



universität
wien

DIPLOMARBEIT

TITEL DER DIPLOMARBEIT

„DIE ANGST ÄNGSTIGT – NICHT“

EINE AUSEINANDERSETZUNG

MIT SÖREN KIERKEGAARD UND NISHITANI KEIJI

ZUR THEMATIK DES SELBST UND DES GLAUBENS

VERFASSERIN

SONJA MEIßL

ANGESTREBTER AKADEMISCHER GRAD

Magistra der Philosophie (Mag.^a phil.)

Wien, im Mai 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuerin: Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki Hashi

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all jenen Professoren, Dozenten und Assistenten an der Universität Wien herzlich bedanken, die mir ihr reichhaltiges philosophisches Wissen in ausgezeichneter Weise und mit viel Engagement vermittelt haben.

Mein besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Frau Univ.-Doz. MMag. Dr. Hashi Hisaki, die mir mit ihren umfangreichen Kenntnissen der Zen-Philosophie bei der Ausarbeitung meiner Diplomarbeit zur Seite stand und am Gelingen meines Unterfangens maßgeblich beteiligt war.

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei Herrn Univ.-Prof. Dr. Heimo Hofmeister für seine Seminare in Zwettl, wo ich philosophisches Denken in kommunikativer Weise erleben und üben durfte.

Meinen Eltern danke ich sehr herzlich für ihre Unterstützung.

Mein größter Dank gilt meinem Ehemann Gerhard und unseren Kindern Lisa und Andreas. Sie halfen mir in vielen Belangen und schenkten meinem philosophischen Mitteilungsdrang oft stundenlang Gehör.

INHALTSVERZEICHNIS

1	Zur Ein- und Hinführung in die Thematik	4
1.1	Verschiedene Denkansätze unterschiedlicher Denker	7
1.1.1	Die Dimension im Denken Keiji Nishitanis	9
1.1.2	Die Dimension im Denken Sören Kierkegaards	11
2	Wissenschaft und Religion	15
2.1	Die Welt wird chaotisch	15
2.2	Die Indifferenz der Liebe	17
2.3	Im Fragezeichen der Schuld	21
2.4	Die Rolle der Ethik	26
2.5	Der Platz der Sünde	28
2.6	Mythos und Logos	33
3	Das Problem des Nihilismus	35
3.1	Die Angst vor dem Guten oder das Feld des <i>nihilum</i>	40
3.2	Das Nichts bei Kierkegaard und im Zen-Buddhismus	45
4	Die Position der <i>śūnyatā</i>	51
4.1	Das Wesen der <i>śūnyatā</i>	52
4.2	Die substantielle Leerheit alles Seienden	54
4.3	Das Ding-selbst	56
4.4	Alles ist eins	59
4.5	Ein Feuer verbrennt das Feuer nicht	63
5	Der Begriff Angst	66
5.1	Furcht und Zittern	67
5.2	Angst und Freiheit	80
5.3	Angst und Erbsünde	82
6	Karma und Sünde	87
6.1	Der Grundgedanke der Karma-Idee	92
6.2	Das Wesen von Leben und Tod	95
6.3	Wechselseitige Durchdringung	102
7	Der Augenblick – ein Atom der Ewigkeit in der Zeit	106
7.1	Die Angst als der Augenblick im individuellen Leben	106
7.2	Das Feld der Gleichzeitigkeit	110
8	Glaube und Erlösung	115
8.1	Glaube als der Sinn des Werdens	115
8.2	Glaube als die paradoxe Möglichkeit	117
9	Der Einzelne – Das Ich – Das Selbst	123
9.1	Gewahren zum Standort des wahrhaften Selbst	123
9.2	Das wahre Selbst	126
10	Die nicht unterscheidende Liebe	133
10.1	Liebe und Glaube	138
10.2	Liebe und Möglichkeit	138
11	Literaturverzeichnis	144
	Primärliteratur:	144
	Sekundärliteratur:	144
	Anhang: Zusammenfassung	147
	Anhang: Abstract	148
	Anhang: Curriculum	149

1 ZUR EIN- UND HINFÜHRUNG IN DIE THEMATIK

„Wir kommen wieder einmal vom Hundertsten ins Tausendste.“ Das muss noch nicht heißen, wir hätten ein gutes Gespräch. Vielmehr könnte so mannigfaltig Geplauschtes nur Klatsch und Tratsch sein, auch wenn es sich intellektuell anhört. Doch mitunter werden wir von einem Gespräch plötzlich selbst überrascht, wenn da etwas aufblitzt, was auf uns tief und bereichernd wirkt. Gesprochenes reißt oft mitten in Aussagen ab, Assoziationen und Vernetzungen werden zugelassen, das eine Wort ergibt das andere. Wenn sich Menschen solcher Art kommunikativ austauschen, liegt es mit Kierkegaard gesagt daran, „daß der Reichtum einer Individualität eben in ihrer Kraft in fragmentarischer Verschwendung besteht, und daß dasjenige, was den Genuß des produzierenden Individuums ausmacht, auch der des rezipierenden Individuums ist, nicht die beschwerliche und genaue Ausführung oder das langwierige Erfassen dieser Ausführung, sondern das Erzeugen und Genießen der blitzenden Flüchtigkeit, [...] da sie die Apparenz der Idee ist, und für den Rezipierenden ein Mehr enthält, da ihre Fulguration seine eigene Produktivität weckt.“¹(*Entweder-Oder* S. 180)

Sören Kierkegaard ist ein Philosoph, der Gespräche mit akribischer Genauigkeit und Liebe zum Detail entwickelt. Immer wieder inszeniert er Möglichkeiten von Handlungen, die Personen seiner Wahl vor dem Schauplatz seines geistigen Auges vollziehen. Er begibt sich in die Abgründe menschlicher Seelen und überrascht immer wieder mit Charakteren, deren Handlungsabsichten uns erst einmal selbst auf die Idee bringen, überhaupt derart denken zu können; vom Handeln einmal ganz abgesehen. Kierkegaard lässt sozusagen nichts aus, wozu der Mensch als ein kreatives und produzierendes Wesen fähig ist. Immer wieder zeigt er auch das *radikal Böse*, das Kant bereits als dem Menschen immanent Innewohnendes bezeichnete; lässt es klar und deutlich aufleuchten, ohne verschönern oder gar verharmlosen zu wollen.

Als Schreiber dieser Arbeit möchte ich als „tätiges Selbst“ Kierkegaards Anspruch gerecht werden und als ein „Einzelner“ eine Reflexionstätigkeit zum *Begriff Angst* durchführen. Einerseits wende ich mich in Gedanken bereits an einen potentiellen zukünftigen Leser, andererseits aber auch immer an mich selbst, da ich ja über lange Strecken der Ausarbeitung dieser Schrift Leser und Schreiber in einem bin. Wenn ich mir meine Zeilen erneut vor Augen führe,

¹ Kierkegaard, Sören: *Entweder–Oder*. Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen . München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005. S. 180

erkenne ich mich selbst wieder in einem Lernenden aus dem 21. Jahrhundert (kurz L21²). Als diese Lernende versuche ich möglichst offen an die Problematik meines Unterfangens heranzugehen, das Phänomen der Angst philosophisch mit Ansätzen aus „östlichem“ und „westlichem“ Denken zu beleuchten. Mir ist von vornherein klar, dass jede Interpretation immer auch auf ein Vorwissen aufbaut, welches in einem selbst Vorlieben erweckt, die Aufmerksamkeit auf das eine oder andere mehr oder weniger zu lenken. Ausgehend von Kierkegaard, bei dem es mitunter schwierig ist festzustellen, ob er in seinen Schriften selbst spricht oder ein Pseudonym zu Wort kommen lässt, stellt sich unweigerlich die Frage, welche Bedeutung die vielen Rollen, in die er schlüpft, für den Betrachter haben. Das, was eine Person sagt und denkt, wird gewöhnlich auch immer als Ausdruck ihrer je eigenen Persönlichkeit begriffen. Doch wenn wir einem Menschen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, was nehmen wir dann wahr? Wie wirkt ein Mensch auf uns? Ich bin sicher, wenn wir noch nie etwas von ihm gehört hätten, wäre der erste Eindruck von ihm ein anderer, als wenn wir ihn sofort persönlich oder als eine berühmte Person der Weltbühne erkannten, die in unsere Geschichte eingegangen ist. Einmal wäre sie für uns ein unbeschriebenes Blatt, andermal wären die Blätter, die wir ihr zuschreiben könnten, unüberschaubar groß. Bei beiden dieser möglichen Begegnungen mit einem Menschen wäre selbstverständlich eine Reflexionstätigkeit in uns mitgänglich und unser erster Eindruck auch abhängig von einem Vorwissen, mit welchem sich der erste Eindruck beurteilen ließe.

Die Frage stellt sich, ob es noch eine andere Zugangsweise gibt, einem Menschen zu begegnen. Gibt es einen privatesten Ort in einem Selbst, dem wir begegnen können? Uns selbst und anderen, in nicht getrennter Weise? Für Nishitani Keiji³ eröffnet sich ein solcher Ort, wenn wir selbst der Ort eines solchen Einzelnen werden. Wie soll eine derartige Begegnung nun von sich gehen? Welche Rolle spielt dabei Kierkegaards „Einzelner“? Jener Einzelne – der für Kierkegaard eine zentrale Rolle in seinem Denken bildet – kann er auf solche Weise gedacht

² In Berücksichtigung der gegenderten Sprache bezieht sich L21 sowohl auf eine Lernende als auch auf einen Lernenden. Auf der einen Seite kann auf die Gleichstellung von Frau und Mann mit einer gegenderten Sprache bewusst aufmerksam gemacht werden, auf der anderen Seite wird aber gerade dadurch die Differenz der Geschlechter betont. Mit Kierkegaard ausgedrückt soll das heißen: „Der Unterschied ist jedoch nicht größer, als daß Mann und Frau trotz ihrer Unterschiedlichkeit wesentlich gleich sind [...]“ (*Der Begriff Angst* S. 75). Wie immer wir auch mit der Problematik der Geschlechter umgehen, Kierkegaard weist jedenfalls mit seiner Sicht des Christentums darauf hin, dass es im Geist keinen Unterschied von Mann und Frau gibt. (Vgl. *Der Begriff Angst* S. 83)

³ Nishitani setzt in seinem Vorwort für die deutsche Ausgabe zu *Was ist Religion* seinen Vornamen (Keiji) vor seinen Nachnamen (Nishitani) und nimmt hier Rücksicht auf die Gebräuche im deutschsprachigen Raum, den Vornamen vor den Nachnamen zu stellen, obwohl dies für Ostasiaten sehr befremdend wirkt. Ich werde in dieser Schrift auf beide Gepflogenheiten Rücksicht nehmen und die Denker aus Ostasien zuerst mit dem Nachnamen, jene aus dem Westen zuerst mit dem Vornamen benennen. Aus Formgründen der Einheitlichkeit setze ich bei der Literaturangabe international gebräuchlich zuerst den Nachnamen und dann mit Beistrich getrennt den Vornamen. Ein Name allein bezeichnet immer den Nachnamen.

