

ATHEISMUS

von Shin'ichi Hisamatsu

Vorbemerkungen

Am 5./6. Januar 1978 fand in der Missionsakademie an der Universität Hamburg auf Einladung von Professor H. J. MARGULL und Dr. P. LÖFFLER ein wissenschaftliches Kolloquium mit dem japanischen Philosophieprofessor KATSUMI TAKIZAWA statt. Teilnehmer waren u. a. die Professoren ANTES (Hannover), COLPE (Berlin), ELSAS (Berlin), GROTHAUS (Flensburg), HOLLENWEGER (Birmingham), KOHLER (Mainz), LINDNER (Hamburg), SCHMIDT (Kiel), WALDENFELS (Bonn). Thema des Kolloquiums war ein größerer Aufsatz des japanischen Religionsphilosophen SHIN'ICHI HISAMATSU (Kyoto), „Atheismus“, den TAKIZAWA nach dem japanischen Urtext, der sich im 2. Kapitel von HISAMATSUS *Gesammelten Werken*, Bd. 2 (Tokyo 1972), 222—237, abgedruckt findet, übersetzt hatte. Nach stilistischer Überarbeitung der Übersetzung durch das Ehepaar SCHNEIS hatte Professor K. TSUJIMURA (Kyoto) den Text noch einmal überprüft. Er wurde mir dann mit der Möglichkeit, ihn zu veröffentlichen, angeboten. Ich habe ihn dann erneut anhand des japanischen Textes durchgesehen und sowohl stilistisch wie auch in der Terminologie korrigiert. Diese Übersetzung, die zusammen mit der früheren Fassung TAKIZAWAS dem Hamburger Arbeitstreffen als Textgrundlage zur Verfügung gestellt wurde, ist dann abschließend noch einmal von TAKIZAWA geprüft und als korrekte Übersetzung anerkannt worden.

Die Bedeutsamkeit des Textes erhellt 1. aus einer kurzen Bemerkung zu den japanischen Gesprächspartnern, 2. aus einigen Hinweisen zum Text selbst, den wir hier als dokumentarische Aussage vorstellen wollen.

1. K. Takizawa und Sh. Hisamatsu

Für eine Hinführung zu beiden Autoren kann verwiesen werden auf S. YAGI/ U. LUZ, *Gott in Japan* (Kaiser/München 1973).

TAKIZAWA KATSUMI (in der japanischen Namensfolge), geb. 1909, Professor für europäische Philosophie und Ethik an der Staatlichen Universität Fukuoka/Kyūshū, wurde, wie er selbst aaO. 140ff. schreibt, von K. NISHIDA auf K. BARTH aufmerksam gemacht, dem er einerseits entscheidende Impulse für seine Deutung des Christentums, andererseits indirekt, obwohl er sich in seiner europäischen Studienzeit nicht taufen ließ, doch auch den Anstoß zu seiner Konversion verdankte und dem er bis an dessen Lebensende in enger Freundschaft verbunden blieb. In Freundschaft verbunden blieb er aber auch seinem Lehrer K. NISHIDA sowie dessen Kollegen SH. HISAMATSU, mit dem TAKIZAWA sich immer wieder auseinandergesetzt hat und der für ihn zu einer Schlüsselfigur im Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus wurde.

HISAMATSU SHIN'ICHI (geb. 1889), zwanzig Jahre älter als TAKIZAWA, neunzehn Jahre jünger als NISHIDA (geb. 1870), der Vater der modernen japanischen Philosophie, elf Jahre älter als NISHITANI (geb. 1900), der andere noch lebende große alte Denker der Kyoto-Schule, war Professor für Religionswissenschaft an der Staatlichen Universität Kyoto. Dem Zenbuddhismus in der Praxis verbunden, von einer ausgedehnten Kenntnis der östlichen Religiosität und Kunst beseelt, hat er entscheidende Anstöße zur religiösen Deutung der Gegenwart gegeben. YAGI (aaO. 127. 161f.186) weist zu Recht darauf hin, daß HISAMATSU

sich in seiner Formulierung des „Atheismus“ von NISHIDA insofern absetzt, als dieser gegen Ende seines Lebens zusehends deutlicher von der Bedeutsamkeit der Rede von Gott sprach (vgl. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts* [Herder/Freiburg, 2. Aufl. 1978], 48—64).

2. Anmerkungen zu Hisamatsus „Atheismus“

2.1. Ausgangspunkt: HISAMATSUS Ausgangspunkt ist das Bemühen des modernen Menschen um Autonomie. Ein solches Bemühen impliziert die Überwindung aller Fremdbestimmtheiten, die einer vollen Entfaltung der Autonomie im Wege stehen. Eine modifizierte Gestalt von Heteronomie ist für HISAMATSU auch die Theonomie des Mittelalters — modifiziert deshalb, weil das Mittelalter eine zur Autonomie führende Heteronomie kennt, die Autonomie ihrerseits allerdings in der Theonomie aufgehoben wurde. Wenn dennoch das neuzeitliche Autonomiedenken wesentlich vom Bemühen um Befreiung von der Theonomie geprägt ist, so deutet das darauf hin, daß das Mittelalter am Ende doch mehr unter dem Vorzeichen der zu überwindenden Heteronomie als der mit der Autonomie versöhnbaren Theonomie zu sehen ist.

2.2. Atheismus: Atheismus bedeutet in diesem Zusammenhang primär die Überwindung der Theonomie, insofern sie der Ausbildung wahrer Autonomie im Wege steht, und impliziert entsprechend die Ablehnung eines Theismus, der die unüberwindbare Fremdbestimmtheit des Menschen produziert. Ein neuzeitlicher Theismus, der in der Lage ist, Autonomie zu kreieren, wäre dann folglich ein „atheistischer Theismus“. Auch wenn HISAMATSU in historischer Betrachtung im Raum des Christentums keinen — wie er es nennt — „atheistischen Theismus“ bzw. keine „atheistische Theonomie“ erkennt, liegt für ihn doch die Zukunft der Religion bzw. die zukünftige Religion in der Richtung einer „autonomen Heteronomie“.

2.3. „Autonome Heteronomie“: Die Alternative zur „mittelalterlichen“ Theozentrik ist nicht die neuzeitliche Anthropozentrik. In seiner Formel „autonome Heteronomie“ distanziert sich HISAMATSU folglich a) von einer Theonomie, die unfähig ist, wahre Autonomie zu sein bzw. zu werden, b) von einer Autonomie, die deshalb eine falsche Autonomie ist, weil sie in einer reinen Umkehrung der Theonomie (Theozentrik) zur Autonomie (Anthropozentrik) steckenbleibt.

Nach HISAMATSU kann Theonomie deshalb keine wahre Autonomie des Menschen zulassen, weil Gott stets der „Ganz-Andere“ ist, folglich niemals das „Ganz-Selbst“ des Menschen sein kann. Hier ist zu beachten, daß das Verhältnis von göttlicher Transzendenz und Immanenz zuungunsten der Immanenz verstanden wird und somit — nicht zuletzt aus dem Blickwinkel der Dialektischen Theologie — die göttliche Transzendenz das totale Übergewicht erhält. Die Betonung des „Ganz-Anderen“ aber macht Gott zugleich — in den Augen des asiatischen Denkers — zu einem — wenn auch übergroßen und darum unbegreiflichen — objekthaften „Gegenüber“ des Menschen.

Andererseits kann die Theozentrik nicht durch Anthropozentrik ersetzt werden. Denn der Mensch ist niemals, wie er aktuell ist, der „wahre Mensch“; m. a. W., die Autonomie, zu der der Mensch sich kehrt, ist zunächst das „Andere“ seiner selbst, insofern „Heteronomie“. Das, zu dem der Mensch „erwacht“, ist somit als das „wahre Selbst“, der „wahre Mensch“, eine „autonome Heteronomie“. (Der Gegensatz von „erwachen“ und „glauben“ ist nur vom Gottesverständnis HISAMATSUS her richtig zu beurteilen.)

2.4. Die Chance des Buddhismus: Da HISAMATSUS Einschätzung des Christentums wesentlich von der Distanzierung der abendländischen Intelligenz vom Christentum mitbestimmt und ihm die Wiederentdeckung des eigentümlich Christlichen des christlichen Gottesverständnisses von der Person Christi her bislang verborgen geblieben ist, ist die Rückbesinnung auf die Chancen des Buddhismus als der „atheistischen Religion“ naheliegend. Zwar kann der Buddhismus seine Chance auch nicht ohne Reinterpretationen wahrnehmen, doch glaubt HISAMATSU, daß er sowohl die Aporien des theonomen Christentums wie die Aporien der neuzeitlichen anthropozentrischen Autonomie vermeiden kann. Interessant ist, daß aber bei HISAMATSU ähnlich wie der historische Jesus auch der historische Buddha in den Hintergrund tritt und er dafür mit Hilfe der mahayanistischen Drei-Körper-Lehre den Erwachungsprozeß als einen grundsätzlich in jedem Menschen vollziehbaren Prozeß bestimmt.

Wie im Christentum geht es auch im Verständnis des Buddhismus um die Vermittlung eines Übergangs vom uneigentlichen, falschen Ich zum eigentlichen, wahren Ich, religiös gesagt: um die Vermittlung von „Heil“, „Erlösung“, „Befreiung“, „ursprünglicher Harmonie“ oder wie es sonst ausgedrückt werden kann. Gegen die noch immer weitverbreitete Deutung des Buddhismus als einer Weise „eigenmächtiger“, d. h. in die aktive Verfügung des Menschen selbst gegebener Heilerlangung ist aber zu beachten:

a) HISAMATSU deutet den Buddhismus als Religion, auch wenn er von „Religion ohne Gott“ spricht.

b) Der Zusatz „ohne Gott“ bezieht sich auf ein Verständnis von Gott, das vom Verhältnis von „Transzendenz-Immanenz“ her zu bestimmen ist, während das Verhältnis von ursprünglicher Buddhaschaft und Menschsein durch die Betonung der „Präsenz“ des Buddha im gewöhnlichen Menschen zu bestimmen ist.

c) Die Buddhismuskonzeption HISAMATSUS ist sowohl von der zenbuddhistischen wie von der amidabuddhistischen Grundhaltung her geprägt; letztere kommt dort voll zum Tragen, wo die Seinsweise des wahren Buddha als „selbstlose, aktive Barmherzigkeit“ angesprochen und diese auf alle zum wahren Selbst Erwachten übertragen wird.

d) Die Verwirklichung des wahren Selbstseins besteht also weder im Urvertrauen in eine transzendente „fremde“ Macht („Gott“) noch im Urvertrauen in die „eigene“ Macht als Eigenmächtigkeit, sondern in der Offenheit und Durchlässigkeit der *Macht des ursprünglichen Selbst in Selbstlosigkeit*, d. h. in aktiver, alles ergreifender Barmherzigkeit.

e) Was vordergründig als eine *logische Argumentation* erscheint („Verneinung“), ist somit hintergründig eine *ethische Anleitung* („Selbstlosigkeit“ zur „Selbstverwirklichung“). Im Grunde geht es nicht um die Reflexion über einen gegangenen oder einen zu gehenden Weg, sondern um die Hinführung zur Wegübung.

2.5. Diskussionspunkte:

a) *Formale Fragen*: Zu bedenken ist die Argumentationsfigur HISAMATSUS. So ist zu beachten, daß ein Vergleich von Christentum und Buddhismus nicht beim Vergleich logisch-formaler Strukturen stehenbleiben darf, sondern auch die geschichtlichen Strukturen der Her- und Abkünftigkeit, der Entwicklungen und der Zukünftigkeit zu betrachten sind (COLPES Hinweis in Hamburg). In einer

Besprechung der logischen Problematik allein ist weder die historische Buddha- noch die historische Jesusgestalt eingeholt worden.

Während die historische Fragestellung im Sinne einer Betrachtung der historischen Her- und Abkünftigkeit des Christentums und des Buddhismus in HISAMATSUS Aufsatz ausfällt, ist auf die eigentümliche logische Grundfigur der „*Logik des Sokuhi*“, d. h. einer Identität durch Verneinung, wie sie bei NISHIDA, SUZUKI und anderen Vertretern der Kyotoschule, so auch bei HISAMATSU, deutlich in Erscheinung tritt, ausdrücklich hinzuweisen. Diese Logik erscheint in Formeln wie „atheistische Theonomie“, „autonome Heteronomie“ / „heteronome Autonomie“, „selbstloses Selbst“, die ihrerseits umgeformt werden können in Formeln wie „Autonomie-qua-Heteronomie, Heteronomie-qua-Autonomie“, „Nicht-Selbst-qua-Selbst, Selbst-qua-Nicht-Selbst“. (Vgl. zu dieser Logik meine Anmerkungen in: *Absolutes Nichts*, 36. 57ff. 103f. 152. 168f. 182f. u. ö.) Diese Logik, die sich im übrigen durch die Umkehrbarkeit der jeweiligen Glieder auszeichnet, ist daraufhin zu prüfen, a) ob und wo die Umkehrbarkeit einer Unumkehrbarkeit der Glieder Platz macht und b) wie sich die logische Figur im historischen Denken durchhalten läßt.

Hingewiesen wurde bereits auf die Tatsache, daß *Logik* und *Ethik* in der Argumentation des fernöstlichen Denkers eigenartig miteinander verflochten sind, ja daß letzten Endes die Logik im Dienste eines — im weitesten Sinne — ethischen Verhaltens steht, dieses aber dann u. U. terminologisch ins *Metaphysische* abgeleitet (vgl. *Verneinung — Selbstlosigkeit — Nicht-Ich*).

b) *Materiale Fragen*: Der Text HISAMATSUS kann nicht richtig beurteilt werden, wenn nicht die Wurzeln seines Verständnisses des christlichen Gottesbildes freigelegt werden; dabei spielt das Verständnis der Dialektischen Theologie zweifellos eine bedeutende Rolle. Bei aller Hochachtung vor dem Ethos gerade dieser neuzeitlichen Theologie wird man jedoch die Überspitzungen der entsprechenden Gotteslehre nicht übersehen dürfen. Es fragt sich also: Hat HISAMATSU, wenn er den theistischen Gott zurückweist, wirklich den Gott des Christentums, den Gott der Väter und den Vater Jesu Christi zurückgewiesen?

Ähnlich ist die Verwendung von A. NYGRENS Bestimmung von *Eros* und *Agape* in der Verhältnisbestimmung von christlicher Nächstenliebe und buddhistischer Barmherzigkeit genauer zu prüfen. Wenn HISAMATSU die Ansicht vertritt, Liebe und Barmherzigkeit seien im Theismus alleinige Sache des Gottes (Kap. 7) und der Mensch sei nur empfangendes Subjekt göttlicher Liebe, jedoch niemals aktives Subjekt der Barmherzigkeit, so zeigt das, daß das christliche Grundverhalten von Glaube-Hoffnung-Liebe (wobei ja Liebe Gottes- und Nächstenliebe ist!) in seinem Gottes- und Menschenbezug als eigentümlich christliche Gestalt des Verhaltens nicht bedacht worden ist.

