

I. Zum Werk von Giuseppe Trentin

1. Würdigung

In Italien wurde Giuseppe Trentins Monographie *>IN PRINCIPIO - Il "mistero di Maria" nei manoscritti di Wilhelm Klein<*, Messaggero di S. Antonio – Editrice, Padova 2005. ISBN 88-250-1599-2 durch vier italienische Rezensionen gewürdigt und einer Öffentlichkeit vorgestellt; davon sind drei im *>Korrespondenzblatt des Collegium Germanicum<*, *Katalog 2007*, unter dem Titel *>In Memoriam Wilhelm Klein<* in deutscher Übersetzung abgedruckt. Die vierte italienische Rezension gab es in „*L'Osservatore Romano*“, März 2006, von Armando Rigobello, Professor der Philosophie an der staatlichen Università di Roma. In deutscher Übersetzung ist sie hier im „Forum“ nachzulesen.

Die bislang einzige deutsche Rezension stammt von Pater Franz-Josef Steinmetz S.J. in *Trierer Theologische Zeitschrift* und ist ebenfalls im o.g. Katalog 2007 sowie im „Forum“ veröffentlicht. Sie bezieht sich auf die deutsche Ausgabe des Buches:

Giuseppe Trentin, *IM ANFANG – Das „Mariengeheimnis“ in den Handschriften von Wilhelm Klein*. Herausgegeben und bearbeitet von Gisbert Greshake, übersetzt von Walter Romahn, Echter Verlag 2006, 184 Seiten, brosch. € 12,80. ISBN 3-429-02817-5 // 978-3-429-02817-6.

Es musste also erst ein Italiener kommen, der nicht nur Wilhelm Kleins „Mariengeheimnis“ auf den Punkt zu bringen verstand, sondern ihn selbst einer Öffentlichkeit und uns noch einmal vor Augen führt, wie wir ihn erlebt haben. Dafür gebührt ihm aufrichtiger Dank. Zusammen mit dem Beitrag von Raimund Litz „*Scientia intuitiva*“- *Pater Klein SJ als Philosoph und Theologe der monistischen Denkform*, hier im „Forum“ nachzulesen, haben wir in Trentins Buch und mit seinem jüngsten Essay „*Dio in Maria*“ die bislang wohl besten Monographien zum Denken und zur Theologie Wilhelm Kleins vorliegen. Das Essay „*Dio in Maria*“ wird im September 2009 in den „*Studia Patavina*“ (Univ. Padua) erscheinen, ist aber vorab schon im „Forum“, auch in deutscher Übersetzung, nachzulesen.

Das gegenwärtig noch schwache Echo seitens der Theologenzunft im deutschsprachigen Raum außerhalb des Kreises ehemaliger Schüler Wilhelm Kleins ist wohl auch darauf zurückzuführen, dass dieser nie etwas publiziert hat. Von wenigen Ausnahmen abgesehen scheinen viele damit beschäftigt, angesichts der allgemeinen Ratlosigkeit, deshalb im Blätterwald immer weiter ausufernder Publikationen oder in Fachzeitschriften zahllosen anderen Lösungsvorschlägen ihre volle Aufmerksamkeit zu schenken, denn: „Klein – wer ist das? Was hat der geschrieben?“

2. Kritik und Richtigstellung

Zu begrüßen ist, dass Giuseppe Trentin sich bemühte, die bedenkenswerte Kritik seitens der Fribourger Professorin Barbara Hallensleben – eine rühmliche Ausnahme - in seinem Buch nicht nur zu erwähnen, sondern sich gleichzeitig mit ihr auseinanderzusetzen und dabei einen wesentlichen Punkt zu beleuchten.

Da es sich um einen „entscheidenden Knackpunkt“ handele, an dem sich angeblich die

zeitgenössische Theologie „reibe“, bedarf es näheren Hinschauens. So gibt es auf Seite 61 in Trentins Buch den Hinweis auf einen Text Wilhelm Kleins in „*Gottes Wort im Römerbrief*“, S. 132. Da werde angeblich „Maria“ als der „zweite Mensch“ vom Himmel (1 Kor 15,47) bezeichnet. Nach allem aber, was uns an Aussagen Wilhelm Kleins geläufig ist, muss ein solches Dictum Verwunderung hervorrufen. B. Hallensleben macht es leider zum Ausgangspunkt einer ihrer Schlussfolgerungen.

Im Text steht aber (*Unterstreichungen von mir*): >Dieser Mensch kommt vom Himmel, 1 Kor 15, d.h. von Maria. „Im Anfang schuf Gott Maria, und die (fallende) Erde“, in die Erde, als „secundus homo“. ... , der zweite Mensch vom Himmel. ... So kommt er wahrhaft vom Himmel auf die Erde<. Die verwirrende oder fehlende Interpunktion in diesem Passus mag zum Missverständnis beigetragen haben. Mit dem paulinischen Ausdruck „zweiter Mensch“ kann definitiv nicht Maria gemeint sein, weil es im folgenden einige Zeilen weiter heißt: >Wir alle tragen das Bild des Irdischen, der Eva, und werden ... das Bild des Himmlischen, Maria, tragen<... >konform dem geschaffenen Bild des ewigen Bildes. „Die Vielen“, alle Kinder des Vaters, ex Maria virgine, de Spiritu Sancto, nach dem Bild des Ewigen Logos< (*ebd.*).

Man kann eben leicht einer Äquivokation zum Opfer fallen und falsche Schlüsse ziehen; um dem zu entgehen, empfiehlt es sich, die „Magna Charta“ in „*Gottes Wort im Römerbrief*“, SS. 342-345, einmal meditierend zu lesen. Wilhelm Klein merkte allerdings an: „Unmöglich ist es für den gefallen Menschen, den rechten Ausdruck dieses gottmenschlichen Geschehens zu finden. Er steht ja im zweideutig gewordenen Ausdruck.“

Die durchaus gewichtige Schlussfolgerung auf Seite 61 ab Zeile 12 v.o. ist damit wohl hinfällig. Gleiches muss wohl auch für den Versuch gelten, in jener Aussage das Motiv Kleins auszumachen, in seinem Kommentar zum Römerbrief nie oder fast nie über historische Ereignisse des Lebens, des Todes und der Auferstehung Christi zu sprechen.

An „Maria“, schön historisierend, als einer der „filiae Hevae“, der „Töchter Evas“ und an ihrem Hoheitstitel „Tochter Sion“ nach wie vor festzuhalten, soll niemandem verwehrt werden. Dass aber „die marianische Vermittlung selbst Gnade des dreifaltigen Gottes für Maria“ (B. Hallensleben) sei, muss allerdings als eine der vielen Theologoumena angesehen werden, die sich aus einer Verwechslung von Bild mit Historie ergeben. Das gilt ebenso für die „Geschichte“ Abrahams, des „Stammvaters“ des Glaubens, wie für die „biblische Geschichte“ Israels, eine Allegorie. Die neutestamentliche erhabene Verkündigungsszene in Nazareth, um nur ein Beispiel zu nennen, ist neben anderen nur Glaubenserfahrung bzw. -zeugnis wiederpiegelndes wunderbares Bild für das „gottmenschliche Geschehen“ „in principio“ wie jene. Es erwachsenen Menschen aber nach wie vor als historischen „Fakt“ weismachen zu wollen, zwingt Christen im 21. Jahrhundert auf die Stufe von unmündigen Kindern zurück statt zu ihrer spirituellen Entwicklung beizutragen.

Deshalb nannte Wilhelm Klein schon den damaligen Bestseller „*Die Bibel hat doch recht*“ ein unglückliches Buch, „eines der unvernünftigsten Bücher, die jemals geschrieben worden sind. Zweimal Bestseller, das letzte Mal mit Bildern... Man fasst sich an den Kopf. Und wir Geistlichen sind nicht selten schuld. Der Religionsunterricht hat ... die Menschen in eine Unmündigkeit hineingehämmert, dass sie Bilder und Gleichnisse mit der Wahrheit identifizierten“.

Gegenüber weiteren Einlassungen (S. 90 u.) ist Giuseppe Trentin ebenfalls skeptisch: Weil er (*Klein*) die Schöpfung von Seiten der Geschöpfe und nicht vom Schöpfer her betrachte, erkläre das nach Meinung Hallenslebens, „warum die Kleinsche Theologie

mehr nach rückwärts orientiert sei, zum 'Anfang' hin, zur >archè<... (*aber ist das wirklich der Fall?*) als nach vorne hin, dem >télos<, dem Ende, der >neuen Schöpfung< zu.“ Da kommt wiederum jene traditionelle Dichotomie ins Spiel, mit der Klein doch gründlich aufräumen wollte. ‚Anfang‘ wie auch ‚Ende‘ sind nach Klein keine Zeitpunkte in einem Kontinuum einer vermeintlich absoluten Zeit, denen man sich aus der Gegenwart theologisch „nach rückwärts“ oder „nach vorne hin“ historisierend annähern kann!