werden? Zur Beantwortung dieser Fragestellungen werde ich in erster Linie die Schrift *Was ist Religion* von Nishitani Keiji, eines Denkers der Kyoto-Schule und die Schrift *Der Begriff Angst* von Sören Kierkegaard zur Hand und zur Hilfe nehmen. Gemäß Nishitani gibt es in jedem von uns einen Ort, wo das Selbst „als ein im absoluten Sinn einzelnes und unersetzbares Wesen es selbst wird.“⁴ Was bezeichnet diesen Ort, wo das Selbst wahrhaft zum Selbst wird? Es ist dies der Ort, wo sich der Mensch der Sünde oder des Bösen fundamental gewahr wird. Mit diesem Gewahrwerden tut sich einerseits ein Bereich des Nichts auf, andererseits entsteht dort aber auch der Glaube, „in dem das Werk der Erlösung empfangen wird“, wie es Nishitani ausdrückt. Den Ort des Einzelnen kann keine andere Person ersetzen, nicht einmal das so genannte Selbst, jedoch das Selbst als »Ich« vermag das. Dieses »Ich« gilt zwar als die Subjektivität des Individuums, doch hat es hier immer noch die Eigenschaft, dass allgemein damit jede Person bezeichnet werden könnte. Das »Ich« eines Vigilius Haufniensis beispielsweise drückt noch nicht die Subjektivität des Individuums Sören Kierkegaards aus, und auch das »Ich« seiner anderen Pseudonyme erfasst ihn als wahre Subjektivität nicht. Jetzt stellt sich die spannende Frage, inwieweit Kierkegaard hier selbst bewusst Pseudonyme mit der Absicht wählte, uns die Erkenntnis eines ganz anderen Selbst vor Augen zu führen. Ein Selbst, das nicht mehr beliebig eine jede andere Person sein könnte, so wie diejenige, die unbedingt Cäsar sein wollte. Eine Problematik, die ebenfalls bei Kierkegaard aufgezeigt wird und die es wert ist, näher betrachtet zu werden. Die Seinsweise einer allgemein beliebigen Person wäre die eines so genannten Egos, welches aber nicht gleichzusetzen ist mit jenem Selbst, das Nishitani als das wahrhafte Selbst bezeichnet. Wo tut sich nun dieses wahre Selbst auf? Für Nishitani ist es der Zustand des Glaubens als Realität. „Der Glaube ist der Ort, wo das Selbst realiter als einzelnes real ist, wo das Selbst als vereinzelt wahrhaft zum Selbst wird und doch zugleich nicht dem eigenen Selbst angehört.“⁵ Es ist für ihn das Feld der *Leere*, die er mit dem Terminus *śūnyatā* bezeichnet, zu dem der Mensch im Zugang steht. *Śūnyatā* kommt aus dem Sanskrit und gemäß Hisaki Hashi könnte es am besten *mit substantieller Leerheit alles Seienden* ins Deutsche übertragen werden.⁶ Erst wenn ich selbst im Gewahrsein eines solchen Selbst einem Menschen begegne, kann ich ihn als wahres Selbst wahrnehmen. Mit Nishitani gesprochen begegne ich ihm dann im Zustand des Glaubens als Realität. Kierkegaards Angstanalyse führt uns ebenfalls zum Glauben. Was ist für ihn Glaube? Ein

⁴ Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel. ²1986. S. 74

⁵ Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel. ²1986. S. 74

⁶ Vgl. Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang. 2004. S. 43f.

Jahr vor der Herausgabe seiner Angstschrift veröffentlichte er als Pseudonym eines *Johannes de Silentio* die Schrift *Furcht und Zittern*. *Furcht und Zittern* ist eine Abhandlung über den durch nichts zu erschütternden Glauben der biblischen Gestalt Abrahams. Abraham ist für Kierkegaard ein Glaubensritter, der völlig gehorsam an Gott glaubt. Hier stellt sich die Frage, in welchem Zusammenhang Furcht und Angst zu sehen sind, zumal Kierkegaard selbst im *Der Begriff Angst* darauf aufmerksam macht, „dass er [der Begriff Angst] gänzlich verschieden ist von Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen, während die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist. Daher wird man beim Tier, eben weil es in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist, keine Angst finden.“⁷ Welche Unterschiede im Glauben werden hier von Kierkegaard aufgezeigt? Einerseits die Gestalt Abrahams, die unerschütterlich fest im Glauben steht, andererseits die Angst, die durch die Reflexionstätigkeit zum Vorschein kommt und Zweifeln überhaupt erst ermöglicht. Eröffnet Kierkegaards Zweifeln, das letztlich bis zum Verzweifeln vordringt, einen neuen Zugang zum Glauben? Wie ist ein solcher Glaube für das Selbst erfahrbar?

Einem Lernenden aus dem 21. Jahrhundert brennen Fragen zum Selbst und zum Glauben auf der Zunge, zumal er tief in seinem Inneren immer noch eine Antwort sucht auf jene Frage, die der Mensch stellen wird, solange es ihn gibt: Woher komme ich und wohin gehe ich? Mit Denkansätzen von Kierkegaard und Nishitani soll in dieser Arbeit in wechselseitiger Ergänzung und Bereicherung versucht werden, Wege einer Antwort ausfindig zu machen.

1.1 VERSCHIEDENE DENKANSÄTZE UNTERSCHIEDLICHER DENKER

Die Welt verstehen heißt auch, sich einen Begriff von ihr machen zu können.

Beispielsweise hat jeder von uns einen Begriff von Angst, der sich in seiner Vorstellung verschieden ausgeprägt vorfindet und den er auch körperlich nachempfinden kann. Selbst wenn jemand bestreitet, je schon einmal Angst gehabt zu haben, weiß er, was er da bestreitet. So ergeht es uns letztlich mit allem, wovon wir uns eine Vorstellung machen können. Sobald wir uns etwas vorstellen, geht dem Vorgestellten eine Denktätigkeit voraus und wir können, was ja unsere alltägliche Praxis zeigt, über unsere Sprache Stellung dazu nehmen. Je ausgeprägter unsere Reflexionstätigkeit ist, desto differenzierter können wir Begriffe voneinander abgrenzen. So können wir neue Termini einführen oder alten, aus dem Alltag entnommenen, eine

⁷ Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam. 1992. S. 50

andere neue Bedeutung geben, indem wir erklären, was wir damit meinen oder sagen wollen. Von Platon erfahren wir bereits, dass Menschen, wenn sie denken, sich ausführlich mit sich selbst unterreden. Sie antworten sich selbst, bejahen oder verneinen die Fragen, die sie sich stellen. Im Laufe unserer Geschichte haben sich unsere Sprachen zu mannigfaltiger Vielfalt ausgestaltet. Die Kunst des Verstehens stößt auf Schranken, besonders wenn Begriffe in einer Sprache verfasst sind, deren Struktur und Aufbau gänzlich von der vertrauten verschieden sind. Gerade Philosophen legen auf ihre je eigene Denkweise höchsten Wert. Die Kunst des Lesers besteht darin herauszufinden, was mit der Begriffsauswahl der einzelnen Autoren wohl gemeint sein könnte und wie ihre Aussagen auszulegen seien. Eine systematisch-philosophische Reflexion kann dazu dienen, die Konstruktion der Logik zu durchleuchten und das Wesentliche eines philosophischen Gedankens hervorzuholen. Ein schwieriges Unterfangen, vor allem wenn wir bedenken, dass die Anzahl an wissenschaftlichen Büchern, die als Hilfe zur Auslegung und Interpretation geschrieben wurden, unüberschaubar groß geworden ist. Wie soll ein Lernender aus dem 21. Jahrhundert es anstellen, in diesem Dschungel von Schriften und Werken einen durchgehenden roten Faden der Orientierung zu finden, auf den er sich jederzeit stützen kann? Was ist wirklich wesentlich?

Wenn wir in einem Philosophie-Lexikon blättern, so wird ein Philosoph häufig einer bestimmten Denkschule zugerechnet oder, wie besonders im 20. Jahrhundert geschehen, ordnet sich der Denker selbst einer Philosophie-Schule zu und vertritt mit seiner je eigenen Denk- und Sprechweise vehement seine aufgestellten Thesen. Ist es empfehlenswert, sich ein solches Denkgebäude möglichst einzuverleiben, um von diesem Gesichtspunkt heraus andere Schulen tiefer zu beleuchten? Thomas Rentsch beschreibt in seinem Buch *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod*, wie eine philosophische Schule zum Zentrum der Welt eines Lernenden werden kann. „Wer jemals im Schoß einer philosophischen Schule aufgewachsen ist, weiß genau, wovon die Rede ist. Man wird dann, ohne sich selbst schon argumentativ wehren zu können, von dem Kanon der Denk- und Sprechweisen auf sanfte Weise gefangen genommen, macht sie sich zu Eigen und wird dadurch philosophisch zum Missionar.“⁸

Eine Missionierung dieser Art soll mit dieser Arbeit nicht angestrebt werden. Im Gegenteil, wie bereits in der Einleitung angedeutet, sollen in dieser Arbeit Denkansätze unterschiedlicher Denker so herangezogen werden, dass der Leser aufgefordert ist, mit jenem Lernenden aus dem 21. Jahrhundert Assoziationen und Vernetzungen zu tätigen, damit er sich selbst ein Bild machen und sein eigenes philosophisches Denken anregen kann.

⁸ Rentsch, Thomas: *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod*. Eine kritische Einführung. München: Piper. 1989. S. 37

Es geht in dieser Schrift nicht darum, die Begriffe und Termini eines östlichen und westlichen Denkers miteinander zu vergleichen und abzugrenzen. Das wäre in einer solchen Art und Weise auch gar nicht möglich, da Nishitani selbst bereits mit den Schriften Kierkegaards vertraut war und alle seine philosophischen Texte westliche Denkstrukturen beinhalten. Nishitani baut seine Studien auf so genanntes westliches, in der Tradition der griechisch-abendländisch-jüdisch-christlichen Philosophie verankertes Denken auf und bereichert es mit östlich-buddhistischen Denkansätzen, wie er sie in seiner eigenen Tradition vorfindet. Inwieweit Kierkegaard von buddhistischem Denken affiziert wurde, möchte ich offen lassen.

„Je spärlicher die Kommunikation zwischen der Geschichte der Kulturen, umso breiter ist die Differenz in der Ausgangsdimension ihres Denkens.“⁹ Je reger der kommunikative Austausch zwischen den Kulturen wird, desto vordergründiger wird die Offenheit, die es dazu braucht, verhärtete Vorstellungen der jeweiligen Tradition aufzubrechen. Eine solche Offenheit ist dann kein Verrat an der je eigenen Denkweise, sondern kann dazu führen, sie besser zu verstehen.

1.1.1 DIE DIMENSION IM DENKEN KEIJI NISHITANIS

„Man kann wohl grundsätzlich sagen, daß der Japaner stets ganzheitlich denkt. Intuitiv-anschaulich und stark durch Gefühl und Stimmung bestimmt, geht das japanische Denken von einer undeutlichen Auffassung der Gesamtsituation aus, dringt zu immer deutlicherer Erfassung derselben vor und hat von da aus ein Gefühl für den Zusammenhang und die richtige Stelle der Teile.“¹⁰ Eine solche Beschreibung lässt Robert Schinzinger, ein Kenner östlicher Philosophie, grundsätzlich dem asiatischen und in besonderer Weise dem japanischen Denken zukommen. Charakteristisch für dieses Denken ist das Aufgreifen immer wieder eines Grundthemas, nämlich „der »Punkt«, in dem Sein und Nichts übereinkommen [...]“¹¹, wie Dora Fischer-Barnicol in ihrer Einleitung zu Nishitanis *Was ist Religion* anmerkt.

Nishitani bezeichnet sich selbst als ein werdender Christ und ein werdender Buddhist. Das ist unter anderem auch deswegen bemerkenswert, weil schon Kierkegaard die Selbstverständ-

⁹ Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts*. Dimensionen der vergleichenden Philosophie. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang. 2004. S. 25

¹⁰ Schinzinger, Robert: „Einleitung zu Kitarō Nishida.“ In: Nishida, Kitarō: *Die Intelligible Welt*. Ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Robert Schinzinger. Berlin: De Gruyter. 1943. S. 46

¹¹ Fischer-Barnicol, Dora: „Zur Einführung.“ In: Nishitani, Keiji: *Was ist Religion*. Frankfurt am Main: Insel. 1986. S.22

lichkeit, mit der seine Mitmenschen zu seiner Zeit in Dänemark annahmen, Christen zu sein, in Frage stellte. (vgl. *Unwissenschaftliche Nachschrift*¹² S. 180ff). Um Christ zu sein, braucht es erst eine Einübung in das Christentum selbst. So gesehen ist es ein lebenslanger Prozess, Christ zu werden.