Schließlich ist nicht zu übersehen, worauf K. TAKIZAWA in einem in japanischer Sprache als Buch erschienenen Diskussionsbeitrag zu HISAMATSUS Atheismusaufsatz hingewiesen hat, daß HISAMATSU zwar die Frage nach der Vermittlung des wahren selbstlosen Selbst stellt, daß er aber die besondere Mittlerrolle Christi nicht erkennt. Dabei ist TAKIZAWA selbst der Ansicht, daß HISAMATSUS Strukturbeschreibung des Vermittlungsprozesses eine gewisse Nähe zur BARTHschen Strukturbeschreibung der Heilsvermittlung Christi besitze (zu TAKIZAWAS Christologie vgl. YAGI/LUZ, aaO. 139—159, auch die Beiträge YAGIS und NOROS ebd.; sodann W. BÖTTCHER, *Rückenansicht* [Kreuz/Stuttgart-Berlin 1973], 154—173; in deutscher Fassung gibt es auch ein Vortragsmanuskript von K. TAKIZAWA, *Buddhismus und Christentum — anlässlich des Atheismusaufsatzes von Shin'ichi Hisamatsu*). Ob und wie weit diese Feststellung

sowohl BARTH wie HISAMATSU gerecht wird, kann in diesem Zusammenhang nicht geprüft werden. TAKIZAWA müßte dann auch nach seiner Sicht des Verhältnisses von System bzw. Struktur einerseits und Geschichte andererseits gefragt werden.

Abschließend sei noch einmal festgestellt: Eine eigentliche Auseinandersetzung mit dem Text ist an dieser Stelle und schon gar nicht mit diesen wenigen Vorbemerkungen beabsichtigt. Der Auseinandersetzung muß eine eingehende Zurenkenntnisnahme vorausgehen. Diese zu erleichtern, sind die Vorbemerkungen gedacht. Wenn dabei auf einige Verständnisklappen vorzeitig aufmerksam gemacht wird, dann mag das vielleicht helfen, ein gründlicheres Bemühen um das Verständnis der Aussagen HISAMATSUS zu gewährleisten. In deutscher Sprache liegt von HISAMATSU bisher vor: *Die Fülle des Nichts* (Neske/Pfullingen 1975).

Hans Waldenfels

1. EINLEITUNG

Der Titel „Atheismus“, der die Verneinung des theistischen Glaubens bezeichnet, könnte verschiedene Vermutungen hervorrufen bei den Menschen, die nicht nur über die Religion studieren, sondern einen religiösen Glauben besitzen. Das trifft auch auf die Buddhisten zu, die sich mit wissenschaftlicher Forschung beschäftigen und zugleich den buddhistischen Glauben haben. Die einen könnten meinen, daß ich nur darum den Atheismus zum Gegenstand nehmen und gleichsam von außen betrachten will, weil Atheismus heute modern ist; die anderen, daß ich ihn nur historisch erklären möchte; und wieder andere, daß ich nur eine Widerlegung des Atheismus versuchen will, weil ich an meinem eigenen Glauben festhalten möchte. Aber in Wirklichkeit meine ich weder das eine noch das andere, sondern es ist kein anderer als ich selbst, der tatsächlich seit langem atheistisch geworden ist. Dafür gibt es einen Grund. Ich persönlich bin geneigt, mich viel eher als Atheisten denn als Theisten zu bezeichnen. Ja, es ist für mich eine innere Notwendigkeit, mich als Atheisten zu bekennen. Darum habe ich den Titel „Atheismus“ gewählt.

Freilich kann man nicht unterschiedslos von Atheismus im allgemeinen sprechen. Er wird auf verschiedene Weise gedacht und hat historisch verschiedene Formen. Ein vergleichsweise neues Beispiel ist FICHTEs „Atheismus-Streit“. Fichte wurde wegen dieses Streits durch die damalige Regierung in Weimar von der Universität Jena vertrieben. Er schrieb nämlich einen Aufsatz mit dem Titel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798) als Vorrede zu FORBERGS Aufsatz „Entwicklung des Begriffes der Religion“ (1798) in der von ihm selbst redigierten Zeitschrift „Philosophisches Journal“. Diese Vorrede sowie den Aufsatz FORBERGS hielt man für atheistisch. So wurden beide von der damaligen Regierung als Atheisten verurteilt. FICHTE widersprach natürlich dieser Verurteilung. Aber sein Aufsatz wurde beschlagnahmt, der Verkauf der Zeitschrift verboten und FICHTE selbst von der Universität Jena vertrieben.

Wie ist es dazu gekommen? Es ist nicht zu leugnen, daß FORBERG und FICHTE, jeder auf seine Weise, zum Atheismus tendierten. Es steht auch außer Zweifel, daß der Ursprung dieser Tendenz im unbedingten Moralismus KANTS liegt; beide sind seine Nachfolger. Jedoch KANT erkennt die Religion an und erteilt ihr nie eine schroffe Absage. Wohl versucht er, die Religion moralisch-praktisch zu be-

gründen. Dieser Versuch selbst zielt darauf ab, an die Religion den Maßstab der Moral anzulegen, d. h. die Wahrheit der Religion mit dem Maßstab der Moral zu messen. Es ist also für KANT selbstverständlich, daß er eine moralwidrige Religion verneint und nur eine der Moral angemessene Religion als die eigentliche anerkennt.

Ja, KANT geht noch weiter. „Religion“ — so sagt er — besteht in der Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote (*Kritik der praktischen Vernunft*, I. Teil, 2. Buch, 2. Hauptst.). Bei ihm tritt also das moralische Gesetz an die erste Stelle, wird dann als Gebot Gottes anerkannt — auf keinen Fall aber umgekehrt. Bei ihm ist es völlig ausgeschlossen, daß es neben dem Moralgesetz, d. h. neben dem autonomen Gesetz der praktischen Vernunft des Menschen, noch eine Norm des Handelns gibt. Alles andere als das Moralgesetz muß für ein falsches Gesetz gehalten werden. Da es vorausgesetzt ist, daß das Gesetz unseres Handelns das autonome Gesetz des Menschen sein soll, so muß alles andere, auch wenn es Gottes Gebot wäre, verneint werden. Folglich ist ein unmittelbar von Gott, vom geglaubten Gott hergeleitetes, heteronomes Gesetz nicht wert, „Gesetz“ genannt zu werden. Damit ergibt sich für KANT die absolute Autorität des autonomen Gesetzes in der Willenstat des Menschen. Es ist dies ein von Gott völlig losgelöster Standpunkt. KANT stimmt also nicht der christlichen Religion zu, die ihre absolute Autorität durch das Gebot Gottes begründen will, sondern er sagt sich entschieden von ihr los. Zu Recht pflegt man die Religion KANTS als „Vernunftreligion“ oder „Moralreligion“ zu bezeichnen.

Das moralische Gesetz ist etwas Absolutes. Wenn man aber das moralische Gesetz für das Gebot Gottes hält, an was für einen Gott denkt man dabei? Es stellt sich das Problem, ob man sich Gott als den unmittelbar geglaubten Gott wie im Christentum vorstellt oder als den auf der Moral gegründeten Gott vorstellt. Wenn man Gott für etwas dem Menschen Heteronomes hält, so wird man der „Moralreligion“ widersprechen müssen. Bei der kantischen Moralreligion darf es niemals einen Gott geben, der der Ursprung irgendeines heteronomen Gesetzes wäre.

Wichtig ist hier, daß es der Standpunkt KANTS ist, daß Gott als der Ursprung eines heteronomen Gesetzes völlig ausgeschlossen wird. Hier entzieht sich KANT dem Anspruch eines im Glauben anerkannten Gottes. FORBERG folgt KANT gerade in diesem Punkt. Er weist selbst das Wort „Glaube“ zurück. Bei ihm ist die Religion etwas durchaus Praktisches: Religion ist das Handeln des Menschen nach dem autonomen Gesetz. Sein Standpunkt ist also kein „Glaube“, kein Glauben an Gott. Die praktische Religion kommt demnach allein von der Moral her und muß durch sie begründet werden. Gott kann weder empirisch noch spekulativ begründet werden. Die Gewißheit des Seins Gottes kann also theoretisch gar nicht begründet werden.

Wie verhält sich dann FICHTE dazu? Er hält die aus der moralischen Handlung bestehende Religion nicht nur für praktisch, sondern zieht den Glauben mit hinein. Der Glaube ist dabei Glaube an die Regierung der Welt durch den übersinnlichen Gott. Das ist für ihn Religion. FICHTE erkennt die übersinnliche, moralische Weltordnung an und behauptet, daß man an eine solche Ordnung glauben kann, ohne daß ein Handeln nach moralischen Grundsätzen diesem Glauben im geringsten widerspricht. Es ist nämlich noch nicht Religion, moralisch zu handeln, sondern man kann erst von Religion sprechen, wenn man an die moralische Weltordnung glaubt. Von daher kommt der Titel seines oben genannten Aufsatzes. Man kann also in der „Göttlichen Weltregierung“ FICHTES wohl dasselbe finden, was KANT „Göttliches Gebot“ genannt hat. Nur wird bei FICHTE das Gebot Gottes, ja sogar Gott selbst, nicht für das Höchste gehalten.

FICHTE meint, daß die Welt moralisch beherrscht und regiert ist, nicht aber, daß der bloß geglaubte Gott die Welt regiert. Sein Gott unterscheidet sich also sehr vom Gott des Christentums, der die Welt regiert. Für FICHTE ist die moralische Autonomie etwas Absolutes. Es gibt nichts, was sie aufheben kann. FICHTE sieht einerseits in der Religion nicht wie FORBERG etwas bloß Praktisches und steht andererseits auch im Gegensatz zum gewöhnlichen Gottesglauben. Die Religion ist für ihn die Verwirklichung des moralischen Gesetzes, und die Welt ist nach ihm durch und durch moralisch zu ordnen. Seine Religion widerspricht also nicht dem Unbedingtheitsanspruch der Moralität.

Folglich kann man trotz FICHTES Hineinnahme des „Glaubens“ sagen, daß dieser sich von dem gewöhnlichen „Glauben an Gott“ unterscheidet, ja daß er ihn verneint. Sein Glaube bringt den Unglauben gegenüber dem gewöhnlichen Gottesglauben zum Ausdruck. Es ist also nicht zu verwundern, wenn FICHTE dort als Atheist gebrandmarkt und vertrieben wurde, wo keine Freiheit des Glaubens bestand. Aber dieser Standpunkt FICHTES ist gerade derjenige, dem der neuzeitliche Mensch schließlich nicht ausweichen kann: Es handelt sich um die Kritik an der bisherigen Theonomie im Sinne des absoluten Gebotes Gottes.

Auch ich lehne die Religion nicht ab, ich denke aber, daß man nicht vorsichtig genug sein kann, Gottes Gebot für das Absolute zu halten. Ich nehme nicht ohne weiteres den Standpunkt FICHTES an, doch glaube ich, daß der Atheismus-Streit als ein zentrales Ereignis in der Entwicklung der Neuzeit bezeichnet werden muß. Man wird sagen müssen, daß der Grund der Entstehung dieses Streites eben im Sich-selbst-bewußt-Werden der menschlichen Vernunft liegt.

Nach FICHTE ist der Atheismus in der Neuzeit mit noch schärferen Worten vertreten worden. Das Wort NIETZSCHES „Gott ist tot“ ist dem modernen Menschen nicht nur vertraut, sondern muß ja auch als der wahre Schrei des modernen Menschen bezeichnet werden. Ich höre dieses Wort mit tiefer Sympathie. Das Wort „Ich bin das Wesen ohne Gott“ zeigt aufs deutlichste das Selbstbewußtsein des modernen Menschen. NIETZSCHES Feststellung „Ich heiße das Christentum ... den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit“ (*Antichrist* § 62) ist kein übertriebener Ausdruck, sondern der Herzensschrei des modernen Menschen. Das ist eben Atheismus.

Es ist der eigentliche legitime Schrei der modernen Welt, die entschieden vom christlichen Mittelalter Abschied genommen hat. Die moderne Welt ist in ihrem eigentlichen Wesen das Zeitalter des Atheismus. Jenes Wort NIETZSCHES hat nicht nur seinen guten Grund, sondern muß notwendig laut werden, denn dieser Atheismus ist ein unerläßliches Moment der modernen Weltzeit. Von der „Welt des Glaubens“ zu „der Welt des Unglaubens“, von der heiligen zur profanen Welt, das ist die Gestalt der geschichtlichen Erscheinung der atheistischen Neuzeit. Zwar gehörte der Staat auch im Mittelalter zur profanen Welt, aber darüber gab es die heilige Welt. Jene stand unter der Herrschaft dieser heiligen Welt. Auch für die Erziehung war die Kirche der Hauptort, alle Schulen standen unter ihrer Herrschaft; auch dies ist in der modernen Zeit umgekehrt worden. Solange die Kirche herrschte, galt das Wort Gottes in allen Dingen als das des Urteilens. In der modernen Zeit dagegen hat sich dies zugunsten des autonomen Gesetzes der Vernunft geändert. Die Gestaltungs- und Schöpfungskraft der Kultur geht nicht mehr von Gott aus, sondern gehört dem Menschen. Die Macht, die über das Glück des Menschen verfügt, war im Mittelalter die göttliche Macht. Dagegen glaubt man in der modernen Zeit, daß das menschliche Glück durch die Kraft des Menschen selbst geschaffen werden kann. Die Entwicklung der modernen Zeit verläuft so, daß sich der Mensch vom Gesetz Gottes lossagt und sich seinem eigenen Gesetz unterwirft.

Es wäre nicht richtig zu sagen, daß die moderne Zeit den Menschen auf natürliche, unbewußte Weise atheistisch gemacht hätte. Vielmehr müssen wir herausstellen, daß der Mensch sich bewußt von der Macht und dem Gesetz Gottes losgesagt hat. Die Menschen wollen ihr Glück mit ihrer eigenen Kraft bewirken. Sie haben sich auch tatsächlich als dazu fähig gezeigt. Sie können den Beweis erbringen, daß sie das heutige Glück nicht durch die Kraft Gottes erlangt hätten, wenn es nicht von der Kraft des Menschen abhängig würde. So kommt der Mensch mehr und mehr vom Heiligen weg und zum Profanen hin. Profanisierung ist keine bloße Idee, sondern eine vor aller Augen offenbare Tatsache. Darum tritt die Religion heute immer mehr aus dem offiziellen Lebensbereich zurück, um eine bloß private, innere Angelegenheit zu werden. So ist die moderne Zeit eine atheistische Zeit, und wir, die wir in dieser modernen Zeit leben, können nicht umhin, atheistisch zu werden. Religionen, die durch die moderne Zeit verneint werden, haben keine Existenzberechtigung mehr, keinen Raum zu überleben.

Wie ich oben schon gesagt habe, bin ich atheistisch. Aber bin ich denn einfach nur atheistisch? Um von meiner gegenwärtigen Herzenslage zu sprechen: Ich neige sicher zum Atheismus, doch kann ich nicht sagen, daß ich einfach ein absoluter, bedingungsloser Humanist bin. Ich kann nicht aufhören, atheistisch zu sein. Doch ich kann auch nicht wie ein moderner Mensch glauben, daß der Mensch sich seine Glückseligkeit allein durch seine menschliche Kraft verschaffen kann. In dieser widerspruchsvollen Situation besteht mein Dasein in der Gegenwart. Insofern als ich nicht zum Theismus zurückgehen kann, bin ich durchaus atheistisch. Doch kann ich weder rein anthropozentrisch noch rein theozentrisch existieren. Eben in diesem Widerspruch besteht meine Gegenwart. Er bleibt aber nicht nur mein persönlicher, augenblicklicher Widerspruch, sondern ist das unausweichliche Schicksal der modernen Zeit, das heute in der Geschichte vor aller Augen offenbar wird.