G. Trentin stellt deshalb an anderer Stelle ernüchternd fest (s. „*Gott in Maria*“), dass die Suche der Menschheit nach der verlorengegangenen Identität sich mit dem Fortschritt in der Geschichte in eine Frage verwandelte, „in eine Anrufung, ja fast in ein Flehen, das aus dem Grunde der Existenz aufsteigt und eine Antwort ersehnt, die nicht ankommt. Und sie kommt nicht an – bemerkte scharfsinnig W. Klein – weil sie bereits angekommen ist, weil sie schon da ist, denn sie ist in uns“. Diese schon immer gegebene Antwort auf ein Flehen ist die ständig wirksame Selbstmitteilung Gottes.

3. Gegenwart Gottes

Zu ihrer Erfahrung und zur Erkenntnis der Art und Weise der Manifestation Gottes in der Geschichte bedarf es zunächst einer Rückbesinnung auf den gar nicht so neuen Begriff der „Teilhabe“, der „Participatio“, die den der „causa exemplaris“ (die „Originalmodelle“ der Barbara Hallensleben) zwar impliziert, doch weit aussagekräftiger ist:

Klein sagte: „Mit ‚Selbst‘ ist immer gemeint das Selbst, das dadurch zustande kommt, - als wenn es früher nicht gewesen wäre, um es so zu sagen -, dass eben der unendliche Geist sich selber mitteilt. Er setzt nicht einen Teil neben sich! Er kann das nicht. Das wäre schon wieder nicht *G e g e n w a r t* Gottes, sondern ein anderer Gott, ein Götze! Ja!“ „Deshalb geschieht Erscheinung des Herrn nur in Maria. Erscheinung des Herrn ist von uns aus gesehen Teilhaftsein am Herrn (*also von der Schöpfung aus gesehen, - diese Sichtweise beanstandet B. Hallensleben*): Epiphania Domini, Participatio Domini. Man kann nur teilhaben an einem, wenn man desselben Wesens ist.“ Sie begründet die Gottesförmigkeit des Wesens des Menschen, vermittelt durch die geschaffene Gnade, die geschaffene Weisheit, die reine Schöpfung, hier und jetzt.

Diese Aussage findet sich auch in einer vergessenen Theologie des Weiblichen bei Hildegard von Bingen. Darin sind, wie Helmut Feld (s. „*Forum*“, H. Feld, „*Was ist...*“ S. 31ff.) die Interpretin Barbara Newman zitiert, „Eva“ und „Maria“ überlebensgroß und keine Individuen, sondern kosmische Erscheinungen. Er präzisiert Hildegards Sinnstiftung des Weiblichen eher als „Gott in die Welt zu bringen – und die Welt zu Gott“: von ihr „geschaut“ als ein den Augen verhüllter Vorgang der Vermittlung durch ein Geschöpf Gottes am „Anfang seiner Wege“, das „Anteil an der Ewigkeit hat“, „denn die Liebe war am Anfang die Materie ebendesselben Geschöpfes, sobald Gott sagte: >Es werde und es ward< (Gen 1,3). Denn jegliches Geschöpf wurde gewissermaßen in einem Augenblick durch sie geschaffen.“ In einer der tiefsten meditativen Erklärungen, die der Anfang der Bibel in der Auslegungsgeschichte der Bibel erfahren habe, identifiziere Hildegard die „*lucida materia*“, die lichtvolle Urmaterie, mit Maria. An den menschlichen Zügen der Mutter Christi: ihrer Geburt, Kindheit, Mutterschaft, ihren Schmerzen sei Hildegard so wenig interessiert gewesen wie an der Psychologie Evas.

Eine neuzeitliche Parallele dazu finden wir interessanterweise in der Seherin Bernadette Soubirous in Lourdes vor 150 Jahren: Nach Meinung der Theologen habe sich die Erscheinung bei der Offenbarung ihres Namens >Que soy l'Immaculée Conception< „Ich bin die makellose Empfängnis“ wohl nicht korrekt ausgedrückt. Durch diesen abstrakten Begriff aber wird sie als *geistiges Wesen* charakterisiert. Wie Helmut Feld wei-

ter aus den Quellen belegt, habe Bernadette bis zu ihrem Lebensende bezüglich der Identität des sich offenbarenden Wesens ihre Zweifel gehabt. Das Bild, der Gestalt gewordene Gedanke, der in das Bewusstsein der Seherin trat, sei nach Lage der Quellen, in der Tat nicht mit der „historischen“ Maria zu verwechseln (s. „Forum“, H.Feld, „Was ist...“, S.41): Als „Makellose“ ist sie Erscheinung einer überzeitlichen Realität jenseits des Sündenfalls.

Warum tun wir uns immer noch so schwer, das geistig nachzuvollziehen? In dieser Richtung sind uns einige zeitgenössische Naturwissenschaftler, moderne Physiker im besonderen, weit voraus, wenn sie sagen, dass der menschliche Geist hier und jetzt in der Lage sei, tiefere Wirklichkeiten wahrzunehmen: eine „verschleierte Wirklichkeit“ hinter dem, was als Zeit, Raum, Materie und Energie wahrgenommen wird.

Es braucht wohl noch eine lange Periode der Meditation oder viele Geistesblitze, um zu ahnen, wen Giuseppe Trentin in Wilhelm Klein dankenswerterweise anspricht (S. 94): „Einen Glaubenden, der im Glauben sah und sehen ließ, was wir gewöhnlich nicht sehen: > den Himmel der Himmel < (Ps. 113), Sophia – Maria.

4. Einfluss „heidnischer“ Poeten

Ebenso verblüffend wie suggestiv ist eine Frage Giuseppe Trentins, über die man leicht hinweglesen könnte (s. S. 91, letzter Satz vor Abschnitt 6). Klein habe, um gewissermaßen seine kühnen Überlegungen zu rechtfertigen, deutlich gemacht, dass er wie Paulus auch „unsagbare Worte hörte, die kein Mensch aussprechen darf“ (2 Kor 12,4). In dem Zusammenhang habe er den ihm liebgewordenen Text des Hl. Paulus zitiert: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige eurer Poeten gesagt haben: >denn wir sind von seinem Geschlecht<. Und habe dazu angemerkt: „Paulus beruft sich in diesem Text nicht auf die Bibel, sondern auf Poeten, und dazu noch auf heidnische.“ Giuseppe Trentin fragt, ob in dieser einfachen Anmerkung die tiefste Botschaft enthalten sein sollte, die er seinen Schülern und allen, die ihm begegneten und ihn gekannt haben, hinterlassen wollte.

Die tiefste Botschaft Wilhelm Kleins! Wie das? Gibt es denn Anhaltspunkte für eine so abenteuerlich klingende Vermutung und in welcher Richtung könnte man suchen?

Auf Seite 34 erwähnt Giuseppe Trentin Wilhelm Kleins mehrmalige Reisen als Visitor in den Fernen Osten seit dem Jahr 1932. Als Provinzialoberer der Niederdeutschen Provinz der Jesuiten war er auch zuständig für deren japanische Vizeprovinz. Auf diesen Reisen hat er bedeutende Persönlichkeiten der fernöstlichen Kulturen und Religionen getroffen und kennen gelernt. Das bestätigte Wilhelm Klein auch gegenüber anderen. Mir erzählte er von ausgedehnten Kolloquien insbesondere über Hegel mit japanischen Philosophen. In der Niederschrift eines Exerzitiengesprächs (vgl. „Forum“, Jochen Maier) kann man nachlesen, wie weitblickend und klar er Aufgaben und Chancen einer Präsenz junger Jesuiten in Japan einschätzte und wie er unentwegt ihrer Verwirklichung zuarbeitete. Er schildert seine tiefe Verbundenheit mit seinem Schüler, Pater Hugo Enomiya-Lassalle S.J., den er seinerzeit in Tokyo antraf, und seine eigene damalige Absicht, gleich selber für immer in Japan zu bleiben. Nur der ausdrückliche Wille seines Generaloberen in Rom ließ ihn im Gehorsam nach Deutschland zurückkehren.

Das erklärt Pater Kleins großes Interesse an dem, was im Laufe der Jahrzehnte danach Theologen des Jesuitenordens aus der Kenntnis jener fernöstlichen Hochkultur und aus ihren Erfahrungen mit ihr mehr mündlich als schriftlich referierten, unter ihnen der eben genannte Pater Enomiya-Lassalle. Dessen Einfluß auf Denken und Beten Pater Kleins

ist in später teilweise aufgezeichneten Gesprächen bis in seine Ausdrucksweise hinein spürbar. Wilhelm Klein war ja bereit, nicht nur Vorurteile, sondern auch ihm lieb gewordene Überzeugungen noch im hohen Alter nach einem Geistesblitz zu überprüfen: "Mein Gott, was habe ich mit 64 (Jahren) noch alles geglaubt!". Ist es deshalb verwe- gen, anzunehmen, daß auch seine damaligen Gespräche mit Religionsphilosophen in Fernost kein geistiger Einbahnverkehr waren?