Nishitani war ein Schüler von Nishida Kitarō, des Begründers der japanischen Kyoto-Schule. Nishida konnte sich, geprägt von seinen eigenen religiösen Überlieferungen und Erfahrungen, viel unbefangener und offener auf die Fragen des abendländischen Denkens einlassen. Ausgangspunkt seiner Philosophie ist eine Phänomenologie des Bewusstseins, eine Phänomenologie der „Reinen Erfahrung“. Eine unmittelbare Erfahrung des eigenen Bewusstseinszustandes, wo Subjekt und Objekt noch nicht geschieden sind. „Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung.“¹³ Nishida nimmt die reine Erfahrung als die einzige Realität und versucht dadurch alles zu erklären. Das heißt, die wirkliche Welt soll nicht in einer bloßen Spekulation erklärt werden, sondern muss sich in der reinen Erfahrung bewähren. Eine solche Position verlangt, über das Physische hinauszugehen, das bloß positive Phänomen zu transzendieren und eine metaphysische Stellung zum Ausdruck zu bringen. In der fernöstlichen Denktradition mit ihrer Praxis der Zen-Meditation kann eine solche reine Erfahrung, wie sie Nishida vorschwebte, vielleicht am besten mit der *ichlosen* Versenkung in Verbindung gebracht werden. Die Philosophie des Zen-Buddhismus eröffnet dem Menschen durch eine Übung des Meditierens, die sich *zazen* nennt, den Zugang zu einer solchen unmittelbaren Erfahrung. In der Versenkung wird die Aufmerksamkeit auf absolute Ruhe und Stille gerichtet. Zen benötigt keine Vorstellung irgendeines Gegenstandes zum Meditieren. Kein Bild, keine Phantasie, keinerlei Gegenstand soll die Meditation stören. Vielmehr geht es darum, allfälliges Wissen und Gedanken, die begrifflich orientiert sind, ziehen zu lassen, bis das Bewusstseinsfeld entleert ist. Das da-seiende atmende Ich erfährt in dieser absoluten Ruhe eine „Leere“, die vielleicht am besten mit „Los-gelöst-Sein“ des Geistes zu bezeichnen wäre. In der Tiefe des Ursprungs erlangt das da-seiende Ich eine Einsicht, die intuitiv ins Bewusstsein dringt. Es ist ein Erwachen zu einer universellen Wahrheit durch Einsicht. Das Ich wird wach zur Erschlossenheit des *intuitus prajñā*, wie dieses Wissen im Zen genannt wird. Dazu muss sich das Ich aus jeglichem Wissen um es selbst und die Welt lösen.

¹² Kierkegaard, Søren: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005. S. 180

¹³ Nishida, Kitarō: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Insel Taschenbuch. Frankfurt am Main: 2001. S. 29

Alle subjektiven Sichtweisen müssen zusammenfallen. In diesem sozusagen nicht denkenden Denken ist noch kein Begriff, kein Urteil in irgendeiner Form im Bewusstsein.

Nishitani¹⁴ übernimmt die Konzeption der „reinen Erfahrung“ von Nishida in seinem Gedanken der *śūnyatā*. Dieses Feld der *Leere*, wie Nishitani es auch nennt, wird von ihm in einer bekannten Formel des Hannya-Sutra im Mahayana-Buddhismus als das Reale schlechthin erkannt. Die wahre Realität wird bei ihm als *śūnyatā* aufgefasst, die sich jedoch immer in der unmittelbaren Erfahrung bewahrheiten muss.

1.1.2 DIE DIMENSION IM DENKEN SÖREN KIERKEGAARDS

Kierkegaards Biographie zeigt radikale Zäsuren mit Gewohntem und Beliebtem. So brach er aus wohl gefügten Beziehungen aus, wenn er sie mit seinem Selbst nicht vertreten konnte. Seine Auseinandersetzungen mit seinem Vater, einem reichen Wirkwarenhändler, von dem er finanziell abhängig war, konfrontierten ihn mit einem aufmüpfigen Selbst, das sich sein Leben nicht einfach vorschreiben lassen wollte. Die Diskrepanzen mit Mynster, dem Bischof von Seeland und führenden Vertreter der dänisch-lutherischen Staatskirche, verstrickten ihn offensichtlich ebenfalls in Konflikte mit sich selbst, die auch nach Mynsters Tod in ihm noch genügend Energie freisetzten, diesen persönlich öffentlich anzugreifen. Durch den Bruch der Verlobung mit Regine Olsen dürfte er nach Aufzeichnungen in seinen Tagebüchern in einen Strudel von Ängsten und Konflikten geraten sein, von denen er sich äußerst schwer befreien konnte.

Die vielen persönlichen Verstrickungen, die sein Leben mit sich zog, fordern förmlich dazu auf, seine Biographie zur Beleuchtung seiner Werke mit einzubeziehen. Seine äußerst schwierigen Persönlichkeitsstrukturen spiegeln sich in seinen Arbeiten wider und führen uns anschaulich vor, wie sich die eigene Natur eines tätigen Selbst zum Ausdruck bringt.

Im *Der Begriff Angst* wählt Kierkegaard das Pseudonym des Vigilius Haufniensis, der das gesamte Werk in eine streng systematisch-wissenschaftliche Form bringt, und dessen Aufbau konsequent nach Paragraphen gliedert. Gleichzeitig erkennen wir aber aus seinem Lebensbild – von der Nachwelt sorgfältig und gewissenhaft zusammengetragen – dass Kierkegaard alles andere als ein systematischer Denker war. Vielmehr galt seine Kritik wiederholt den großen geschlossenen Systemen des Idealismus. So könnte die Annahme richtig sein, auch im *Der Begriff Angst* manche ironische Spitzfindigkeiten zu entdecken, wie sie Kenner seiner Schrif-

¹⁴ Vgl. Ohashi, Ryōsuke (Hg.): *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Freiburg/München: Alber. 1990. S. 34 f.

ten mitunter vermuten. Durch seine wissenschaftliche Abhandlung wollte Kierkegaard vielmehr eine Grenze aufzeigen, dass eben nicht alles wissenschaftlich erklärbar ist. Eine Grenze der wissenschaftlichen Erklärbarkeit wird – wie wir später sehen werden – auch seinen Denkansatz im *Begriff der Angst* bestimmen, wenn er die Sünde damit erklärt, dass sie vorausgesetzt ist, indem sie ist.

Die vielen Pseudonyme, unter denen Kierkegaard auftritt, geben ihm die Möglichkeit, verschiedene Positionen zu beziehen.

Das erinnert an die Forderung der Zen-Philosophie, ein Mensch dürfe nicht nur einen Standpunkt zu einem Thema vertreten, sondern müsse verschiedene Positionen, *points de vue*¹⁵ einnehmen. Ein Mensch, der nur von seinem eigenen *point de vue* aus denkt, urteilt und handelt aus seiner eigenen Wahrnehmung heraus, gemäß seiner eigenen Vorstellung und seines eigenen Willens. Um ein Urteil bilden zu können, wird ein begrifflich orientiertes Wissen benötigt. Urteile schließen ein und grenzen aus. Im Satz des Widerspruchs von Aristoteles wird ausgeschlossen, dass etwas wahr und falsch zugleich sein kann. Wenn nun jemand zugleich etwas bejaht und verneint, kann er damit nichts aussagen. Folgerichtig könnte dann auch die eigene Meinung, der eigene Wille eines Menschen nicht zum Ausdruck kommen. Wir wären vollkommen unterschiedslos und wie Aristoteles meint, von Pflanzen nicht zu unterscheiden. Aristoteles hält in jenem Abschnitt seiner Metaphysik (IV. Buch 1008a-b) ein Plädoyer für die Widerspruchsfreiheit als Zeichen dafür, sich überhaupt sinnvoll miteinander unterreden zu können.

Bei Kierkegaard wird die Widerspruchsfreiheit auf eine Zerreißprobe gestellt. Die vielen widersprüchlichen Stimmen, die förmlich aus seiner schreibenden Hand sprechen, lassen sich zwar, jede für sich, in eine aussagelogische Geschichte bringen, ein widerspruchsfreies Zusammenspiel aller Reflexionsmöglichkeiten, die er im Laufe seiner Schriften entwickelt, kann jedoch nicht zustande kommen. In einer solchen Verzweiflung tut sich ein Abgrund auf, der mit Kierkegaard nur durch den Sprung in den Glauben überwunden werden kann. Für ihn ist der Glaube eine spätere Unmittelbarkeit, zu dem ein Individuum erwachen muss.

Im „Diamanten-Sutra zur vollendeten Wahrheit“, eines der bedeutungsvollsten Sutren des frühen Mahayana-Buddhismus, wird die „Logik der zugleich seienden Negation“ aufgezeigt und bildet das Zentrum der Erkenntnislehre *prajñā*. In der Logik der *prajñā* erlebt das ontisch da-seiende Ich jedes Mal „eine absolute Wende und Überschreitung seines eigenen point de

¹⁵ Vgl. Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts*. Dimensionen der vergleichenden Philosophie. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang. 2004. Kapitel Hen-Panta S. 129ff.

vue.“¹⁶ *Prajñā* vermittelt demjenigen, der sie erfasst, eine universelle Erkenntnis einer allumfassenden schrankenlosen Wahrheit. Eine solch schrankenlos-offene Dimension der Wahrheit des Ganzen wird im Diamanten-Sutra, dessen Texte immer auch eine Darstellung des Mahayana-Buddhismus beinhalten, mit *mu* bezeichnet. „Wer mit der *prajñā* denkt und handelt, leitet sich selbst zum höchsten Erwachen, zur unübertroffenen Wahrheit der umfassenden Erkenntnis des Ganzen: *sambodhi*. Einerseits vermittelt die *prajñā* dem Menschen die unzerstörbare Wahrheit. Andererseits ist die *prajñā* selbst der Zweck, der zum Erreichen des *sambodhi* unentbehrlich ist.“¹⁷ Wie ist diese Aussage zu verstehen? Die *prajñā* liegt im Urgrund jedes Daseins eines einzelnen Menschen. So liegt auch das Ziel des „Erwachens zur höchsten Wahrheit“ im leiblichen Dasein eines Selbst. Die *prajñā* ist ein letztendlicher Zweck, der außer sich keinen weiteren Zweck mehr hat. Das Ich als ein denkendes Subjekt hat dessen Objekt der *prajñā* in sich. Der springende Punkt dabei ist, dass *prajñā* aber kein Objekt, kein Gegenstand ist und eigentlich keine Objektivierung zulässt. Jemand, der sich der *prajñā* noch nicht bewusst ist, ist nicht bereit, sie objektivierend darzustellen. Ist ein Mensch wirklich zu *prajñā* gelangt, so ist zwischen dem denkenden Ich als Subjekt und dem Objekt der *prajñā* kein Unterschied mehr, die Subjekt-Objekt-Trennung ist aufgehoben. So lässt sich *prajñā* sowohl beim Unwissenden als auch beim Wissenden grundsätzlich nicht objektivieren. Das „Erwachen“ zur *prajñā* ist nicht vom analytischen Wissen geleitet, sondern vom Feld der Praxis der Lebenserfahrung. In einer Gesellschaft des Wertepluralismus treten immer häufiger miteinander konkurrierende, widersprüchliche Welt- und Wertorientierungen zu Tage. Es drängt sich einem förmlich auf, sich mit unterschiedlichen Standpunkten auseinander zu setzen und Stellung zu beziehen. Das Harmoniegefüge jedes *Einzelnen* wird durch die verschiedenen Stimmen in seiner Seele gestört. Die dadurch entstandenen Widersprüche lassen sich nicht mehr so einfach entweder mit Standpunkt X oder mit Standpunkt Nicht-X beheben. Ein Überschreiten der Dimension des Satzes des ausgeschlossenen Widerspruchs ist unumgänglich. Doch was passiert mit einem selbst, wenn sich die Widersprüche bis auf das Äußerste zuspitzen? Was passiert an jenem Punkt mit unserem begrifflichen Wissen? Ist es möglich, dass sich hier eine Grenze auftut, wo sich alle *points de vue* vereinigen müssen? *Sambodhi*, die umfassende Erkenntnis des Ganzen umfasst auch alle *points de vue*, wo sich jegliches begriffliche Wissen entbildet. X ist zugleich Nicht-X. Im Prozess des Erlangens des *sambodhi*

¹⁶ Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts*. Dimensionen der vergleichenden Philosophie. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang. 2004. S. 136

¹⁷ Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts*. Dimensionen der vergleichenden Philosophie. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang. 2004. S. 134

muss sich das Ich selbst entbilden. Alle seine subjektiven Sichtweisen fallen zusammen. Jedes Wissen des Ich wird absolut losgelöst. Der Bereich des wissenden Wissens wird transzendiert. Die Dimension des *sambodhi* kann auch als „wissendes Unwissen“ bezeichnet werden.