„Atheistisch“ zu sein ist die gegenüber dem Mittelalter eigentümlichste Tendenz der modernen Zeit. Daß in dieser modernen Zeit die sogenannte „Theologie der Krisis“, der Nihilismus und der Existentialismus auftreten, ist keine zufällige vorübergehende Modeerscheinung, sondern etwas, was die moderne Zeit notwendig erfahren muß. Die Theologie der Krisis der 20er und 30er Jahre z. B. neigt zur Verneinung der modernen Zeit, doch kann sie das atheistische Denken nicht zurückweisen. Die Lösung dieses Widerspruchs muß in der Richtung gesucht werden, wo einerseits der Atheismus anerkannt, andererseits aber zugleich das Menschsein verneint wird. Eine solche Richtung mag irgendwo gefunden werden. Man kann nicht einfach beim Menschen stehenbleiben, man kann aber auch nicht mit dem Theismus auskommen. Es muß also eine atheistische Religion geben. Noch tiefer und schärfer gesehen: ist nicht das Menschsein selbst von seinem Ursprung her etwas, was atheistisch und doch zugleich nicht-menschlich (den Menschen verneinend) ist? Von daher möchte ich sagen, daß die heutige Zeit sowohl Zeit der Menschenverneinung wie Zeit der Gottesverneinung ist.

2. ÜBERWINDUNG DER MITTELALTERLICHEN THEONOMIE

Die im vorigen Abschnitt angestellten Überlegungen führen dazu, daß man von der heutigen Zeit sagen kann, sie sei geprägt von der Überführung des Menschen aus der Heteronomie des Mittelalters in seine Autonomie. Doch herrscht im Selbstverständnis des Mittelalters keine bloße Heteronomie, sondern vielmehr Theonomie. Denn für den Menschen des Mittelalters ist der christliche Gott das

Subjekt des Gesetzes. Es herrscht also keine Heteronomie innerhalb des menschlichen Wesens. In diesem Sinne könnte man sich meiner Meinung nach denken, daß das Mittelalter keine einfache Heteronomie kannte, sondern eine Heteronomie, die zur Autonomie überführt war, dann aber zu einer die Autonomie transzendierenden Theonomie wurde. Wie aber die Geschichte tatsächlich zeigt, ist die moderne Autonomie gerade diejenige, die sich von der Theonomie des Mittelalters befreit hat. So ist diese Theonomie doch nur eine solche, aus deren Verneinung die moderne Autonomie entstanden ist. Das ist m. E. auch der tatsächliche Prozeß der Geschichte gewesen.

Nun müßte eine die Autonomie transzendierende Theonomie die Autonomie in sich selbst enthalten. Wäre das aber der Fall gewesen, so wäre es undenkbar, daß erst die moderne Zeit autonom geworden wäre. Folglich wird man sagen müssen, daß die mittelalterliche Theonomie nur heteronom ist. Darum nehmen wir nicht an, daß die Theonomie des Mittelalters aus der Sackgasse der Autonomie des Menschen hervorgegangen ist. In dieser Hinsicht muß das Mittelalter doch mehr unter dem Vorzeichen der Heteronomie als unter dem der Theonomie gesehen werden. In dieser Heteronomie liegt auf jeden Fall eine Unmittelbarkeit. Freilich ist die Unmittelbarkeit nicht immer falsch. Es gibt ja eine Unmittelbarkeit, die als solche einfach erkannt und anerkannt werden muß. Doch im Mittelalter herrscht die Unmittelbarkeit im schlechten Sinne. Kurz gesagt, der Mensch ist nicht kritisch. Im Mittelalter herrscht etwas Dogmatisches. Alles, was die Menschen tun und lassen, ist auf dogmatischen Normen gegründet. Das Dogma gilt nicht nur im Bereich der Religion, sondern auf allen Gebieten des menschlichen Lebens wie z. B. in Wissenschaft, Moral und Kunst.

Man muß also sagen: Auch Wissenschaft, Moral und Kunst waren im Mittelalter dogmatisch. Natürlich kann man auch Ausnahmen nennen, aber die Hauptströmung des Mittelalters ist die einer derartigen Theonomie. Selbst die Wissenschaft gehört zur Theologie, ist nicht Wissenschaft, wie man sie heute im allgemeinen versteht. Die Loslösung von der Theologie war demnach die notwendige Bedingung für die Entstehung der modernen Wissenschaft. Das religiöse Gesetz des Mittelalters war folglich kein religiöses Gesetz im wahren Sinne, sondern ein solches, von dem wir uns loslösen müssen, um zu echter Autonomie zu gelangen.

Folglich muß man auch sagen, daß die moderne Zeit als Verneinung dieser Theonomie ihrem eigensten Wesen nach a-theonomisch und a-theistisch ist. Freilich gibt es auch in der modernen Zeit verschiedene Formen der Bejahung Gottes. Doch selbst in diesem Fall bleiben die Bejahungen nicht mehr im Rahmen der mittelalterlichen Theonomie, sondern sind letzten Endes zu etwas geworden, was man a-theonomisch nennen muß. Mit einem Wort: Der Theismus der modernen Zeit ist, vom mittelalterlichen Theismus her betrachtet, nichts anderes als dessen Verneinung, nämlich Atheismus. Das ist zwar eine äußerst paradoxe Ausdrucksweise. Aber wenn der moderne Theismus nicht ein solcher atheistischer Theismus ist, dann bliebe nur eine kraftlose Existenz oder ein Restbestand des Mittelalters übrig, der in der modernen Zeit nicht bestehen könnte. Freilich ist es in der geschichtlichen Welt, die räumlich wie zeitlich breit und lang ist, unmöglich, daß das Mittelalterliche auf einmal spurlos hinweggefegt und alles vollkommen modern wird, auch wenn das Mittelalter im Grunde schon vorüber ist. Es könnte sogar sein, daß das Mittelalterliche in der Welt erhalten geblieben ist und etwa unter dem Namen der Religion fortbesteht. Aber unter der strengen Kritik kann das Mittelalterliche niemals bestehen. Daher wird die mittelalterliche Religion immer tiefer in den dunklen Winkel hineingetrieben, der sich der Autonomie entzieht und von deren Licht unbetroffen bleibt. Mit anderen Worten: Die mittelalterliche Welt wird immer mehr von der autonomen

Welt zurückgedrängt und verbringt ihre bereits gezählten Tage an einem Ort, von dem sie noch nicht verdrängt worden ist. Doch auch dieser übriggebliebene Ort bleibt nicht darum übrig, weil er in Wahrheit unangreifbar ist, sondern die mittelalterliche Welt besteht nur deshalb in irgendeinem Winkel fort, weil das kritische Auge ihn vernachlässigt oder nur als etwas Gefühlsmäßiges oder Rituelles oder Künstlerisches betrachtet hat. Sie kann keineswegs mehr die Norm sein, die die moderne Welt beherrscht. Selbst angenommen, sie gelte heute noch mehr oder weniger als Norm, so kann sie doch nicht mehr als geschichtsbildende Kraft existieren. Auch im Buddhismus hat der mittelalterliche Buddhismus keinen anderen Sinn mehr als den oben gezeichneten. Auch in ihm scheint die Religion ihren ursprünglich-eigentlichen Sinn verloren zu haben und nur einen künstlerischen Sinn zu besitzen oder in reine Riten und Zeremonien verfallen zu sein. In Wahrheit lebt auch der Buddhismus heute nicht mehr, sondern er ist zur Zeremonie bei Begräbnissen, beim Totenfest und anderen Tempelriten geworden. Er kann auf keinen Fall zur Norm für die Gegenwart werden und ist es in Wirklichkeit auch nicht geworden.

Von hier aus kann man auch einsehen, daß die moderne Welt nicht mehr theistisch ist; wir müssen vielmehr feststellen, daß sie in allen Bereichen atheistisch ist. Wenn man das Mittelalter für eine heilige Welt, eine heilige Zeit bzw. eine religiöse Welt hält, so muß man sagen, daß die moderne Zeit durch und durch eine verweltlichte Welt, eine profane Welt ist. Und wenn das Mittelalter als „heilige Welt“ angesprochen wurde, so meint das Wort „heilig“ von der Gegenwart her gesehen nicht mehr die wahre Heiligkeit, sondern nur eine Heiligkeit, die in Profanität übergehen mußte. Als eine geschichtliche Epoche mußte das Mittelalter notwendig zur modernen Zeit fortschreiten. Der Grund dafür liegt, wie gesagt, darin, daß die „Heiligkeit“ des Mittelalters kein religiöses Gesetz im wahren Sinne, sondern heteronom war und die Notwendigkeit des Übergangs vom Mittelalter zur modernen Zeit im tiefsten Grund des menschlichen Wesens zu suchen ist.

In unserer Zeit ist die mittelalterliche Theonomie noch in verschiedenen Formen vorhanden, bzw. sie wird apologetisch verteidigt. Ich denke aber, daß das alles heute von Grund auf kritisiert und hinweggefegt werden muß, weil das der Weg zur wahren Religion ist. Mit anderen Worten, wir müssen heute reine Atheisten werden, wir müssen auf dem Standpunkt des radikalen Atheismus stehen. Dabei fällt es uns verhältnismäßig leicht, uns persönlich von dem Hang zum Alten und vom Festhalten an der mittelalterlichen Theonomie zu befreien, aber sehr schwer, diese Befreiung oder Verneinung auch in bezug auf die sozialen Strukturen und Verhältnisse gründlich zu vollziehen. Es gibt eine Trägheit, die von der persönlichen Entscheidung nicht gelenkt werden will. Die buddhistischen Tempel und Gemeinden sind heute noch wichtige gesellschaftliche Größen. Obgleich ihr Wert und Sinn heute schon gänzlich verloren gegangen sind, so ändert das jedoch nichts an der Tatsache, daß sie da sind. Es reicht also nicht aus, sich nur persönlich zu entscheiden. Man muß darüber hinausgehen. Die Gebilde, die nicht wert sind, zu existieren, müssen gesellschaftlich und aufs ganze verneint werden. Das ist auf dem Weg zur wahren Religion sehr wichtig. Heute haben die Gebilde, die kaum mehr wert sind zu existieren, in gewissen Gesellschaften immer noch einige Kraft. Die Tatsache, daß sie überhaupt da sind, erweckt im Menschen schon die Illusion, als hätten sie noch irgendeinen Daseinswert, was wiederum zum Anlaß dafür wird, daß sie weiter fortbestehen. Es ist also unerlässlich, daß solche Dinge, die sich ohne eigenen Daseinswert und nur kraft der Trägheit erhalten, entschlossen aufgrund des

starken modernen Selbstbewußtseins ausgerottet werden. In diesem Sinne bestehe ich offen darauf, daß wir radikalste Atheisten werden sollen.

Aber trotz der langen Dauer der Neuzeit ist sie in dieser Hinsicht noch nicht radikal genug zum Atheismus hin fortgeschritten. Ist die Eröffnung der im echten Sinne neuen Religion nicht erst dann möglich, wenn die moderne Welt in Wahrheit zum Atheismus erwacht? Wenn wir heute nach der wahren Religion verlangen, muß unbedingt die atheistische Theonomie als das religiöse Gesetz gestiftet werden. Kann man dann aber nicht von der anderen Seite her sagen, diese „atheistische Theonomie“ sei „autonome Heteronomie“? Diese „autonome Heteronomie“ besagt jedoch freilich nicht, daß sich die Autonomie wieder in die reine Heteronomie umkehrt, sondern daß sich die Autonomie aufgrund des Gewährwerdens ihrer Unhaltbarkeit ihrer selbst entledigt. Dann wird notwendig eine Anti-Autonomie zustande kommen. Diese Anti-Autonomie darf aber keine reine Heteronomie sein. Doch muß sie zugleich etwas anderes sein, als die Autonomie des modernen Menschen. Sie muß unbedingt das „Anti“ gegenüber der modernen Autonomie enthalten. Von der modernen Autonomie her kann man nicht umhin, diese „Anti-Autonomie“ zunächst als eine Heteronomie zu bezeichnen. Hält man aber dabei die genannte Anti-Autonomie für etwas „Ganz-Anderes“ im Sinne der gewöhnlichen Religion, so besteht wieder die große Gefahr, daß sie sich ins Mittelalterliche verkehrt.

3. DIE ÜBER DIE MODERNE ZEIT HINAUS GELTENDE RELIGION

In der Religion ist man heute auch noch im allgemeinen geneigt zu meinen, daß die Theonomie (das Religionsgesetz) der Autonomie des Menschen gegenüber etwas Ganz-Anderes sei und daß Gott dem Menschen gegenüber der Ganz-Andere bleibe. Wegen dieses Charakters des Ganz-Anderen gibt es keine Autonomie. Auch wenn das Ganz-Andere ein religiöses Gesetz besagt, so stellt dessen Gesetzlichkeit immer etwas dar, was von uns Menschen gar nicht erforscht oder verstanden, sondern nur geglaubt werden kann. Selbst im Buddhismus wird der Buddha oft als etwas „ganz Udenkbares“ gedacht, der weit über die menschliche Denk- und Urteilskraft hinausgeht. Man meint, daß wir den Buddha nicht kennen und uns mit dem Glauben zufrieden geben müssen. Auch im Christentum ist Gott das für uns Menschen schlechthin Unerkennbare. Gott ist mit der Autonomie des Menschseins absolut unvereinbar. Extrem gesagt: Gott und Mensch sind absolut auseinandergebrochen, absolut getrennt. Ja, diese absolute Trennung ist gerade das, was Gott Gott sein läßt. Wenn dem so ist, ist Gott schließlich unvermeidlich heteronom. Er ist das Gegebene, das uns Menschen nur gegeben werden kann, und zwar als etwas, was uns bis zum Ende ein Unbekanntes bleiben muß.

Wie wird aber dieses etwas, was dem Mensch ganz und gar unbekannt bleibt, dem Menschen gegeben oder von ihm in irgendeinem Sinne gewußt? — Man antwortet: Allein durch die Offenbarung Gottes oder durch die Belehrung Buddhas. Und zwar wird die Offenbarung Gottes oder die Lehre Buddhas nur besonders dazu bestimmten Menschen geoffenbart, d. h. sie ist nur für diese bestimmten Menschen erkennbar. Der Gott, der sonst von uns Menschen nie erkannt werden kann, wird für diese Menschen erkennbar. Doch die Weise dieser Erkenntnis, die da gegeben wird, kann keine andere sein als die des Glaubens. Gott kann aber dann für den Menschen kein anderer sein als ein heteronomer Gott. Diese Heteronomie mag auch durch den Glauben zu meinem eigenen Gesetz werden, doch nur als ein mir Gegebenes. Folglich neigt der Mensch unvermeidlich dazu, in die einfache Heteronomie zu verfallen. Er verfällt dabei

derjenigen Heteronomie, die nicht durch die Autonomie hindurch gegangen ist, sondern eine bloße Negation der Autonomie bleibt. Fällt nicht in Christentum und Buddhismus dieser Punkt heute auf? Gibt man nicht im Buddhismus seine Autonomie auf, wenn man sagt: Ich folge Buddha nach und will seiner Lehre voll und ganz gehorsam sein? Man beschreibt den Menschen mit Sätzen wie: „Gebt die Berechnung auf!“, „Der Mensch ist unheilbar sündig und unermesslich schlecht“, „Der Mensch ist vergänglich und flüchtig“. Man verläßt allzu schnell die menschliche Autonomie und sieht die Wahrheit vom eigenen Ich-Selbst nicht ein, sondern akzeptiert die genannten Sätze ohne klare Einsicht. Man ist gewöhnlich in der Religion gehorsam. Das heißt: Hier vollzieht sich keine Selbstkritik, sondern man bleibt in der bloßen Verneinung und Vernichtung der Autonomie stecken.

