

Atheismus heute?

Ein Weltphänomen im Wandel

Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König

Herausgegeben von Karl Baier,
Sigrid Mühlberger, Hans Schelkshorn und
Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

Sonderdruck



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
LEIPZIG

2007

Karl Baier

Der A/Theismus des Erwachens – Zen-Philosophie und Theismus-Kritik bei Hisamatsu Shinichi

Hisamatsu Shinichi (1889–1980) war ein Zenmeister und Philosoph im Japan des 20. Jahrhunderts.¹ Da atheistische Positionen in der Philosophie immer auch in hohem Maß zeitgeschichtlich und biographisch bedingt sind, möchte ich zunächst auf diesen Hintergrund seines Denkens eingehen. Anschließend soll die Fragerichtung herausgearbeitet werden, in der er sich den Zugang zum Phänomen der Religion bahnt. Die Erfahrung des Erwachens steht für Hisamatsu im Zentrum jedweder unverfälschten Religion. Sein Verständnis des Erwachens muß deshalb zuerst berücksichtigt werden, will man Hisamatsus Atheismus interpretieren, was schließlich im letzten Teil dieses Aufsatzes erfolgen soll.

1. Zur Biographie

Unser Zen-Philosoph wurde in Nagara, einem mitteljapanischen Dorf geboren. Er stammt aus einer alten, traditionell buddhistischen Familie des Jōdo-shinshū, der sog. „Wahren Schule vom Reinen Land“. Im Unterschied zum Zen, der außerhalb Japans einen hohen Bekanntheitsgrad hat und manchmal fälschlich mit dem japanischen Buddhismus überhaupt identifiziert wurde, ist die Reine-Land-Schule anderswo relativ unbekannt, dafür aber in der Geschichte Japans bis zum heutigen Tag die wohl einflußreichste und populärste von allen buddhistischen Schulen.² Das religiöse Leben dieser Richtung ist geprägt von der

1 Ich beziehe mich in dieser Arbeit auf folgende Schriften Hisamatsus, die ich mit den angegebenen Abkürzungen zitiere: Dialogues, East and West. Conversations between *Dr. Paul Tillich* and *Dr. Hisamatsu Shin'ichi*. Part Two, in: Eastern Buddhist New Series, Vol. V, No. 2, 1972, 107–128 (zit.: DEW); Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen, Pfullingen 1975 (zit.: FN); Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus, Zürich 1990 (zit.: PE); Die fünf Stände von Zenmeister Tosan Ryokai. Eine Strukturanalyse des Erwachens. Übers. und hg. von *R. Ohashi* und *Hans Brockhard*. Nachwort von *Koichi Tsujimura*, Pfullingen 1980 (zit.: FS); Selbstbild, in: *R. Ohashi* (Hrsg.): Die Philosophie der Kyōto-Schule, München 1990 (zit.: SB).

2 Den Buddhismus gibt es in Japan von Korea kommend seit der Mitte des 6. Jh. n. Chr. Lange Zeit auf gebildete Adelskreise beschränkt, erfuhr er in der Kamakurazeit (1185–1333) eine Hochblüte und wandelte sich zur Volksreligion. Besondere Bedeutung haben dabei die Reformen Honen und Shinran, die die Schule vom Reinen Land begründeten, sowie Nichiren, der die nach ihm benannte Richtung ins Leben rief. In dieser Zeit wird auch der chinesische Chan-Buddhismus nach Japan eingeführt und erhält den japanisierten Namen Zen.

Diese Integration der eigenen Tradition wirkte sich ebenfalls stabilisierend auf ihre ins Wanken geratene Identität als japanische Philosophen aus. Ja, man leitete aus der buddhistischen Interpretation des europäischen Nihilismus sogar einen Überlegenheitsanspruch der ostasiatischen Kultur ab, da der Zen-Buddhismus nun als die Selbstüberwindung des Nihilismus präsentiert werden konnte, zu der das europäische Denken von sich aus bisher nicht im Stande gewesen sei. Damit glaubte man in der Kyôto-Schule einen Beitrag zur Begründung der nationalen Identität und des Anspruchs auf den geistigen (aber auch politischen) Vorrang Japans leisten zu können.⁹

Wie kam Zen in Hisamatsus Leben? Nishida, der ebenfalls aus einer shinbuddhistischen Familie stammte und sich dem Zen zugewandt hatte, weil auch er mit dem Amida-Glauben nichts mehr anzufangen wußte, vermittelte ihn nach Beendigung seines Studiums an den Zen-Meister des Myôshinji Tempels in Kyôto.¹⁰ Er nahm, obwohl er zuvor noch nie *zazen* (Zen-Meditation) geübt hatte, sofort an der Dezember-Übung des Tempels teil, der härtesten Übungsperiode des ganzen Jahres, die selbst erfahrenen Mönchen das Äußerste abverlangt. Durch das seelisch wie körperlich peinvolle, stundenlange Sitzen in regungsloser Meditationshaltung geriet er in restlose Verzweiflung, aus der ihn schließlich ein befreiender Durchbruch zum Erwachen (*kensho*) führte, das ihm von Meister Shozan offiziell bestätigt wurde.

⁹ Vgl. dazu die programmatischen Aussagen in *Nishitani K.: The Self-Overcoming of Nihilism*, New York 1990, 179: „Creative nihilism in *Stirner*, *Nietzsche*, *Heidegger* and others was an attempt to overcome the nihilism of despair. These attempts, conducted at varying depths, were efforts (in Nietzsche's words), to overcome nihilism by means of nihilism'. The tradition of oriental culture in general, and the Buddhist standpoints of 'emptiness', 'nothingness', and so on in particular, become a new problem when set in this context. Herein lies our orientation toward the future – westernization – and at the same time our orientation toward the past – reconnection with the tradition. The point is to recover the creativity that mediates the past to the future and the future to the past (but not to restore a bygone era).“ In den späten 30er Jahren, als Nishitani Heideggers Vorlesungen hörte, behandelte dieser den Nihilismus ausführlich im Kontext seiner Nietzsche-Interpretationen. Heideggers 1940 geäußerte Vermutung, das Wesen des Nihilismus liege vielleicht darin, daß man das Nichts nicht ernst genug nehme, markiert genau den Punkt, an dem die zenbuddhistische Nihilismusrezeption ansetzte. Siehe dazu *M. Heidegger: Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (GA 48), Frankfurt/M. 1986, 45. Vor allem im Anschluß an Heidegger wurde später auch von christlicher Seite versucht, in einer gegenüber dem Nihilismus vertieften Erfahrung des Nichts Quellen neuer religiöser Erfahrung aufzuschließen. Vgl. dazu die jetzt gesammelt vorliegenden Beiträge von *B. Welte: Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt/M. 2000; sowie *H. Lenz: Mut zum Nichts als Weg zu Gott*. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens, Freiburg/Br. 1989 und *A. K. Wucherer-Huldenfeld: Das Nichts als ‚Ort‘ der religiösen Erfahrung. Das Phänomen des Nichts und der Aufweis des Daseins Gottes*, in: Ders.: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*. Ausgewählte philosophische Studien, Bd. 2, Wien 1997, 305–344.

¹⁰ Zur religiösen Biographie Nishidas vgl. *H. Waldenfels: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg/Br. 1976, 53.

Dieses Erwachen zum „wahren, freien Selbst“ bestimmte sein weiteres Lebenswerk. Indem er sich bemühte, es in allen Bereichen des Lebens zu realisieren, praktizierte Hisamatsu, was er eine „Religion des Erwachens“ nannte, die er außerdem in einer „Philosophie des Erwachens“ erläuterte.¹¹ Die Grunderfahrung, um die sein Denken kreist, ist zugleich das zentrale Thema des Buddhismus, dessen Gründer Gautama Siddhârtha den Ehrentitel Buddha, d. h. „der Erwachte“, trug. In westlichen Sprachen ist als Synonym für „Erwachen“ der Begriff „Erleuchtung“ geläufiger, der aus dem Neuplatonismus stammend in der christlichen Spiritualität eine große Rolle spielt. Er sollte, um irreführende Konnotationen zu vermeiden, in bezug auf den Buddhismus wohl besser vermieden werden.

In der Folgezeit begann Hisamatsu an einer zen- und einer shinbuddhistischen Akademie sowie an der Universität von Kyôto zu lehren, wo er am Höhepunkt seiner akademischen Karriere von 1943 bis 1949 den Lehrstuhl für Buddhismus und Religionsphilosophie innehatte. Auch außeruniversitär waren die vierziger Jahre fruchtbar für ihn. Er gründete einen Verein zur Förderung des Teewegs und rief eine Gruppe für Zen-Übung ins Leben, aus der 1958 die FAS-Gesellschaft hervorging. Das Ziel dieser bis heute aktiven Vereinigung ist die Ermöglichung und Entwicklung einer von Laien getragenen Zen-Praxis, die den Lebensbedingungen in modernen Industriegesellschaften entspricht. In ihrem Rahmen wirkte Hisamatsu besonders als Zen-Meister und inspirierender geistlicher Lehrer.

1957/58 unternahm der nun 68jährige eine ausgedehnte Vorlesungs- und Vortragsreise nach Amerika und Europa, auf der es zu Gesprächen mit P. Tillich, M. Buber, M. Heidegger, C. G. Jung, R. Bultmann u. a. kam. Sein wohl bekanntestes Buch „Zen to bijutsu“ (Zen und die schönen Künste) erschien ebenfalls in dieser Zeit.¹² In den 60er und 70er Jahren wurde es stiller um ihn. Er widmete sich weiterhin in Lehre und Praxis der Förderung des Zen und seiner Künste und starb 1980 im Alter von 91 Jahren.

2. Hisamatsus Zugang zur Religion

In einem seiner Gespräche mit Paul Tillich fragt Hisamatsu: „Historisch hat es immer verschiedene Religionen gegeben; aber können sie alle zu Recht Religion genannt werden? Anders ausgedrückt, was ist wahre, vertretbare Religion? Ich denke, daß Religion eine sachliche Rechtfertigbarkeit in der menschlichen Natur haben sollte, die verschieden ist von der, die Wissen-

¹¹ Siehe dazu *R. Ohashi* (Hrsg.): *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, a. a. O., 228.