Meines Erachtens ist es sehr wahrscheinlich, dass Kierkegaard mit seinen vielen Pseudonymen mannigfaltige *points de vue* zu sich selbst einnahm. Für ihn könnten sich Fragen wie diese aufgedrängt haben: Bin das Ich? Wer bin ich eigentlich? Das Durchspielen jedes seiner Pseudonyme, auch als Negation seiner selbst, könnte Kierkegaard in die Lage versetzt haben, seine eigene Unwahrheit zu entdecken, worauf er ja selbst in den *Brocken* hinweist: „denn meine eigene Unwahrheit kann ich nur durch mich selber entdecken, denn erst wenn *ich* es entdecke, ist es entdeckt, vorher nicht, auch wenn die ganze Welt es wüßte.“(*Philosophische Brosamen* S. 23¹⁸)

Aus Kierkegaards Biographie können wir ersehen, dass er viele schwierige persönliche Krisen zu überwinden hatte, die von ihm erforderten, sich mit sich selbst ernsthaft zu konfrontieren. Wie wir aus Zen- Gesprächen zwischen Meister und Schüler entnehmen können, überschreitet der Mensch in einer schweren Krise die Grenze seines Selbst. In persönlichen schwierigen Situationen setzen sich alle Möglichkeiten, die ansonsten im leiblichen Selbst verborgen sind, in Schwung und in Bewegung. Sich selbst in die Krise zu versetzen, heißt auch gleichzeitig, sich selbst mit der Krise zu beleben. So kann der Mensch sich mit der Krisensituation gleichsetzen und in ihr sterben, das heißt zu einem Wendepunkt gelangen. Die allfällige Annahme, sich in einer Krise zu befinden ist immer mit meinen subjektiven Urteilen verbunden. Ein Zen-Praktizierender versetzt sich bewusst in die Krise hinein und wird mit ihr Eins. So wird eine allfällige Aufspaltung von Subjekt und Objekt, in diesem Fall vom Ich und der Krise aus dem Bewusstsein gestrichen. So kann ein Ich inmitten der Krise eine absolute Einheit von Subjekt und Objekt erfahren. Inwieweit Kierkegaard selbst eine ähnliche Erfahrung machen konnte, ist schwer abzuschätzen, zumal er Zen ja nicht praktizierte. Andererseits könnte eine Erfahrung wie *prajñā* nicht eine universelle Wahrheit aufzeigen, wenn sie nicht zu allen Menschen im Zugang stünde. Kierkegaard entdeckte nicht nur die Unwahrheit, sondern auch die Wahrheit in sich selbst. Es geht ihm darum, die eigene Existenz als Dasein zu erfassen, die Wirklichkeit, dass er oder sie da ist, zu begreifen.

¹⁸ Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005. S. 23

2 WISSENSCHAFT UND RELIGION

L21¹⁹:

Nishitani sieht in der Metaphysik und Philosophie von alters her die Aufgabe, den Grenzbereich zwischen Wissenschaft und Religion zu erforschen. Immer, wenn nach einer Grenze zwischen Wissenschaft und Religion gefragt wurde, trat die Philosophie auf den Plan, um dieses Problem zu lösen.

Nishitani:

Ein Wechsel der Weltanschauung oder der Ontologie ist für eine Religion nicht weniger verhängnisvoll als für einen Fisch der Wechsel von Salz- zu Süßwasser. (*Was ist Religion*²⁰ S. 143)

2.1 DIE WELT WIRD CHAOTISCH

L21:

Durch die Entwicklung der Naturwissenschaften wurde die alte Weise der Naturbetrachtung vollständig verändert. Von einer teleologischen Konzeption der Welt wurde in eine zunehmend mechanistische übergewechselt, was einen grundlegenden Wandel in der Beziehung von Mensch und Natur mit sich brachte. Mehr und mehr nahm die Welt die Züge einer kalten und toten Materie an, die von den Gesetzen mechanischer Notwendigkeit beherrscht wird und der Wirklichkeit des Menschen vollkommen gleichgültig gegenübersteht. Eine solche Welt kann der Mensch weder annehmen noch ablehnen.

Eine so beschaffene Welt des Paradoxen und Indifferenten bringt den Menschen zur Verzweiflung, seine Gott-Mensch-Beziehung wird in Frage gestellt.

Nishitani:

Wenn die Welt jedoch eine gleichgültige Welt wird [...] und den Menschen mit jener paradoxen Bezo-genheit konfrontiert, in der er sie weder preisgeben noch sich an ihr festhalten kann, dann durchschneidet sie, anstatt an der Peripherie zu bleiben und die Gott-Mensch-Beziehung als Achse beizubehalten, die vertikale Gott-Mensch-Achse und wird unabhängig, wird sozusagen in sich selbst zu einer Art horizontalen Achse. In ihrem Bezug zur menschlichen Seinsweise nahm die Welt schließlich anstelle teleologischer Harmonie den Charakter paradoxaler Widersprüchlichkeit an. Gleichzeitig konnte die Welt in ihrer Beziehung zu Gott nicht mehr einfach als der göttlichen Vorsehung oder dem göttlichen Willen gemäß geordnet gedacht werden. Die absolute Impersonalität der Welt erscheint nun als etwas von der göttlichen »Personalität« qualitativ Verschiedenes. Schließlich ist sie etwas, das den »personalen« Gott-Mensch-Bezug durchkreuzt. (*Was ist Religion* S. 104)

¹⁹ L21 bezeichnet einen Lernenden oder eine Lernende aus dem 21. Jahrhundert, der oder die sich philosophisch reflektierend mit Schriften von Kierkegaard und Nishitani auseinandersetzt.

²⁰ Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel. ²1986.

L21:

Die Vorstellung einer kosmischen Ordnung lässt sich in Europa bis ins Altertum zu Platon und Aristoteles zurückverfolgen.

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts war für die Gelehrten die ganze Natur noch mit Sinn ausgestattet. Die Gesetze der natürlichen Welt wirkten als von Gott geordnet, und in ihnen konnte die göttliche Vorsehung erkannt werden.

Nishitani:

Die Ordnung der natürlichen Welt und die Ordnung der menschlichen Welt wurden zu einer großen »kosmischen« Ordnung vereint – ein Begriff, der in knappen Worten besagt, daß alle Dinge im Universum deshalb existieren und nur deshalb existieren können, weil einem jeden sein eigener und wesensmäßiger Platz im Ganzen zugewiesen ist. Diese Ordnung wurde teleologisch verstanden. Umgekehrt galt sie als Beweis für die Existenz Gottes. (*Was ist Religion* S. 100 f.)

L21:

Im Christentum wurden Naturkatastrophen bis ins 18. Jahrhundert wie selbstverständlich mit einer Strafe Gottes in Verbindung gebracht. Zwei Ereignisse in der abendländischen Geschichte mit einem Abstand von einem halben Jahrhundert zeigen einen Bruch im Denken der geistigen Elite.

Nishitani:

[D]ie Betrachtung der natürlichen Welt [wurde] aus der Matrix der religiösen Weltanschauung herausgelöst. (*Was ist Religion* S. 101)

L21:

Im Jahre 1692 zerstörte ein Erdbeben die Stadt Port Royal auf Jamaika. „Aus der Perspektive der europäischen Hauptstädte hatten die westindischen Inseln es verdient. Ein anonym erschienenenes Pamphlet mit dem Titel *Verses on the Late Earthquake: adressed to Great Britain* tönte, Jamaika habe wie Sodom vom Erdboden vertilgt werden müssen. Ein Ort, an dem es von Piraten und Mischlingen wimmelte, sei reif gewesen für das Eingreifen der Vorsehung. Folglich war es kein Problem, das Ereignis durch die Vorsehung zu erklären.“²¹ Gottes Strafe hatte zugeschlagen, die Beurteilung der Naturkatastrophe deckte sich anscheinend noch mit den gewöhnlichen Denkkategorien, „metaphorische Nachbeben“²² blieben aus.

Beim Erdbeben in Lissabon 1755 wurden die überlieferten Denkstrukturen aufgebrochen, die Aufklärung war schon zu weit fortgeschritten, um in einem Naturereignis noch eine

²¹ Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2004. S. 354 (Titel der Originalausgabe: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton: University Press. 2002.)

²² Vgl. Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2004. S. 353 (Titel der Originalausgabe: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton: University Press. 2002.)

göttliche Strafe oder einen göttlichen Ratschluss sehen zu können. Der Großteil des englischen Klerus glaubte zwar, die katholischen Bewohner der Stadt wären schuld am Unglück, und umgekehrt sah die Bevölkerung von Lissabon die Ursache für das Beben in der Tatsache, dass sie Protestanten gestattet hatten, in ihrer Stadt zu leben. Doch solche Aussagen waren nun bei Philosophen nicht länger haltbar – der Glaube, dass Gott sich einmischte und Genugtuung fordert, indem er es beben, blitzen und donnern lässt, galt von da an in der Philosophie als überholt. Kants Abhandlung zum Erdbeben in Lissabon bezeichnete eine derartige Vorstellung eine „falsche menschliche Teleologie“.

Verständlicherweise wurde nun auf die Vernunft gesetzt, bis zur Weltweisheit vorzudringen. Zu diesem Zweck musste sich Kant von allem theologisch-metaphysischen Wissen entledigen, das eine Erklärung für Gott, Unsterblichkeit und Freiheit nur zu leicht parat hatte. „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“²³ Für Kant wird sich herausstellen, dass vernünftige Aussagen über Gott, Unsterblichkeit und Freiheit die Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeit übersteigen und für uns Menschen unzugänglich bleiben. Vielmehr gehört Begrenztheit zum Wesen menschlicher Erkenntnis, die es zu akzeptieren gilt.

2.2 DIE INDIFFERENZ DER LIEBE

L21:

Eines der vordergründigsten Probleme, die das Christentum mit sich brachte, war die Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt. Wie kann ein gütiger, allmächtiger Gott das Böse auf der Welt zulassen? Diese Frage der Theodizee kann nur gestellt werden, wenn Gott sich in einem persönlichen Verhältnis zum Menschen offenbart und wir die Beziehung zu ihm aus unseren menschlichen Gesichtspunkten aufbauen, was aus menschlicher Sicht auch nicht anders der Fall sein kann. Aus dieser persönlichen Beziehung, die sich geschichtlich tradiert im christlich erzogenen Menschen mehr oder weniger zur Reife brachte, entstand die Gewissheit, durch entsprechende Tugendhaftigkeit mit Gottes wohlwollender Vorsehung rechnen zu dürfen. Glück und Tugend werden wie selbstverständlich

²³ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft I und II*. Hg.: Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974. S. 33 [B XXX]

miteinander verknüpft. Das natürlich Böse wird als Strafe Gottes für moralisches Versagen angesehen.

Nishitani:

[D]ie Ordnung der Natur und der Geschichte [wird] teleologisch aus der Perspektive der personalistischen Ansicht Gottes betrachtet [...]. Aber die Gesetze der natürlichen Welt sind, obwohl sie das Leben wie die Materie und unser Leben wie unseren Tod beherrschen, in sich »indifferent« gegenüber unserem Leben und unserem Tod, unserem Glück und unserem Unglück, dem Guten und dem Bösen in uns. Der Natur ist eine Gleichgültigkeit eigen, welche die Unterschiede zwischen Gut und Böse, Glück und Unglück – »menschlichen« Belangen also – ignoriert. Diese Empfindungslosigkeit erscheint dem Menschen kalt und hart, ja, zuweilen als äußerste Unbarmherzigkeit. Wenn aber solche Naturgesetze immer noch Gott zugeschrieben werden sollten als die von ihm geschaffene Ordnung, so müßte letzten Endes in Gott selbst – zusammen mit seiner Persönlichkeit und im Gegensatz zu ihr – eine derartig kalte »Indifferenz« enthalten sein. Oder sollten die Naturgesetze gar nicht zu Gott gehören? Aber dann hörte Gott auf, absolut zu sein und damit auch, Gott zu sein. Wie ist dann diesem Problem zu begegnen? (*Was ist Religion* S. 107f.)