Doch selbst wenn das nicht der Fall ist, kann ein Gott bzw. eine Theonomie keine autonome Theonomie werden, wenn sie von uns ganz getrennt ist und uns unbekannt bleibt. Wenn aber das religiöse Gesetz autonom wird, kann das religiöse Gesetz in mir wirken, indem ich z. B. glaube. Das ist im Bewußtsein des gewöhnlichen Gläubigen tatsächlich der Fall. Das religiöse Gesetz ist zwar etwas vom Ganz-Anderen her Gegebenes; dennoch ist es nicht einfach ein mir Fremdes, sondern zugleich mein eigenes Gesetz geworden. Im allgemeinen bezeichnet man es als religiöses Gesetz oder Theonomie. Freilich, in der Theonomie wird das Gesetz nicht aus unserem Selbst, d. h. aus der wahren Grundlage der Autonomie, hervorgebracht, sondern letzten Endes bloß von außen gegeben. Gott oder Buddha sind dabei transzendent. Diese Transzendenz kann entweder eine dem Menschen äußerliche oder eine ihm innerliche Transzendenz sein. Die immanente Transzendenz könnte aus dem innersten Grunde der Autonomie heraus gedacht werden. Doch kann die Transzendenz im Sinne des Ganz-Anderen keine Transzendenz sein, die aus einem Grunde erwächst, der sich der Autonomie entledigt hat. Sie wird letzten Endes ein Transzendentes. Der Gläubige mag zwar dabei behaupten, daß das religiöse Gesetz sein eigenes Gesetz geworden ist, doch bleibt es schließlich Heteronomie.

Bei dem wahren religiösen Gesetz dagegen muß es so sein, daß der Andere kein absolut Anderer, sondern als solcher das wahre Selbst ist. Das Ganz-Anderere ist also nur etwas Vorläufiges und nie das Endgültige. Was die Autonomie transzendiert, mag Theonomie oder religiöses Gesetz genannt werden; es darf aber nicht darauf hinauslaufen, das es letzten Endes heteronom bleibt; vielmehr muß das Ganz-Anderere als solches das wahre Selbst werden. Erst dort wird es das religiöse Gesetz, das keinen Widerspruch zur Autonomie bildet, sondern diese in sich einschließt. Dann ist das religiöse Gesetz sozusagen nicht etwas uns Unbekanntes, sondern umgekehrt gerade das, was am sichersten gewußt wird und in gewissem Sinne das im Vergleich zur Autonomie unvergleichlich radikaler Autonomie ist. Die gewöhnliche Autonomie ist noch nicht die wahre Autonomie, sondern gelangt erst hier zur wahren Autonomie. Gott ist folglich nicht der Andere, sondern ganz und gar das Selbst hervor. Er muß nun das „GANZ-SELBST“ (*Zettai-jisha*) genannt werden.

Nun müssen wir darüber nachdenken, von wo aus, von welchem Standpunkt her wir vom Ganz-Anderen oder vom GANZ-SELBST reden.

Das Ganz-Selbst, das ich im Sinne habe, kann vom Standpunkt der Autonomie her zunächst als „Anderes“ gedacht werden. Wenn man nämlich meint, für ewig an dem autonomen Standpunkt hängenbleiben zu müssen, dann kann man nicht umhin, dieses religiöse Gesetz für das Ganz-Anderere zu halten. Es ist dann für immer unmöglich, daß es selbsthaft wird. In diesem Fall bleibt das Andere letzten Endes heteronom und kann es also nicht autonome Heteronomie werden.

Indem wir uns dagegen von der Autonomie zum Ganz-Anderen hinwenden, wird dieses in der Tat selbsthaft. Dann und nur dann kann es „autonome Heteronomie“ sein — nicht Gesetz der Religion in der Art des Ganz-Anderen, sondern Religion auf die Weise des Ganz-Selbst.

Wenn ich also voraussetze, daß eine Religion, die durch die Neuzeit hindurchgegangen ist, gedacht werden muß, so darf diese der Autonomie nicht widersprechen, jedoch ebensowenig in der Autonomie steckenbleiben. Die künftige Religion muß sozusagen eine Heteronomie sein, die die Autonomie in sich einschließt. Dann wird sie nicht ins Mittelalter zurückfallen. Da wird der Mensch, der zu seiner Autonomie erwacht ist, die Autonomie nicht einfach verneinen, sondern unter Einschluß der Autonomie sich doch dem religiösen Gesetz entsprechend entwickeln. Dabei ist das religiöse Gesetz nicht mehr ein nur geglaubter Gott, d. h. ohne ein autonomes Verständnis von uns geglaubter Gott, sondern ein ganz und gar, klar und deutlich dem Menschen aufgegangenes und von ihm gewußtes religiöses Gesetz. Wer von diesem religiösen Gesetz her existiert und lebt, der ist der wahre Mensch. Der bloß autonome Mensch, der nach dem religiösen Gesetz im obengenannten Sinne lebt, muß sozusagen Gott oder Buddha sein. Folglich ist der, der Gott oder Buddha genannt wird, notwendig etwas, was vom Menschen nicht in der Weise des Ganz-Anderen getrennt ist; vielmehr muß es dahin kommen, daß alle Menschen das, was Gott oder Buddha genannt wird, werden, soweit sie wahre Menschen sind. Es gibt also nicht einen einzigen Gott oder Buddha, sondern alle Menschen, die in der oben dargelegten Seinsweise existieren, sind Gott oder Buddha. Außer diesen wahren Menschen kann es keinen wahren Gott oder Buddha geben. Kurz, er muß die wahre Seinsweise aller Menschen sein.

Es wird im allgemeinen gesagt, daß Gott der Urtypus des Menschen sei, wobei Gott aber durchaus im Sinne des Ganz-Anderen und nicht des Ganz-Selbst verstanden ist. Von der wahren Seinsweise aus gesehen, darf er aber nicht ein Ganz-Anderes, sondern muß er ein Ganz-Selbst sein. Die wahre Seinsweise aller Menschen und zwar die, zu der alle Menschen selbst gelangen können, ist also das, was Gott oder Buddha genannt wird.

In diesem Sinne kann auch die Offenbarung nicht nur in bestimmten Menschen ergehen, sondern sie muß in allen Menschen sein und ist es auch. Die Offenbarung ist nichts Mysteriöses. Die ursprüngliche Offenbarung besteht nämlich darin, daß die obenerwähnte autonome Heteronomie hervortritt. Was hier also Offenbarung genannt wird, ist etwas ganz anderes als die Offenbarung im gewöhnlichen Sinne. Dann ist Offenbarung auch nicht das Folgende, was im Buddhismus gelehrt wird: Unter den Menschen konnte nur Shakyamuni um Buddha wissen; alle anderen Menschen können nichts anderes tun, als die Lehre Shakyamunis zu hören; sie müssen, das eigene Selbst gänzlich wegwerfend, der Lehre Shakyamunis, so wie sie ihnen gegeben wird, folgen. Man meint: ohne Zögern aufzunehmen, was im Kanon geschrieben steht, das sei der Weg der Religion. Folglich können andere Menschen nie Shakyamuni werden. Außer Shakyamuni gibt es keinen, der Buddha kennt. Allein in Shakyamuni ereignet sich die Weisheit, in der „sich nur Buddha und Buddha einander kennen“ (*Yuibutsu-yobutsu*), so daß uns anderen, gewöhnlichen Menschen, solche Weisheit grundsätzlich verwehrt bleibt. So verhält es sich in Wahrheit nicht. Mit einer solchen Denkweise verfällt man unvermeidlich der typisch mittelalterlichen Heteronomie. Auch im Christentum bleibt die Offenbarung Gottes Heteronomie, solange man denkt, daß Jesus allein die Offenbarung Gottes empfangen hat.

Nun muß aber meiner Meinung nach folgendes beachtet werden: Alle Menschen sind Empfänger der Offenbarung und zwar genau im obengenannten

Sinne. Das heißt, alle Menschen sind Gott, alle Menschen sind Buddha. Man darf nicht denken, daß nur ein bestimmter Mensch mit Gott unmittelbar umgeht, während alle anderen nur von ihm vermittelt mit Gott in Kontakt kommen können. Die wahre Religion muß darin bestehen, daß nicht ein erwählter Mensch, nicht ein besonderer Mensch, sondern alle Menschen dem religiösen Gesetz gemäß leben.

Was ich hier gesagt habe, hat nichts mit der in der bisherigen Religionsphilosophie sogenannten „Anthropozentrik“ oder „Theozentrik“ zu tun. Vielmehr meine ich, daß sich einmal die gewöhnlich sogenannte Theozentrik schließlich zur Anthropozentrik entfalten muß, während sodann sich die gewöhnlich sogenannte Anthropozentrik in das religiöse Gesetz, das doch keine Theozentrik im gewöhnlichen Sinne ist, weiterschreiten muß. Das dürfte die Richtung der Religion sein, wie sie von der modernen Zeit zur künftigen, sozusagen post-modernen Zeit fortschreitet. Hier kann man dann auch von „*Kaku*“ (Erwachen) reden. Die Religion darf nicht „die des Glaubens“ bleiben, sondern muß sich zu „der des Erwachens“ verwandeln. Im allgemeinen hält man den Glauben für einen religiösen Akt. Ich aber möchte darauf bestehen, daß die Religion, in der der „Glaube“ ein religiöser Akt ist, nicht umhin kommt, schließlich ins Mittelalterliche zurückzufallen, daß die Religion aber, in der das „Erwachen“ der religiöse Akt ist, eben diejenige ist, die über die neuere Zeit hinaus Geltung behalten wird.

4. DIE RELIGION OHNE GOTT

Der Grundzug der modernen Zeit ist atheistisch. Dieser atheistische Grundzug folgt aus dem autonomen Selbstbewußtsein des modernen Menschen. Es ist aber die Frage, ob der Mensch bei der menschlichen Autonomie haltmachen kann. Diese Frage muß verneint werden. Denn wie im vorigen Abschnitt dargelegt wurde, zeigt unsere Zeit, die Gegenwart, so offensichtlich, daß der Mensch in solcher menschlichen Autonomie nicht steckenbleiben kann. Wird hier nicht die Verneinung der menschlichen Autonomie geschichtlich immer deutlicher dargestellt? Daß wir nicht in dieser Autonomie verbleiben können, hat seinen Grund darin, daß das Menschsein als solches eine kritische Existenz ist. Es fragt sich in dieser Zeit, ob der moderne Mensch aufhören kann, Atheist zu sein, und Theist werden kann. Dem kann ich nicht zustimmen. Nach meiner Meinung müssen wir vielmehr bis zum Ende Atheisten bleiben dürfen, jedoch nicht in der modernen Autonomie steckenbleiben. Wenn wir die menschliche Autonomie verneinen und darüber hinaus noch die Höhle, die sie in uns öffnet, füllen wollen, dann müssen wir atheistisch bleiben und zudem religiöse, aber nicht-theistische Menschen werden.

Das Menschsein transzendieren, heißt nicht ohne weiteres, Theist zu werden. Die Überwindung des Menschseins muß auf die Weise erreicht werden, daß der Weg weder zur Anthropozentrik noch zur Theozentrik führt. Was dabei herauskommt, ist freilich keine bloße Autonomie, sondern etwas, was diese verneint. Aber die Verneinung muß dabei zugleich auf solche Weise vollzogen werden, daß sie nicht der Autonomie widerspricht. Die Autonomie wird damit nicht bloß verneint, sondern kommt dadurch erst dazu, ihr Eigenstes durchzusetzen. Gerade auf diese Weise kommt es zur Auferstehung¹ der menschlichen Autonomie. Diese

¹ (Anm. K. TAKIZAWAS) Das Wort „*Auferstehen*“ wird hier die Leser, die an seine westlich-christliche Bedeutung gewöhnt sind, erschrecken. Aber ich habe es absichtlich gewählt. Und zwar aus drei Gründen: erstens ist es die wörtliche Übersetzung

„Auferstehung“ darf nicht etwa durch die Kraft eines Anderen bewirkt werden, sondern muß ein aus dem eigenen Grund des Selbst hervorbrechendes Ereignis sein. Diese Auferstehung ereignet sich ganz anders, als man sie sich bei der Theonomie im gewöhnlichen Sinne vorstellt.

Wenn gesagt wird: „Aus dem eigenen Grund des Selbst her auferstehen“, so könnte man meinen, daß der hier genannte „Grund“ „etwas Anderes“ als das Ich-Selbst ist. Aber wenn ich „Grund“ sage, so ist damit von selbst ausgedrückt, daß das Selbst nicht durch die Kraft des Anderen oder des Ganz-Anderen, sondern aus seinem eigenen ursprünglichen Seinskern aufersteht. Im allgemeinen denkt man, daß die rechte Verneinung des Menschen nur durch das Ganz-Andere möglich ist. Dann aber wird das Ganz-Anderer unvermeidlich theistisch. Es wird aber auch das, was auferweckt worden ist, theistisch, so daß alles von diesem Gott als dem Ganz-Anderen abhängig wird. Damit verfällt die Autonomie der Theonomie und kann nicht mehr im Atheismus bleiben. Dann aber verliert das Selbst seine Autonomie, um Gott sozusagen blindlings gehorsam zu sein. Auf diese Weise kann man nicht umhin, wieder ins Mittelalter zurückzufallen.

Bei der Auferstehung, die aus dem eigenen Grund des Selbst hervorquillt, darf also die dazugehörige Verneinung nicht von anderswoher kommen, sondern sie muß so geschehen, daß das Selbst als solches sich selbst verneint, um durch diese Verneinung autonom Auferstehung zu erfahren. Das heißt, sowohl die Verneinung als auch die Auferstehung sind hier autonom.