¹² Englische Ausgabe: *Zen and the Fine Arts*. Translated from the Japanese by *G. Tokiwa*, Tokyo 1971. Eine deutsche Ausgabe ist noch nicht erschienen.

schaft, Kunst und Moralität besitzen. Obwohl sie von diesen Bereichen verschieden ist und sie transzendiert, sollte sie doch auch für sie bedeutsam sein. Aber wo in der Natur des Menschen ist da eine Basis für so eine Religion?“¹³

Die damit entfaltete Fragestellung entspricht der Situation der Religion in der Moderne. Er geht von einer Ausdifferenzierung der Bereiche Wissenschaft, Kunst, Moralität und Religion aus, die in klassisch zu nennender Weise von Max Weber als Spezifikum der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse in der (europäischen) Neuzeit beschrieben wurde.¹⁴ Die historisch gewachsenen Religionen sind unter modernen Bedingungen nicht mehr ein selbstverständlicher und die gesamte Gesellschaft prägender Teil der Kultur. Bürgerrechte werden von religiösem Bekenntnis abgekoppelt und religiöse Institutionen verlieren die Macht, Instanzen sozialer Kontrolle zu sein. Sie haben ihre selbstverständliche Stellung in Gesellschaft und Kultur verloren und müssen deshalb angesichts der von ihnen losgelösten, autonom gewordenen gesellschaftlichen Sphären ihre Sinnhaftigkeit unter Beweis stellen, oder zumindestens plausibel machen können.¹⁵ Zugleich erhebt sich damit auf neue Weise die Frage nach der wahren Religion, der ein legitimer Platz im menschlichen Leben zukommt und nach den Kriterien für diverse Fehlformen von Religion. Religionsphilosophie hat deshalb auch bei Hisamatsu die Aufgabe, zugleich mit dem Wesen der Religion auch Maßstäbe für eine philosophische Religionskritik auszuarbeiten. Mit den Worten von Bernhard Welte: „In dieser besonderen zeitgeschichtlichen Situation muß es entscheidend sein, daß das philosophische Denken dem eigentlichen Sein und damit dem Wesen und damit auch dem Recht der zu bedenkenden Sache

nachgehen kann und soll. ... Damit muß es methodisch möglich werden, das Recht und den Sinn der Religion zu klären gegenüber dem auch in diesem Bereich möglichen Unrecht und Unsinn.“¹⁶

Es fällt auf, daß Hisamatsu die Grundlage für eine auch unter modernen Bedingungen als unverzichtbar ausweisbare Religion zunächst in der Natur des Menschen sucht. Er geht also nicht den Weg eines direkten Aufweises des Daseins des Gottes oder einer Phänomenologie des Heiligen, um von dort die verschiedenen Phänomene der Religion als antwortendes Verhalten des Menschen auf dieses Offenbarwerden auszulegen. Vielmehr setzt er beim gänzlich unheiligen Menschen an, genauerhin bei der unüberwindlich erscheinenden Not und Widersprüchlichkeit seiner Existenz, um nachzuweisen, daß er zum Heilwerden der religiösen Dimension bedarf. Er versucht einen das Menschsein von Grund auf konstituierenden Widerspruch und die daraus resultierende Ausweglosigkeit der menschlichen Existenz als den Ort zu bestimmen, an dem Religion in ihrer persönlichen Notwendigkeit in Sicht kommt. Die Verstricktheit des Menschen in die großen negativen Realitäten des Lebens, in das Böse, die Schuld und den Tod, kann weder durch moralische bzw. ästhetische, noch auch durch theoretische Vernunft gelöst werden. In der Erfahrung dieser negativen Seiten tut sich ein Abgrund auf, der durch nichts in der Welt gefüllt werden kann. Unsere Existenz wird dadurch, daß ein Nichts dort erscheint, wo wir glaubten auf sicherem Boden zu stehen, radikal in Frage gestellt und kann weder durch Wissenschaft, noch durch Moral oder die Künste auf einen tragenden Grund zurückgebracht werden.¹⁷

Der Sinn von Religion besteht laut Hisamatsu darin, für diese äußerste Antinomie, die den Menschen, wenn er sich ihr stellt, zur Verzweiflung bringt, eine echte Lösung anzubieten.¹⁸ Die Zen-Praxis im besonderen führe den Übeln durch den Großen Zweifel hindurch zum Augenblick des Erwachens. Tillichs Terminologie aufnehmend charakterisiert Hisamatsu dieses Geschehen als Selbst-Verwirklichung des Seinsgrundes.¹⁹

Die Verzweiflung an der tödlichen inneren Zerrissenheit, die dem menschlichen Leben meist unbemerkt zugrundeliegt, und die Auferstehung aus ihr zu dem, was im Zen das Große Leben genannt wird, ist nicht nur der Ausgangs-

16 B. Welte: Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. 1978, 25–26.

17 Für jemanden, der die Erfahrung der wurzelhaften Antinomie des Menschseins zuläßt, zeigt sie sich nach Hisamatsu in kognitiv-intellektueller Hinsicht als absoluter Widerspruch, in moralisch-voluntativer Perspektive als unlösbares Dilemma und in ästhetisch-emotionaler Form als unerträgliche Qual. Vgl. dazu DEW, 118, sowie PE, 31. Vgl. zu diesem Zugang auch J. Figl: Die Dimension des Religiösen in der Wesensbestimmung des Menschen, in: ThPQ (135) 1987, 43–48.

18 DEW, 120: „Thus it is that the proper concern of religion is no other than to resolve this ultimate antinomy.“

19 DEW, 125: „For the ‚turning over‘ that is this Awakening is the Self-actualisation of what could perhaps be rendered in your terminology as the ‚ground-of-being-itself‘.“

13 Übers. v. Verf. nach DEW, 110: „The question I would like to ask is this: historically there have always been various religions; but can they all properly be called religions? Expressed otherwise, what is true or justifiable religion? I think that religion ought to have an objective validity in human nature that is different from that of science, art and morality. Yet, although different from – and transcending – all of the latter, it ought to be of significance for them also. But where in man’s nature is there the basis for such a religion?“

14 Vgl. dazu etwa S. Grätzell/A. Kreiner: Religionsphilosophie, Stuttgart 1999, 105: „Zu den wichtigsten Erkenntnissen der Religionsphilosophie im 20. Jh. gehört die Differenzierung der Religion von allen anderen kulturellen Erscheinungen und wissenschaftlichen Ergebnissen sowie die daraus resultierende Unabhängigkeit und *Autonomie des religiösen Aktes*.“ (Herv. i. T.)

15 Diesen modernen Standpunkt konnten die buddhistischen Intellektuellen aus Kyōto u. a. deshalb einnehmen, weil der Shintoismus in der frühen Meiji-Zeit zur Staatsreligion erhoben worden war. Der Buddhismus war massiven politischen Beeinträchtigungen und Enteignungen ausgesetzt gewesen und hatte gesellschaftspolitisch eine Außenseiterposition inne, die es erlaubte, ihn als moderne Religion des 20. Jahrhunderts neu zu erfinden. Siehe dazu R. H. Sharf: Whose Zen? Zen Nationalism Revisited, in: J. W. Heisig/J. Maraldo (Hrsg.): Rude Awakenings.: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism, Honolulu 1995, 40–51.

ort von Hisamatsus Denken, sondern charakteristisch für die Kyôto-Schule insgesamt. Er findet sich ebenso bei Nishitani und geht letztlich auf Nishida selbst zurück, von dem es bei Saiko Giichi heißt: „Der Ansatz von Nishidas Philosophie war nicht, wie für Platon und Aristoteles, das Staunen oder Sich-Verwundern, sondern der ‚unermeßliche Lebenskummer‘. Seine Philosophie war darauf ausgerichtet, den Widerspruch im Leben des Menschen aufzulösen.“²⁰ Da auch Nishida den Knoten seines Lebenskummers durch intensives Zazen löste, dürfte generell die Übungserfahrung des Zen, speziell die sogenannte „Selbstvergegenwärtigung des Großen Zweifels“, wie sie Hisamatsu am eigenen Leib erfuhr, hinter diesem Grundgedanken der Kyôto-Schule stehen.²¹

Dieser Zugang zur Religion kann sich, über die bereits erwähnte moderne Nihilismus-Problematik hinaus, auf die nicht nur im Zen, sondern auch schon im frühesten Buddhismus lebendige Grunderfahrung der Leidhaftigkeit und Todverfallenheit allen endlichen Seins berufen. Zugleich schließt er an die existentialistisch geprägte europäische Religionsphilosophie an, wo seit Kierkegaard Erfahrungen von Verzweigung, Schuld und anderer sogenannter Grenzsituationen (K. Jaspers) zum Ausgangspunkt der Überlegungen genommen wurden. Eine weitere Parallele bildet die Dialektische Theologie, die ebenfalls eine vom Menschen selbst nicht lösbare Aporetik des Menschseins als Ort religiöser Erfahrung herausarbeitet. Die dialektische Theologie war den Vertretern der Kyôto-Schule vertraut. Sie folgen ihr in der Grundfigur des Umschlagens der absoluten Negation in absolute Bejahung, nicht aber in der radikalen Trennung von Gott und Welt, die sich in der Rede von Gott als dem Ganz-Anderen artikuliert. Darüber unten noch mehr.

Mit den anderen Denkern der Kyôto-Schule ist Hisamatsu der Überzeugung, daß nur eine Religion, für die ein durch die Verzweigung hindurchgehendes Er-wachen der grundlegende Vollzug ist, sich dazu eignet, den modernen Nihilismus von innen heraus umzukehren und damit eine postmoderne Form von Religion zu begründen.²² Auch für ihn ist die Zeit eines naiven, ungebrochenen religiösen

Lebens, das von einem breiten gesellschaftlichen Konsens getragen ist, unwiederbringlich dahin. Der radikale Zweifel muß deshalb innerhalb der Religion einen Platz finden und behandelt werden, wenn diese noch Zukunft haben soll.

3. Die philosophische Auslegung der Religion des Erwachens

Als Religion des Erwachens par excellence gilt ihm ein reformierter Zen-Buddhismus. Mit Hilfe einer Philosophie des Erwachens, die an die abendländische Philosophie kritisch anknüpft, soll Zen in einer Sprache erläutert werden, die dem Verständnishorizont einer von westlich-neuzeitlicher Rationalität geprägten Gegenwart entspricht.²³ Zur philosophischen Interpretation des Erwachens schlägt Hisamatsu drei Wege ein:

Erstens interpretiert er Texte aus der Tradition des (Zen-)Buddhismus neu. Zweitens legt er einen geschichtsphilosophischen Entwurf vor, der verschiedene Typen menschlichen Selbstverständnisses unterscheidet. Hisamatsu sieht hier eine Entwicklung, die von der Theonomie des Mittelalters (der in Japan der Shin-Buddhismus entspricht) zum humanistisch-aufgeklärten Selbstverständnis des Menschen führt. Im Zuge der Etablierung dieses Menschenbildes treten aber zunehmend die Aporien der autonomen Vernunft hervor. Der daraus folgende Nihilismus wird in der Religion des Erwachens zur Vollendung getrieben, um schließlich durch das Er-wachen selbst überwunden zu werden. Einen breiten Raum in seinem Werk nimmt schließlich noch die philosophische Auslegung der Zen-Künste ein, die vielleicht die stärkste Seite seines Denkens darstellt.

Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht auf alle drei Wege eingegangen werden. Ich beschränke mich auf seine in deutscher Übersetzung zugängliche Interpretation der alten Zen-Lehre von den „Fünf Ständen“, in deren Rahmen Hisamatsu sein Verständnis des Erwachens relativ ausführlich darlegt. Diese Lehre geht auf Tosan Ryokai (chin.: Dung-shan Liang-djiä) zurück, den 869 gestorbenen Gründer der Ts'ao-tung-Schule des Chan-Buddhismus, aus der das japanische Soto-Zen hervorging.²⁴ Auch in der zweiten repräsentativen

erlebt. Seine Variante dieses Themas hat an manchen Stellen einen nationalistisch-kulturalistischen Unterton. Wie bei den anderen Kyôto-Philosophen verbindet sie sich dann mit dem Glauben an die geistige Superiorität Ostasiens unter der spirituellen Führung Japans. Siehe zu diesem Thema I. Hijiya-Kirschner, Leuchtet Japan? Einführende Gedanken zu einer proklamierten Zeitenwende, in: Dies. (Hrsg.): Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1996, 7–24.

23 Vgl. dazu E. Weinmayr: Zur Einführung, (Anm. 4), 13–14.

24 Die „Fünf Stände“, jap. *go-i*, chin. *wu-wei*, werden in anderen Übersetzungen auch Fünf Stufen, Grade oder Ränge genannt. Ich halte Gunderts Übersetzung mit „Fünf Standorte“ für glücklicher als die von Ohasi und Brockhart vorgeschlagenen „Stände“, weil dadurch herauskommt, daß dieselbe Gegend sich in dieser Lehre von verschiedenen Orten innerhalb ihrer auf verschiedene Weise zeigt. Zu den unterschiedlichen Übersetzungen vgl. H. Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus. Bd. I: Indien und China, Bern 1985, 207–215 und 324.

20 G. Saiko: Nunc Aeternum und Zeit in der Philosophie Kitaro Nishidas, in: Ch. Link (Hrsg.), Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht, Stuttgart 1984, 35–51, hier 37. K. Nishitani: Was ist Religion?, Frankfurt/M. 1982, 39–99 wählt dieselbe Zugangsweise zur Frage nach dem Wesen der Religion.

21 Zum Großen Zweifel und dem Weg seiner Einübung in der Zen-Meditation vgl. auch K. Nishitani: Was ist Religion?, a. a. O., 58–62, sowie besonders U. Baatz: Der große Zweifel. Philosophisches zur Anthropologie der Zen-Tradition, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 14, 1992/1, 16–25.

22 An vielen Stellen (z. B. PE 33, 40, 68) spricht Hisamatsu wörtlich von „postmoderner Religion“, „postmoderner Zeit“, oder „Postmoderne“. Seit den sechziger Jahren signierte er seine Kalligraphien mit „Postmodernist“. Er schließt sich damit dem Programm einer „Überwindung der Moderne“ (*kindai no chôkoku*) an, das in den vierziger Jahren in Japan diskutiert wurde, nach dem Krieg für manche zum Schimpfwort mutierte, aber seit den achtziger Jahren (beeinflusst von den westlichen Postmoderne-Diskursen) eine Renaissance

Form des japanischen Zen, der Rinzai-Schule, hat sie seit Hakuin und seinem Schüler Torei (18. Jh.) einen prominenten Platz. Sie gilt dort als Höhepunkt der Koan-Literatur und dient dem Üben dazu, die Koans, die er durchgearbeitet hat, zu ordnen und in ihrem Zusammenhang zu verstehen.²⁵ Die fünf Stände gelten als besonders hilfreich für in der Übung Fortgeschrittene, die damit die sog. „Irre im Erwachen“ überwinden können, die im Beharren auf dem erreichten Erwachen beruht. Die ganze Lehre wendet sich, was durch Hisamatsus Lesart noch besonders unterstrichen wird, gegen ein statisches Verständnis des Erwachens im Sinne eines sich selbst genügenden Erlösungszustandes.

Von der literarischen Gattung her handelt es sich bei dieser Lehre nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine in Gedichtform dargelegte Weisheitslehre, deren verschlüsselte Bildsprache zum rechten Vollzug eines von Zen-Praxis geprägten Lebens anleiten soll. Auch Hisamatsus Kommentar ist keine akademische Studie, sondern entstand aus einer Vortragsreihe, die er 1960 anlässlich von *sesshins*, d. h. mehrtägigen, strengen Meditationsübungen, in seinem Zen-Institut hielt. Er ersetzt dabei die seiner Meinung nach für unsere Zeit nicht mehr relevanten traditionellen Gedichte durch neu ausgewählte Sprüche und Verse und versucht eine philosophische Analyse.

Darin werden die fünf Stände als Strukturelemente des Erwachens ausgelegt, die zusammen „die rechte Weise von Welt und Mensch“ ausmachen. Als Ganzes bilden sie den einen Stand der Standlosigkeit, das eine Erwachen, das für Hisamatsu mit Zen identisch ist.²⁶ Dem Erwachen entspricht „die wahre Welt“, dem Nicht-Erwachen dagegen „die Welt der Irre“. Man verbaut sich das Verständnis dieser für Hisamatsus Religionsphilosophie grundlegenden Begriffe, wenn man einerseits das Erwachen als psychischen Zustand, der bisweilen an einem Menschen beobachtbar ist, versteht und andererseits die Welt als Summe aller feststellbaren Objekte auffaßt.²⁷ Hisamatsu scheint dann die absurde Behauptung aufzustellen, daß ein subjektiver psychischer Prozeß, der an einem bestimmten Individuum für einige Zeit konstatierbar ist, die gesamte Außenwelt in einen vollendeten Zustand bringt.

25 Die Angaben zur Geschichte und Rolle der Fünf-Stände-Lehre im Zen-Buddhismus entnehme ich hauptsächlich dem Nachwort von *Tsujimura* in FS, 87–91. Weitere Informationen dazu bei *Dumoulin*: Geschichte des Zen-Buddhismus, a. a. O.

26 Vgl. FS, 17.

27 So krankt etwa die Interpretation von F. Buri daran, daß er das von Hisamatsu thematisierte Erwachen einseitig als „Erlösungszustand“ interpretiert und folgerichtig auch die Strukturprinzipien des Erwachens, das Aufrechte und die Neige, ihres universalen Gehalts beraubt und zu subjektiven „Haltungen“ umdeutet. Siehe *F. Buri*: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst, a. a. O., 176–177.

Hisamatsu geht jedoch nicht von inneren oder äußeren Vorgängen aus, die in der Beobachterrolle festzustellen wären, sondern von je unserem Erwachen bzw. Irren, wie wir sie im Vollzug unseres Seins erfahren können. Sie sind dann keine neutralen Vorgänge, sondern Weisen des In-der-Welt-Seins, die uns so nahe gehen, daß wir darin uns selbst gegeben werden bzw. verlieren. Dieses Erwachen und Irren ist verbunden mit einer bestimmten Weise, in der sich alles, was ist, zeigt. Schon im gewöhnlichen, allmorgendlichen Erwachen ereignet sich in der Einheit eines Geschehens mit unserem Aufwachen zugleich der Aufgang, oder mit Heidegger gesprochen, das Welten der Welt. Erwachen ist ein Sich-Öffnen von jemandem zu einer bestimmten Offenheit der Welt, die diese von sich her an den Tag legt. Das Welten der Welt meint nichts anderes, als daß das Seiende im Ganzen sich in bestimmter, im Wachen etwa in einer von der abgedunkelten Welt des Schlafes unterschiedenen Weise, zeigt. Diese Vollzugeinheit von Offenheit des Menschen und Offenheit der Welt ist bei Hisamatsu – und vermutlich im Zen überhaupt – der Ausgangsort des Denkens. Eine sachgemäße Interpretation muß versuchen, dort mit ihm ins Gespräch zu kommen.²⁸

Die gemeinte Beziehung der Nichtzweiheit kommt sehr gut zu Beginn des kleinen Textes „Selbstbild“ heraus, wo Hisamatsu das japanische Sprichwort „Auf dem Sattel ist kein Mensch, unter dem Sattel kein Pferd“ folgendermaßen erläutert:

„Gegenständlich betrachtet ist es eine offenkundige und unbestreitbare Tatsache, daß auf dem Sattel ein Mensch und unter dem Sattel ein Pferd ist. Dagegen scheint jenes Geheimnis eine bloße Erdichtung zu sein, die der Tatsache widerspricht – so meint man. Doch diese Ansicht bleibt ein Irrtum, der aus der Verwechslung des Reitens mit dem Betrachten des Reitens kommt. ... Was das Reiten selbst angeht, so ist es umso schlechter, je mehr Mensch auf dem Sattel und Pferd unter dem Sattel ist. ... Erst wo Mensch und Pferd Eines geworden, d. h. zur Nicht-Zweiheit gekommen sind, so daß kein Pferd neben dem Menschen und kein Mensch neben dem Pferd ist, ... erlangt das Reiten das Äußerste seines Wesens sowie das Höchste seiner Geschicklichkeit.“²⁹

Ähnlich wie Reiter und Pferd in dem einen Geschehen des Reitens nicht zwei sind, gibt es die Welt und das Selbst nicht als zwei getrennte Gegenständlichkeiten außerhalb von Erwachen und Irre. Das Erwachen und das Aufglänzen

28 Ich ziehe hier das Phänomen des Eins-Seins *kat' energeian* zur Ortsbestimmung des zen-buddhistischen Denkens heran, auf Grund dessen *Aristoteles* in *De an.* 431 b 21 sagen kann, die Seele sei in gewisser Weise alles Seiende. Vgl. dagegen aber *K. Nishitani*: Was ist Religion?, (Anm. 20), 193. Nishitani meint dort, daß *Aristoteles* die Dinge noch zu sehr von außen betrachten würde. Solange das Selbstsein des Seienden als Substantialität verstanden werde, bleibe, bei allem vollzugshaften Einssein doch „eine Spur der Zweiheit von Sehendem und Gesehenem übrig“. Der Gedanke der Vollzugsidentität ist von dieser Kritik meiner Meinung nach nicht betroffen. Es wird nur behauptet, daß er im Rahmen einer Substanzontologie nicht voll zur Geltung kommen kann.