II. Exkurs

Wer sich die Mühe machen möchte, auf Spurensuche zu gehen, kann bei Nishida Kitaro (1870-1945), der Patriarchengestalt der japanischen Religionsphilosophie, in Europa kaum dem Namen nach bekannt, beginnen. Er ist der Begründer der sog. Philosophischen Schule von Kyoto an der damaligen Kaiserlichen Universität Kyoto. Einerseits beschäftigte er sich von seiner Jugendzeit an mit der Praxis des Zen, andererseits aber mit europäischer Philosophie und schuf im Spannungsfeld beider ein eigenes System.

Hauptwerke Nishidas sind: Zen no kenkyu (Studium des Guten), 1911; Jikaku ni okeru chokkan to hansei (Intuition und Reflexion bei der Selbsterkenntnis), 1917; Mu no jikakuteki gentei (Selbstbewußte Limitationen des Nichts), 1932; Tetsugaku no konpon mondai (Grundprobleme der Philosophie) I, 1933; II, 1934; Tetsugaku no ronbunshu (Gesammelte philosophische Aufsätze), 7 Bde. 1935 - 1946.

Übersetzungen:

Eine von R. Schinzinger verfaßte Sammlung: Nishida Kitaro, Die intelligible Welt, Berlin 1943, enthält folgende Abhandlungen: Die intelligible Welt (eichiteki sekai), Goethes metaphysischer Hintergrund (gote no haikai); Die Einheit der Gegensätze (zettai mujun jikotoitsu).

In *englischer* Sprache ist u.a zugänglich: Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Preestablished Harmony as Guide (Yoteichowa o tebiki toshite shukyo tetsugaku), The Eastern Buddhist III/1, 1970, 19ff.

Das folgende Specimen stammt aus dem zweiten Abschnitt eines posthum 1946 veröffentlichten letzten Manuskripts >Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan< (Die Logik des Ortes und die religiöse Weltanschauung). Übersetzung und Titel des Auszugs stammen von Yagi Seiichi, dem Mitherausgeber von 'Gott in Japan', einer 1973 im Chr. Kaiser-Verlag München erschienenen Sammlung von Beiträgen japanischer Philosophen, Schriftsteller und Theologen. (Leider ist das Werk im Handel nicht mehr erhältlich). Zusätze in Klammern (...) zur Verdeutlichung im Text sind ebenfalls von ihm. Unterstreichungen sind von mir.

Yagi Seiichi war der Meinung, es sei geradezu beschämend gering, was wir hier in Europa über japanisches Denken wissen im Vergleich zur profunden Kenntnis europäischen Denkens, auf die der Europäer in Japan stößt.

Nicht uninteressant ist, dass wir, wenn wir zu lesen verstehen, in der folgenden primär philosophischen Abhandlung Elemente eines ur-franziskanischen Welt- und Heilsoptimismus entdecken können: Die Überzeugung, dass „Schwester Tod“ ein ganz normales Naturphänomen ist, die Tatsache, dass das „Böse“ wie bei Franziskus eigentümlich relativiert wird, und die allgemeine Vergebung und Heilsgewissheit, weil alle Geschöpfe eine „Seele“ und göttliches Leben in sich tragen – den „Pass“ für den Eintritt in die Ewigkeit - und zur Erlösung bestimmt sind, und zwar der in der Welt-Schöpfung sich vollziehenden Erlösung.

Nishida Kitaro WAS LIEGT DEM SELBSTSEIN ZUGRUNDE?

In welcher Situation wird uns die Religion zum Problem? In welchem Falle kommt uns das religiöse Herz zum Bewußtsein? Bei der Religion handelt es sich nicht um das Problem des Wertes.

Wenn wir den dem Selbstsein zugrunde liegenden tiefen Widerspruch entdecken, wenn es uns nämlich zum Bewußtsein kommt, daß das Selbstsein ein sich selbst widersprechendes Sein ist, so wird uns das Selbstsein selber zur Frage. Die Trauer des Lebens, seinen Widerspruch, das kennen wir alle. Jedoch erkennen nicht alle dieses Faktum in seiner Tiefe. Wenn wir aber dieses Faktum gründlich betrachten, so wird uns die Religion zur Frage. In Wahrheit entsteht auch das Problem der Philosophie von hier aus. Man braucht nicht ein pessimistischer Philosoph zu sein, um zu wissen, daß unsere Begierden widerspruchsvoll sind und daß wir ihnen preisgegeben sind. (Müssen wir sie also moralisch überwinden?) Man sagt, daß die Moral autonom ist. Aber ist sie in sich genügend? Die Vollendung der Moral wird vielmehr in ihrer Selbstaufhebung bestehen. Denn der moralische Wille enthält in sich einen Widerspruch. Deshalb irren in der "Göttlichen Komödie" Dantes auch die griechischen Philosophen in der Hölle. Meines Erachtens besteht das Faktum des fundamentalen Widerspruchs unseres Selbstseins in der Erkenntnis, daß wir sterben müssen. Alle Lebewesen müssen sterben. Keines lebt ewig. Ich weiß auch, daß ich sterben muß. Aber nicht in diesem Sinne allein rede ich von der Erkenntnis des Todes. Denn in dieser Erkenntnis objektiviere ich mich, halte mich für ein Objekt, das ein leibliches Leben ist. Man sagt, daß der Mensch geistig lebt, wenn er auch leiblich sterben mag. Geistig leben heißt dabei, als Geist vernünftig-moralisch, (d.h.) in der Selbstbestimmung der Vernunft, leben. Jedoch ist das Vernünftige, das Allgemeine, eigentlich kein Lebendes. Was nicht geboren ist, stirbt auch nicht. Die Vernunft weiß überhaupt nichts vom Tode. Das Lebende ist etwas, was für sich steht. Es muß als das Individuum notwendigerweise das Allgemeine verneinen. Auch ein Tier muß ein solches Lebendes, nämlich etwas durchaus Irrationales sein, sofern es als ein Lebendes gedacht wird. Unser Selbst kann in diesem Sinne im Vergleich mit anderen Lebewesen als die Grenze der individuellen Selbstbestimmung gedacht werden. Aber auch von diesem Gesichtspunkt her kommt keine Erkenntnis des Todes. Hier versteht das Selbst sich so, daß es die Selbstbestimmung der Vernunft ist, daß das Selbst also letzten Endes aus sich selbst existiert, wie das bei der Descartes'schen Selbsterkenntnis der Fall ist.

Wir erkennen erst dann unseren ewigen Tod, wenn unser Selbst vor dem absolut Unendlichen, d.h. vor dem Absoluten steht. Wenn wir dem gegenüberstehen, was uns absolut verneint, erkennen wir unseren eigenen ewigen Tod. Aber das allein macht noch nicht das Faktum des absoluten Widerspruchs (unseres Selbstseins) aus. Nicht das allein, sondern erst das Wissen um unseren ewigen Tod macht uns zum Selbst. Denn nur, wer um seinen ewigen Tod weiß, weiß wirklich, daß das Selbst das Individuelle ist. Der allein ist das wahre Individuum, die wahre Person. Was nicht stirbt, ist nicht einmalig. Was wiederholt wird, was nicht einmalig ist, ist kein Individuum. Unser Selbst erkennt die Einmaligkeit des Selbst erst dann wirklich, wenn es der ewigen Negation gegenübersteht. Also erkennen wir uns erst dann wirklich, wenn wir unseren ewigen Tod erkennen. Es ist nicht einfach so, daß wir uns selbst nur durch die sogenannte Reflexion erkennen. In meinem Aufsatz "Über Descartes'sche Philosophie" sagte ich, daß das Selbst sich selbst in der Selbstnegation erkennt und machte das zum Ausgangspunkt meiner Philosophie. Nun, wenn das Selbst so seinen eigenen Tod, seine ewige Nichtigkeit erkennt, erkennt es sich selbst wirklich. Daß das Selbst in dieser Erkenntnis zu sich selbst kommt, muß der absolute Widerspruch sein. Seine Nichtigkeit erkennen heißt nicht, einfach urteilen, daß das Selbst nichtig ist. Es muß doch etwas geben, was so urteilt. Und das, was seinen eigenen ewigen Tod erkennt, muß über dem ewigen Tod stehen. Das muß das ewig Lebende sein. Jedoch ist das, was einfach über dem Tod steht, kein Lebendes. Was lebt, muß etwas sein, das stirbt.