Hier entsteht bei demselben Wort „Auferstehung“ ein Unterschied: Wir unterscheiden nämlich zwischen der autonomen und der heteronomen Auferste-

des japanischen Wortes „*Yomigaeri*“ = „vom Totenreich zurückkehren“; **zweitens** gibt es ein altes, zenbuddhistisches Sprichwort: „von der Klippe die Hand lassen und aus dem absoluten Tod auferstehen“; **drittens** besteht auch inhaltlich ein tiefer Zusammenhang zwischen der Auferstehung im Christentum und dem „*Yomigaeri*“ im Atheismus *HISAMATSU*. Denn *HISAMATSU* meint damit das Zurückkommen in diese Welt oder die neue Geburt eines Menschen, der einmal absolut abgestorben ist. Dieser Tod ist nicht nur der Tod im Unterschied zum Leben im gewöhnlichen Sinne, sondern der totale Nullpunkt, wo nicht nur unser Leben, sondern auch der Tod keine Rolle spielt, wo die Welt mit ihrem Leben und Sterben verschwindet. Das „Auferstehen“ bedeutet hier das Entstehen eines ganz neuen Lebens aus diesem absoluten Nullpunkt der Welt oder Zeit selbst. Zen-Buddhisten nennen dieses totale Verschwinden von Geburt und Tod „*Dai-shi*“ = „der große Tod“, der sich aber nicht irgendwann in der endlos verlaufenden Zeit verwirklicht, sondern jetzt und hier bei jedem stattfindet. Deshalb kann auch die Auferstehung nicht etwa ein sinnlich sichtbares Wieder-lebendig-Werden des einmal gestorbenen Menschen sein, sondern ein Ereignis, das nur im neuen Geist faßbar ist, der in jenem Nullpunkt selbst ewig neu lebt. Das wird für die meisten Christen mehr abstrakt und spekulativ klingen. Aber in Wahrheit ist diese Auferstehung das eigentlich zentrale Ereignis des menschlichen Lebens, ohne das sich alle anderen „Wirklichkeiten“ in Schein verwandeln müssen. Auch die Auferstehung im Christentum hat sicher etwas mit dieser Auferstehung, auf die *HISAMATSU* hinweist, zu tun, selbst wenn man nicht auf die sog. „Entmythologisierung“ zurückgreift.

HISAMATSU aber besteht fest darauf, daß die Auferstehung im Buddhismus ganz anderer Art ist als die im Christentum. Jene allein ist wahr, diese aber nur Schein. Ob und wie weit dies so ist, werden wir, frei von der üblichen religiösen Selbstgefälligkeit, genau überlegen müssen.

hung. Bei der autonomen Auferstehung gibt es keine Theonomie, die außerhalb des Auferstandenen existiert und von der der Auferstandene beherrscht wird. Denn der Auferstandene ist ja in der Weise der Autonomie auferstanden. Wenn er dagegen durch das Ganz-Andere zur Auferstehung gebracht wird, ist der Auferstandene in der Weise der Heteronomie auferstanden. Damit herrscht schon der Theismus. Daß das Ich-Selbst durch den Zusammenbruch des Selbst hindurch aufersteht, das ist die Seinsweise der Autonomie. Diese Autonomie ist aber keine Autonomie im gewöhnlichen Sinne. Sie kann vielmehr als eine Autonomie, die über der gewöhnlichen Autonomie des Menschen steht, m. a. W., in dieser Gestalt als Gott verstanden werden. Folglich könnte es manche geben, die sagen, eine solche Autonomie sei nach allem eine Theonomie.

Doch ein solches religiöses Gesetz muß vom theistischen Gesetz streng unterschieden werden. Beim gewöhnlichen Theismus hält der Mensch den Ganz-Anderen, von dem er auferweckt worden ist, für Gott. Das ist also der Fall, wo das religiöse Gesetz heteronom gedacht wird. Was ich jedoch unter dem „religiösen“ Gesetz verstehe, das erlaubt keine Theonomie, sondern ist durch und durch autonom.

Wenn man diese Autonomie „Religion“ nennt, so kann es sich nur um eine Religion ohne den dem Menschen als Anderer gegenüberstehenden Gott handeln; sie kann also atheistische Religion genannt werden. Wenn man aber daran festhält, daß etwas, was ohne Gott als dem Ganz-Anderen besteht, nicht Religion genannt werden kann, so könnten wir ruhig sagen, daß die Autonomie im obengenannten Sinne keine Religion darstellt. Jedoch handelt es sich — solange es keine rein menschliche Autonomie ist — um etwas ganz anderes als um die sogenannte Anthropozentrik. Vielmehr geht es um die Existenz, die der fatalen Beschränktheit von Theozentrik und Anthropozentrik gewahr geworden ist und sich von der tiefsten Krise des Menschseins losgelöst hat. Könnte man in diesem Sinne nicht mit Recht sagen, daß das die eigentliche religiöse Existenz ist?

Heute noch meint man gewöhnlich, daß die Religion theistisch sein muß. Ist es aber nicht höchste Zeit, daß die atheistische Religion, die Religion ohne Gott, auftritt? Diese ist meiner Meinung nach der eigentliche Buddhismus, der die bloße Autonomie transzendiert und auf dem Standpunkt der absoluten Autonomie steht.

5. DER BUDDHISMUS ALS ATHEISMUS

Es gibt verschiedene Gestalten des Buddhismus, Die endgültige Seinsweise des Buddhismus ist aber nicht der Theismus, sondern vielmehr der Atheismus. Genauer gesagt, ist dieser Atheismus nicht etwas, was im Sinne der Anthropozentrik einfach Atheismus heißt, sondern es handelt sich gerade um Religion im Sinne der Autonomie, die die einfache Autonomie übertrifft und aufhebt. Was im Buddhismus mit intellektuellen Worten wie „Bezeugen“ (*Shó*), „Erwachen, Einsehen“ (*Kaku*), „das wahre Wissen (Weisheit)“ (*prajñá*, japanisch *Hannya*) ausgedrückt wird, ist nichts anderes als der zu sich selbst Erwachte, der über die bloße Autonomie hinausgeht. Außerhalb dieses zu sich selbst Erwachten gibt es im Buddhismus keinen Buddha. Der Mensch, der auferstanden ist, ist nämlich Buddha; außerhalb dieses Menschen gibt es nichts, was in Wahrheit Buddha genannt werden kann. Es ist gerade das, was im Buddhismus mit den folgenden Sätzen ausgesprochen wird: „Der Buddha, der das Ich-Selbst ist, ist als solcher der wahre Buddha“ (*Jibutsu-Kore-Shinbutsu*); „Außerhalb des Herzens eines

jeden Ich-Selbst existiert kein wahrer Buddha“ (*Sokushin-sokubutsu*); „Dieses Herz ist nicht anderes als der wahre Buddha“ (*Zeshin-zebutsu*).

So muß man sagen, daß der auferstandene Mensch derjenige ist, der in sich selbst völlig zum Buddha erwacht ist und dabei völlig Buddha bezeugt. „In sich selbst erwachen und bezeugen“ heißt, daß der Buddha, ohne Gegenstand unseres Glaubens zu sein, bezeugt wird. Dieses wiederum heißt nicht etwa, daß etwas gegenständiglich erwiesen oder erlebt wird, sondern es handelt sich um das Zu-sich-selbst-Erwachen. Das Selbst bezeugt sich selbst in dem Sinne, daß es zu sich selbst erwacht. Entsprechend gibt es keinen Unterschied zwischen dem Bezeugenden und dem Bezeugten, zwischen dem Erwachenden und dem in Sicht Kommenden. Aktives und Passives sind nicht zwei, sondern ganz und gar eines.

In dieser Hinsicht ist der Buddhismus sehr verschieden von der gewöhnlichen Religion, in der daran festgehalten wird, daß Gott weder gewußt noch erwiesen, sondern nur geglaubt werden kann. So lassen sich zwei Formen von Religion denken, die des „Glaubens“ und die des „Erwachens“: Im Theismus geht es darum, zuerst mittels eines religiösen Aktes, „Glauben“ genannt, in Kontakt oder in Beziehung zu Gott zu treten. In der Religion des Erwachens geht es nicht darum, mit Gott in Kontakt zu treten, vielmehr wird es schlechthin und vollständig in unserem Selbst bezeugt. Die Weisheit, in der „sich nur Buddha und Buddha einander kennen“ (*Yuibutsu-yobutsu*), besagt, daß nicht etwas geglaubt wird, sondern daß Buddha schlechthin und vollständig dem Wissen zugänglich ist.

In diesem Fall gibt es keine Trennung zwischen dem Buddha und dem gewöhnlichen Menschen. „Vom Menschen zu etwas, was den Menschen transzendiert“, heißt hier nicht „vom Menschen weg zum Anderen“ oder „den Menschen verlassend zu Gott hin“ oder „von hier weg nach dort“. Es meint nicht vom Diesseits zum jenseitigen Paradies oder Himmelreich, sondern „das Hier radikal umkehren, ohne das Hier zu verlassen“. „Transzendieren“ bedeutet dabei „das, was transzendiert wird, selbst von Grund aus umkehren“.

Einige Worte aus dem Buddhismus sollen das verdeutlichen: „Wirkliche Gestalten sind nichts anderes als die Leere, d. h. das gestaltlose wahre Selbst, und das gestaltlose wahre Selbst ist nichts anderes als wirkliche Gestalten“ (*Shiki-soku-zekû, Kûsoku-zeshiki*).

„Geburt und Tod ist in sich selbst das Nirwâna“ (*Shôji-soku-Nehan*). „Nur in den einzelnen vergänglichen Fakten existiert die ewig lebendige Wahrheit“ (*Sokuji-ji-shin*). „Alle Erscheinungen sind die wahre Realität“ (*Shohô-jissô*). Alle diese Worte bedeuten, daß alles, was in dieser Welt ist, in dieser Welt bleibend, doch von Grund auf umgekehrt wird. Das heißt: Das Selbst geht nicht vom eigenen Selbst weg — das Selbst verläßt nicht das Hier und Jetzt, sondern kehrt sich von Grund auf um. Die bloße Autonomie deckt sich hier vollkommen mit dem, was von ihr befreit ist. In diesem Sinne heißt es: „Hier bleibend, vom Hier freiwerden“, „Hier bleibend, das Hier abstreifen“. Im allgemeinen denkt man, daß das „Hier-verlassen-und-Dort-hingehen“ die absolute Bedingung dazu ist, vom vergänglichen Diesseits zum ewigen Jenseits zu kommen.

Tatsächlich existieren die meisten Religionen in dieser Form: wenn das Hier verneint wird, dann kann man nicht mehr hier bleiben, sondern muß unausweichlich zu einem irgendwo zeitlich-räumlich entfernten Ort hingehen. In dem Hingehen aber wird das Hier von dem Hingehenden so verlassen, daß er nicht mehr hierher zurückkehrt. Auch im Buddhismus gibt es das: „Nur hingehen und sonst nichts mehr“. Wir müssen sagen, daß diese Haltung engstirnig ist.

Wenn auch mit dem Hingehen nicht alles zu Ende ist, sondern eine Bewegung von dort nach hier stattfindet, kommt es doch vor, daß das Dort nur das vom

Hier getrennte Dort ist. In diesem Fall geschieht sowohl das „von hier nach dort“ als auch das „von dort nach hier“ nur auf eine voneinander getrennte und füreinander fremde Weise. Im Theismus kann allein Gott „von dort nach hier“ kommen. Dieser Gestalt sind der Gott des Christentums und der Amida-Buddha des *Jōdo-shinshū*. Die Bewegung „von dort nach hier“ ist die Sache Gottes allein; sie wird „Agape“ genannt. Solange aber gedacht wird, daß das „von dort nach hier“ allein Gottes Sache ist, dagegen der Mensch nur „von hier nach dort“ gedacht wird, kann es nur zum Theismus führen. Ist es denn im Christentum möglich, daß der Mensch „von dort nach hier“ kommt?

Im *Jōdo-shinshū* wird zwar gelehrt, daß wir von hier dorthin gehen und dann von dort hierher zurückkommen. Es ist die Rede von „Hinkehr“ (*Osō*) und „Rückkehr“ (*Gensō*). Zum Menschen gehört sozusagen nicht nur der Eros, sondern auch die Agape. Im *Jōdo-shinshū* aber geht der Mensch dorthin und kommt hierher zurück allein durch die umkehrende Kraft Amidas. Insofern erscheint hier etwas Heteronomes. Doch auch wenn es allein aufgrund der heteronomen Kraft Amidas geschieht, so gehören doch die beiden Wege oder Phasen „hin und zurück“ dem Menschen. Damit gilt auch im Shin-Buddhismus, daß der Mensch nicht bloß das Hier verläßt, um dorthin zu gehen, sondern auch, daß er das Hier nicht verläßt. Er geht zwar von hier weg dorthin, aber er bleibt nicht dort, sondern kommt wieder hierher zurück. So kommt es, daß man im *Jōdo-shinshū* dieses Land nicht verläßt. Damit ist für uns Menschen die Agape möglich. Agape ist nicht nur Gottes Sache. Sie ist allen Menschen ohne jeglichen Unterschied gleichermaßen möglich, also nicht auf Gott oder Amida beschränkt.

Man kann hier mit Recht von einer Verallgemeinerung oder Universalisierung der Agape reden. In diesem Sinne muß man sagen, daß die Nächstenliebe im Christentum und der Rückweg im Buddhismus von ganz verschiedenem Charakter sind. Die Nächstenliebe im Christentum ist damit charakterisiert, daß sie in der einzigen Agape des einzigen Gottes gründet. Im Buddhismus dagegen ereignet sich die Agape in allen Menschen autonom und spontan; es besteht also in allen Menschen etwas, was der Agape Gottes entspricht.

Man darf dabei freilich nicht außer acht lassen, daß im *Jōdo-shinshū* der Rückweg für uns Menschen allein durch die umkehrende Kraft des Amida-Buddha möglich wird und somit mit der Nächstenliebe und deren Entstehungsweise im Christentum vergleichbar ist. Auch im Buddhismus gibt es von Anfang an verschiedene Denkweisen. Als authentische Lehre des Buddhismus muß aber festgehalten werden, daß die autonom-spontane Hin- und Rückkehr eher ursprünglich ist. Beim Hingehen und Zurückkehren gibt es tatsächlich keinen anderen Buddha außer dem Ich-Selbst; das Selbst geht hin und kommt zurück. Bevor diese Bewegung durch die Kraft des Amida-Buddha zustande kommt, existiert im Ursprung das Subjekt, in dem beides, Hin- und Rückkehr, besteht; dieses Subjekt aber ist der Buddha im ursprünglichsten Sinne. Folglich können alle Menschen Subjekt des Hingehens und Zurückkehrens werden. Das Subjekt der Agape ist also nicht nur der alleinige Gott, sondern alle Menschen selbst können die Agape vollziehen. Die Agape, die der Mensch selbst vollzieht, ist die wahre Agape, und der Amida-Buddha, der nach der Lehre der *Jōdo-shinshū* das Subjekt der Umkehr ist, kann in Wirklichkeit nur ein Mittel dazu sein.

Alles Lebende ist also Buddha, kann Buddha werden. Einen einzigen Buddha verehren, das bezieht sich im Buddhismus mehr auf das Mittel als auf die Sache. Folglich muß in Wahrheit die Beziehung zwischen den beiden Welten, der menschlichen und der übermenschlichen, anders als die Hin- und Rückkehr beim *Jōdo-shinshū* gedacht werden. Im letzten kann aber auch im *Jōdo-shinshū* dieser Sachverhalt anders sein. Im allgemeinen stellt man sich Paradies und Hölle

voneinander getrennt vor. Damit wird der Hinweg unvermeidlich ein solcher, auf dem der Mensch das Hier verlassen muß, um dorthin zu gehen. Das jenseitige Paradies wird ein Ort, der zeitlich und räumlich vom Hier getrennt ist. Damit verhält man sich der gegenwärtigen Wirklichkeit gegenüber rein negativ. Man haßt diese Welt. Darum erscheint die *Jôdo-shinshû* sehr leicht als eine eher engstirnige Sekte, in der man sich nur vom Hier abwenden und dorthin gehen will, der Hinweg folglich ohne Rückweg ist, wo diese Welt Verdruß bereitet und der Mensch die Ruhe des Paradieses erlangen möchte, um nur noch darin zu verweilen.