29 SB, 250.

der wahren Welt, die Verblendung und die verdüsterte Welt des Irrens sind eins. Auf diesen Sachverhalt weist auch das berühmte Wort Nishidas hin: „Wenn Welt sich findet, findet sich unser Selbst. Wenn unser Selbst sich findet, findet sich Welt.“³⁰

Der gleichzeitige Aufgang von Welt und Mensch in ihrer Wahrheit wird als in sich kreisende Bewegung der fünf Stände gedacht.³¹ Der letzte Stand ist zwar auf der einen Seite das Ende. Aber da er zugleich das ist, was das ganze Erwachen immer schon in Gang bringt und hält, ist er auch der Anfang. In der Übersetzung des Hisamatsu-Kommentars von Ohashi und Brockard lauten die verschiedenen Stationen dieses Kreises:

Im Aufrechten die Neige (*sho chu hen*)
In der Neige das Aufrechte (*hen chu sho*)
Aus dem Aufrechten herauskommen (*sho chu rai*)
Zum Zusammenhalt kommen (*ken chu shi*)
In den Zusammenhalt heimkommen (*ken chu to*)

Die beiden Grundworte der Fünf-Stände-Lehre sind *sho* und *hen*, in der deutschen Übersetzung des Kommentars von Hisamatsu durch Ohashi und Brockard wiedergegeben als „das Aufrechte“ und „die Neige“. Leider wird diese Wortwahl von den Übersetzern nicht begründet. Besonders die Übersetzung von *hen* mit „Neige“ ist ein die Sache eher verunklärer Manierismus. Nach D. T. Suzuki bedeutet *sho* wörtlich „echt, gerade, gerecht, eben“, während sich *hen* mit „teilweise, einseitig, unausgeglichen und schief“ wiedergeben läßt.³² Sowohl Dumoulin als auch A. Verdu übersetzen *sho* mit „das Gerade“ und *hen* mit „das Gekrümmte“.³³ Gundert entschied sich für „das Richtige“ und „das Einseitige“. Ich halte mich im Folgenden der Einfachheit halber an die Terminologie von Ohashi und Brockard.

Sho und *hen* entsprechen der Zwiefalt von Form und Leere, die in der Mahâyâna-Philosophie auf vielfache Weise durchdacht wird. Hisamatsu versucht nicht, diese Grundworte in eine Definition zu pressen, sondern umschreibt sie in immer neuen Variationen. Die Neige bedeutet bei ihm alle Phä-

nomene, die Gestalt haben, das Tätigsein in bezug auf diese Phänomene, die Vielfalt dessen, was sich den Sinnen zeigt, die Welt der Differenz und der Gegensätze, das gewöhnliche Wirkliche.³⁴ Das Aufrechte dagegen: reine Stille, Nichts, Wesen, die Welt der Selbigkeit und Nichtzweiheit, *nirvâna*, das Ewige.³⁵

Solange jemand nichts vom Erwachen weiß, verhalten sich die Neige und das Aufrechte wie unvereinbare Gegensätze. Die Neige ist von hier aus gesehen bloße Neige, also Irre, Scheinwelt, *samsâra*. Die Ewigkeit des Aufrechten hat demgegenüber den Anschein einer Hinterwelt anzugehören: „Steht man auf dem Standpunkt des Unerwachens, so ist der Gang von diesem zum Erwachen in Wirklichkeit ein Tappen im Dunkeln; das Erwachen kann dann nicht anders gesucht werden als im unendlich fernen Jenseits. ... Wenn es auch die Wahrheit, das Absolute oder Buddha genannt wird, so ist es doch nur das, was vom Unerwachen her im Dunkeln ertastet wird; es ist nichts anderes als eine Art ‚Idee‘.“³⁶

Die Praxis der Übung, die zum Erwachen hinführt, setzt in der täuschend sich als bloße Neige zeigenden Neige an. Die Richtung, die sie zunächst nimmt, wird angezeigt durch Sprüche wie „Alle Dinge kehren zurück ins Eine“, oder „Entwerden in den Ursprung“. Aus der Ursprungsvergessenheit gilt es zurückzukehren zum gelassenen Sein im Einen, zum Stand des Aufrechten. Diese Bewegung, die man dem angeblich weltflüchtigen Buddhismus oft als ihn allein bestimmende unterschiebt, ist aber nur eine vorläufige Etappe auf dem Weg.³⁷

Wenn sich das Aufrechte im Erwachen in seiner inneren Dynamik enthüllt, öffnet es sich zum Fächer der fünf Stände.³⁸ Im ersten Stand zeigt sich, daß es keine unterschiedslose Einheit ist, sondern die Welt der Differenz, die Neige also, in sich enthält. Der Übende, der im Ursprung bleiben will, darf deshalb nicht an der erreichten Leerheit (als Einheit ohne Differenz) festhalten, sondern muß von dieser Leerheit selber noch einmal leer werden, um dem Leben inmitten der Vielheit des Seienden die Achtsamkeit zu widmen, die ihm gebührt. Da das Aufrechte der Neige durch und durch zugrundeliegt, kann und soll es auch als das Zugrundeliegende in ihr gefunden werden. Auf diese Weise verwandelt sich die bloße Neige zur wahren Welt der Differenz, die für das Aufrechte transparent ist. Dies ist die Bedeutung des zweiten Standes.

34 Siehe FS, 51, 18.

35 Siehe FS, 18, 26–27, 51.

36 FS, 18. Mehr zu Hisamatsus Kritik an einem idealistischen Verständnis des Erwachens siehe unten Anm. 42.

37 Es ist ein Hauptanliegen von Hisamatsus Interpretation der Fünf-Stände-Lehre das Vorurteil, der Buddhismus sei eine weltverneinende Religion, zu widerlegen. So heißt es z. B. in FS, 83: „Aber wenn man auf dem Standpunkt der Fünf Stände steht, gibt es dieses Mißverständnis des Buddhismus nicht mehr, dieser lehre nur das Nichts und die Indifferenz.“

38 Das Bild des Fächers wird in FS, 82 erläutert.

30 Nishida K.: Zenshû (Gesamtausgabe), Tôkyô 1979, Bd. 10, 559, zit. nach Kimura B.: Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, Darmstadt 1995, 16.

31 Vgl. FS, 74. Diese zirkelhafte Gestalt ist vermutlich geistlichen Wegweisungen überhaupt eigen. Vgl. für den Bereich der christlichen Spiritualität K. Rahner: Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung, in: Ders.: Schriften Bd. 3, Einsiedeln 1956, 11–35.

32 D. T. Suzuki: Über Zen-Buddhismus, in: E. Fromm/D. T. Suzuki/R. Martino (Hrsg.): Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1972, 9–79, hier: 82. Suzuki gibt im letzten Kapitel dieser Abhandlung eine ausführliche Interpretation der Fünf-Stände-Lehre.

33 Siehe H. Dumoulin (Anm. 24) und vor allem A. Verdu: Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Zen und Yoga, München 1965, 279–295, wo eine eigenständige Interpretation der Fünf-Stände-Lehre entwickelt wird.

Die ersten beiden Stände zusammen genommen zeigen, daß weder das Aufrechte noch die Neige je für sich sind. Beide entfalten ihr Wesen nur in der wechselseitigen Durchdringung. Dieses Einssein der Stände ist aufgrund der nichtdualen Beziehung von Welt und Selbst nicht außerhalb des Menschen vorzufinden, sondern ist, wie schon gesagt, die Seinsweise, in der mit der Welt auch sein Selbst zu seiner wahren Verfassung findet.

Damit ist die Entfaltung des Erwachens aber noch nicht abgeschlossen. Der dritte Stand, das aus dem Aufrechten Herauskommen, meint das Hervorkommen aus dem verborgenen Ursprung in die Welt der Irre und zwar, um den Anderen zu helfen. Erst wenn das Selbst, das frei im Aufrechten und in der Neige wohnt, zur Errettung der leidenden Wesen die Welt der Irre mit ihnen teilt, tritt sein wahres Antlitz ganz hervor.³⁹

Die im dritten Stand hervorquellende Zuwendung zu den leidenden Wesen wird im vierten Stand zu konkretem, barmherzigen Tun. „Der Stand ‚Aus dem Aufrechten herauskommen‘ ist der Standort vor dem Ausgehen in die Tat, die den anderen genügt. Der Stand, von dem man wirklich zu solcher Tat ausgeht, ist der vierte Stand ‚Zum Zusammenhalt kommen‘.“⁴⁰ Hier wird das Einssein von Aufrechten und Neige im barmherzigen Tun manifestiert.⁴¹ Ermöglicht wird die Praxis der Barmherzigkeit durch die Anwesenheit des Aufrechten in der Neige. Der diesen Stand Einnehmende sieht der wechselseitigen Durchdringung beider zufolge in allen Wesen die Buddha-Natur, d. h. er sieht, daß in deren Selbst das Ewige als der Grund für ihre Errettung schon da ist. Ohne die Erfahrung dieses Grundes, wäre das Streben nach ihrer Errettung nur das Verfolgen eines Ideals.⁴²

In erster Linie handelt es sich beim „Zum Zusammenhalt kommen“ darum, so in alles hineinzugehen, daß dadurch dessen Anlagen zutage kommen. Dieses liebevolle Engagement tritt von sich aus nicht spektakulär in Erscheinung, sondern geschieht beiläufig, als wäre es ganz selbstverständlich. Es ist, „als ob auf dem Weg die alltäglichen Dinge verrichtet würden“⁴³. Hisamatsu distanziert sich ausdrücklich von der Auffassung, das als Errettung aller

39 Siehe FS, 56.

40 FS, 63.

41 Zum Terminus Barmherzigkeit gibt PE, 98 folgende Erläuterung: „Im Buddhismus wird 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.“

42 So FS, 66. Zur Kritik der Auffassung der Buddha sei so etwas wie eine regulative Idee, der man sich nur in einer unendlichen Zukunft asymptotisch annähern kann, siehe auch PE, 88–89. Hisamatsu tritt mit guten Gründen für die Lehre von der Buddhanatur ein, die besagt, daß jedes Wesen den Keim des Erwachens und damit die Gegenwart Buddhas schon in sich trage. Diese Lehre ist im Buddhismus von alters her heftig umstritten. Siehe dazu auch die etwas polemischen Ausführungen von V. Zotz: Der Buddha im Reinen Land, (Anm. 3), 97–98.