(Daß also das Ewige das Zeitliche ist), das ist ein wirklicher Widerspruch. Aber in diesem Faktum haben wir unser Selbst und in ihm findet sich das, was ich das seelisch-geistige Faktum der Religion nenne. Dieses Faktum wird weder von der Philosophie aus gedacht, noch von der Moral her postuliert. Nein, umgekehrt kommen diese von jenem her. Denn es handelt sich hier um das Faktum unseres Selbstseins. Dieses Faktum wollen wir im Folgenden darlegen.

Daß der Relative dem Absoluten gegenübersteht, bedeutet für den Relativen den Tod.

Wenn wir Gott gegenüberstehen, sterben wir. Als Jesaja Gott sah, sagte er: "Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen und wohne unter einem Volk mit unreinen Lippen, und ich habe den König, den Herrn Zebaoth, gesehen mit meinen Augen" (Jes. 6,5). In

Wirklichkeit kann der Relative dem Absoluten nicht gegenüberstehen. Das Absolute, das dem Relativen gegenüberstünde, wäre kein Absolutes, sondern selber ein Relatives. Wenn also der Relative dem Absoluten gegenübersteht, muß der Relative sterben, zunichte werden. Unser Selbst berührt Gott nur durch den Tod, d.h. in widersprechender Entsprechung. Nur durch den Tod kann unser Selbst mit Gott verbunden werden. Das objektivierende Denken mag sagen: "Wenn der Relative stürbe und zu Nichts würde, so gäbe es nichts mehr, was Gott gegenüberstehen könnte." Aber der Tod meint nicht ein bloßes Nichts. Das Absolute ist freilich das, was jedes Gegenüber transzendiert. Aber was jedes Gegenüber bloß transzendiert, ist einfach nichts, das bloße Nichts. Der Gott, der nichts schüfe, wäre ein ohnmächtiger Gott, also kein Gott. Wenn etwas in irgendeinem Sinne dem gegenübersteht, was objektiv da ist, so ist es freilich ein Relatives, kein Absolutes. Aber andererseits ist das, was jedes Gegenüber bloß transzendiert, wie oben gesagt, kein Absolutes. Hier liegt der Selbstwiderspruch des Absoluten selbst. In welchem Sinne denn ist das Absolute das echt Absolute? Das Absolute ist wirklich absolut, wenn es dem Nichts, (d.h. der Negation des Absoluten) gegenübersteht. Es ist das absolute *Sein*, wenn es dem absoluten *Nichts* gegenübersteht. Daß es dem absoluten Nichts derart gegenübersteht, daß es außerhalb seiner überhaupt nichts gibt, was ihm objektiv gegenüberstünde, das bedeutet, daß das Selbst (Gottes) im Selbstwiderspruch sich selbst gegenübersteht. Dann muß das Selbst (Gottes) mit sich selbst im Widerspruch identisch sein. (Das heißt aber, daß Gott mit dem Nichts, dem Relativen, im Widerspruch identisch ist).

Das bloße Nichts steht sich selbst auch nicht gegenüber. Was dem Selbst gegenübersteht, muß etwas sein, was das Selbst negiert. Aber was das Selbst negiert, muß in irgendeinem Sinne gemeinsamen Ursprung haben mit dem Selbst. Was keine Beziehung zum Selbst hat, kann es auch nicht negieren. Auch in der formalen Logik kontrastieren die Seienden mehr gegeneinander und stehen zueinander mehr im Gegensatz, wenn sie demselben Genus angehören. *Solange es außerhalb des Selbst (Gottes) etwas gibt, was ihn negiert, ist er nicht absolut.* Das Absolute muß etwas sein, was in sich selbst die absolute Selbstnegation enthält. Und daß es in sich selbst die absolute Selbstnegation enthält, bedeutet, daß es zum absoluten Nichts, (d.h. zum Relativen) wird. Solange das Selbst (Gottes) nicht zum absoluten Nichts wird, gilt noch von ihm, daß das, was ihn negiert, ihm außerhalb seiner gegenübersteht. Dann kann man nicht sagen, daß er in sich die absolute Selbstnegation enthält. Daß das Selbst (Gottes) im Selbstwiderspruch sich selbst gegenübersteht, bedeutet also, daß das Nichts dem Nichts selbst gegenübersteht. Das echt Absolute muß - in diesem Sinne - identisch mit sich selbst im absoluten Widerspruch sein. Wenn wir Gott logisch ausdrücken, können wir es nicht anders sagen.

Gott ist von sich selbst aus, weil er durch die absolute Selbstnegation in widersprechender Entsprechung sich selbst gegenübersteht, weil er so in sich selbst die absolute Selbstnegation enthält. Er ist das absolute Sein, weil er das absolute Nichts ist. Weil er zugleich das absolute Nichts und das absolute Sein ist, so ist ihm nichts unmöglich, nichts unbekannt; er ist allwissend und allmächtig. Deshalb sage ich, daß es Lebewesen gibt, weil Buddha ist, aber auch umgekehrt, daß Buddha ist, weil es Lebewesen gibt. Ich denke, daß es die Welt als Schöpfung gibt, weil Gott der Schöpfer ist, aber auch umgekehrt, daß Gott ist, weil es die Welt als Schöpfung gibt. Das kann mit der Gotteslehre etwa *Karl Barths* im Widerspruch stehen, nach dem Gott die absolute Transzendenz ist. Die Christen können meinen Gedanken für pantheistisch halten. Aber gerade hier findet sich der Irrtum derer, die Gott objektivierend denken. Wie ich wiederholt sagte, ist das Absolute nicht einfach etwas, was kein Gegenüber hätte. Es enthält in sich selbst die absolute Selbstnegation. Deshalb ist das Relative, das dem Absoluten gegenübersteht, weder ein bloßer Teil des Absoluten, noch das minder Absolute. Dann hätte das Absolute kein (echtes) Gegenüber und wäre deshalb kein Absolutes mehr. *Das Absolute hat sein Sein durchaus in der Selbstnegation. Das heißt aber: die Absolutheit des Absoluten besteht darin, daß es sich vorbehaltlos relativ, (d.h. in die Relativen) verwandelt. Das echt Eine, das das Ganze ist, hat sein Sein gänzlich in den Vielen, in den echten Individuen. Gott ist durchaus in dieser Welt durch seine Selbstnegation. Deshalb kann man sagen, daß Gott nirgends in dieser Welt ist, aber auch zugleich, daß Gott überall da ist.*

Im Buddhismus drückt das Diamant-Sutra diese Paradoxie nach Suzuki Daisetsu mit der "Logik

des *Soku-Hi*“ aus: “Alle Seienden sind nicht alle Seienden. Deshalb heißen sie alle Seienden.” - “Der Buddha ist nicht der Buddha. Deshalb ist er der Buddha.” - “Die irrenden Menschen sind nicht die irrenden Menschen. Deshalb sind sie die irrenden Menschen.” Auch hier erinnere ich mich an das Wort des Staatslehrers Daito (*): “Für ewig voneinander geschieden, doch keinen Moment getrennt; den ganzen Tag gegenüber und doch keinen Augenblick gegenüber.”

Der bloß transzendente, sich selbst genügende Gott ist kein echter Gott. Er muß sich vorbehaltlos entäußern in der Art der Kenosis. Der durchaus transzendente, aber zugleich durchaus immanente Gott, erst der wird der echt dialektische Gott sein und kann das echt Absolute heißen. Gott hat, sagt man, aus Liebe die Welt geschaffen. Seine absolute Liebe muß aber dabei als seine absolute Selbstnegation wesentlich zu ihm gehören. Sie ist kein *opus ad extra*. Mein Denken ist jedoch nicht pantheistisch; man könnte es eher pan-en-theistisch nennen. Aber ich denke hier gar nicht objektivierend. Mein Denken ist im Sinne der Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden absolut-dialektisch. Auch die Hegelsche Dialektik ist nicht ganz frei von objektivierendem Denken. Deshalb haben die Hegelschen Linken ihn pantheistisch verstanden. Vielmehr ist das Denken der mahayana-buddhistischen Sophia (Sanskrit: *prajna*, die Denkweise des *Prajnaparamitra-Sutra*) gründlich absolut-dialektisch. Buddhismus ist nicht pantheistisch, wie die europäischen Forscher meinen.

Die oben gegebene Definition Gottes als die Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden kann denen, die objektivierend denken, mystisch erscheinen. Aber die (mystische) Theologie der Negation, der achtfachen Negation, ist nicht dialektisch. Das Nichts, das nur Negation ist, ist bloß nichts, genau wie das Spinoza'sche “absolute Sein” ein *caput mortuum* genannt werden kann. Das Sein als die Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden, das in sich selbst die absolute Negation enthält und das sich selbst vorbehaltlos gestaltet, indem es in sich selbst die absolute Negation enthält, so daß es als Nichts dem Nichts selbst gegenübersteht - dieses echt absolute Sein muß unendlich schöpferisch sein; es muß eben geschichtliche Wirklichkeit sein.