Aber auch in der *Jôdo-shinshû* verhält es sich in Wahrheit nicht so. Denn man muß immer in das diesseitige Land zurückkehren, wenn man einmal in das jenseitige Paradies gelangt ist. Es ist kein Letztes, dorthin zu gelangen. Der Weg führt hierher zurück. Es besteht eine Verbindung, eine Kontinuität, zwischen Jenseits und Diesseits. Wenn man aber noch ursprünglicher über die Beziehung zwischen dem Hin- und Rückweg nachdenkt, so wird sich zeigen, daß kein Paradies für sich, getrennt vom Hier, besteht. Dann muß man zur Erkenntnis kommen, daß man das Hier abstreift, ohne sich vom Hier zu trennen, so daß das unreine Land ins reine Land umgekehrt wird. Hier sind „Hölle und Paradies eins“, „rein und unrein nicht zwei“ (*Joe-funi*). So muß die ursprüngliche, eigentliche Beziehung zwischen den beiden sein.

Die reine Autonomie kann nichts anderes sein als das unreine Land. Dieses wird erst dann zu dem Land, das in Wahrheit diese Autonomie transzendiert, wenn es radikal umgekehrt worden ist. Darin besteht die Beziehung zwischen der bloßen Autonomie und der diese transzendierenden Autonomie. „Gestalten sind nichts anderes als die Leere, d. h. das gestaltlose wahre Selbst“ (*Shiki-soku-zekû*). Dieser Satz drückt aus, daß die Gestalten selbst das gestaltlose wahre Selbst sind, ohne daß sie als Gestalten vernichtet werden. Mit anderen Worten: die Seinsweise, in der die Gestalten, ohne vernichtet zu werden, zugleich das gestaltlose wahre Selbst sind, stellt die ursprünglich-eigentliche Seinsweise der Gestalt dar. Die Gestalt wird zur wahren Gestalt, wenn es zum gestaltlosen wahren Selbst verwandelt worden ist. Dabei muß das gestaltlose Selbst zum aktiv wirkenden Subjekt werden. Dieses wirkende Subjekt aber ist zugleich durch und durch die Gestalt selbst als das von allen Gestalten sich frei machende gestaltlose Selbst. Von der Gestalt frei zu sein heißt nicht, daß sie zum bloßen Nichts würde, sondern daß sie zu ihrer ursprünglich-eigentlichen Seinsweise gelangt ist. Die Gestalt gelangt erst durch ihre eigene, radikale Verneinung hindurch zu ihrer eigentlichen Seinsweise. Dabei muß „Verneinung“ bedeuten, daß die Gestalt total, so wie sie in Wirklichkeit ist, verneint wird. Auf diese Weise widersprechen weder die Gestalt und das gestaltlose wahre Selbst einander, noch sind sie voneinander getrennt. Daß die Gestalt verneint wird, heißt, daß die wahre Autonomie der Gestalt zustande kommt. Schließlich muß der Mensch im Absterben auferstehen, nicht indem er durch das Absterben anderswohin, sondern indem er zu sich selbst aufersteht und darin zur ursprünglichen Wahrheit des menschlichen Daseins gelangt.

6. BUDDHA ALS DER URSPRÜNGLICHE ERWACHENDE UND BUDDHA ALS HILFE ZUM ERWACHEN (*Hôbenbutsu*)

Oben habe ich dargestellt, wie der theistischen Religion gegenüber die atheistische Religion, welche keinen Gott ins Spiel bringt, gedacht werden kann. Diese ist aber, wie ebenfalls schon bemerkt, nicht etwa eine flache Anthropozen-

trik, die den Menschen vergöttert und verabsolutiert. Im Gegenteil, sie bringt dem Menschen jene absolute Krise, die im Grunde des Menschseins liegt, zum Bewußtsein und läßt ihn sich von ihr befreien. Die Verneinung des Menschseins geschieht dabei ebenfalls vom Menschen selbst her. In dem Selbstbewußtsein, daß er selbst das in absoluter Krise befindliche Subjekt ist, besteht die Verneinung: die Befreiung von dieser Verneinung ereignet sich ebenfalls im autonomen Menschen, und der Ort, an dem die Loslösung des Menschen gelingt, ist wiederum nur Er-Selbst. Außer diesem Selbst gibt es also nichts, was Gott genannt werden könnte.

Entsprechend ist dieses nicht mit der Religion im gewöhnlichen Sinn zu verwechseln. Nennt man aber das wahre Selbst „Gott“ oder „Religion“, so besteht die Gefahr, diese Beziehungen mit Gott oder Religion im gewöhnlichen Sinne zu verwechseln. Darum ist es auch nicht unbedingt nötig, das Wort „Gott“ oder „Religion“ zu gebrauchen. Wäre es in dieser Hinsicht nicht vielmehr besser, solche Wörter zu vermeiden und zu sagen, daß es sich um Atheismus, um die Verneinung Gottes handele? Daß es gerade der Buddhismus ist, der auf einem solchen Standpunkt steht, habe ich oben ausführlich erklärt.

Natürlich wird im Buddhismus von Buddha auch so gesprochen, wie es in der Religion im allgemeinen mit dem Begriff „Gott“ geschieht. M. E. aber muß der Charakter des Buddha im ursprünglichen Sinne des Buddhismus atheistisch gedacht werden. Damit ist der theistische Buddha, der im Buddhismus auch vorkommt, kein Buddha im ersten oder endgültigen Sinne, sondern nur Buddha in einem zweiten Sinne, nämlich als Hilfsmittler.

So steht z. B. im Buddhismus dem „ursprünglichen Buddha“ (*Hosshinbutsu*, d. h. *Dharma-Kāya*) der „belohnende Buddha“ (*Hōjinbutsu*, *Sāmbhoga-Kāya*), und der Buddha der Entsprechung (*Ojinbutsu*) bzw. der Umformung (*Keshinbutsu*) (*Nirmāna-Kāya*) gegenüber. Doch ein Buddha dieser Art gilt dabei stets nur als Hilfsmittler und nie als der eigentliche, ursprüngliche Buddha. Man wird also nicht Buddha im wahren Sinne, solange man nur diese belohnende oder entsprechende Gestalt des Buddha ist, und kann eine solche Gestalt auch nicht Buddha im eigentlichen Sinne nennen. Erst den Buddha, der auf Grund des ursprünglich-eigentümlichen Buddha entsteht, kann man mit Recht Buddha im buddhistischen Sinne nennen.

Das ist der Punkt, den jeder im Buddhismus anerkennen muß. Weil in der endgültigen Wahrheit des Buddhismus der ursprünglich-eigentliche Buddha der wahre Buddha ist, darum sagen auch alte Meister wie Tenjin-Bosatsu: „Der entsprechende oder sichtbare Buddha ist nicht der wahre Buddha.“ Der Buddha, der der wahre Buddha genannt wird, ist niemals etwas Theistisches, sondern, wie oben gesagt, nichts anderes als der Mensch, der sich aus seiner ursprünglichen Krise befreit hat. Dieser existiert nicht etwa als ein von diesem „Ich-Selbst“ getrenntes, heteronomes, transzendentes oder immanentes Etwas, sondern als etwas, was mit diesem „Ich-Selbst“ streng eins ist. Im allgemeinen denken wir, daß wir mit dem Ganz-Anderen eins werden, indem wir uns unseres eigenen Selbst entledigen. Danach würde Gott jenseits des Ich-Selbst existieren, und wir würden mit ihm eins werden. In Wahrheit aber geht es nicht so vor sich. Denn das eigene Selbst verneinen heißt nicht etwa, einem anderen gegenüber sich selbst verneinen, um sich dann mit jenem anderen zu vereinigen. Vielmehr tritt durch die Verneinung hindurch vom Inneren des „Ich-Selbst“ her das ursprüngliche, wahre Selbst hervor. Folglich ist das, was hervorgetreten ist, keineswegs etwas, was sich mit einem Ganz-Anderen vereinigen müßte. Auch wenn wir sagen: „Uns unseres eigenen Selbst entledigen“ oder „uns leer machen“, so hat doch die „Demut“ im Theismus einen ganz anderen Charakter als der im Bud-

dhismus genannte „große Tod“ (*Daishi*), d. h. der Tod, in dem das Ich-Selbst radikal, ohne jeglichen Rest stirbt.

Nun könnte man aber fragen: Ist nicht auch im Buddhismus der wahre Buddha das Andere, bis das Ich-Selbst zum eigentlichen, wahren Selbst gelangt? Doch es gibt da einen großen Unterschied zwischen diesem Anderen und dem Anderen in theistischem Sinne. Beim Theismus nämlich ist es undenkbar, daß vom Inneren, vom Selbst her, Gott oder „Theos“ als das ursprüngliche Selbst hervortritt. Vielmehr ist er immerzu ein Anderer, der Ganz-Andere. Im Buddhismus dagegen gibt es die Seinsweise, nach der der Mensch, sich selbst vom Innersten des eigenen Selbst her verneinend, zum Buddha, zum wahren Selbst wird.

Zwar wird im Theismus zuweilen der „Theos“ auch als Ganz-Anderer gedacht, mit dem der Mensch dennoch eins werden kann. Solange aber Gott der Ganz-Andere ist, ist es unmöglich zu denken, daß das, was da als das mit Gott Eingewordene erscheint, das Ich-Selbst als solches ist. Freilich wird es keine reine Heteronomie sein, doch ist der Gott dabei theonom gedacht. Folglich ist das Ich-Selbst etwas, was zwar verneint worden ist, jedoch unmöglich zu jenem entscheidenden Nullpunkt gelangt, wo es vom eigenen ursprünglichen Selbst voll erfüllt dasteht.

In der theistischen Mystik fehlt gerade dieser entscheidende Nullpunkt. Selbst ECKEHART ist vom oben erklärten theistischen Charakter bei weitem nicht frei, wenn er sagt, er werde mit Gott eins. Es scheint mir, daß man in der christlichen Mystik diesen Charakter nicht verlieren kann.

Nun mögen manche einwenden: Doch auch der Buddhismus ist mystisch, solange dort gesagt wird: „Buddha und Mensch sind eins“, oder „Vergängliches und Ewiges sind nicht zwei“. Aber diese Worte „eins“ und „nicht zwei“ werden da gar nicht im theistischen Sinne gebraucht. Ganz im Gegenteil ist die Seinsweise des „Theos“ dabei so geartet, daß er nicht anderswoher gegeben oder gelehrt, sondern aus dem Innersten des Ich-Selbst heraus geboren wird. Man kann ihn mit einem Schmetterling oder einem Nachtfalter vergleichen, die zur Puppe verwandelt werden, diese schließlich zerbrechen und ins Freie schlüpfen. Es geht also nicht darum, daß die Puppe mit dem Schmetterling vereinigt wird, indem sie sich selbst aufgibt, sondern daß sich die Puppe, sich selbst verneinend, von sich selbst frei macht und ein Schmetterling wird. Dieser Schmetterling aber ist gerade das Eigentliche. Er entspricht dem Buddha im Sinne des Buddhismus, nämlich dem wahren, ursprünglichen Buddha. Damit aber der Schmetterling die Puppe durchbricht und hervorkommt, wirken verschiedene äußere Mittel oder Hilfsmittel; sie aber sind nicht das Eigentliche des Buddha, sondern nur Hilfsmittel. Diese stellen nämlich nicht das ursprünglich wirkende Subjekt dar, sondern nur dessen Wirkungen.

Was im Buddhismus Mittler-Buddha genannt wird, wirkt auf den Menschen als eine Wirkung des ursprünglichen Subjektes, nämlich des wahren Buddha. Um das obige Beispiel noch einmal heranzuziehen: Wenn auf die Puppe von außen eingewirkt oder der Schmetterling ausgebrütet wird, so wird das dabei Einwirkende als etwas Anderes gedacht. Dieses Etwas, das veranlaßt, daß die Puppe selbst zum Buddha wird, erkennen wir auch im Buddhismus an. Dieses Wirken macht eine wichtige Eigenschaft des Buddha aus. Doch der wahre, ursprüngliche Buddha, der eine solche Wirkung ausübt, darf nichts Heteronomes, Ganz-Anderes sein, sondern muß das autonome Ganz-Selbst sein. Von der Puppe her gesehen, scheint es so, als ob der Schmetterling, der der Ursprung und das Ziel ihrer Verwandlung ist, etwas ganz anderes als die Puppe wäre; aber es ist schließlich nichts anderes als das, was von sich selbst aus die Hülle zerbrechend, hervorgetreten ist. Außer diesem gibt es nichts, was als Ursprung wirkt. Für jede

Puppe ist der Schmetterling sozusagen die eigene, ursprüngliche Gestalt, die Weise ihres wahren eigentlichen Seins.

Ebenso ist der Mensch oder das sterbliche Wesen nichts ursprünglich und eigentlich Seiendes. Als solche existieren sie nur auf unbegründete, vergängliche Weise. Dieser nichtigen, vergänglichen Weise steht die eigentliche, wahre Seinsweise gegenüber, nämlich der Buddha im Buddhismus. Folglich sagen Sätze wie: „Die Welt ist nichtig und irrig“ (*Seken-koke*); „Das menschliche Leben ist Leiden“; „Der Mensch ist äußerst böse und unermeßlich sündig“; „Das Leben ist unbeständig und flüchtig“ nicht die wahre Seinsweise des Menschen aus. Das Menschsein aber besagt nicht, daß man bis zum Ende in einer solchen bloß negativen Seinsweise verharren muß. Wenn nun als Folge davon gesagt wird, daß der Mensch von der falschen, vergänglichen Seinsweise weg zu seiner wahren, eigentlichen Seinsweise gelangt, so kann das nicht bedeuten, daß der Mensch, sich verneinend, von sich selbst weg mit einem Ganz-Anderen eins wird. Die Verwandlung von der Puppe zum Schmetterling muß durch und durch autonom geschehen. Das Subjekt verwandelt sich wohl, aber so, daß es sich total verwandelt und doch nicht verwandelt. Es geht nicht darum, daß das eine gänzlich verschwindet, während das andere allein übrigbleibt, sondern darum, daß eine einzigartige Kontinuität besteht, die mit dem Wort „eigentlich“ oder „ursprünglich“ ausgesprochen ist.