43 FS, 71.

lebenden Wesen beschriebene Tun geschähe gleichsam von oben herab. In Wahrheit ist es eher ein Abbau des hierarchischen Gefälles zwischen den Menschen. Jeden Menschen vom Selbst her erwachen lassen, das bedeutet „Einswerden mit den Anderen und der anderen mit dem eigenen Selbst“.⁴⁴ Er versteht das Erwachen nicht mehr als individuelle Angelegenheit, die vorwiegend in der asymmetrischen Beziehung von Meister und Schüler verankert ist, sondern als Erwachen der Gemeinschaft, in der sich die Einzelnen gegenseitig unterstützen und belehren. Hisamatsu hat aus diesem Gedanken praktische Konsequenzen gezogen. Durch die laikale und auf Prinzipien der Gleichberechtigung beruhende Verfassung seiner FAS-Gesellschaft hat er den traditionellen japanischen Buddhismus, der strikt hierarchisch organisiert ist, auch organisatorisch hinter sich gelassen.⁴⁵

Die vorangehenden Stände sind für Hisamatsu als Vorbereitung dieses Standes von bleibender Bedeutung, denn wer sich nicht ständig darin übt, inmitten des Lebens und Todes das Gesetz des Weges oder die wahre Welt zu bewahren, dessen Barmherzigkeit wird schnell kraftlos und oberflächlich.⁴⁶

Mit dem fünften Stand schließt sich der Kreis, um gemäß der oben schon erwähnten Zirkelstruktur von neuem beginnen zu können. Dieser Stand ist in gewisser Weise eine Wiederholung des ersten, eine Rückkehr in die Stille, in die aber alles beim Durchgang durch die verschiedenen Stände Erfahrene eingebracht wird. „Das ‚Heimkommen‘ heißt also die Rückkehr von dem Standort ‚Unterwegs, im Zwischenhaus, die alltäglichen Dinge besorgen‘ nach Hause, wo man ruhig sitzt. ... Hier ist alles geleistet worden und sowohl Wesen wie auch Wirken ruhen, es gibt nichts, was Wesen, und nichts was Wirken genannt werden soll. Beide werden im stillen Sitzen zusammengehalten.“⁴⁷

F. Buri hat gegen die Fünf-Stände-Lehre und Hisamatsus Auslegung eingewandt, daß sie ihr Ziel nicht erreiche, das darin bestünde, das wahre Selbst als Leerheit darzulegen, um daraus die Große Barmherzigkeit, d. h. das erlösende Handeln des Bodhisattva herzuleiten.⁴⁸ Obwohl er die Intention der ganzen Lehre gut erfaßt hat, am Ende affirmiert Buri doch das Klischee vom weltverneinenden Buddhismus. Er wirft Hisamatsu eine nihilistische Position vor, die das Nirvāna als alleinige Wirklichkeit behauptet, der gegenüber die Welt ein

44 FS, 81.

45 Vgl. M. v. Brück/W. Lai: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, 557–560.

46 Siehe FS, 80.

47 FS, 73–74.

48 Vgl. dazu F. Buri: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst, (Anm. 7), 176–177. Differenziert und mit großer Textkenntnis behandelt das Problem des Verhältnisses von Leere und Barmherzigkeit L. Schmithausen: Mitleid und Leerheit. Zu Spiritualität und Heilsziel des Māhāyāna, in: A. Bsteh (Hrsg.): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie Bd. 1, Mödling 2000, 437–455.

bloßes „Scheinprodukt“ des Bewußtseins sei. Der Illusionscharakter der Welt mache auch alles weltverändernde Handeln illusorisch. Diese Fehlinterpretation kommt dadurch zustande, daß er die Dialektik der wechselseitigen Durchdringung von Form und Leere, Aufrechtem und Neige nur streift, ohne sie inhaltlich zu berücksichtigen und Hisamatsu letztlich unterstellt, den von ihm dezidiert zurückgewiesenen Standpunkt der bloßen Leere zu vertreten. Nach dem, was dazu oben bereits gesagt wurde, erübrigt es sich, Buris Auffassung im Detail zu widerlegen. Das Problematische von Hisamatsus Philosophie ist meiner Meinung nach anderswo zu suchen, nämlich in seiner Interpretation des Selbst als absolutes Subjekt und der damit zusammenhängenden Atheismusfrage.

4. A/Theismus aus der Erfahrung des Erwachens

In der Auslegung der Fünf-Stände-Lehre setzt Hisamatsu zwei Akzente, die auch in seiner Religionskritik eine zentrale Rolle spielen: Einmal unterstreicht er die Selbsthaftigkeit des Erwachens und zweitens betont er die Bedeutung tätigen Engagements in der Welt. Beide Motive finden sich bereits in der Zen-Tradition, bekommen aber bei ihm, der sie im Horizont der modernen Industriegesellschaft und neuzeitlicher westeuropäischer Philosophie thematisiert, ein neues Gewicht.⁴⁹ Bei der nun folgenden Besprechung seiner Religionskritik, wird deutlich werden, daß die Betonung der *vita activa* ein Hauptpunkt seiner Kritik am traditionellen Zen-Buddhismus ist. Die Selbsthaftigkeit des Erwachens führt er immer wieder gegen den Theismus ins Feld und weiß sich darin mit neuzeitlich-westeuropäischer Religionskritik einig. Als repräsentativ für den theistischen Religionstyp gelten ihm das Christentum und der Shin-Buddhismus.

Sowohl die Betonung des Selbsterwachens wie auch der Atheismus, zu dem er sich bekennt, scheinen der Auffassung Nahrung zu geben, der Buddhismus sei eine atheistische Selbsterlösungsreligion, die in einem unversöhnlichen Gegensatz zum Christentum und anderen theistischen Religionen steht. Der vermeintlich atheistische Charakter des Buddhismus wird in Europa besonders seit dem 19. Jh., als buddhistisches Schrifttum erstmals in größerem Umfang bekannt wurde, immer wieder diskutiert und spielte in der apologetischen

49 Zur Selbsthaftigkeit des Erwachens heißt es etwa in FS, 29: „Man wird keinesfalls von etwas Anderem gerettet; wer gerettet wird, ist selbst der Rettende; beide sind dasselbe. Nur so kann es eine letzte Erlösung geben.“ Der Traditionsbezug von Hisamatsus Betonung der Manifestation des Erwachens im Handeln wird deutlich, wo er sich den althergebrachten Warnungen vor einem „stummen beschauenden Zen“, das auch „Zen des Toten“ genannt wird, anschließt. Vgl. dazu z. B. FS, 32.

Bekämpfung des Buddhismus von christlicher Seite eine große Rolle.⁵⁰ Oft wurde dabei dem Buddhismus der Charakter einer Religion überhaupt abgesprochen. Die buddhistische Gegenapologetik in Europa und in Asien war „teilweise geneigt, nun von genau jenem atheistischen Fahrwasser aus zu argumentieren, in das die christliche Apologetik den Buddhismus gestellt hatte. Auf diesem Wege entstand eine Form des buddhistischen Modernismus“.⁵¹ Hisamatsus Atheismus fällt nicht unter diesen reaktiven Modernismus. Er wurde offenbar nicht durch Rezeption christlicher Kritik am Buddhismus angestoßen, sondern zunächst durch seine Abwendung vom traditionellen Shin-Buddhismus, die durch neuzeitlichen Atheismus europäischer Herkunft beeinflußt war. Daraus wurde später die radikale Kritik an einem Theismus, der seiner Meinung nach die gemeinsame Grundstruktur von Shin-Buddhismus und Christentum darstellt.⁵² Bei genauerer Betrachtung ist sein Standpunkt jedoch differenzierter und auch unklarer als einige seiner plakativen Aussagen vermuten lassen.

Zu Beginn seines „Atheismus“ betitelten Aufsatzes aus dem Jahr 1972 betont Hisamatsu, daß er schon seit langem atheistisch geworden sei.⁵³ „Ja, es ist für mich eine innere Notwendigkeit, mich als Atheisten zu bekennen.“⁵⁴ Wenig später im selben Text wird der Atheismus unter Bezugnahme auf Nietzsche als Grunderfahrung der Moderne herausgestellt. „Das Wort Nietzsches ‚Gott ist tot‘ ist dem modernen Menschen nicht nur vertraut, sondern muß als der wahre

50 Siehe zum apologetischen Atheismus-Vorwurf P. Schmidt-Leukel: ‚Den Löwen brüllen hören‘. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, 43–52. Zum Themenfeld Buddhismus und Atheismus vgl. auch H. v. Glasenapp: Der Buddhismus – eine atheistische Religion, München 1966; J. S. Krüger: Metatheism. Early Buddhism and traditional Christian Theism, Pretoria 1989; R. Panikkar: The Silence of God. The Answer of the Buddha, New York 1989; G. Paul: Der Buddha aus atheistischer Sicht. Atheistische Positionen im Buddhismus, in: P. Schmidt-Leukel (Hrsg.): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, München 1989, 211–224.

51 P. Schmidt-Leukel: ‚Den Löwen brüllen hören‘, a. a. O., 67. Christliche Apologetik ebenso wie buddhistische Gegenapologetik dürfen heute (von einigen Unverbesserlichen abgesehen) als überwunden betrachtet werden. Schon Ende der siebziger Jahre meinte H. Dumoulin: Begegnung mit dem Buddhismus, Freiburg i. Breisgau 1978, 55: „Zunächst geht es nicht an, den Buddhismus als Ganzes und einfachhin für ‚atheistisch‘ zu erklären, wie dies noch vor wenigen Jahrzehnten, besonders bezüglich des frühen Buddhismus, geschah. Heutige Religionsforscher und moderne Buddhisten in Ost und West sind in diesem Punkt vorsichtig geworden.“

52 Die japanische Tradition buddhistischer Kritik am Christentum, in der Hisamatsu steht, kann hier nicht behandelt werden. Vgl. dazu H. Fukasawa: Religionskritik im Kontext. Die buddhistische Kritik am Christentum im modernen Japan, in: H. R. Schlette (Hrsg.): Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, Bonn 1998, 85–100.

53 S. Hisamatsu: Atheismus. Übersetzt von K. Takizawa und mit Vorbemerkungen versehen von H. Waldenfels, in: ZMR (62) 1978, 268–296, wiederveröffentlicht in: PE, 43–102.