L21:

Einen Lösungsansatz für diese Problematik sieht Nishitani in der Indifferenz der Liebe. Eine sich nicht unterscheidende Liebe zwischen Freund und Feind, zwischen guten und bösen Menschen wird im Christentum *Sich-Entäußern* genannt, wobei der Ursprung einer solchen Selbstentäußerung in Gott liegt und sich durch eine vergebende Liebe zum Ausdruck bringt. Diese ist Ausdruck der Vollkommenheit Gottes, der Gute und Böse gleichermaßen umfängt.

Nishitani:

[Es] handelt [...] sich hier nicht um eine kalte und gefühllose Indifferenz, sondern um die Indifferenz der Liebe, eine Indifferenz, welche als Gleichmaß der Liebe die menschlichen Unterscheidungen zwischen gut und böse, gerecht und ungerecht übersteigt. (*Was ist Religion* S. 116)

L21:

Für die menschliche Natur ist es bezeichnend, den Freund zu lieben und den Feind zu hassen. Doch diese Position des *ego* soll überwunden werden durch die Indifferenz der Liebe, die Nishitani auch mit Selbstlosigkeit oder *non-ego* bezeichnet.

Nishitani:

Der Mensch muß die unterscheidende menschliche Liebe aufgeben und sich der nicht unterscheidenden göttlichen Liebe hingeben. Er muß dem *eros* absagen und in der *agape* leben, das Selbst verneinen und in Selbstlosigkeit dasein. (*Was ist Religion* S. 117.)

L21:

Bekanntlich ist für den *eros* der Gegenstand der Liebe das Vorzügliche, das Schöne, das sich in der Liebe zum Freund zur Verwirklichung bringt. Am Anblick eines Freundes kann sich der *eros* entzünden, der mit dem Guten untrennbar verbunden ist. Die *agape* jedoch fordert als Liebe zu allen Mitmenschen eine selbstlose Liebe, die nur durch die Liebe zum Feind verwirklicht werden kann. In der göttlichen Vollkommenheit ist das Charakteristikum der Selbstlosigkeit wesentlich und ursprünglich eingeschlossen. Damit der Mensch der

Vollkommenheit Gottes ebenbürtig werden kann, muss er ein Werk vollbringen. Das gelingt nur dann, wenn er sich selbst entäußert, indem er den Wandel von der menschlichen unterscheidenden Liebe zur göttlichen nicht unterscheidenden Liebe vollbringt.²⁴

Kierkegaards Liebe der Selbstverleugnung könnte hier analog angeknüpft werden. Die Selbstverleugnung treibt alle Selbstliebe und Vorliebe aus und bewahrt die Gleichheit des Ewigen. Erst in dieser Selbstverleugnung wird erkennbar, was es heißt, den Nächsten zu lieben.

Kierkegaard:

Liebe zum Nächsten ist deshalb die ewige Gleichheit im Lieben, aber die ewige Gleichheit ist das Gegenteil der Vorliebe. Das bedarf keiner weitläufigen Entwicklung. Gleichheit heißt ja eben, daß man keinen Unterschied macht, und ewige Gleichheit heißt, daß man unbedingt nicht den mindesten Unterschied macht, grenzenlos nicht den mindesten Unterschied macht; Vorliebe hingegen heißt, daß man Unterschied macht, leidenschaftliche Vorliebe, daß man grenzenlos Unterschied macht. (*Der Liebe Tun*²⁵ S. 66.)

L21:

Wer in Kierkegaards Augen in Wahrheit den Nächsten liebt, liebt auch seinen Feind. Die ewige Gleichheit vor Gott als Aufgabe besteht darin, sich in die völlig unkenntliche Verschiedenheit zwischen Mensch und Mensch einzuüben. Erst wenn das gelingt, kann gemäß Kierkegaard von Nächstenliebe überhaupt die Rede sein.

Wir wissen, wie schwer es sein kann, Menschen zu lieben, die einen seelisch oder gar körperlich verletzt haben. Wenn womöglich noch unsere liebsten Angehörigen durch sie den Tod gefunden haben, sind Gräben aufgerissen, die wieder zu schließen fast unmöglich scheint. Doch für Kierkegaard und seinen Vorstellungen von Menschsein ist eine noch so begründet und gerechtfertigt entstandene Feindschaft eine Verschiedenheit des irdischen Lebens, die nicht davon abhalten darf, das Gebot der Nächstenliebe zu befolgen. In Kurzform ausgedrückt verlangt er: „Schließ die Augen und liebe“. Die Liebe ist ein Bedürfnis, ein Verlangen und ein Ausdruck für wahren Reichtum.

Kierkegaard:

Wenn du nämlich das Auge schließt, so siehst du die Verschiedenheiten des irdischen Lebens nicht, aber Feindschaft ist auch eine der Verschiedenheiten des irdischen Lebens. Und wenn du das Auge schließt, so wird dein Sinn nicht zu eben der Zeit zerstreut und verwirrt, in der du auf das Wort des Gebots hören sollst. Wenn dann dein Sinn nicht verwirrt und zerstreut wird durch Schauen auf den Gegenstand deiner Liebe und die Verschiedenheit des Gegenstandes, so wirst du lauter Ohr für das Wort des

²⁴ Zu bedenken ist an dieser Stelle, dass der Motivationshorizont der Liebe im platonischen *eros* und in der christlichen *agape* nicht einfach und ganzheitlich zum Modus des „Merkmals des abendländischen Denkens“ vereinheitlicht werden kann. Bei Platon ist der *eros* nicht an die Thematik des Sündenbewusstseins gebunden. Getrieben vom *eros* steht der Mensch im Streben nach dem Guten, nach dem Unsterblichen. Dieser Trieb des Geistigen ist an sich Teil des einen Wahren, obgleich hier der Punkt offen bleibt, ob und wie weit der wahlsüchtige *eros* in einzelnen Fällen mit einer universellen allumfassenden Liebe übereinkommt.

²⁵ Kierkegaard, Sören: *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*. Übersetzt von Hayo Gerdes. Gesammelte Werke. 19. Abteilung. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs. 1966

Gebots, als sagte es einzig und allein zu dir, daß „du“ den Nächsten lieben sollst. Schau, dann bist du auf dem Wege der Vollkommenheit, welcher zur Nächstenliebe führt, wenn dein Auge geschlossen ist, und du lauter Ohr für das Gebot geworden bist. (*Der Liebe Tun* S. 77f.)

L21:

Doch so leicht lassen wir das nicht zu, wie Kierkegaard es beschreibt: einfach die Augen schließen und einen Menschen, der uns Leid zugefügt hat, vorbehaltlos lieben. Vielmehr wird sich unser Leib schon bei der Vorstellung eines solchen Peinigers dagegen auflehnen, zusammenkrampfen und sich gegen jegliches Wohlwollen sperren. Das deutet aber darauf hin, dass wir nun auch selbst feindlich gesinnt und hassvoll verstrickt sind. Das zu ändern erfordert zunächst einmal eine Reinigung seiner selbst, denn keiner von uns ist der reine Mensch. Dessen ist sich auch Kierkegaard aus christlicher Sicht klar bewusst.

Kierkegaard:

Das Christentum ist zu ernsthaft, um vom reinen Menschen zu fabeln, es will nur die Menschen rein machen. Das Christentum ist kein Märchen, wenn auch die Seligkeit, die es verheißt, herrlicher ist denn alles, was das Märchen besitzt; es ist auch kein geistreiches Hirngespinnst, dessen Verständnis schwierig sein soll, und das auch eine Bedingung erfordert: einen müßigen Kopf und ein leeres Hirn. (*Der Liebe Tun* S. 80.)

L21:

Gelebtes Christentum erfordert, dass wir zuallererst im Kopf von allen Verstrickungen frei werden, die das Leben mit sich bringt. Damit die Gleichheit der Liebe in uns wirken kann, brauchen wir einen müßigen Kopf und ein leeres Hirn. Das erinnert an die *Leere* der *śūnyatā*.

Die *śūnyatā* ermöglicht eine grenzenlose Offenheit zur Bereitschaft, alle Mitseienden ganz durch Mitgefühl zu betrachten und lieben zu können. Eine solche Auffassung der Liebe wird aus buddhistischer Sicht mit *karunā* bezeichnet.

Auch für Nishitani ist Gleichheit in der Liebe wahre Gleichheit.

Nishitani:

Wahre Gleichheit ist Gleichheit in der Liebe. Dies ist nur im Felde der Leere möglich, das eigentlich in der Wesensstruktur aller höheren Formen der Religion enthalten ist. (*Was ist Religion* S. 424f.)

L21:

Wenn Kierkegaard davon spricht, die Augen zu schließen, um die Verschiedenheiten des irdischen Lebens nicht zu sehen, so ist damit nicht gemeint, dass wir uns träumend der Realität verschließen sollten. Denn die irdische Verschiedenheit von Freud und Leid, von Freund und Feind, von Gut und Böse kann von uns nicht weggenommen werden. Es geht ihm darum, sich über die irdische Verschiedenheit zu erheben, indem wir uns von der Gleichheit der Ewigkeit lehren lassen, den Nächsten vorbehalt- und bedingungslos zu lieben. Ob sich in einer solchen Haltung die Welt zum Besseren verändern kann, bleibt bei

ihm offen. Das, was eine bedingungslose, erwartungsfreie Liebe auf jeden Fall bewirken kann, ist eine Urteilsenthaltksamkeit, die darauf abzielt, Gut und Böse nicht voneinander zu unterscheiden. Auch wir Menschen können die Sonne auf Gute und Böse scheinen lassen, wenn wir das Werten unterlassen. Das soll aber nicht heißen, jegliche Werte zu verneinen und zu leugnen. Für Heidegger birgt das Werten eine Gotteslästerung in sich: „Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten. Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut. [...] Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt.“²⁶

Vom Erkennen von Gut und Böse, das Hand in Hand geht mit unserem Bewusstsein von Sünde, können wir uns auch enthalten, indem wir „die Mannigfaltigkeit der Sünden decken“, wie Kierkegaard sagt. Wir können kraft unserer Fähigkeit zur indifferenten Liebe aufhören, die Welt in Gute und Böse einzuteilen.

Kierkegaard:

Aber der Liebende entdeckt nichts. Es ist etwas so unendlich Erhabenes, und doch zugleich so etwas Kindliches, etwas, das ans Spiel des Kindes erinnert, wenn dergestalt der Liebende, indem er überhaupt nichts entdeckt, die Mannigfaltigkeit der Sünden deckt [...] Das Kindliche liegt hier nun darin, daß der Liebende wie bei einem Spiel, mit offenen Augen nicht sehen kann, was gerade vor ihm geschieht, das Erhabene liegt darin, daß es das Böse ist, was er nicht sehen kann [...]: es ist eine göttliche Art Wahnsinn, liebend das Böse nicht sehen zu können, das gerade vor einem geschieht. Wahrlich, es dürfte wohl in den heutigen klugen Zeiten, die soviel Verstand für das Böse haben, vonnöten sein, etwas dafür zu tun, daß man diesen Wahnsinn zu ehren lernte; denn leider wird in den heutigen Zeiten genug dafür getan, daß ein solcher Liebender, der viel Verstand für das Gute hat und keinen für das Böse haben will, sich wie ein Geisteskranker ausnimmt. (*Der Liebe Tun* S. 316f.)

2.3 IM FRAGEZEICHEN DER SCHULD

L21:

Fraglich bleibt, welche Auswirkungen Kierkegaards genannter göttlicher Wahnsinn auf unsere Gesellschaft hätte, würde er praktiziert. Wie könnte beispielsweise die Aufgabe, Missstände aufzuzeigen, weiterhin gerechtfertigt werden? Wo doch Kierkegaard noch einen Schritt weitergeht und es als ein Zeichen von Verdorbenheit hält, die Fehler des Nächsten zu erzählen. Einerseits liegt es in der Neigung von uns Menschen, die Augen auf die Fehler der anderen zu heften und manchmal auch mit Genugtuung und Neugierde er

²⁶ Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ¹⁰2000. S. 41

weckend davon zu berichten, wenn auch mit einem solchen Ansatz das Böse auf unserer Welt eher zu- statt abnimmt. Andererseits kann Leid erst, wenn wir es in Sprache gefasst und offenbar gemacht haben, als Aufgabe gesehen, bewältigt oder zumindest gelindert werden.