7. DIE SEINSWEISE DES WAHREN BUDDHA

Im Buddhismus, selbst beim *Jōdo-shinshū*, wo man den Buddha als Ganz-Anderes für das Wichtigste hält, gibt es etwas Kontinuierliches, insofern man vom Menschen redet, der dorthin geht und hierher zurückkehrt, und es wirklich derselbe dorthin gehende Mensch ist, der von dort hierher zurückkommt. Freilich gibt es beim Sprechen vom Dorthin-gehen eine Art Verneinung des Ich-Selbst, wie es vorhanden ist. Doch trotz der Verneinung des Ich-Selbst bleibt etwas Kontinuierliches. Es ist das äußerst böse und unermeßlich sündige Ich-Selbst, das von dort nach hier zurückkommt. Das hier vorhandene Ich und das Ich, das dorthin gelangt, und ewig lebt, also das vergängliche Ich und das ewige Ich, beide sind trotz ihrer grundlegenden Verschiedenheit dasselbe Ich. Trotz der unüberbrückbaren Kluft gibt es in der absoluten Diskontinuität doch eine unzerstörbare Kontinuität. Der Rückweg gelingt nämlich gerade da, wo das ewige Subjekt auf das Hier und Jetzt einwirkt, und doch muß das zurückkommende, ewige Subjekt im Buddhismus dasselbe Ich-Selbst sein. Käme nur das Ganz-Anderes ins Diesseits zurück, so könnte dieses kein endgültiges wahres Zurückkommen sein. So kann das Zurückkommen Amidas lediglich eine äußerliche Hilfe für das eigene zurückkommende Ich-Selbst sein. Das Zurückkommen im eigentlichen Sinne muß, genau genommen, das Zurückkommen des Ich-Selbst sein. Dies allein ist die ursprüngliche Tat des Bodhisattva. Sie besteht darin, daß er sich der Lage der gewöhnlichen Menschen anpaßt, den noch nicht aus ihrem Wahn erwachten Menschen hilft, zu ihrem wahren Selbst, zu ihrer eigentlichen Seinsweise zu gelangen; das aber ist das Ziel des wahren Zurückkommens. Buddha aber ist Mittler-Buddha insofern, als er um des Dienstes und der Belehrung der anderen willen sichtbar auf der Erde hervortritt.

Was im Buddhismus Liebe oder Barmherzigkeit heißt, muß diesen Buddha auszeichnen, der da zurückkommt und anderen zur Buddhawerdung verhilft. Eine andere Liebe und Barmherzigkeit kann es im Buddhismus nicht geben. Was wir *Agape* nennen, ist nicht die Wirkung Buddhas als des Mittlers, sondern der

wahre, ursprüngliche Buddha selbst; sofern er wirkt, wird er vom gewöhnlichen Menschen als Mittler angesehen, dessen Subjekt Mittler-Buddha genannt wird. Folglich kann das Subjekt der Liebe und Barmherzigkeit keinen Charakter haben, der nur dem einzigen Gott oder Buddha zukommt. Allgemein gesagt, sind nach dem Theismus Liebe und Barmherzigkeit Sache des Ganz-Anderen, des alleinigen Gottes. Kein anderer kann diese Barmherzigkeit vollziehen. Wenn man also den Amida in der *Jōdo-shinshū* für theistisch hält, so ist es der Amida Buddha allein, der das Subjekt der Barmherzigkeit wird; wir können als gewöhnliche Wesen keine Barmherzigkeit üben. Damit aber kommt man vom eigentlichen Weg des Buddhismus ab. Im Buddhismus kann jeder Mensch die Barmherzigkeit vollziehen. Gerade diese Barmherzigkeit, die alle Menschen vollziehen können, ist die wahre Barmherzigkeit. Das Nirwāna kann sich nur auf das Vorbild der von allen Menschen zu vollziehenden Barmherzigkeit oder dessen Idealisierung beziehen. Wenn es im *Jōdo-shinshū* anders ist, verfällt man dort in den Theismus und kommt vom wahren Weg des Buddhismus ab. Auch in der *Jōdo-shinshū* wird ja gelehrt, daß jeder Mensch zum ewig friedlichen Leben gelangen kann. Wenn dieser Weg auch durch die Kraft des Ganz-Anderen ermöglicht wird, so bleibt immer noch das Subjekt, das dazu gelangt, das gewöhnliche Lebewesen. Wie sich die Puppe auf den Schmetterling bezieht, so verhält sich der Mensch zum ewigen Subjekt, das ins Nirwāna eingeht. Es gibt keinen Buddha außerhalb des gewöhnlichen Wesens, das zum wahren Subjekt wird, das mitten in dieser Welt frei umherwandert und wirkt. Das und nur das ist der wahre Buddha. Das auch ist der eigentliche Kern dessen, was im Buddhismus Rückkehr genannt wird. Auch der eigentliche Kern des *Jōdo-shinshū* liegt darin, daß das Ich-Selbst geht und zurückkehrt. Außer diesem Hin und Zurück kann es kein Leben des Buddha, keine buddhistische Existenz geben. Zwar gibt es verschiedene Hilfen, damit diese Hin- und Rückkehr dem gewöhnlichen Menschen ermöglicht wird, doch diese Hilfen können nur innerhalb des Rahmens unter der Herrschaft jener grundlegenden Wahrheit als solcher wirken. Es wird also nichts von etwas anderem vollzogen. Es ist das Ich-Selbst, das zum ewig-friedlichen Leben gelangt, und was mir dazu verholfen hat, ist auch etwas, was aus diesem Ich-Selbst hervorgetreten ist. Etwas Ganz-Anderes braucht man nicht dabei zu denken. In dieser Hin- und Rückkehr ist alles enthalten. Daß es außerdem noch so etwas wie den Buddha geben soll, der als Absolutes darübersteht, widerspricht dem eigentlichen Wesen des Buddhismus. Hier liegt der Grund, um dessentwillen gesagt werden muß, daß der Buddhismus Atheismus ist.

Nun könnte man erwidern: das Ich-Selbst, das das ewig-friedliche Leben erreicht hat und in diese Welt zurückkommt, ist doch Buddha oder Gott. Freilich kann man das sagen. Es wird sich dann um Theismus handeln. Aber dieser Theismus ist etwas ganz anderes als der Theismus, wie man ihn im allgemeinen versteht. Dieser Theismus ist vielmehr dessen Verneinung, also die Verneinung des „Theos“. In diesem Sinne muß man sagen, er sei Atheismus.

Was im allgemeinen die „Erlösung“ betrifft, so liegt deren Grund im Buddhismus also nirgendwo anders als im Menschen selbst. Was als „die inmitten der sündigen Welt wohnende Wahrheit“ (*Zaiteni-no-Shinnyo*) bezeichnet wird, ist nämlich der Grund dafür, daß der sündige Mensch gerettet wird. Die Errettung ist aber nichts Idealistisches; man könnte sonst nämlich meinen, dieser Buddha sei etwas Immanentes, das sich nun verwirklicht und das sich sozusagen vom Buddha an sich zum Buddha an und für sich entwickelt. Aber der Buddha im eigentlichen Buddhismus ist weder immanent noch transzendent verstanden, wie man sonst zu sagen pflegt. Er ist vielmehr gegenwärtig. Etwas Transzendentes kann keineswegs der wahre Buddha genannt werden, ebensowenig etwas Imma-

nenes. Was gegenwärtig da ist, kann erst der wahre, eigentliche Buddha heißen. Der gegenwärtige Buddha ist nicht etwas, was sich in der Zukunft verwirklicht, sondern muß etwas sein, was jetzt wirklich ist.

Im Idealismus wird diese Gegenwart zu etwas, was in der ewigen Zukunft verwirklicht werden soll und wo unvermeidlich Buddha für die ewige Zukunft gehalten wird. Im Buddhismus dagegen erhält das, was im Idealismus die ewige Zukunft ist, die Gestalt der Gegenwart. Selbst wenn man den Buddha für zukünftig hält, so ist im Buddhismus der Buddha nie bloß endlos, sondern er findet dort den endgültigen Halt, so daß er letzten Endes in der ewigen Zukunft zur Vollendung kommt. Im Buddhismus ist der Buddha stets Gegenwart. Das ist der Ausgangspunkt. Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen dem Buddhismus und dem Idealismus. Kurz, für die buddhistische Existenz liegt der echte Anfang da, wo der gegenwärtige, wahre Buddha sich vergegenwärtigt.

Die Praxis des Bodhisattva (des für sich selbst und alle anderen Menschen nach dem Nirwāna suchenden Menschen) (*Bosatsugyō*) bedeutet im Buddhismus das oben dargestellte Leben zu führen. Es ist aber erst dann möglich, wenn man zum ewigen, reinen Land gelangt. Folglich ist das von dorthier zurückkehrende Leben das wahre buddhistische Leben, d. h. die „Tat Buddhas“. Und erst als diese Tat wird die buddhistische Existenz das vollkommen freie, von Welt und Sünde losgelöste Leben, das vom Ich-Selbst inmitten der vergänglichen Welt, doch über Geburt und Tod erhoben, geführt wird. Dieses in sich selbst ruhende, selbständig tätige Leben, das nichts auf der Erde noch unter dem Himmel hindern kann und so beschrieben wird: „Mitten im Wald der Sünden spielend, die alles hindernislos durchdringende göttliche Kraft üben; in den Garten von Geburt und Tod eintretend, jeder Not des Menschen entsprechend helfen“, ist von allen Bindungen befreit, mitten in Geburt und Tod nicht von diesen behindert; es geht fröhlich auf der Erde und ist inmitten der Unterschiedenheit von allen Unterschieden losgelöst, in Zeit und Raum existierend, doch von diesen nicht beschränkt. So zu leben bedeutet, das wahrlich freie, in sich ruhende, ohne Hindernis tätige Leben führen.

Dieses freie, in sich ruhende, tätige Leben besteht nicht nur im theonomen Buddha, sondern in allen Menschen. Es ist uns nicht als von Gott als dem Ganz-Anderen gegeben oder dargereicht, sondern es tritt aus uns selbst hervor. Genauer gesagt, es ist die ursprüngliche, eigentliche Seinsweise unseres eigenen Selbst. Gleichwie der Schmetterling, von sich selbst aus die Hülle zerbrechend, frei umherfliegt, so ist der Mensch selbst frei. Das freie Subjekt existiert nicht außerhalb des Schmetterlings. Die Freiheit ist nichts anderes als das eigentliche Sein des Ich-Selbst. Das Leben, in dem noch etwas vom heteronomen Buddha übrigbleibt, kann noch nicht in Wahrheit frei genannt werden.

Das endgültige, hindernislose in sich ruhende Selbstsein besteht erst im autonomen Nirwāna. Wenn der durch alle Hindernisse durchleuchtende Buddha außerhalb von uns selbst wäre, so könnte dieser Buddha allein frei sein, nie wir selbst. Wir müßten dann für immer etwas bleiben, dem solches Freisein von anderswoher ermöglicht wird. Angenommen, wir wären einmal frei geworden, so würden wir dieses Andere anbeten oder daran glauben müssen; das aber heißt nichts anderes, als daß wir noch nicht in Wahrheit frei sind. Das Freisein muß absolut autonom sein. Der durch alle Hindernisse hindurch leuchtende Buddha existiert nie außerhalb des Ich-Selbst, sondern nur wie der Schmetterling, der, die Hülle zerbrechend, frei geworden ist. Der durch alle Hindernisse hindurch leuchtende Buddha ist erst dann dieser Buddha, wenn er dieses Ich-Selbst ist. Wenn er irgendwo anders als im Ich-Selbst existierte, so könnte er nur der Mittler-Buddha, also nicht der ursprüngliche reale Buddha sein. Wenn man zwi-

schen dem Realen und dem Scheinbaren unterscheidet, so gehört der Mittler-Buddha zu dem Scheinbaren. Das scheinbar hindernislos leuchtende Licht muß letzten Endes verneint werden.

Wie oben schon einmal dargelegt, muß auch der „Glaube“ notwendig verneint werden. In der Religion wird die Absolutheit des Glaubens betont: keine Praxis kann den Glauben übertreffen. Der Glaube ist der einzige Akt der Religion. Beim Glauben ist aber immer schon etwas vorausgesetzt, was noch höher als der Mensch selbst steht. Die wahre Religion besteht aber nicht darin, daß man an Gott glaubt. In ihr wird der Glaube selbst ganz spontan und autonom. Was den Gegenstand des Glaubens betrifft, so ist es noch nicht die endgültige Stufe, wenn man nur an das Wort Gottes glaubt und, dem Wort Buddhas gehorchend, sich auf den kanonischen Text verläßt und an das glaubt, was durch die Tat Buddhas in den drei Wirkungen auf Leib, Mund und Denken sichtbar geworden ist. Wenn man das Wort „Glaube“ gebrauchen will und wenn es sich auf etwas Endgültiges beziehen soll, so kann es sich nicht auf den Glauben im Sinne eines besonderen Gedenkens oder Sinns beziehen, d. h. auf etwas bloß Subjektives, das etwas Gegenständliches zum Inhalt hat, sondern nur auf eine „Gewißheit seiner selbst“, auf einen „gestaltlosen Glauben“, der demjenigen Subjekt gehört, das der eigentliche Ursprung des freien Wirkens ist.

Es gibt wohl den Fall, bei dem mit dem Wort „der Glaube an Gott oder an Buddha“ nicht nur der Glaube an einen Gegenstand gemeint ist, der außerhalb des Glaubenden steht, sondern auch jene Gestalt des Glaubens, der als solcher die klare Gewißheit seines eigenen Selbst ist. Aber dieser Glaube und der, den ich meine, unterscheiden sich in ihrem Entstehungsort. Der absolute Charakter des Glaubens als der Gewißheit seiner Selbst ist im Buddhismus immer nirwānahaft. Deshalb spricht man auch vom „unzerstörbaren Diamantherzen“ (*Kongō-fue-no-Kokoro*) oder einfach vom „Diamantherz“ (*Kongō-shin*). Dieses Herz glaubt nicht im üblichen Sinne, sondern ist das ganz autonome Subjekt, wie es schon das Wort „Herz“ (*Shin-Kokoro*) andeutet. Es bedeutet die ursprüngliche Glaubensgewißheit in dem Sinne, daß unsere Tat oder unser Wirken eine vom Zweifel freie, wahre Tat sein soll. Es ist keine Gewißheit des Glaubens an das Andere, sondern die Gewißheit, die das menschliche Selbst besitzt. Glaube oder Glaubensgewißheit müssen im Buddhismus unbedingt von dieser Art sein.

Auch im Buddhismus kommt es vor, daß man sich an die kanonischen Texte oder an die Worte Buddhas hält. Aber die Gewißheit im prägnanten Sinne muß immer bedeuten, daß sie im Glaubenden selbst vorhanden ist. Sie muß also von einer Gewißheit, die aus dem Glauben an Andere resultiert, oder von anderswoher gegebenen Gewißheiten streng unterschieden werden. Ich möchte sie einen „autonomen Glauben“ nennen.

Mit dem sogenannten Frömmigkeitsgefühl verhält es sich ähnlich. Im allgemeinen bedeutet es, daß dem Absolut-Anderen gegenüber das Ich-Selbst zum Nichts wird und alles jenem Anderen anheimgibt. Die Frömmigkeit bezieht sich also auf die Seinsweise des Gefühls, das dem Ganz-Anderen, Gott gegenüber in unserem Ich-Selbst entsteht.