54 PE, 45.

Schrei des modernen Menschen bezeichnet werden. Ich höre dieses Wort mit tiefer Sympathie.“⁵⁵ Die Erfahrung des „Todes Gottes“ hat nicht nur gesellschaftliche und sonstige, eher äußerliche Gründe. Hisamatsu meint vielmehr, „daß die Notwendigkeit des Übergangs vom Mittelalter zur modernen Zeit im tiefsten Grund des menschlichen Wesens zu suchen ist.“⁵⁶ Nur durch die Überwindung der mittelalterlichen Theonomie könne der Mensch zu seinem wahren Sein gelangen. Atheismus ist die dazu nötige „Verneinung des theistischen Glaubens“.⁵⁷ Warum Hisamatsu sich „vom tiefsten Grund des menschlichen Wesens her“ zu dieser Verneinung gezwungen sieht, wird nachvollziehbar, wenn man sein Verständnis jenes Gottes, an den im Theismus geglaubt wird, und der Beziehung zu diesem Gott im Glauben untersucht. Es ergibt sich dabei ein Bild, das in vielem dem entspricht, das die europäischen Religionskritiker des 19. Jh.s vom Christentum zeichneten.

Der Gott des Theismus wird nach Ansicht Hisamatsus von den Gläubigen als ein transzendentes, d. h. außerhalb der Welt befindliches Objekt vorgestellt, das dem Menschen gegenüber ein „Ganz-Anderes“ ist.⁵⁸ Die Spitze seiner Religionskritik wendet sich energisch gegen eine solche Auffassung Gottes und die Folgen, die sie für das religiöse Leben mit sich bringt. Er macht geltend, daß Gott bzw. Buddha, oder die Buddhanatur, gedacht als das Ganz-Anderere, zugleich notwendig das ganz und gar Unverständliche und im Normalfall auch Unzugängliche sein würden. Doch mache sich nach Ansicht der Theisten dieses Jenseitige aus wiederum nicht einsehbaren Gründen bisweilen bestimmten Menschen bemerkbar, was man Offenbarung nenne. Der Rest der Menschheit könnte nur durch Vermittlung solcher Auserwählter mit Gott in Verbindung treten, indem sie sich an die auf Gottes Geheiß in einem Kanon niedergeschriebenen Glaubenssätze und Verhaltensregeln halten.⁵⁹

Glaube bedeutet so gesehen erstens das Fürwahrhalten der Behauptung, ein solches Ganz-Anderere sei vorhanden. Dies ist für Hisamatsu genauso eine unbeweisbare Hypothese, wie die aus einer Idealisierung der menschlichen Schöpferkraft hervorgehende Auffassung, das Ganz-Anderere sei Schöpfer der Welt.⁶⁰ Andererseits meint Glauben den Gehorsam gegenüber geoffenbarten, unbegreiflichen Gesetzen des Ganz-Andereren. Das aber, kritisiert Hisamatsu mit vollem Recht, bedeutet Heteronomie (ein Wort, in dem das griechische *héteros*, der Andere steckt), weil der Glaubende sich Gesetzen des Handelns unterwerfen muß, die er nicht verstehen und deshalb auch nicht aus eigener

Einsicht frei wollen kann. „Wegen dieses Charakters des Ganz-Anderen gibt es keine Autonomie. Auch wenn das Ganz-Anderere ein religiöses Gesetz besagt, so stellt dessen Gesetzlichkeit immer etwas dar, was von uns Menschen nicht erforscht oder verstanden, sondern nur geglaubt werden kann.“⁶¹

Selbst wenn Glaube jenseits von bloßem Gesetzesgehorsam und Fürwahrhalten des Vorhandenseins Gottes die mystische Vereinigung mit dem Ganz-Anderen bedeutet, kommt wieder nur Verlust der Selbstbestimmung und Entfremdung des Menschen von sich selbst heraus. „Mit dem Ganz-Anderen eins zu werden, kann nur bedeuten von sich selbst weg zu kommen, sich selbst zu verneinen, nicht zu seiner wahren eigentlichen Seinsweise gelangen.“⁶²

Zielscheibe dieser Theismuskritik sind keine tiefen Formen des Glaubens oder ausgefeilte theologische bzw. buddhologische Konzeptionen, sondern trivialisierte und z. T. überholte Spielarten des Christentums bzw. Shin-Buddhismus. Tillich, der bekanntlich selbst wesentlich zu einem neuen Verständnis des Glaubens beitrug, indem er ihn als „Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht“ reinterpretierte, meint in bezug auf Hisamatsu bei einem ihrer Gespräche: „I sometimes have the feeling that his concept of Christian faith is the old-fashioned concept of believing in things“, worauf dieser antwortet, daß Glaube in Tillichs Sinn nicht der „gewöhnliche Glaube“ (ordinary faith) sei, gegen den sich seine Einwände richten würden.⁶³

Die Bezeichnung Gottes als „Ganz-Anderere“ wird Hisamatsu freilich kaum dem mutmaßlich durchschnittlichen Sprachgebrauch im Christentum und Shin-Buddhismus abgelautet haben. Ich vermute, ohne es direkt am Text nachweisen zu können, daß er dieses Interpretament, auf welchem Weg auch immer, von Rudolf Otto übernahm, der ja mit Zen-Kreisen in Kontakt stand und als Religionsphilosoph in Japan rezipiert wurde.⁶⁴ Wie immer es um die direkte historische Abhängigkeit stehen mag, es ist auf jeden Fall erhellend Otos Theorie des Ganz Anderen etwas näher anzusehen, weil sie repräsentativ ist für die Form von Gottesverständnis, die Hisamatsu mit seinem Atheismus ablehnt.

Mit der Rede vom Ganz-Anderen zielt Otto, der damit das augustinische *aliud valde* in der Religionsphilosophie des 20. Jh.s berühmt machte, auf die Geheimnisthaftigkeit des Heiligen ab. Dabei unterlaufen ihm eine Reihe

61 PE, 60.

62 PE, 84.

63 DEW, 122. Zu Tillichs Konzept des Glaubens vgl. die ausführliche Darstellung von M. Korthaus: ‚Was uns unbedingt angeht‘ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Stuttgart 1999.

64 Otto schrieb z. B. das Geleitwort zu dem ersten in deutscher Sprache verfaßten Buch über Zen, S. Ohasama, A. Faust: Zen – Der lebendige Buddhismus in Japan, Stuttgart 1925. Mehr zu seinem Verhältnis zum Zen in: H. Dumoulin: Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Frankfurt/M. 1976, 10–11.

55 PE, 50.

56 PE, 57.

57 PE, 45.

58 Siehe FN, 49.

59 Vgl. zur theistischen Offenbarung und dem dazugehörigen Glaubensakt im Verständnis Hisamatsus PE, 60–61, sowie 65.

60 Siehe FN, 53.

zweifelhafter Aussagen, die den Geheimnischarakter des Religiösen in die Nähe zum bloß Mysteriösen und Abstrusen rücken, angesichts dessen man wie in einem Horrorfilm vor Schreck erstarrt. „Diese [Sache] selber aber, nämlich das *religiös* Mysteriöse, das echte *Mirum*, ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das ‚*Ganz Andere*‘, ... das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und *darum* ‚Heimlichen‘ überhaupt Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende und darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende.“⁶⁵ Theologisch streicht er mit der Betonung der Andersheit Gottes, darin der Dialektischen Theologie seiner Zeit verwandt, die radikale Kluft zwischen Gott und Mensch heraus und rekuriert außerdem auf Schleiermachers „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ als „Kreaturgefühl“, das das numinose Objekt in seiner Übermächtigkeit bewirken soll.⁶⁶ Ausdrücklich nennt Otto „Gefühle eigener Unzulänglichkeit, Ohnmacht und Gehemtheit durch Verhältnisse der Umgebung“⁶⁷ als Analogien zum religiösen Abhängigkeitsgefühl, so daß der religiöse Bezug in den Geruch von Beengung, Unterdrückung und Abwertung des Geschöpfes gerät.

Damit werden gerade die Reizthemen angesprochen, auf die Hisamatsu stets entschieden ablehnend antwortet, da sie wohl nur schwer mit dem befreienden Erwecken, das er in der Zen-Übung erfahren durfte, zu vereinbaren sind.⁶⁸ Die Freiheitserfahrung des Zen steht für ihn dem religionskritischen Freiheitsverständnis neuzeitlicher Philosophen näher als dem Abhängigkeitsgefühl gegenüber einem Ganz-Anderen.

In seinem Aufsatz „Atheismus“ bezieht Hisamatsu sich ausdrücklich auf den sogenannten Atheismus-Streit, der dazu führte, daß Fichte 1799 seinen Lehrstuhl in Jena verlor. Er hält diesen Streit für ein zentrales Ereignis der Neuzeit, weil es dabei um das Zu-sich-kommen der menschlichen Vernunft gegangen sei. Hisamatsu sieht, daß in diesem Streit Konsequenzen von Kants Moralphilosophie ans Licht treten, nach der es keinen Gott geben darf, der der Ursprung eines heteronomen Gesetzes wäre. Seine Sympathie ist deutlich auf Fichtes Seite: „Sein Glaube bringt den Unglauben gegenüber dem gewöhnlichen Glauben 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 ist gerade derjenige,

65 R. Otto: Das Heilige (1. Aufl. 1917), München 1963, 31 (Herv. i. T.).

66 Siehe R. Otto: Das Heilige, a. a. O., 8–13.

67 A. a. O., 9.

68 Hisamatsu bezieht sich denn auch bei der Behauptung, der Theismus verstehe die schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen als Wesen der Religion, auf „Schleiermacher und andere“ (PE, a. a. O. 34). Die Dialektische Theologie, sieht er als eine notwendige Reaktion auf die Moderne, die allerdings dazu neige, diese allzu einfach abzulehnen, ohne doch dem atheistischen Denken ernsthaft begegnen zu können. Siehe dazu PE, 52–53.

dem der neuzeitliche Mensch schließlich nicht ausweichen kann: Es handelt sich um die Kritik an der bisherigen Theonomie im Sinne des absoluten Gebotes Gottes.“⁶⁹

Hisamatsu fordert also im Namen der Autonomie des Menschen zum Atheismus auf. Ein Glaube, der als repressive Abhängigkeitsbeziehung durchschaut werden kann, soll überwunden werden. Wie Waldenfels zu Recht anmerkt, ist ein solcher Atheismus nichts als die „Ablehnung eines Theismus, der die unüberwindbare Fremdbestimmung des Menschen produziert“.⁷⁰ Er gleicht hierin dem postulatorischen Atheismus des 19. und 20. Jahrhunderts.⁷¹

Die entfremdende Abhängigkeit von einem Ganz-Anderen ist nun aber keineswegs als Grundfigur des Theismus nachzuweisen. Sie stellt vielmehr ein Zerrbild des Gottesglaubens dar, das von theologischer Seite immer wieder als Mißverständnis zurückgewiesen wurde. Mit deutlicher Anspielung auf Rudolf Otto hebt etwa Martin Buber hervor: „Gott ist gewiß ‚das ganz Andere‘; aber er ist auch das ganz Selbe: das ganz Gegenwärtige. Gewiß ist er das Mysterium tremendum, das erscheint und niederwirft; aber er ist auch das Geheimnis des Selbstverständlichen, das mir näher ist als mein Ich.“⁷² Die verhängnisvolle Rolle, die das von Buber und Hisamatsu kritisierte Verständnis der Andersheit Gottes als Motiv für die Ausbreitung des Atheismus spielte, ist auch in der christlichen Theologie nicht unbeachtet geblieben. „Die neuzeitliche Kritik der religiösen Beziehung und des in ihr als gegeben behaupteten Unbedingten wandte sich gegen ein elementares, religiöses Beziehungsschema, das menschliche Identität verbürgt sah durch das Sich-Festmachen im schlechthin Anderen“, meint Jürgen Werbick.⁷³ Schon Romano Guardini führte den religionskritischen Kampf der Neuzeit für die Autonomie der Welt und besonders der Person auf einen falschen Begriff von Gott als dem Anderen zurück. Die Kategorie des Anderer-Seins ergibt für ihn in der Schöpfer-Geschöpf-Relation keinen Sinn. Er steht mit dieser Auffassung nicht allein.