Ich habe seit dem fünften Band meiner “Gesammelten philosophischen Aufsätze” die schöpferische Tätigkeit behandelt. Schöpferische Tätigkeit bedeutet nicht, daß das Sein aus dem Nichts hervortritt. Dann wäre sie ein bloßer Zufall. Auf der anderen Seite heißt sie auch nicht, daß das Sein aus dem Sein hervortritt. Dann wäre sie ein notwendiges Ergebnis. Schöpferische Tätigkeit heißt: die Welt als die Selbstidentität der sich Widersprechenden, des Einen und der Vielen, drückt sich selbst in sich selbst aus; sie gestaltet sich selbst unendlich, indem sie je als das Geschaffene sich selbst weiter schafft, ohne daß sie ihren transzendenten Grund außerhalb hat. Gott als subjektiv-transzendenter Dominus ist kein Schöpfer. Der Schöpfer muß in sich selbst Negation enthalten. Sonst wäre er ein willkürlicher Gott.

Hier möchte ich das Verhältnis zwischen der schöpferischen Tätigkeit und der Person klären. Bis jetzt ist die Person vom Standpunkt des selbstbewußten, abstrakten und individuellen Selbst aus gedacht worden. Freiheit wurde dahin verstanden, daß das Selbst von sich aus aktiv ist. Wenn das gilt, dann muß es ein qualitativ bestimmtes Selbst geben. Wenn es unbestimmt wäre, wäre das >von sich aus< auch unmöglich. Das Seiende muß bestimmte Qualitäten haben. Dann kann Freiheit verstanden werden als Tätigkeit des Selbst von seinem Wesen aus; sie besteht in der dem Wesen des Selbst gemäßen Tätigkeit. Die bloße Willkür ist keine Freiheit. Was ist dann das Wesen des Selbst? Worin besteht das Wesen unseres Selbst? Wenn es bloß im Subjektsein ohne Vernünftigkeit bestünde, wäre es instinktiv. Dann gäbe es kein Selbst mehr. Also muß unser Selbstsein, wie ich vorher sagte, in der prädikativen Vernunft bestehen. Die prädikative Vernunft enthält (dann) in sich selbst das Subjektive, konkreter gesagt: das Zeitliche, (nämlich das sich selbst prädikativ-vernünftig Bestimmende), enthält in sich selbst das Gegenständliche (völlig). Dann bedeutet die Tätigkeit des Bewußtseins, daß das Prädikative sich selbst derart bestimmt, daß das Subjektive und das Prädikative (unter dem Primat des letzteren) im Widerspruch identisch sind. So wird das Wesen unseres Selbst als vernünftig gedacht. Der Gehorsam gegen das Gesetz um des Gesetzes willen wird dann für Autonomie unseres Selbst gehalten. Aber wenn unser Selbst einfach so gedacht wird, ist es, als die Selbstbestimmung des Allgemei-

nen, niemandes Selbst, denn es kann jedermanns Selbst sein. Es ist ein abstraktes Sein, das keine Individualität, keine Wirklichkeit hat. Ein solches Seiendes kann unmöglich aktiv sein. Aus ihm tritt kein Faktum hervor. Es ist keine Praxis da. Auch wenn vom Sollen die Rede sein kann, ist es nur ein bloßes Dafürhalten. Vielleicht kann da auch keine Entscheidung vollzogen werden. Entscheidung heißt ja die Selbstnegation des bewußten Selbst; sie heißt schon aus sich selbst heraustreten. Nur wenn die Tätigkeit unseres Denkens zum Ereignis in der schöpferischen geschichtlichen Welt wird, kann sie die Praxis heißen. Von solchem geschichtlichen Standpunkt aus ist nämlich das bloße Denken schon eine Praxis.

Das praktische Selbst ist keine bloße Vernunft. Das Selbst ist da, wo es die Möglichkeit hat, das Gesetz zu brechen. Das wollende Selbst, das persönliche Selbst muß immer ein sich selbst Widersprechendes sein. (Das Subjekt, das das Prädikat bricht, und das Prädikat, das das Subjekt in sich einwickelt, stehen zueinander im Widerspruch.) Unser Selbst ist (einerseits) ein Seiendes als die (volle) Selbstbestimmung der prädikativen Vernunft. Es bestimmt sich selbst in sich selbst, ist also sich seiner bewusst, ist durchaus vernünftig. Aber solange es bloß vernünftig gedacht wird, ist es kein Wollendes, kein Handelndes. Das Wesen unseres Willens besteht andererseits darin, daß das Subjektive das Prädikative bricht und doch zugleich sich selbst in ihm bestimmt. (Genauer:) Was bloß Subjekt, doch kein Prädikat wird, ist das gegenständliche Individuum. Wenn solches Individuum als das verstanden wird, was sich selbst prädikativ bestimmt (d.h. sich seiner zwar bewusst ist, aber nicht sich selbst vernünftig bestimmen läßt), nämlich als das, was sich bloß bewusst betätigt, so ist es etwas Instinktives, Begehrendes. Insofern ist es noch nicht frei, hat es noch keinen Willen. Aber unser Selbst muß als die Selbstbestimmung der prädikativen Vernunft das Subjektive (doch) in sich *ganz* enthalten (und bestimmen). Deshalb ist unser persönliches Selbst als einmaliges Individuum erst da, wo das Subjektive und das Prädikative im Widerspruch zueinander stehen und doch das erstere sich im letzteren derart paradoxerweise bestimmt, daß beide zugleich miteinander identisch sind. (Abschließend können wir sagen:) Unser Selbst betätigt sich bewußt. Aber unser Selbst liegt nicht einfach innerhalb des Bewußtseins, freilich auch nicht einfach außerhalb seiner. Unser freies, aber zugleich im Grunde doch notwendiges, persönliches Selbst ist da, wo es in der Selbstidentität der sich Widersprechenden, nämlich des Außerhalb und des Innerhalb, einerseits in sich selbst die Welt durchaus ausdrückt, andererseits sich selber zugleich als ein Brennpunkt der Welt bestimmt, also schöpferisch aktiv ist.

Unser persönliches Selbst kommt nur zustande in der Selbstidentität der sich Widersprechenden, der Welt also, die das absolute Nichts ist und doch sich selbst gestaltet.

Die Welt als die Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden drückt sich selbst durch die Selbstnegation (in den Relativen) aus; zugleich gestaltet sie sich selbst in sich selbst, weil sie auch als Negation der Negation Selbstposition ist: sie ist schöpferisch. In solchem Falle gebrauche ich oft das Wort >Welt<. Aber das Wort >Welt< bedeutet hier keine dem Selbst gegenüberstehende Welt, wie man sie gewöhnlich unter dem Wort >Welt< versteht. Ich versuche mit dem Wort das absolute Sein alsden >Ort< auszudrücken. Deshalb kann die Welt auch das Absolute heißen. Die Welt als die Selbstidentität der sich Widersprechenden drückt sich selbst in sich selbst aus und gestaltet sich selbst dadurch, daß sie sich selbst ausdrückt. Dieser Selbstaussdruck heißt in der Religion die Offenbarung Gottes. Und solche Selbstgestaltung wird in der Religion als der Wille Gottes verstanden. Die absolut gegenwärtige Welt als die Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden spiegelt sich selbst in sich selbst (drückt die Einheit in der Vielheit aus), hat also in sich selbst ihre Brennpunkte und gestaltet sich selbst durch und durch, indem sie die dynamischen Brennpunkte zur Achse der Selbstgestaltung macht. Hier kann man die Trinität von Vater, Sohn und Hl. Geist sehen (Trinität von Gott >Vater<, Mensch >Sohn< und Selbstgestaltung >Hl. Geist<). Jedes Selbst von uns drückt als einmaliges Individuum, das an der Gestaltung der eigenen Welt teilnimmt, das absolut Eine aus. Aber es wird umgekehrt zum Punkt, wo das Eine sich selbst projiziert, da das Eine sich im Individuum ausdrückt. Die Individuen gestalten die schöpferische Welt als die schöpferischen Momente der schöpferischen Welt. Also wird unser Selbst als Person begründet in dem trinitarischen Verhältnis der Welt. (Mein Begriff der) >Welt< als Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden , nämlich als >Ort<, ist also weder die Welt der Emanation, noch die bloß produktive, werdende Welt, auch nicht die

Welt der intellektuellen Intuition, wie einige mich mißverstehen. Sie ist vielmehr durchaus die Welt, in der Individuen aktiv sind, die Welt der Personen, die jeden Augenblick neu gerade als Geschaffene die Schaffenden sind, also die Welt des absoluten Willens.