Im Buddhismus aber ist eine solche Frömmigkeit von seinem Wesen her ausgeschlossen. Wenn im Buddhismus von „Frömmigkeit“ geredet wird, so bezeichnet dieser Ausdruck allenfalls das Gefühl des absolut gestaltlosen Selbst, nicht jedoch eine Frömmigkeit, in der das Ich-Selbst einem anderen gegenüber ein Nichts ist. Es handelt sich ja um das Frömmigkeitsgefühl des selbstlosen, wahren Subjekts. Die Verneinung des Ich-Selbst besteht dabei nicht in der negativen Entleerung des Ich-Selbst Gott gegenüber, sondern findet darin statt, daß das Ich-Selbst sich selbst dem Menschen gegenüber entleert. Die wahre Frömmigkeit

entsteht dann, wenn sich ein Mensch, vom Dort hierher zurückkommend, jedem Menschen gegenüber sich selbstlos verhält. Was die Nächstenliebe betrifft, so kann der wahren Frömmigkeit nur die absolut bedingungslose Nächstenliebe, d. h. die von allen besonderen Bindungen losgelöste Barmherzigkeit entsprechen. M. a. W., das buddhistische Frömmigkeitsgefühl besteht in der Rückkehr vom einzigen, gestaltlosen Buddha zum gestalthaften belohnenden Buddha.

8. DIE SELBSTLOSE, AKTIVE BARMHERZIGKEIT

Wenn wir im Buddhismus ein religiöses Leben führen, so muß die Norm und das Maß autonom sein. Die Selbstlosigkeit, die Entleerung oder die Verneinung des Ich-Selbst darf nicht bedeuten, daß das Ich-Selbst Gott gegenüber verloren, entleert oder verneint wird, sondern daß sie durch und durch autonome Selbstlosigkeit ist. Man könnte sich fragen, wie die Selbstlosigkeit autonom, vom eigenen Selbst aus vollbracht werden kann. Doch in Wahrheit ist das autonome Wirken selbst zugleich ein selbstloser Akt. Das heißt nicht, daß das Ich-Selbst Gott gegenüber selbstlos, sondern daß es in sich selbst selbstlos ist, daß es also außer dem selbstlosen Wir-Selbst keinen Gott noch Buddha geben kann. In diesem Punkt kann man die Selbstlosigkeit im Buddhismus atheistische Selbstlosigkeit nennen. In dieser Seinsweise der Selbstlosigkeit ist das selbstlose Ich-Selbst nicht von einem höheren Anderen abhängig, sondern von Anfang an vollkommen unabhängig. Es geht also um eine Selbstlosigkeit, die in sich selbst ihren Seinsgrund hat und nichts anderes hat, was deren Seinsgrund ausmachen könnte. Daß es nicht Gott als dem Ganz-Anderen gegenüber selbstlos, sondern als Ich-Selbst das selbstlose Subjekt ist, das eben nennt man Buddha. Darum ist hier Glaube im gewöhnlichen Sinne nicht möglich oder, genauer gesagt, kann man die selbstlose Seinsweise nicht zutreffend mit dem Wort „Glaube“ bezeichnen. Es gibt folglich auch keine Beziehung, die man als Abhängigkeit bezeichnen könnte. Das „Abhängen“ selbst wird zu einer Ausdrucksweise der Beziehung, die erst auf Grund des Wirkens des selbstlosen Selbst, vom Gegenstand des Wirkens her gedacht wird. Da, wo dem Selbstlosen etwas Nicht-Selbstloses gegenübersteht, besteht die Beziehung des Nicht-Selbstlosen zum Selbstlosen als ein Abhängigkeitsverhältnis. Es ist also, verglichen mit dem gewöhnlichen „Abhängigkeitsverhältnis“, umgekehrt strukturiert. Es kommt nämlich bei der Rückkehr des selbstlosen Selbst zustande. Wenn das zurückkommende Subjekt absolut selbstlos ist und dieses absolut selbstlose Ich-Selbst sich zum Nicht-Selbstlosen hinwendet — buddhistisch ausgedrückt: „dessen Situation je entsprechend“ (*Zuien*) wirkt —, erst dann entsteht das Abhängigkeitsverhältnis. Das selbstlose Ich-Selbst wird also zu dem, von dem das nicht-selbstlose Andere abhängt. Aber selbst dann wird dieses nie von jenem im theistischen Sinne abhängig. Der gewöhnliche Mensch unterwirft sich nämlich nicht dem selbstlos hierher zurückkehrenden Subjekt, wie es beim Theismus der Fall ist, sondern wird durch jene ihm zur Hilfe kommende Rückkehr aufgefordert, sein ursprünglich-eigentliches Selbst ans Licht zu bringen oder, noch genauer gesagt, es muß sich so verhalten, daß sich dieses wahre Selbst aus sich selbst offenbart. Sollte andernfalls das Ich-Selbst vom von dort aus hierherkommenden Subjekt im theistischen Sinne absolut abhängig werden, dann würde immer noch der Buddha als der Ganz-Anderer bei ihm zurückbleiben, selbst wenn es zum Buddha geworden ist; es würde theonom sein.

Die große Barmherzigkeit wirkt sich bei der von dorthier zu Hilfe kommenden Rückkehr des wahren Selbst auf den gewöhnlichen Menschen darum so, wie man

es von alters her oft mit dem Vers ausdrückt: „Zugleich von innen zustoßen und von außen anpicken“ (*Sotsutaku-dôji*). Dabei bedeutet das „zustoßen“, daß das Küken das Ei von innen her aufpickt und zerstört, während das „anpicken“ meint, daß die Henne dasselbe Ei von außen her anpickt. Da zerbricht plötzlich das Ei durch die gleichzeitige Zusammenwirkung der beiden. Wenn man die Henne für ein Symbol des von dort zur Hilfe hierher zurückkehrenden „*Bodhisattva*“ (*Botatsu*) hält, dann erschafft weder die Henne das ganze Dasein des Küken, wenn sie es anpickt, noch verschmilzt das Küken mit der Henne, wenn es die Schale durchbricht. Das Küken tritt als solches mit seinem eigenen, ganz selbständigen Sein hervor, indem es die Schale von innen her zerstört. Also gibt es doch im Küken ein ursprüngliches Selbstsein, so daß die Henne nur noch eine Hilfe dafür ist, daß sich das Sein des Küken als solches durchsetzt. Das Küken kommt durchaus autonom heraus. Das, was die Schale zerbrochen hat und herausgetreten ist, stellt das Eigentliche und Ursprüngliche dar. Wenn es einmal herausgetreten ist, wirkt es von sich selbst aus völlig frei. Da gibt es nichts mehr, wovon man sagen könnte, daß es von der Henne abhängig oder ihr zugehörig ist. Es wirkt dann ganz frei, von sich selbst aus, nach seinem eigenen Gesetz.

Wie schon erklärt, kann das gewöhnliche Lebewesen zum Buddha werden; das hat seinen Grund in dem von alters her so ausgedrückten Sachverhalt: „die Wahrheit, die inmitten der sündigen Welt wohnt“ (*Zaiteni-no-Shinnyo*); oder „alles Lebendes hat die Buddhaschaft“ (*Issaishujô-shitsuu-Busshô*). Wie beim Beispiel des Kükens und des Eis liegt der Grund für das Buddhawerden des Ich-Selbst in diesem Ich-Selbst. Das Buddhawerden wird nicht von außen verursacht. Die Verursachung von außen oder die Wirkung vom Anderen kann dabei nur so geschehen, daß die Henne das Ei erwärmt und anpickt. Es verhilft lediglich dazu, daß das Ei sein Eigentlichstes vor aller Welt offenbar macht. Daß der gewöhnliche Mensch zum Buddha wird heißt nicht, daß er zum Ganz-Anderen wird oder sich damit vereinigt, sondern allein, daß er zu seinem Eigentlichsten gelangt. Die Seinsweise des vorhandenen Menschen macht nicht die eigentliche Seinsweise des Menschen aus. Fragt man aber, ob diese nicht ursprünglich einem Ganz-Anderen gehört oder ihm von dorthier gegeben wird, so muß das völlig verneint werden. Der Grund liegt darin, daß diese Seinsweise das Eigentlichste des Menschen ist. Daß der gewöhnliche Mensch zum Buddha wird, heißt nichts anderes, als daß ein auf uneigentliche Weise lebender Mensch zu einem auf eigentliche Weise existierenden Menschen wird. Wenn wir auf unsere eigentliche Weise leben, dann sind wir Buddha geworden, und außer ihm kann es keinen Buddha geben. Nur wenn etwas von dem her, was nicht in eigentlicher Seinsweise existiert, betrachtet wird, kann es als etwas anderes bezeichnet werden. Aber dieses andere kann nicht das Absolut-Andere sein. Insofern muß man das Nicht-Absolut-Andere doch das Eigentlichste des Menschseins nennen. Daher wird die eigentliche Seinsweise des Menschen als „*Tathatâ*“, d. h. die Wahrheit des Seins, wie es tatsächlich ist“ (*Shinnyo*) bezeichnet. Diese Wahrheit ist also nichts anderes als das Ich-Selbst, das wahre Selbstsein. Sie kann keineswegs als anderes Sein im theistischen Sinne gedacht werden.

Im Buddhismus muß auch die Liebe als etwas ganz anders als die Liebe im Theismus aufgefaßt werden. Im Buddhismus wird nämlich das Wort „Liebe“ (*Ai*) meistens im negativen Sinne gebraucht. Es bedeutet vor allem an etwas hängenbleiben, unsinnig festhalten, liebend kleben. Was der Liebe im Christentum entspricht, wird im Buddhismus „Barmherzigkeit“ (*Jihi*) genannt. Auch diese „Barmherzigkeit“ kann aber in ihrer eigentlichen Existenzweise keine Barmherzigkeit sein, die wir von anderswoher empfangen. Sie ist also kein Bloß-passiv-

vom-Jenseits-her-von-uns-Empfanges. Sie muß durchaus von uns selbst verwirklicht werden: nicht als eine vom Ganz-Anderen her auf uns gewirkte, sondern als eine von uns selbst aus zu wirkende Tat. Wenn die Barmherzigkeit etwas bleiben würde, was durchaus vom Anderen her auf uns wirkt und wenn das für ihre endgültige Seinsweise gehalten würde, dann könnten wir, die wir das Wirken der Barmherzigkeit empfangen, niemals selbst barmherzig leben. Vom theistischen Standpunkt aus kann das Subjekt der Barmherzigkeit allein der ganz-andere Gott sein, niemals aber unser Ich-Selbst. Daß unser Ich-Selbst zum Subjekt der Barmherzigkeit wird, das wird für eine Anmaßung gehalten, die die Liebe Gottes lästert.

Im Buddhismus dagegen ist die vom anderen ausgehende Barmherzigkeit nicht etwas Absolutes, demgegenüber wir bis zum Ende nur passiv bleiben müßten, sondern eine Hilfe dafür, daß wir zu unserer eigensten Seinsweise erwachen können. Es ist also keineswegs etwas, in dem wir beharren dürfen. Kurz, in der Barmherzigkeit ganz aktiv zu werden und in ihr nicht bloß passiv zu bleiben, das ist die ursprünglich-wesentliche Seinsweise des Buddhismus.

In dieser Barmherzigkeit besteht die absolute Positivität oder Aktivität des religiösen Lebens. Im allgemeinen wird die Barmherzigkeit allerdings passiv aufgefaßt. Wenn sie aber nur zum Buddha gehören würde oder allein vom theistischen Gott vollbracht werden könnte, so wäre es für uns unmöglich, darin aktiv zu handeln. Folglich wäre es nichts anderes als Gotteslästerung oder Buddha-Verleumdung, wenn wir zum Subjekt der Barmherzigkeit würden. Im Buddhismus aber denkt man anders. Gerade unser Ich-Selbst stellt das Subjekt der wahren Barmherzigkeit dar. Jeder von uns muß der sein, der die Barmherzigkeit an anderen Menschen praktiziert. Ja, das Subjekt der Barmherzigkeit zu sein, macht die wahre Seinsweise des menschlichen Daseins aus. Umgekehrt handelt es sich noch nicht um die wahre Seinsweise des Menschen, wenn er das Subjekt ist, das die Barmherzigkeit vom anderen empfängt. Denn er muß dann dem Mittler der Barmherzigkeit begeben, um selber die Barmherzigkeit zu vollziehen.

Hier ist die Barmherzigkeit autonom und aktiv. Da wird etwas vorausgesetzt, was ein Gegenstand ihres Wirkens ist. Vom Menschen her gesehen, an dem sie geübt wird, existiert die Barmherzigkeit auf passive Weise; aber sie soll auch bei dem Empfänger für immer passiv bleiben. Dies wäre nur im Theismus der Fall, doch im Buddhismus muß sich die Sache anders verhalten.

Im Buddhismus muß das Subjekt der Barmherzigkeit durchaus das selbstlose Subjekt sein. Das heißt, es ist im Hinblick auf den Gegenstand seines Wirkens selbstlos; es ist selbstlos gegenüber allen Lebewesen, einschließlich den irrenden Menschen. Das ist die wahre Selbstlosigkeit. In diesem Punkt ist sie von ganz anderer Art als die Selbstlosigkeit, die einem anderen Gott gegenüber besteht.

In der Religion versteht man gewöhnlich unter „Selbstlosigkeit“, daß wir Gott gegenüber ein nichtiges Selbst sind und daß wir folglich Gott alles, unser ganzes Selbst, anheimstellen sollen. Nichts anderes kann es heißen, wenn im Theismus gesagt wird, „Ich bin Nichts“. Im Buddhismus dagegen werden wir allen Lebewesen gegenüber ein Nichts. Und diese Seinsweise ist im Buddhismus unsere eigentlichste Seinsweise und keineswegs nur die Gottes allein. Entsprechend ist im Theismus die Agape die Liebe Gottes zum Menschen; sie ist die Selbstlosigkeit Gottes. Doch bei dieser Agape kann unser Ich-Selbst niemals zum Subjekt der Agape werden. Gott allein bleibt das Subjekt dieser Agape. Folglich ist sie ganz und gar transzendent, sie kann nur von oben gegeben werden, von einem Ort aus, der von uns abgesondert ist.

Das „von oben gegeben“, die Möglichkeit, daß sich ein wirklicher Mensch an die große Barmherzigkeit, die von dort hierher zurückkehrt, wendet — das alles

bedeutet freilich im Buddhismus nichts anderes, als daß der wirkliche Mensch sich zu seiner eigentlichsten, wahren Seinsweise hinwendet. Das, was von dort aus hierherkommt, ist nicht etwas, was im Ich-Selbst fehlt, sondern vielmehr verhält es sich so, daß das Ursprünglichste und Eigentlichste von diesem Ich-Selbst von dort hierher zurückkommt. Die von dort hierher zurückkehrende Agape fehlt nicht bei dem Menschen, und das „von außen her“ bedeutet nichts anderes als „vom wahren Selbst her“. Hier besteht die Möglichkeit der Verbindung des Ich-Selbst mit dem Ganz-Anderen. Wenn die beiden bloß voneinander entfernt sind, haben sie keine wahre Seinsweise; allein da, wo die beiden auf solche Weise voneinander entfernt sind, daß es zwischen den beiden keine Entfernung gibt, besteht die Möglichkeit, sich miteinander zu verbinden.

Im Vorausgegangenen haben wir oft umschrieben, was wir jetzt so zusammenfassen: Das Wunderbare im Buddhismus besteht darin, daß wir Menschen uns als Buddha von der vorhandenen Wirklichkeit loslösen und als Losgelöste autonom wirken können, um die Wirklichkeit von Grund auf umzukehren und kritisch zu bejahen.