69 PE, 49.

70 H. Waldenfels: Anmerkungen zu Hisamatsus „Atheismus“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaften und Religionswissenschaften (62) 1978, 269–272, hier 269.

71 Der Begriff „postulatorischer Atheismus“ wurde von Max Scheler eingeführt. Er umfaßt alle Spielarten des Atheismus, die zur praktischen Leugnung Gottes unwillen der Selbstbestimmung und Würde des Menschen aufrufen. Siehe dazu A. K. Wucherer-Huldenfeld: Marx und Freud: Zur Problematik der Struktur des Atheismus innerhalb ihrer Religionskritiken, in: Ders.: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien, Bd.1, Wien 1994, 447–461.

72 M. Buber: Werke, Bd. 1, München 1962, 131. Ebenfalls in „Ich und Du“, dem die zitierte Stelle entstammt, lehnt Buber auch das Abhängigkeits- bzw. Kreaturgefühl à la Schleiermacher und Otto als wesentliches Element in der Gottesbeziehung ab. Vgl. M. Buber, a. a. O., 132–133.

73 J. Werbick: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 119.

Ein großer, weit in die Antike zurückreichender Traditionsstrang innerhalb der christlichen Theologie thematisiert die Ununterschiedenheit Gottes bzw. – mit Cusanus gesprochen – Gott als das *non-aliud*, das Nicht-Andere, das sich gerade durch seine Nicht-Andersheit von allem Anderen unterscheidet.⁷⁴

Andererseits sollte man nicht übersehen, daß die Rede von Gott als dem Ganz-Anderen nicht notwendig eine autoritäre Religion impliziert, die Gott als herrischen Machthaber feiert, der blinden Gehorsam verlangt. Anders als bei Otto zeigt sich z. B. für Jürgen Moltmann das Anders-Sein Gottes in erster Linie darin, daß sein Kommen unvorhersehbar Neues bringt, Gutes, das aus dem schon Geschehenen schlechterdings unableitbar ist. „Das Neue, *kainós*, novum ultimum, ist Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die eschatologische Zukunft bringt.“⁷⁵ Im Anschluß an Levinas und die personaldialogischen Denker kann die Erfahrung des Anderen auch als Öffnung verstanden werden, die aus der engen Welt einer auf sich selbst fixierten Subjektivität befreit. Eine christliche Schöpfungslehre, die trinitätstheologisch konzipiert ist, kann über das Verhältnis wechselseitiger Andersheit hinausgehen und das Verhältnis von Gott und Welt so artikulieren, daß Gott durch den Sohn die Welt als ihn empfangendes Gegenüber schafft, das im Geist in Gott lebt, der doch als Vater zugleich über die Welt erhaben bleibt.⁷⁶ Ich muß es im jetzigen Zusammenhang unterlassen, diese allzu knappen Hinweise auf eine Theologie der schöpferischen Vermittlung von Andersheit und Nicht-Andersheit Gottes weiter auszuführen.

Hisamatsus Polemik gegen den Ganz-Anderen, die von den angedeuteten Differenzierungen nichts weiß, zielt nun nicht auf die Abschaffung von Religion überhaupt ab, sondern auf die Etablierung der wahren Religion. „Ich denke aber, daß das alles [die Formen theonomer Religion, An. d. Verf.] heute von Grund auf kritisiert und hinweggefegt werden muß, weil das der Weg zur wahren Religion ist.“⁷⁷ Hisamatsu möchte nicht mit der Aufklärung in „eine

flache Anthropozentrik, die den Menschen vergöttert und verabsolutiert“, verfallen.⁷⁸ Er kann auch nicht, wie der moderne Humanismus und Positivismus, daran glauben, daß der Mensch sich seine Glückseligkeit allein durch eigene Kraft verschaffen kann. Ein leichtfertiger Fortschrittsoptimismus gerät durch die absolute Negativität, die hintergründig immer schon das menschliche Leben prägt, über kurz oder lang in eine unlösbare Krise. Der moderne Humanismus und damit auch das atheistische Freiheitsdenken müssen deshalb nach Hisamatsus Geschichtsphilosophie im Nihilismus enden.

Als eigentlich religiöse Existenz gilt ihm eine, „die der fatalen Beschränktheit von Theozentrik und Anthropozentrik gewahr geworden ist und sich von der tiefsten Krise des Menschseins losgelöst hat“.⁷⁹ Seine Philosophie des Erwachens versucht zwischen neuzeitlich-aufklärerischem Autonomiepostulat und theistischer Heteronomie hindurchzuschiffen, indem sie u. a. – vermutlich ohne es zu wissen – auf das alte christliche Theologumenon von der Gottesgeburt im Menschen zurückgreift. Hisamatsu spricht nämlich von einem nicht-theistischen Einssein mit Gott, bei dem das Erscheinen des Theos so geartet sei, „daß vom Inneren, vom Selbst her, Gott oder ‚Theos‘ als das ursprüngliche Selbst hervortritt“.⁸⁰ Buddhistisch gesprochen: Der durch alle Hindernisse hindurchleuchtende Buddha tritt vom Grund des Ich-Selbst her, als das ursprüngliche Selbst hervor, wenn dieses Ich-Selbst erkennt, daß es ohne Ausweg in Irrtum, Sünde und Nichtigkeit verstrickt ist und daraufhin sich selbst völlig losläßt. Er umschreibt, was dann geschieht, auch zurückhaltend als ein Ankommen im „ewig friedlichen Leben“, wodurch die ursprüngliche Seinsweise des Selbst hervortritt als ein in sich ruhendes, ohne Behinderung tätiges Leben.

Diese Verwandlung ist freilich für Hisamatsu nicht ohne „Geburtshilfe“ von seiten Anderer möglich.⁸¹ Gerade dort, wo Menschen einander durch selbstlose Liebe zum ursprünglichsten und eigensten Sein verhelfen, sieht er die Möglichkeit einer Verbindung des Ich-Selbst mit dem Ganz-Anderen, die keinen Freiheitsverlust, sondern Befreiung bedeutet. Sie geschieht, wenn jemand sich der befreienden Barmherzigkeit zuwendet, die – in Gestalt eines anderen Menschen – von dort her, aus dem Transzendenten, ins Diesseits eintritt. Dann sind das Ich-Selbst und das Ganz-Andere so voneinander entfernt, daß sie doch zugleich miteinander vereint sein können. „Die wahre Frömmigkeit“, meint er, „entsteht dann, wenn sich ein Mensch, vom Dort hierher zurückkommend, jedem Menschen gegenüber sich [sic!] selbstlos verhält.“⁸²

einer atheistischen Religiosität steht, lassen sich unschwer ziehen. Nicht nur in dieser Hinsicht könnte man Hisamatsu als einen buddhistischen Linkshegelianer bezeichnen.

78 PE, 79. Siehe dazu auch PE, 52.

79 PE, 70.

80 PE, 82.

81 Dazu besonders PE, 96–101.

82 PE, 93.

74 Vgl. dazu R. *Guardini*: Welt und Person: Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen (1. Aufl. 1939), 6. Aufl. Würzburg 1988, 36–43. Auch J. *Werbick*: Den Glauben verantworten, a. a. O., 106, ist der Auffassung, daß „zwischen Gott und Mensch nicht einfach die Relation des Einen zum Anderen angenommen werden darf ... Der Mensch ist nicht Gott; aber er ist eben auch nicht das schlechthin Andere zu Gott, so daß Gott der schlechthin Andere zum Menschen wäre, durch das Anderssein des Menschen in seinem Sein begrenzt.“ Zum Motiv der Un-Unterschiedenheit Gottes siehe W. *Beierwaltes*: Identität und Differenz, Frankfurt/M. 1980, 97–104. Den Begriff des Nicht-Anderen bei Cusanus behandelt ausführlich P. *Bolberitz*: Philosophischer Gottesbegriff bei *Nikolaus Cusanus* in seinem Werk „De non aliud“, Leipzig 1989.

75 J. *Moltmann*: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 46.

76 Vgl. dazu G. *Greshake*: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997, 238–243.

77 PE, 57. In dieser Hinsicht ist Hisamatsus Denken der atheistischen und gleichwohl nicht unreligiösen Religionskritik Schopenhauers vergleichbar, die ihrerseits buddhistisch beeinflusst ist. Auch Parallelen zu Feuerbach, für den die Ich-Du-Beziehung im Zentrum

An einer Stelle räumt Hisamatsu sogar ein, daß die Erfahrung der Auferstehung im Christentum bzw. der Hinübergang ins Reine Land recht betrachtet dasselbe meinen würden, wie der Große Tod und das Große Leben, die den Kern des Zen ausmachen. Er gesteht in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Möglichkeit einer entmythologisierenden Auslegung dieser Religionen zu, durch die sie für eine durch die Erfahrung der Moderne hindurchgegangene Religiosität akzeptabel werden würden.⁸³ Was Zen jedoch in seinen Augen dem Christentum und Jôdo-shinshû voraus hat, ist der Umstand, daß dort von jeher die Entgegensetzung von Gott und Mensch, Welt und Buddha, als ein „die Freiheit einschnürendes Band“ empfunden wurde.⁸⁴ Der Hauptgrund für den Aufschwung des Zen im Laufe der Geschichte des Buddhismus sei in der Tatsache zu suchen, „daß das Zen sich des Herz- und Selbstheits-Charakters des Buddha inne geworden ist und diesen besonders betont hat.“⁸⁵

Im Aufsatz „Atheismus“ befürwortet er einen sozusagen atheistischen Theismus. Darin sei Gott „das Ich-Selbst, das das ewig friedliche Leben erreicht hat und in diese Welt zurückkommt.“⁸⁶ In der Hin- und Rückkehr, deren Bewegung in der Lehre von den fünf Ständen beschrieben wird, ist für Hisamatsu alles Heil enthalten. Ein Ganz-Anderes brauche man sich nicht dabei zu denken, das Andere sei hier zugleich das eigene Selbst.