Deshalb ist sie einerseits die Welt des absolut Bösen. Ich habe gesagt, daß das echt Absolute in sich die absolute Selbstnegation enthält. Es ist das absolute Sein, weil es durch die absolute Selbstnegation sich selbst absolut bejaht. Deshalb ist es das echt Absolute. Daß Gott in sich selbst die absolute Selbstnegation enthält, daß er deshalb der absoluten Selbstnegation gegenübersteht, bedeutet nicht bloß, daß er der Welt ohne Gott, der Welt der sogenannten Natur gegenübersteht. Die Welt der bloßen Natur ist eine atheistische Welt. Oder man kann, wie die Deisten, auch noch sagen, daß man in der Ordnung der Natur die Schöpfung Gottes sieht. Aber die Welt der echten Selbstnegation Gottes muß die satanische Welt sein, die konsequent den subjektiven Gott als den Herrscher verneint. Sie muß durchaus die trotzigste Welt sein. Die Natur ist die Welt als die Grenze der Selbstnegation des *subjektiven* Gottes, m.a.W. die Welt als die letzte Umgebung der geschichtlichen Welt, wo die Subjekte und die Umgebung einander bestimmen. Sie ist noch nicht die Welt des *prädikativen* Gottes, des vernünftigen Gottes. Wie paradox es auch scheinen mag: der echt absolute Gott muß die satanische Seite in sich haben. Erst dann kann er wirklich allmächtig und allwissend heißen. Jahwe ist der Gott, der von Abraham forderte, seinen eingeborenen Sohn Isaak zu opfern (*Kierkegaard, Furcht und Zittern*), der Gott also, der die Aufhebung der Personalität forderte. Der Gott, der bloß dem Bösen gegenübersteht und mit ihm kämpft, bleibt ein relativer Gott, wenn auch von ihm gelten mag, daß er das Böse durchaus überwindet. Der Gott, der als bloße Transzendenz das höchste Gut ist, ist nur ein abstrakter Gott. Der absolute Gott muß der Gott sein, der in sich selbst die absolute Selbstnegation enthält, d.h. der sich zum radikal Bösen erniedrigen kann. Der Gott, der den Gottlosen erlöst, der erst ist der wirklich absolute Gott.

Das höchste Eidos muß die niedrigste Hyle formen. Die absolute Agape muß den absolut Bösen erreichen. Gott ist auch im Herzen des radikal Bösen in der >widersprechenden Entsprechung< da. Der Gott, der nur richtet, ist kein absoluter Gott. Das bedeutet nicht, zwischen dem Guten und dem Bösen keine Unterscheidung zu machen. Wenn man Gott für den höchsten Vollkommenen hält, so tut man das nicht aus dem Faktum unserer Existenz heraus, sondern weil man sich mit objektivierendem Denken Gott vorstellt, also mit logischen Schlüssen Gott denkt.

Man kann sagen, daß der Ausdruck >das Faktum unserer Existenz< zu subjektiv klinge. Aber das echt Absolute muß, wie ich oben erörterte, auch logisch die Selbstidentität der sich Widersprechenden sein. Die echte Logik ist eine Form des Selbstausdrucks des Absoluten. Sie muß deshalb dialektisch sein. Und echte Fakten, die sich selbst beweisen, sind auch von selbst dialektisch. Was ich Gott nenne, ist nicht so etwas wie (abstrakte) Gottheit, sondern die Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden, die in sich selbst die absolute Negation enthält. Die Dialektik des >Soku-Hi< im Prajnaparamitra-Sutra zeigt das am besten. Diese Dialektik scheint nur dem unterschiedslos zu sein, der sie mit objektivierendem Denken zu begreifen sucht. Sie ist aber dem selbstverständlich, der sie erfahren hat. Was Unheil bringt, ist das abstrakt logische Denken.

Da der absolute Gott die Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden ist, ist unser Selbst als der Projektionspunkt Gottes in Wahrheit die paradoxe Selbstidentität des Guten und des Bösen. Dimitri Karamasoff sagt, in Sodom lauere die Schönheit. Die Schönheit sei nicht nur furchtbar, sondern auch mysteriös. Sie sei, so zu sagen, der Kampf Gottes mit Satan, dessen Schlachtfeld die Seele des Menschen sei. Unsere Seele ist eigentlich das Schlachtfeld von Gott und Satan. Und gerade in dieser Tatsache besteht die Wirklichkeit des Selbst als des Wollenden, als der Person. Das Wesen unseres Selbst besteht darin, daß es durchaus vernünftig ist als die Selbstbestimmung der prädikativen Vernunft, und daß es zugleich als Subjekt das Prädikative bricht. Es hat nämlich sein eigenes Sein im >Radikal Bösen<. Kant nennt das vom moralischen Standpunkt aus den >Hang zum Bösen<. Dieser Hang muß, wie ich das in der Lehre vom Leben zeigte, zu uns als Anlage gehören. Das Sein als Anlage ist das sich (zwar) abgründig widersprechende, (doch) selbstidentische Sein. Ich habe den >Ort< als die Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden, nämlich die Welt der absoluten Gegenwart oder den geschichtlichen Raum oft mit einer Kugel verglichen, die einen unendlichen Durchmesser hat. Sie hat keinen Umkreis,

das Zentrum hat sie überall. Die Kugel der Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden, diese Kugel ohne transzendenten Grund außerhalb ihrer, spiegelt sich selbst in sich selbst. Ihre Richtungen unendlich nach dem Zentrum hin bezeichnen den transzendenten Gott. Da sieht man das absolute Subjekt der geschichtlichen Welt. Die Richtungen dagegen nach dem Umkreis hin werden negativ als satanisch gedacht. Eine solche Welt ist, man kann sagen, durchaus voll von Satanischem. Unser Selbst ist, weil wir die individuellen Vielen dieser Welt sind, sowohl satanisch als göttlich. Die Theologie der >Logik des Ortes< ist weder theistisch noch deistisch. Sie ist weder geistig noch natürlich. Sie ist geschichtlich.

Ich habe oben gezeigt, wie unser Selbst in seinem tiefsten Grund religiös ist, und (deshalb auch) was das religiöse Herz ist. Bei dem Problem der Religion handelt es sich nicht darum, wie unser Selbst als aktives sein soll, d.h. wie wir handeln sollen, sondern darum, was für ein Seiendes es ist, d.h. *was es ist*.

Das religiöse Verhältnis ist nicht das des Gegensatzes zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen. Das Vollkommene und das Unvollkommene stehen an beiden Enden eines progressiven Prozesses nach demselben Ziel hin, nämlich auf derselben Linie, wie unendlich sie auch voneinander entfernt sein mögen. Unser religiöses Bewußtsein zeigt sich nicht in diesem Standort.

Oft versucht man, aus der Unvollkommenheit unseres sich verfehlenden, irrenden Selbst das religiöse Bedürfnis zu begründen. Aber das religiöse Herz kommt nicht einfach von solchem Standpunkt her. Auch ein Spekulant irrt. Auch er beklagt seine Ohnmacht tief. Das Irren im religiösen Sinne ist nicht das Schwanken in der Wahl der Ziele, sondern das sich Verirren dort, wo ich eigentlich stehen soll. Was moralische Verzweiflung betrifft, so ist die bloße Erkenntnis eigener Ohnmacht im Vollzug des objektivierten moralischen Guten, wie ernst sie auch sein mag, sofern das Vertrauen auf eigenes moralisches Vermögen noch übrig bleibt, noch kein Problem des religiösen Herzens. Wie sehr man auch bereuen mag, so ist die Reue, sofern sie vom Standpunkt der Moral getan wird, noch keine religiöse Buße. Die Reue im geläufigen Sinne ist nichts anderes als der Gewissensbiß wegen eigener böser Taten. Hier bleibt noch Eigenmächtigkeit übrig. Zur echten Buße muß die Scham gehören. Scham heißt, dem anderen gegenüberstehen. Auch moralisch gesagt, heißt Reue sich schämen vor dem objektiven Selbst, nämlich vor der eigenen Sittlichkeit. Schon hier muß es aber auch geschehen, daß der Bereuende sein Selbst hinwirft, ganz wegwirft. Bei der Moral aber geschieht das vor den Menschen, vor der Gesellschaft. Bei der religiösen Buße, in der echten Reue also, muß das vor dem eigenen Grund geschehen, nämlich vor Gott, dem Vater, oder vor Buddha, der Mutter. Das heißt: der Bereuende muß sein Selbst hinwerfen, wegwerfen, sich schämen vor seinem Grund. Man kann sagen: Er berührt hier das Numinose im Sinne von R. Otto. Dann kann er subjektiv tief nach innen in den Grund des Selbst hinein blicken und “das Leben des Menschen, oder das Selbst, schauen”, wie die Buddhisten sagen. Die buddhistische Intuition ist keine Schau des objektiven Buddhas außerhalb des Menschen, sondern sie beleuchtet den Grund des Selbst, indem sie nach innen blickt. Wenn man behauptet, Gott nach außen hin zu sehen, ist das nichts anderes als Zauberei.