Ein tiefer liegendes Problem könnte darin gesehen werden, dass im abendländisch-christlichen Denken noch immer die Vorstellung verankert ist, dass Gott die Gerechten liebt und die Sünder bestraft. Ein solcher Gedanke wird in unserer säkularisierten Welt zwar vehement bestritten, ist jedoch meiner Meinung nach nichts desto trotz subtil vorhanden.

Da wir selbst in dieser Trennung von Gut und Böse stehen, übertragen wir unsere menschlichen Attribute auf Gott und begreifen nicht, dass sein Maß nicht unseres ist. Gottes Maß ist die Gleichheit der Liebe, und nur diese kann den Sprung der Sünde kitten, wenn wir uns für die Liebe öffnen. Das Außerordentlichste für uns Menschen wäre es wohl, die göttliche Liebe, die jederzeit verfügbar ist, bedingungslos annehmen zu können. Das, was an Leid einmal geschehen ist, lässt sich nicht rückgängig machen. Manches hätte sich vermeiden lassen und kann gegebenenfalls zu einem neuen Handlungsmuster umerlebt werden, das mit innerer Gewissheit bezeugt werden kann. So entsteht neues Wissen, das zur Realisation offen steht. Das Leben wird ganz und gar als eine Aufgabe gesehen.

Doch was tun wir im Normalfall? Wenn Leid auftritt, sind wir – gefangen im Sündenbewusstsein – gewohnt nachzufragen, ob und wer Schuld daran hat. Wenn wir feststellen, Leid ist unschuldig geschehen, können wir uns noch leichter damit abfinden. Naturkatastrophen nehmen wir als Unglück in Kauf, zeitweise fragen wir aber auch da nach, ob es nicht Möglichkeiten gegeben hätte, beispielsweise die Opfer vorher zu warnen, damit sie sich in Sicherheit hätten bringen können.

Die Frage nach der Schuld lässt uns keine Ruhe, und wir geben uns erst zufrieden, wenn wir einen Schuldigen gefunden haben. Doch selbst angenommen, es handle sich bei der Suche nach einem Schuldigen um ein grauenvolles Verbrechen, wo es gelingt, den Verbrecher ausfindig zu machen und ihn gemäß unserer Rechtsordnung auch gerichtlich zu verurteilen, bleibt dennoch die Frage offen: Wie konnte das passieren? Was waren die Beweggründe für seine Tat?

Wir erhoffen, das Erkennen von äußeren Gründen gibt uns Möglichkeiten in die Hand, Gräueltaten in Hinkunft zu vermeiden. Doch durch solche Neugier an der Erforschung der Gründe vergessen wir häufig dem, der leidet, voll und ganz beizustehen. Vielmehr richten wir unser Augenmerk darauf, die äußeren Umstände zu verändern, Gleichheit unter den

Menschen herzustellen, in der Hoffnung, dem Bösen auf der Welt ein für allemal habhaft zu werden.

Die Frage nach der Schuld beinhaltet den inneren Drang des Menschen, die Ungerechtigkeiten auf der Welt bekämpfen zu können, damit die Welt sich zu einer besseren wenden kann. Doch sobald wir das Böse mit Ereignissen in der Welt der zeitlichen Erfahrung verbinden, lenken wir davon ab, dass das Böse in uns selbst entspringt. Wir suchen dann Gründe für das Böse im Außen, mit Kierkegaard gesagt in den „irdischen Verschiedenheiten“ und finden dort auch mannigfaltige Erklärungen für alles Übel der Welt.

Wenn wir das Böse in den äußeren Umständen suchen, betrachten wir das Böse und das Verbrechen bloß als objektive Vorfälle. Die so genannte „Milieutheorie“ führt die Tatsache, dass ein Mensch ein Verbrechen verübt, einzig und allein auf Umweltbedingungen zurück. Die Frage, warum Böses geschehen kann, wird dann damit beantwortet, dass die Gesellschaft eben schlecht ist und wir nur die äußeren Bedingungen ändern müssen, damit wir dem Bösen habhaft werden können. Gegen einen solchen einseitigen Ansatz wehrte sich Kierkegaard bereits im 19. Jahrhundert.

Kierkegaard:

In der Welt Gleichheit zuwege zu bringen unter den Menschen, die Bedingungen der Zeitlichkeit womöglich gleichmäßig auf die Menschen zu verteilen: ist ja etwas, was die Weltlichkeit in so hohem Maße beschäftigt. Aber selbst was man das wohlmeinende weltliche Streben in dieser Hinsicht nennen darf, ist niemals mit dem Christentum im Einverständnis. Die wohlmeinende Weltlichkeit hält sich, wenn man so will, fromm davon überzeugt, daß eine einzige zeitliche Lebensbedingtheit sein müsse, eine einzige irdische Unterschiedlichkeit – man finde sie nun mit Hilfe von Berechnungen und Übersichten oder auf irgendeine andere Weise –, welche gleiches Maß hat. Wenn diese Lebensbedingtheit die einzige für alle Menschen würde: so wäre die Gleichheit zustande gebracht. (*Der Liebe Tun* S. 81f.)

L21:

Das, was für uns Menschen so schwer zu ertragen ist, ist die Unvollkommenheit der zeitlichen Lebensbedingungen und deshalb freut es uns, diese für mehr und mehr Menschen gleich zu machen. Die Vollkommenheit der Ewigkeit tief in uns wissend, bekommen wir förmlich einen unendlichen Impuls, aus einer einzigen irdischen Unterschiedlichkeit heraus gleiches Maß für alle Menschen anwenden zu wollen. Für Kierkegaard kann ein solches Unterfangen nur aussichtslos sein und uns früher oder später in Verzweiflung stürzen, wenn wir uns dabei nicht selbst durchschauen.

Der Glaube an den Fortschritt in den Wissenschaften kann hinderlich daran sein, uns selbst durchsichtig zu werden.

Fortschritt wird als Bewegung in die richtige Richtung verstanden: die, wie immer sie aussehen mag, eine Verbesserung in der Zukunft verspricht. Die Fortschrittslehre gibt sich von Grund auf optimistisch und setzt auf die grenzenlose Erkennbarkeit der Welt. Dabei ge-

horcht sie einer objektiven Logik eines vernunftbegabten Lebewesens.²⁷ Die Vernunft findet, vorangetrieben durch höchst erstaunens- und bemerkenswerte naturwissenschaftliche Erkenntnisse seit der Neuzeit ihre Bestätigung. Damit kann sie sich selbst stärken und immer wieder zu neuem Aufbruch beflügeln. Die beeindruckende Strenge und Härte, mit der Naturgesetze wirken, lassen einen unerschütterlichen Glauben an den Fortschritt aufkeimen. Es besteht der Anspruch, die Welt mit dem unumstrittenen Kausalitätsprinzip der Naturwissenschaft umfassend erklären zu können. Erst im 20. Jahrhundert wird auch die Naturwissenschaft mit dem Erscheinen des Relativitätsprinzips und der Quantenphysik in ihren Grundfesten eines zusammenhängenden kausalen Gefüges erschüttert. Von nun an lassen sich die Phänomene in der Physik nicht mehr so einfach erklären.

Mit Erkenntnissen der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, eine letztgültige Antwort auf unsere Fragen zu finden, bleibt uns geschuldet.

So auch deswegen, weil die Idee, die Natur nach ihren Endgründen hin zu untersuchen, konsequent gedacht ebenfalls eine Frage nach der Schuld in sich birgt. Deshalb könnte jede Frage nach den Gründen umschrieben werden mit: Was ist schuld daran?

Letztlich fokussiert sich unser Forschergeist auf diese Frage und will das Endliche und Vergängliche – das Unbegreifliche schlechthin – in der äußeren Erscheinung begreifbar machen.

Kierkegaard:

Eines ist es ja, dergestalt zu denken, daß man seine Aufmerksamkeit stets nur nach außen wendet, in Richtung des Gegenstandes, der etwas Äußeres ist; etwas anderes ist es, denkend derart in sich gekehrt zu sein, daß man sich in jedem Augenblick stets seiner selbst, seines eigenen Zustands während des Denkens bewußt ist, oder sich dessen bewußt ist, was während des Denkens in einem selbst geschieht. Aber nur das letzte heißt wesentlich denken, es ist nämlich Durchsichtigkeit; das erste ist ein unklares Denken, welches unter dem Widerspruch leidet, daß derjenige, welcher denkend anderes klärt, im letzten Grunde selber unklar ist. Ein solcher Denker erklärt durch sein Denken anderes, und schau, er versteht sich selber nicht; er macht in der Richtung nach außen hin, auf den Gegenstand zu, vielleicht einen sehr gründlichen Gebrauch von seinen natürlichen Fähigkeiten, aber in Richtung nach innen hin einen sehr oberflächlichen, und deshalb bleibt all sein Denken, wie gründlich es auch scheint, doch im Grunde oberflächlich. (*Der Liebe Tun* S. 395)

L21:

Kierkegaard bringt an dieser Stelle eine Kritik an den Wissenschaften, insbesondere an der Naturwissenschaft an, welche die Aufmerksamkeit stets nur nach außen, in Richtung auf den Gegenstand lenkt. Diese Grundposition muss aber für die Naturwissenschaft als strenge Wissenschaft über die Gegenstände der Natur eine Selbstverständlichkeit sein. Wenn von der Beobachtung objektivistischer Gegenstände der Natur hinaus der kausallogische

²⁷ Vgl. Sandkühler, Hans Jörg (Hg): *Enzyklopädie Philosophie*. Band I und II. Hamburg: Meiner. 1999. S. 395 ff.

Ursprung der Schöpfung hinterfragt wird, so ist die Frage nicht mehr im Bereich der Naturwissenschaft zu bewältigen.

Von seinen Tagebüchern wissen wir, dass Kierkegaard sich gegen die Annahme wehrt, die Naturwissenschaft führe zu Gott. Alles, was in den Naturwissenschaften zum Gegenstand der Untersuchung stehen kann, muss als Objekt, muss gegenständlich gedacht werden. Gott kann für den Menschen nicht Objekt sein.

Kierkegaard:

Eben weil Gott für den Menschen nicht Objekt sein kann, denn Gott ist das Subjekt, eben darum zeigt auch die Umkehrung unbedingt sich: wenn jemand Gott leugnet, so tut er Gott keinen Schaden, sondern macht sich selbst zunichte; wenn jemand Gottes spottet – so spottet er seiner selbst.

Je reiner ein Mensch ist, umso näher kommt er auch dem, daß er im Verhältnis zu andern Menschen nicht Objekt sein kann. Doch bleibt hier natürlich immer ein unendlich qualitativer Unterschied. (*Eine literarische Anzeige* S. 140²⁸)

L21:

Kierkegaard sieht die Gefahr dort, wo die Naturwissenschaft in die Belange des menschlichen Geistes eindringt und den Menschen selbst zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen heranzieht.

Wir erhoffen uns von den Wissenschaften eine Antwort auf die Frage nach Möglichkeiten der Tilgung von Schuld, doch in Wahrheit bleiben wir unbedingt immer alles schuldig. Da es letztlich in den Wissenschaften um die „Warum – Frage“ geht, auf die es niemals eine für uns vollkommen zufrieden stellende Antwort geben wird, kann uns die Wissenschaft von unserem Schuldbewusstsein, das mit unserer Freiheit zusammenhängt, nicht befreien. Doch genau dieses Schuldigbleiben entfacht in uns eine leidenschaftliche Begeisterung für das Leben selbst.

Kierkegaard:

[E]in Spekulant, ein Naturforscher u.s.w., der für das Begreifen und Verstehen recht eigentlich begeistert ist, [...] bemerkt [nicht], daß er fort und fort das setzt, was er aufheben will. Er ist dafür begeistert, alles andre zu verstehen; aber daß er selber begeistert ist, – dazu, dies zu verstehen, gelangt er nicht, d. h. er gelangt nicht dazu, seine eigne Begeisterung zu begreifen, während er doch in ihr dafür begeistert ist, alles andre zu begreifen. (*Eine literarische Anzeige* S. 126)

L21:

Für Kierkegaard entpuppt sich das Verhältnis des Verständnisses zur Begeisterung als ein Angelpunkt, der sein Interesse an einer Reflexion hervorlockt. Er fragt, welches Verhältnis der Wissenschaftler zu seiner eigenen Begeisterung hat, wenn er alles erforschen und erklären möchte.