Diese Identitätsaussage beginnt auf irritierende Weise zu schillern, wenn man sie zur genaueren Auslegung der Selbigkeit von Ich-Selbst und Gott im Kontext ähnlicher Stellen liest. Dann nämlich ist die Tendenz, das erwachte Ich-Selbst zu verabsolutieren, kaum mehr übersehbar. Er nennt es auch „absolutes Subjekt“ oder „ewiges Ich“ im Unterschied zum vergänglichem, sündigen Ich und meint, es sei der Gott, der nicht der Andere, sondern „ganz

und gar das Selbst“ sei.⁸⁷ Während er in jungen Jahren „das östliche Nichts“ als großes Thema seines Denkens bezeichnete, wird für ihn ab 1945/1946 die Philosophie zum „Weg des absoluten Subjektes“ (*zettai shutaido*).

Hinsichtlich des absoluten Subjekts bedient sich Hisamatsu unbefangenen der Denkweisen einer Ursprungsmetaphysik. Es ist für ihn der Urgrund von Raum und Zeit, aus dessen schöpferischer Kraft alles hervorgeht. Sein Verhältnis zum zeitlichen Selbst, das entsteht und vergeht, vergleicht er mit dem Verhältnis von Meer und Welle.⁸⁸ Eine zur Autonomie befreiende, also nicht repressive Abhängigkeit ist für Hisamatsu anscheinend undenkbar. Die Wahrung der Selbständigkeit des Menschen läuft bei ihm auf die Identifikation von Gott und Mensch hinaus, für die der Begriff des absoluten Subjektes steht. Entweder absolute Fremdbestimmtheit oder die Autonomie eines absolut sich selbst begründenden Aktzentrums, das auf dem Hin- und Rückweg zwischen endlichem Ich und ewigen Ich immer nur mit sich zu tun hat – das ist die falsche Alternative, in die sich sein Denken immer wieder verstrickt. Der Vergleich mit Welle und Meer zeigt aber, daß der Gedanke des absoluten Subjekts erst recht dazu tendiert, in Heteronomie umzuschlagen, wenn sich das eine, absolute Subjekt als allein herrschender Ursprung entpuppt und die Person in ihrer Endlichkeit zum peripheren, vergänglichem Wellenschlag dieses Absoluten degradiert wird. Zwischenmenschliche Liebe und barmherziges Tun, die doch im Mittelpunkt von Hisamatsus Religion des Erwachens stehen, geraten dann in die Gefahr nur mehr ein Moment an der Selbstbezüglichkeit des absoluten Ich zu sein. Um dieser Tendenz totalitärer Identifikation von Grund und Begründetem in einem sich selbst begründenden absoluten Subjekt zu entgehen, hat der Theologe Takizawa Katsumi in seiner konstruktiv gemeinten Kritik an Hisamatsu vorgeschlagen, zwischen dem primären, unumkehrbar vorgängigen Mit-dem-Menschen-Sein Gottes und der Aktualisierung dieser primären Verbundenheit im Erwachen zu differenzieren.⁸⁹ Ich habe oben die Fünf-Stände-Lehre deshalb so ausführlich dargestellt um zu zeigen, daß der Grundgedanke der Zen-Philosophie Hisamatsus nicht notwendig eine Subjekt-Metaphysik impliziert.

Bei aller Überlegenheit, die er dem Zen-Buddhismus zuspricht, steht Hisamatsus Kritik an der konkreten Weise, wie Zen heute gelebt wird, der am Christentum und Jôdo-shinshû kaum nach. Auch im Zen ist für ihn die unausrottbare Neigung des Menschen am Werk, den Buddha außerhalb seiner selbst zu suchen und – entgegen der Lehre der Zen-Patriarchen – religiöse Verdienste

87 PE, 63, sowie FN, 44.

88 FN, 55.

89 Zu Takizawas Ansatz und der Diskussion, die er im buddhistisch-christlichen Dialog hervorgerufen hat, vgl. *M. v. Brück/W. Lai: Buddhismus und Christentum*, (Anm. 45), 184–192.

83 „Die Auferstehung im Christentum und der Hinübergang ins Reine Land der Seligkeit bei der ‚Wahren Schule des Reinen Landes‘ sind, wenn wir sie kritisch verstehen, nichts anderes als ein solcher Großer Tod und ein solch Großes Leben. So verstanden, werden sie erst von prä-moderner Mythologie befreit und können zum Ausdruck post-moderner Religion werden“ (PE, 33).

84 Siehe FN, 49.

85 FN, 45. Ebenso, wenn auch nicht so offensichtlich, gründet der Shin-Buddhismus für Hisamatsu in diesem Selbstheits-Charakter des Buddha, was seine Überlegenheit gegenüber dem Christentum ausmache. Wenn es gegen das Christentum geht, werden dem Shin-Buddhismus gar zenbuddhistische Wurzeln verpaßt. So in FN, 50: „Zwar scheint, äußerlich betrachtet, die christliche Erlösungslehre der der Jodo-Shin-Sekte ähnlich zu sein; aber die buddhistische Erlösungslehre der Jodo-Shin-Sekte unterscheidet sich von der christlichen insofern, als sie letztlich doch in der Freiheit und Unbefangtheit des zenbuddhistischen Nichts wurzelt.“ Damit läuft Hisamatsus Denken auf eine Überlegenheit des Buddhismus über das Christentum hinaus und der Schritt zu einer dialogischen Religionsphilosophie ist wieder einmal verpaßt.

86 PE, 88.

durch Werke der Frömmigkeit wie Tempelgründungen, Begräbnisriten usw. ansammeln zu wollen. „In Wahrheit lebt auch der Buddhismus heute nicht mehr, sondern 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.“⁹⁰ Es ist ihm unerträglich, daß die buddhistischen Tempel und Gemeinden immer noch als wichtige gesellschaftliche Größen fungieren, obwohl ihr Sinn längst verloren gegangen ist. So fordert er auch die Abschaffung dieser zum bloßen Brauchtum degenerierten Form von Buddhismus, die in seinen Augen nur verkappter Nihilismus ist. „Es ist also unerlässlich, daß solche Dinge, die sich ohne eigenen Daseinswert und nur kraft der Trägheit erhalten, entschlossen aufgrund des starken modernen Bewußtseins ausgerottet werden.“⁹¹

Am traditionellen Zen hat er außer dieser Scheinfrömmigkeit besonders den mangelnden Gesellschaftsbezug und eine pietistische Haltung auszusetzen, die dazu neigt, die gegebene Situation hinzunehmen und darüber die Möglichkeiten schöpferischer Weltgestaltung versäumt. Der Stand der Neige wird für ihn zu oft identifiziert mit einer stillstehenden Welt der Natur. „Vielleicht ist dieses Verständnis mit der naturalistischen Weltvorstellung in China verknüpft; Ausdrücke wie ‚die Wiese ist grün‘, ‚die Blumen sind rot‘ werden hier oft gebraucht.“⁹² Damit kommt für Hisamatsu aber der Bereich der menschlichen Tätigkeit besonders im Kontext von Lebensgemeinschaften und Gesellschaft zu kurz. „Darum sage ich oft, daß es unter den Koans des Zen kaum solche gibt, die zu Schöpfung und Änderung der Dinge führen, obwohl es eigentlich welche geben sollte. Sie neigen dazu, beschauend zu sein. Ein beschauendes Zen kann aber, wie aktiv dieses Beschauen auch sein mag, das Ganze der Welt und des Selbst nicht erschöpfen.“⁹³ Ähnliche Töne wurden in Japan auch von Vertretern des Shin- und Nichiren-Buddhismus angeschlagen, die wie Hisamatsu für einen sozial engagierten, modernen Buddhismus eintraten.

Zusammenfassend läßt sich Hisamatsus Religionsphilosophie und Religionskritik als bedeutsamer Versuch bestimmen, die Möglichkeit einer postmodernen Religion zu sondieren. Er solidarisiert sich mit der modernen Religionskritik, wo diese den berechtigten Anspruch des Menschen auf Selbstbestimmung zu Wort bringt. Allerdings glaubt er, daß der Mensch nicht kraft seiner autonomen Vernunft allein seines Glückes Schmied werden kann.

90 PE, 56–57; vgl. dazu auch FN 46. Dieser prophetisch-radikale Ruf nach Abschaffung der hohl gewordenen buddhistischen Einrichtungen bezieht sich auch auf Zen, wie ein Ausspruch Hisamatsus beweist, den *H. Elbrecht*: Nachwort, in: PE, 105–106, hier 106 zitiert: „What shall become of Zen in the future? Though we now have such large temples; unless they are utterly swept away, true Zen can never arise.“

91 PE, 58.

92 FS, 44.

93 FS, 46.

Es bedarf dazu einer radikalen Umkehr und Verwandlung, die er als ein Erwachen beschreibt, in dem das Göttliche als wahres Selbst im Seinsgrund des Menschen durchbricht und ihn zu selbstlosem, liebenden Handeln befähigt. Als Fundament für ein solches Handeln, das die Möglichkeiten des Guten der jeweiligen Situation gemäß ergreift, beschreibt er die Perichorese von Ewigem und Zeitlichem, Aufrechtem und Neige als Grundstruktur der Welt des Erwachens.

Der Grund dafür, daß er seine Religion und Philosophie des Erwachens atheistisch nennt, ist in seinem engen, mit starken Aversionen verbundenen Verständnis von Gott und Glauben zu suchen. Er hat seinen Atheismus selbst eher als Dilemma, denn als befriedigende Position beschrieben. Die Einheitsmystik, die darin enthalten ist, hat eine bedenkliche idealistische Schlagseite, die besonders im Begriff des absoluten Subjektes zum Tragen kommt.

Zielscheibe seiner Religionskritik ist eine Religiosität, die das Göttliche nur als ein objekthaft vorgestelltes Ganz-Anderes kennt, wodurch der Konflikt von Heteronomie und Autonomie unausweichlich wird. Als Alternative dazu propagiert er einen radikal reformierten, nicht mehr monastisch geprägten, sondern laikalen und unhierarchischen Zen-Buddhismus, der besonders durch stärkere Betonung des tätigen Engagements in der Welt den Anforderungen der heutigen Zeit gerecht werden soll.