(Wir fassen zusammen:) Warum sind wir im Grunde religiös? Warum zeigt sich uns das religiöse Bedürfnis desto mehr, je tiefer wir in uns selbst hinein nach unserem Grund schauen, je mehr wir uns nämlich selber erkennen, so daß wir im gleichen Maße an der religiösen Frage leiden? Das kommt daher, daß unser Selbst, wie oben gesagt, ein absolut sich selbst widersprechendes Seiendes ist, so daß gerade der absolute Selbstwiderspruch selber es zum Selbst macht. Alles verändert sich und vergeht, nichts ist ewig. Ein Lebewesen stirbt; und es gibt kein Leben, wo es keinen Tod gibt. Schon hier, kann man sagen, gibt es den Selbstwiderspruch. Aber das Lebewesen kennt seinen eigenen Tod nicht. Das, was seinen eigenen Tod nicht kennt, hat kein Selbst. Es kommt da noch kein Selbst zustande. Was kein Selbst hat, dem ist auch kein Tod beschieden. Man kann sagen, daß es für ein (bloßes) Lebewesen keinen Tod gibt. Der Tod ist Hineingehen des Selbst in das ewige Nichts. Deshalb ist das Selbst einmalig, einzig. Es ist das Individuum. Mehr noch: den eignen Tod kennen, heißt über den Tod hinausgehen. Aber was bloß über den

Tod hinausgeht, ist kein Lebewesen. Daß etwas seinen eigenen Tod kennt, bedeutet, daß es sowohl Nichtsein als Sein ist. Sowohl absolutes Nichtsein als auch absolutes Sein zu sein, ist der äußerste Widerspruch. Und gerade in diesem Faktum kommt unser sich seiner selbst bewußtes Selbst zustande. Wir wissen um unsere Tat, indem wir über ihr stehen. Das wird gewöhnlich das Selbstbewußtsein genannt. Aber das allein macht das Selbst zum bloß allgemeinen, vernünftigen Sein. In diesem Falle gäbe es kein einmaliges, einziges Selbst, und damit auch kein echtes Selbstbewußtsein. Deshalb muß unserem individuellen Selbstsein die Selbstnegation des Absoluten zugrunde liegen. Das echt Absolute steht nicht isoliert über dem, das ihm gegenübersteht. Es enthält in sich selbst die absolute Selbstnegation und es steht der absoluten Selbstnegation (d.h. dem Relativen als Nichts, in der Identität paradox) gegenüber, und dadurch gestaltet es sich selbst derart, daß es durch seine absolute Selbstnegation zu seiner absoluten Selbstposition kommt. Durch solche Selbstnegation des Absoluten entsteht die Welt unseres Selbst, die Welt der Menschen. Diese absolute Selbstposition durch Selbstnegation heißt die Schöpfung Gottes. Deshalb gilt, buddhistisch gesagt, daß es Lebewesen gibt, weil Buddha ist, aber auch umgekehrt, daß Buddha ist, weil es Lebewesen gibt. Daß das Relative dem Absoluten gegenübersteht, muß nicht nur seine Unvollkommenheit, sondern auch seine Negation bedeuten.

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist das der paradoxen Selbstidentität von Gott und Mensch, wie das von der Seite des Menschen aus das Wort des Staatslehrers Daito (*) treffend aussagt: "Für ewig voneinander geschieden, doch keinen Moment getrennt; den ganzen Tag gegenüber, und doch keinen Augenblick gegenüber. Jeder hat diesen Logos bei sich." Die Welt als Selbstidentität der sich absolut Widersprechenden, in der die Negation mit der Position paradox identisch ist, muß wirklich die Welt der paradoxen Selbstbestimmung, nämlich der widersprechenden Entsprechung sein. Der Gegensatz von Gott und Mensch bedeutet wirklich die >widersprechende Entsprechung<. Deshalb kommt unser religiöses Herz nicht von unserem Selbst her; es ist der Ruf Gottes oder Buddhas, die Tat Gottes oder Buddhas. Es kommt vom Grunde unseres Selbstseins her. Am Anfang seiner "Konfessionen" sagt Augustinus: "Du hast uns geschaffen auf dich gerichtet. Deshalb ist unser Herz unruhig, bis es in dir ruht." Die Gelehrten wollen, indem sie dieses Faktum ignorieren, Gott von Menschen her erklären und meinen, über die Religion diskutieren zu können. Sie wissen auch nichts vom klaren Unterschied zwischen religiösen und moralischen Fragen. Das ist, als ob man einen Pfeil mit geschlossenen Augen abschösse. Freilich ist die Moral der höchste Wert des Menschen. Aber für die Religion ist sie nicht immer das Medium oder der Weg zu ihr. Beim religiösen Verhältnis, in dem unser Selbst sich zum Absoluten, dem Ursprung unseres eigenen Lebens, verhält, sind die Weisen und die Narren, die Guten und die Bösen gleich. Es wird sogar gesagt: "Selbst der Gute wird erlöst, warum dann nicht vielmehr der Böse?" In der im Grunde sich selbst widersprechenden Welt der Menschen gibt es überall Veranlassungen, die uns zur Religion führen. Die Religion ist die absolute Umkehrung der Werte. In diesem Sinne ist es schwieriger, daß ein eigenmächtiger Moralist in die Religion eingeht, als daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht.

Das personalistische Christentum verknüpft sehr ernsthaft den Anfang der Religion mit dem Sündenfall des Menschen. Die Nachkommen Adams, der von Gott dem Schöpfer abfiel, erben die Ursünde.

Sie sind die geborenen Sünder. Deshalb ist es ausgeschlossen, dass der Mensch sich mit eigener Kraft von der Sünde befreit. Nur auf Grund des Opfers des Sohnes Gottes, den Gott aus seiner Liebe in die Welt der Menschen sandte, kann der Mensch von der Sünde befreit werden. Wir werden durch den Glauben an die Offenbarung Christi erlöst, so sagt das Christentum. Daß der Mensch der geborene Sünder sei, kann moralisch absurd erscheinen. Aber den dem Menschen zugrunde liegenden Sündenfall zu denken, muß eine sehr tiefe religiöse Einsicht in das menschliche Leben genannt werden. Wie schon oben gesagt, trifft das ja das fundamentale Faktum unseres menschlichen Lebens. Das Menschsein kommt zustande von der absoluten Selbstnegation Gottes her. Deshalb ist es im Grunde das Verhängnis des Menschen, in das ewige Feuer der Hölle hineingeworfen zu werden.

Auch Jodo-Shin-Shu, die von Shinran (1173 – 1262) begründete Sekte des Amida-Buddhismus,

sieht die fundamentale Tatsache des Menschseins in der Sünde. Jodo-Shin-Shu spricht von dem >irrenden Menschen<, der tiefe, schwere Sünden vielfach auf sich trägt und in dem die weltlichen Sorgen und Begierden heftig entbrennen. Nach Jodo-Shin-Shu wird der Mensch nur dadurch erlöst, daß er an den Namen (Amida-) Buddhas glaubt. M.E. ist im Buddhismus überhaupt das fundamentale Faktum des Menschseins die Illusion. Illusion ist der Ursprung aller Sünde. Illusion kommt daher, daß wir das objektivierte Selbst für das wirkliche Selbst halten. Der Ursprung des Irrens besteht darin, sich selbst mit objektivierendem Denken zu erfassen. Deshalb sagt der Mahayana-Buddhismus, daß der Mensch durch die Erleuchtung erlöst wird. Ich glaube, daß das Wort >Erleuchtung< weithin missverstanden wird. Sie besagt nicht, irgendetwas objektiv zu sehen. Wenn jemand meint, Buddha objektiv zu sehen, so ist Buddha eine Zaubergestalt. Erleuchtung heißt, in den Grund des Selbst, in das Nichts, somit auch in den Ursprung aller Sünde durchschauen. Dogen sagt: "Den Weg des Buddhas lernen heißt, sich selbst lernen. Sich selbst lernen heißt, sich selbst vergessen." Diese Einsicht zeigt die umgekehrte Richtung als das objektivierende Denken. Man sagt, daß Zen auf eigener Kraft stehe. Jedoch kann es eigentlich keine Religion der eigenen Kraft geben. Sie wäre ein Ausdruck des Selbstwiderspruchs. Auch die Buddhisten selber machen hier Fehler, wenn sie von der Religion auf dem Wege der eigenen Kraft reden. Die Religion auf dem Wege der eigenen Kraft - das soll der Zen-Buddhismus sein - und die Gnadenreligion - das soll der Jodo-Buddhismus sein - beide stehen als Mahayana-Buddhismus eigentlich auf demselben Standort. Im tiefsten Grunde gehen sie beide Hand in Hand. Die Schwierigkeiten des Zum-Glauben-Kommens kann beim Buddhismus des >leichteren Werkes< (d.h. Jodo-Buddhismus) vielmehr größer sein. Der heilige Shinran spricht vom reinen Glauben, mit dem man leicht zum Reinen Land hinübergeboren wird, zu dem jedoch keiner kommt. Es gibt keine Religion, in der das Streben nach der Selbstnegation entbehrlich wäre. Jeder, dem die Religion zur existentiellen Frage wird, handelt so "rasch, wie wenn er das Feuer auf seinem Kopf auslöschte". Die Frage ist dabei nur, auf welchem Standort, in welche Richtung er das tut. Wer Gott oder Buddha zum objektiven, nicht zu erreichenden Ideal macht und danach derart strebt, daß seine Selbstnegation im Grunde bloß Selbstsetzung ist, der ist typisch eigenmächtig. Er kommt gar nicht zur Religion. Das ist gerade nicht Erlösung durch die Kraft des anderen, von der Shinran redet. Das wäre gerade das Gegenteil des Jodo-Buddhismus. –