²⁸ Kierkegaard, Søren: *Eine literarische Anzeige*. Gesammelte Werke. 17. Abteilung. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs. 1954.

Kierkegaard:

Eines von beiden muß der Fall sein: entweder, der Begreifende ist kalt geworden; aber dann ist all sein Begreifen ein Verlust im Vergleich mit der Begeisterung, selbst, wenn er das Rechte begreift; oder er muß begeistert sein in seinem Streben nach dem Begreifen, aber dann setzt er ja selbst Begeisterung als ein Letztes, Unerklärliches, das ihn trägt. (*Eine literarische Anzeige* S. 126)

L21:

Kierkegaard kritisiert auch das betörende und bestrickende Wissen, durch das ein Lernender mit einer Menge von Einzelheiten konfrontiert wird, die vom Wesentlichen unseres Menschseins ablenken kann, nämlich vom Ethisch-Religiösen, diesem: *du sollst*. Für ihn ist dieses *du sollst* mit unserer inneren menschlichen Begeisterungsfähigkeit untrennbar verbunden und geht über eine bloße Pflichterfüllung, wie sie bei Kant augenscheinlich im Vordergrund zu stehen scheint, weit hinaus.

2.4 DIE ROLLE DER ETHIK

L21:

Vereinfacht gesagt, spalten wir das Böse in zwei von einander unterschiedenen Erscheinungsformen auf. Unglück, Naturkatastrophen, Krankheit, Alter und Sterben sind natürliche Prozesse, denen wir ausgeliefert sein können oder auch unausweichlich ausgeliefert sind, wie der Tod, der unumgänglich ist. Davon trennen wir jenes Böse des Verbrechens und des menschlichen Versagens, für das wir Verantwortung zu tragen haben, weil wir Möglichkeiten gehabt hätten, anders zu handeln. Immer dort, wo das Böse zum subjektiven Problem wird, tritt die Ethik auf den Plan mit ihrer einzigartigen Bedeutung der moralischen Erziehung des Einzelnen.

Wenn Nishitani die Ethik auch für sehr wichtig hält, kritisiert er doch, dass das Böse und das Verbrechen meistens nur auf der Stufe des *Ichs* behandelt werden, als etwas, das *wir* begangen haben.

Nishitani:

In der Tat gibt es viele Fälle, in denen es genügt, sie so zu behandeln. Insofern wir das aber tun, bleibt die eigentliche Realität der Sünde und des Bösen unaufgedeckt, und wir gelangen noch nicht zur realen Erfahrung unserer Sünde, unseres Bösen. Das geschieht allein in der Religion. (*Was ist Religion* S. 70)

L21:

Kierkegaard kritisiert die Ethik seiner Zeit, weil sie als ideale Wissenschaft die Idealität in die Wirklichkeit bringen will, indem sie die Wirklichkeit zur Idealität emporzuheben versucht, was zum Scheitern verurteilt ist.

Kierkegaard:

Die Ethik zeigt die Idealität als Aufgabe und setzt voraus, daß der Mensch im Besitz der Bedingungen dafür ist. Damit entwickelt sie einen Widerspruch, denn sie macht gerade die Schwierigkeit und Unmöglichkeit sichtbar. (*Der Begriff Angst* S. 21²⁹)

L21:

Er spricht nicht gegen die Idealität einer Ethik, sondern beansprucht eine Änderung in der Bewegung: nicht von der Idealität, sondern von der Wirklichkeit soll ausgegangen werden. Die Anwesenheit der Sünde wird nicht verleugnet. Wenn aber die Ethik die Sünde aufnehmen soll, dann ist es mit ihrer Idealität vorbei, was wiederum unethisch wäre. Kierkegaard fordert aus diesem Grund eine neue, zweite Ethik, die mit der Dogmatik beginnt.

Kierkegaard:

Mit der Dogmatik beginnt diejenige Wissenschaft, die im Gegensatz zu jener Wissenschaft, die man im strengen Sinn als ideal bezeichnet, von der Wirklichkeit ausgeht. Sie fängt mit dem Wirklichen an, um es in der Idealität aufzuheben. Sie verleugnet die Anwesenheit der Sünde nicht, sondern setzt sie voraus und erklärt sie, indem sie die Erbsünde voraussetzt [...] Hier findet die Ethik wieder ihren Platz als jene Wissenschaft, welche das Bewusstsein der Dogmatik hat, daß die Wirklichkeit eine Aufgabe für die Wirklichkeit ist. (*Der Begriff Angst* S. 24f.)

L21:

Die erste Ethik scheiterte an der Sündigkeit des Einzelnen, ihn zum wahren, ganzen Menschen zu machen. Im Kampf für das Wahre und Gute stellte sich heraus, dass die Sünde nicht die Ausnahme einiger Weniger ist, sondern die Voraussetzungen für die Sünde tiefer liegen, ja über das Individuum hinausgehen. Die Sünde als eine Wesensstruktur des Menschen kommt zum Vorschein.

Sie bricht mit den irdischen Verschiedenheiten auf; dort, wo sich Zeitlichkeit und Ewigkeit schneiden. Die Sünde ist eine Wirklichkeit, die wir nicht verleugnen können, die aber auch kein Zustand werden darf.

Jeder Einzelne kann nur die Wirklichkeit als Wirklichkeit der Sünde selbst begreifen. Es geht nicht darum, das Ganze des Menschseins als verderbt anzusehen, sondern vielmehr muss jeder Mensch der Sünde leibhaftig selbst so gewahr werden, dass sich für ihn keine Möglichkeit mehr auftut, das eigene Selbst aus der Sünde zu befreien.

Nishitani:

Gewahrwerden heißt hier realisieren, daß wir nicht die geringste Macht dazu haben, unsere Erlösung selber herbeizuführen, das heißt ferner, den eigenen »geistigen« Tod – die eigene Nichtigkeit – in der Sünde zu realisieren. (*Was ist Religion* S. 71)

²⁹ Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam. 1992.

L21:

Die Sünde befreit uns im Anspruch unserem eigenen Ideal gegenüber vollkommen zu sein, davor, zu scheitern. Uns Menschen wird nun nicht mehr abverlangt, aus eigenen Stücken, aus uns selbst heraus das Ideal des ganzen, wahren Menschen hervorzubringen.

2.5 DER PLATZ DER SÜNDE

L21:

Kierkegaard macht es sich alles andere als leicht, wenn er versucht, die Sünde ihrer rechten Bestimmung zuzuführen, indem er fragt, in welcher Wissenschaft sie denn ihren eigentlichen Platz hat.

Kierkegaard:

Die Sünde hat ihren bestimmten Platz, oder richtiger: sie hat gar keinen, und das ist ihre Bestimmung. Behandelt man sie an einem anderen Ort, dann verändert man sie, indem man sie in eine unwesentliche Reflexionsbrechung eingrenzt. (*Der Begriff Angst* S. 19)

L21:

In einer seiner aufschlussreichen Anmerkungen (*Der Begriff Angst* S. 19) erfahren wir, dass jede Wissenschaft sowohl beim Produzierenden als auch beim Rezipierenden Stimmung voraussetzt, und es nicht gleichgültig sein kann, welche Wissenschaft gewählt wird, über einen Begriff etwas auszusagen. Damit die Sünde nicht verändert wird und wir uns die Tragweite ihres Begriffes innerlich aneignen können, gehört wesentlich Stimmung dazu. So kann die falsche Stimmung den Begriff verfälschen. Kierkegaard spielt nun die Möglichkeiten durch, wo die Sünde ihren Platz in der Wissenschaft haben könnte. Für ihn kommen in Frage: die Ethik, die Ästhetik, die Metaphysik und die Psychologie.

In die Ethik gehört die Sünde nur insofern, als sie mit Hilfe der Reue an diesem Begriff scheitert.

Wird die Sünde in der Ästhetik behandelt, wird die Stimmung entweder leichtsinnig oder schwermütig. Das begründet er damit, dass jene Kategorie, in der die Sünde liegt, der Widerspruch ist, der sich entweder als komisch oder tragisch darstellt. Somit ist für ihn die Stimmung verändert, denn die rechte Stimmung für die Sünde ist der Ernst. Doch auch der Begriff selbst ist in der Ästhetik verändert, denn ob der Widerspruch nun komisch oder tragisch ist, er bleibt doch ein Bestehendes oder ein wesentlich Aufgehobenes, während es aber sein Begriff ist, überwunden zu werden.

Wird die Sünde in der Metaphysik behandelt, dann entstehen für Kierkegaard als Stimmung eine dialektische Ausgewogenheit und Desinteresse im Sinne von Gleichgültigkeit,

die die Sünde als das durchdenkt, was dem Gedanken nicht widerstehen kann. Doch auch hier wird der Begriff verändert, denn die Sünde soll zwar überwunden werden, aber nicht in einem Gedankenexperiment, wo die Sünde nur abstrakt beleuchtet wird und wir so tun können, als ob sie uns nichts angehe.

Wird die Sünde in der Psychologie behandelt, dann entstehen für ihn als Stimmung eine beobachtende Beharrlichkeit und eine spionierende Unerschrockenheit und nicht die Flucht des Ernstes, der ihr siegreich entkommt. Auch in der Psychologie wird ihr Begriff ein anderer, denn die Sünde wird ein Zustand. Der Möglichkeit nach ist die Sünde kein Zustand, denn ihre Idee ist sich ständig aufzuheben, was aber nicht heißt, dass sie in Wirklichkeit nicht ist.

Ein Zustand wäre für Kierkegaard, wenn etwas mit Notwendigkeit entsteht, wie etwa die gesamte Pflanzengeschichte. Die Sünde entsteht mit Freiheit aus einem Bleibenden, aus einer disponierenden Voraussetzung. Das Interesse der Psychologie richtet sich auf die reale Möglichkeit der Sünde, in Erscheinung zu treten. Das Problem dabei sieht Kierkegaard darin, dass sich die Psychologie gleichsam einer Täuschung hingibt, wenn sie die Bedingungen der Möglichkeit der Sünde zu ihrer Wirklichkeit werden lässt. Psychologisch gesehen ist es zwar richtig, dass die Natur so beschaffen sein muss, die Sünde zu ermöglichen, der Irrtum besteht aber darin zu glauben, dass die Sünde aufgrund dieser Voraussetzung damit schon existiere.

Kierkegaard:

Die Psychologie kann damit beschäftigt sein und sich damit beschäftigen, *wie* die Sünde entsteht, nicht *daß* sie entsteht. (*Der Begriff Angst* S. 27)

L21:

Die Psychologie erforscht im Unterschied zur Dogmatik die reale Möglichkeit der Sünde, während jene die Erbsünde und die ideelle Möglichkeit der Sünde erklärt.

Für Kierkegaard hat die Sünde eigentlich in keiner Wissenschaft Platz. Die Sünde könnte ihren Platz am ehesten noch in der Predigt finden.

Predigt versteht Kierkegaard als eine Kunst, die Bezug nehmend auf Sokrates heißen soll, ein Gespräch richtig zu führen. Das Geheimnis dabei ist, nicht nur über die Dinge vieles sagen, sondern sich die Dinge aneignen zu können.

In einer Predigt soll das Wort Gottes verkündet werden. Wenn die Predigt nur vom Standpunkt der Moral aus gesehen wird, so kommt ihre tiefer liegende Bedeutung nicht ans Tageslicht. Viele kennen nur die Moralpredigt, die zwar manchmal ihren Zweck erfüllen kann, den wesentlichen Sinn einer Predigt jedoch gerade nicht trifft.

Im ostasiatischen Sprachgebrauch wird für Predigt und Verkündigung das Wort *seppō* verwendet. In jedem Seienden waltet eine Gesetzmäßigkeit, die durch das Wort oder die Sprache zum Ausdruck kommt, sich sozusagen verkündet. In Hinblick auf jene Art von Predigt, wie sie in der buddhistischen Tradition des Zen verstanden wird, kommt meines Erachtens Kierkegaards Hinweis der Predigt auf die „Aneignung als Geheimnis des Gespräches“ (*Der Begriff Angst* S. 21) klarer zum Vorschein.