(*) Daito (1282-1337) hat den von China tradierten Zen in Japan zur Vollendung gebracht. >Staatslehrer< ist die Würde, mit der der Kaiser den Priester bekleidet, der würdig ist, >Lehrer der Nation< zu sein.

III. Ausblick

Wilhelm Klein sah in Kenntnis einer buddhistisch geprägten Philosophie, - wie oben dargestellt und an anderer Stelle bereits kurz referiert - , voraus, dass die Hervorhebung seiner zentralen Thematik, die er mit „Gott in Maria“ als Christuswirklichkeit definiert, den Dialog mit der jener Philosophie zu Grunde liegenden Religion beleben wird. Sein Ausgangspunkt ist seine Interpretation des Paulus: "Im 8. Kapitel (des Römerbriefs) sagt Paulus: *Dieses reine Geschöpf spricht in mir*. Er nennt es dort ... Einer der tausend Ausdrücke. *Aber keins von allen kann dich schildern*. Darum haben wir die vielen Bilder. Und dort ist diese Gestalt genannt Pneuma, Geist. Und sie wird auch genannt Charis, Gnade. Und sie wird auch genannt Gerechtigkeit, Liebe und Leben. Und tausend andere Namen und Bilder, und keiner kann sie schildern, wie der Gläubige all diese Bilder überwindend sie sieht, und dies Sehen auch nicht im geschichtlichen, weltlichen Sinn gemeint“.

Dieses „Sehen“ in ähnlichen Bildern und Gleichnissen, z.B. des Zen-Buddhismus oder des Amida-Buddhismus und seiner Philosophen und Poeten wiederzuerkennen, gelingt nur einem dialektischen Denken, dem Erfahrung vorausgeht. Das zeigt nach Nishida

Kitaro (s.o., *Exkurs*) die Dialektik der Logik des „Soku-Hi“ der Prajnaparamitra-Sutra am besten. Sie scheine nur dem unterschiedslos zu sein, der sie mit objektivierendem Denken zu begreifen sucht, „sie ist aber dem selbstverständlich (!), der sie erfahren hat“. Die Denkweise des Mahayana-Buddhismus sei eben absolut-dialektisch. Buddhismus sei nicht pantheistisch, wie die europäischen Forscher meinen.

Diese Dialektik ist aber auch in einer monistischen Denkform nicht unterschiedslos, wie Raimund Litz in seinem Beitrag (s. „*Forum*“) klar herausarbeitete, wenn sie die „Koextension“ von Einheit und Verschiedenheit in der schöpferischen Selbstmitteilung Gottes konsequent berücksichtigt. Diese Koextension beinhaltet, dass die Selbstmitteilung Gottes und das individuelle Eigensein, die bleibende Differenz, in gleichem Maße wachsen. Wie auch Nishida sagt, liegt unserem individuellen Selbstsein die Selbstnegation des Absoluten zugrunde, das Immanenteste an der Kreatur, so dass das Verhältnis von Gott und Mensch das der paradoxen Selbstidentität von Gott und Mensch ist. Andererseits aber wird diese Selbstmitteilung Gottes nur in der All-Einheit, die Klein „reine Schöpfung“ nennt, vermittelt. Nach Litz liegt in ihr allein die wesentliche Nicht-Differenz von göttlichem Grund und endlichem Seienden begründet. Sie müsse präziser im Sinne einer *Nicht-Ursprünglichkeit der Differenz* verstanden werden.

Diese All-Einheit allein kann der Mensch erfahren, sagt der Buddhismus, denn Gott könne man nicht gegenüberstehen. Als das echt Eine, das das „Ganze“ ist, hat es nach Nishida sein Sein gänzlich in den Vielen, den echten Individuen. Ohne dieses Allgemeine, das nach Klein auch nicht Gott ist, sondern der geschaffene Geist, - der Zen-Buddhismus nennt es nicht Geschöpf, sondern Buddha-Geist oder Buddha-Natur - , könnte auch kein Individuelles sich zu einem anderen Individuellen beziehen.

Die so verstandene Marienwahrheit, allerdings nicht neo-nestorianisch präsentiert, sondern als hermeneutisches Prinzip, kann eine tragfähige und gangbare Brücke zur Einheit einer tiefen Erfahrung im Vollzug zwischen Christentum und Buddhismus werden, in einem Dialog, über den Arnold Toynbee schon voraussagte, dass er das dritte Jahrtausend prägen werde.

Im Gegensatz zu trennend-dualistischen Tendenzen faktischer kirchlicher Rede von Gott und Welt, in der die symbolische Ausdrucksgestalt in ihrer archaischen Außenseite bei der Verkündigung der Menschwerdung Gottes immer noch als das Wesentliche gesetzt wird, sehen Vertreter sowohl des Zen als auch der Mystik eine viel intensivere Intimität zwischen Gott und Mensch bzw. Welt. Andererseits gibt es in der Kirche eine nahezu neurotische Angst vor Pantheismus. Dieser Gegensatz bleibt aber bestehen und verhindert Gemeinsamkeit der Erfahrung, solange das Wirken der „reinen Schöpfung“, der geschaffenen Vermittlung, in ihrer ontologischen und erkenntnistheoretischen Bedeutung nicht bedacht wird. Der heiße Kern des Mariengeheimnisses besagt nach Raimund Litz eben auch, dass das „Geschöpf“, so wie es der Glaube an die Inkarnation ausdrückt, Gott, den Absoluten hervorbringt, in sich trägt und gebärt, d.h. in die geschichtlich-kontingente Wirklichkeit einsetzt. Deswegen kann nach Nishida die Welt auch das Absolute heißen, die Welt der absoluten Gegenwart ohne transzendenten Grund außerhalb ihrer, denn wenn man behauptet Gott nach außen hin zu sehen, ist das nichts anderes als Zauberei.

Der Mahayana-Buddhismus, speziell der Zen-Buddhismus, nimmt die „Reine Schöpfung“ als dem Selbstsein zugrundeliegende Realität wahr, lebt und handelt aus ihrer Erfahrung. Diese gut zu belegende Hypothese einmal in einer größeren Monographie herauszuarbeiten und zu verifizieren, dürfte eine reizvolle und längst überfällige Aufgabe für Religionsphilosophen oder für junge, sich noch nicht auf ausgetretenen Pfaden

bewegende Theologen sein. Sie würden damit eine Anregung und einen Wunsch Wilhelm Kleins aufgreifen, der schon „Maria in Asien“ begegnete und fragte, wann einmal ein Buch käme: Die Muttergottes in den Weltreligionen, in allen, in der Menschheitsliteratur, in einem Schöpfungsuniversum.

Eine auch nur ansatzweise Berücksichtigung dieses Topos fehlt leider in allen mir bislang bekannten Publikationen und Erfahrungsberichten über von Christen praktizierte Zen-Meditation, darunter auch die von Michael von Brück und Willigis Jäger. Die meisten Vorbehalte gegenüber dieser Praxis könnten beseitigt werden, wenn ihr wahrer Kern bewusst gemacht würde. Gleiches trifft auch zu auf die im übrigen sehr lesenswerte Publikation *>Wie Zen mein Christsein verändert<* - Erfahrungen von christlichen Zen-Lehrern, Herder Spektrum 2004, € 9,90.

Walter Romahn
zum 1. Mai 2009