Dinge, die in einem Gespräch aufgezeigt werden, tragen immer auch eine verborgene Seite in sich. Sie enthalten ein Geheimnis, ein Mysterium im Sinne eines komplexen, oft paradoxen Sachverhalts von existentieller Tragweite, das sich der direkten Mitteilung und logischen Analyse weitgehend entzieht. Die Dimension eines Geheimnisses ergibt sich daraus, dass sich das Netz der Kommunikation alles Seienden und Nicht-Seienden aus unzähligen Teilen zusammensetzt, die in widersprüchlichen Relationen zueinander stehen. In der Dualität unseres Handelns offenbart sich die Wahrheit des Ganzen als eine schrankenlose Offenheit, da sich aus der Trennung von Subjekt und Objekt nur die Form eines relativen Verhältnisses von Ich und Gegenstand der Erfahrung ergeben kann. Eine solche Offenheit des Wahren, die im Zen-Buddhismus auch *mu* genannt wird, ist mit Worten nicht mehr umfassend aussagbar, sollte aber jedem Bestandteil eines Gespräches zugrunde liegen. Das Geheimnis des Gespräches *ist* die Wahrheit des Ganzen als eine schrankenlose Offenheit.

Im Buddhismus sind alle Dinge in einer dharmagemäßen Verfassung. Damit ist gemeint, dass sich die Dinge selbst in einem *dharma*, in einem „Gesetz“ zeigen.

Nishitani:

[D]as Dharma als solches ist hier das in der Predigt verlautebarte Wort: es verlautebart sich in und durch die Phänomene, deren Dharma es ist. So kann die Verkündigung in diesem Fall eine Verkündigung ohne Worte, ein Predigen, das Nichtpredigen ist, genannt werden. (*Was ist Religion* S. 300)

L21:

Es gibt kein *dharma*, das gesondert von den Phänomenen oder den Dingen, deren *dharma* es ist, existiert. Es sind die Dinge selbst, die sich in der Verkündigung des *dharma* selbst verkündigen.

Nishitani:

Indem sie so sind, wie sie sind, offenbaren die Dinge ihr eigenes Dharma selbst. Und dadurch, daß sie ihr je eigenes Dharma verkündigen, verkündigen sie sich selbst. Selbstverständlich können wir auch sagen, daß das Dharma Dinge verkündigt, deren innere »Natur« es bildet. Diese vier Aspekte: daß das Dharma sich selbst in den Phänomenen verkündigt; daß das Dharma die Phänomene verkündigt; daß die Phänomene das Dharma verkündigen; und daß sie sich selbst verkündigen, stehen für ein und denselben Sachverhalt (*koto*). Alle gemeinsam machen die Bedeutung von *seppō*, Dharma-Verkündigung aus. (*Was ist Religion* S. 300)

L21:

Für Nishitani ist Sein, so wie es ist, und Sein, so wie es sein soll, dasselbe im Sein der *Leere* als ihrem ureigenen Grund. In diesem An-sich-Sein der Dinge in der *Leere* tritt *logos* (chinesisch *lǐ*; japanisch *ri*) als *koto* (chinesisch *shì*; japanisch *ji*) in Erscheinung. *Logos* darf dabei aber nicht als Gegenstand der Erkenntnis der Vernunft oder als Objekt des spekulativen Denkens verstanden werden. *Logos* erhebt hier den Anspruch vom Standpunkt der Existenz aus betrachtet zu werden. *Logos* in der Bedeutung *lǐ* bezeichnet einen konsequent logischen Grundsatz, der für alle Menschen allgemein gültig ist. *Koto* als *shì* verweist auf eine Sache, auf ein real seiendes faktisches Ding. *lǐ* und *shì* werden einerseits als Gegensatzpaar und andererseits als eine gegenseitig ergänzende Zwei-Einheit in der Philosophie des Huayan- sowie des Zen-Buddhismus verwendet. Das ursprünglich seiende logische *lǐ* ist nicht vom faktisch realen *shì* getrennt. *lǐ* lässt sich im real ontischen Phänomen der Sachen *shì* widerspiegeln. Umgekehrt gilt ebenso: *shì* ist nicht bloß Faktisches, das von *lǐ* isoliert ist. Im aufmerksamen Anschauen des einzelnen *shì* lässt sich die Ordnung des *lǐ* einlesen.

Die *Dharma*-Natur des Seins der Dinge wird in der Erscheinung als *logos* und *koto* offenkundig. Die Dinge selbst sprechen sich als *logos* aus oder sprechen den *logos* aus. Es sind die Dinge selbst, die uns aufhorchen lassen.

Nishitani:

Und auf dem Feld [...der Leere] tritt *logos* als *koto* im doppelten Sinn, als Sache und Wort, in Erscheinung, wird die *Dharma*-Natur des Seins der Dinge offenkundig. Daß auf diesem Platz »Sein, so wie es ist« dasselbe ist, wie »Sein, so wie es sein soll«, besagt: Dieses Sein zeigt den Charakter eines Seienden, das unter dem Gebot steht, und man vernimmt da irgendein gebietendes Wort [...]. (*Was ist Religion* S. 301)

L21:

Indem »Sein, so wie es ist« und »Sein, so wie es sein soll« einander entsprechen, muss dennoch eine Differenz da sein, die ein Hören und Gehorchen möglich machen.

Nishitani:

Aber da gibt es einen »Herrn«, der, ohne sich selber zu verkündigen, die Dinge dazu bringt, das *Dharma* zu verkündigen. Er bringt sie dazu, ihr eigenes *Dharma* und zugleich sich selbst zu offenbaren. Das *Dharma* ist letztlich nichts anderes als die Verkündigung der Nichtverkündigung dieses Herrn. (*Was ist Religion* S. 300)

L21:

Nishitani hat in seiner Absicht, einen interreligiösen Dialog zu führen, den Verkünder des *dharma* als „Herrn“ bezeichnet. An und für sich kommt im Buddhismus prinzipiell kein personales Satzsubjekt wie „Herr“ vor. *Amitābha* im amitābha-Buddhismus und *vairocana-tathāgata* im zhēnyán (shingon)- Buddhismus bezeichnen zwar personale Satzsubjekte, die dem „Herrn“ des Christentums ähneln, verkündigen und offenbaren sich selbst und die

Dinge aber nicht. Deshalb spricht Nishitani auch von der Verkündigung der Nichtverkündigung des Herrn.

Kierkegaard verbindet *logos* mit dem Dogmatischen. Dabei steht die „heterogene Ursprünglichkeit der Dogmatik“ (*Der Begriff Angst* S. 25) ganz und gar im Vordergrund. Bei ihm bekommt der *logos* mit seiner Bedeutung von „Wort“ in der Abhandlung der Angst an jener Stelle seine Wichtigkeit, wo er im Mythos Adams Sündenfall aufzeigt. Adam konnte das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, nicht verstehen. Die Worte lösten in ihm Angst aus, weil sie in ihm die Möglichkeit der Freiheit weckten. Das Sein, wie es ist, und das Sein, wie es sein soll, werden in eine Differenz gebracht, das gebietende Wort verlangt von ihm ein Sollen, das er nicht einlösen kann, weil Adam das Verbot nicht begreifen kann. Letztlich zeigen sich hier eine Angewiesenheit und Ausgeliefertheit des Menschen selbst, den Ansprüchen eines Sollens nicht gerecht werden zu können.

Alle geschaffenen Dinge verkünden, von Gott geschaffen zu sein; dennoch ist Gott nicht anwesend, egal, wohin wir uns auch wenden. Doch überall, wohin wir uns wenden, stehen wir Gott direkt gegenüber. Der Sprung, auch im Sinne eines Verhältnisses, ist voraussetzungslos in den Menschen gekommen. Die ideelle Möglichkeit der Sünde ist in jenem Augenblick geschaffen, wo etwas aus menschlicher Absicht heraus für widervernünftig und gesetzlos gehalten wird. Damit bringen wir einen Akt des unterscheidenden Denkens hinsichtlich von Gut und Böse hinein, und das ganze Leid der Welt eröffnet sich in dieser Haltung. Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass wir in der Not der Welt nicht deshalb stehen, weil Leid notwendig ist, sondern weil es Menschen möglich ist, es überhaupt zu begreifen. Mit eingeschlossen ist dabei, Leid auch in Sicht auf unsere Möglichkeiten hin zu begreifen, es verhindern oder lindern zu können. Das Begreifen in Optionen auf andere Möglichkeiten hin ist aber selbst ein Prozess, der zwar potentiell vorhanden, sich aber nur daraus ergibt, weil die Sünde Wirklichkeit geworden ist. Wir sind immer schon längst selbst in die Welt der Sünde, in die Welt des Erkennens gestellt, wenn wir beginnen, die Welt mehr und mehr zu begreifen. Dass wir begreifen, ist die Qualität oder der Sprung, was wir begreifen, ist Quantität, mehr oder weniger.

2.6 MYTHOS UND LOGOS

L21:

Seit der griechischen Antike ist es ein Anliegen der Metaphysik, Mythos in *logos* umzuwandeln. Für Nishitani ist wissenschaftliche Kritik am Mythos im Recht, wenn sie auf die Grenzen des prä-logischen Denkens in den Vorstellungen des Mythos aufmerksam macht. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass der mythisch-religiöse Mensch in der vorwissenschaftlichen Gesellschaft im Zugang zu einem existentiellen Kern stand, der eben mit intellektueller Erkenntnis nicht fassbar ist.

Nishitani:

Der Ort, der erst erscheint, wenn die Ebene intellektueller Erkenntnis durchbrochen ist, kann nicht in den Gesichtskreis des Intellekts kommen. (*Was ist Religion* S. 272)

L21:

Der Versuch, den Mythos vernünftig zu erfassen, führt für Kierkegaard dazu, dass der Begriff der Sünde verändert wird.

Logik und Logos können einander nicht entsprechen. Logisches Denken assoziiert Kierkegaard mit objektivem und abstraktem Denken. Die Wirklichkeit jedoch kann für ihn in keinem logischen System Platz finden, denn es gibt keine logische Erklärung der Sünde. Somit kann es für ihn auch kein allgemeines Erkennen von Gut und Böse geben.

Kierkegaard:

Jede Wissenschaft befindet sich entweder in einer logischen Immanenz oder in der Immanenz innerhalb einer Transzendenz, die sie nicht erklären kann. (*Der Begriff Angst* S. 60)

L21:

Kierkegaard sieht in der Sünde jene Transzendenz, die als Krise und Wendepunkt voraussetzungslos in den Einzelnen kommt.

Kierkegaard:

Die Sünde ist nun gerade jene Transzendenz, jenes *discrimen rerum*, in welchem die Sünde in den Einzelnen als den Einzelnen kommt. Anders kommt die Sünde nicht in die Welt, und sie ist niemals anders in die Welt gekommen. (*Der Begriff Angst* S. 60)

L21:

Jeder Mensch kann nur durch sich selbst verstehen, wie die Sünde in die Welt gekommen ist. Letztendlich setzt jeder Mensch die Sünde selbst und kann sie niemals in einem wissenschaftlichen, sondern nur in einem religiösen Verständnis, in einem Gottesverständnis begreifen.

„Der qualitative Sprung“ der Sünde bleibt für die Vernunft ein Geheimnis. Er kennzeichnet unser Menschsein selbst und damit unsere Wirklichkeit, die im Spannungsfeld von Angst, Zeit und Freiheit steht.

Die Frage nach dem, was das Menschsein ausmacht, lässt sich mit und in keiner Wissenschaft in allen Teilen vollständig und ohne einen einzigen Widerspruch zwischen unterschiedlichen Denkdisziplinen erklären. Als religiöser Schriftsteller kann sich Kierkegaard einem Erklärungsbedarf nach der Frage des Daseins und des Seins als Solches entziehen, aber gerade deshalb aus philosophischer Sicht zu dieser Problematik fundamental gründend Stellung beziehen.

Nishitani:

Letzten Endes können wir nichts weiter, als sagen: So ist es. Da ist kein Raum für ein »Was« oder »Warum«, nicht einmal für das »Was« oder »Warum« in Hegels »absoluter Vernunft«. Was bleibt, ist das »Daß« oder »So«. Alles, was wir sagen können, ist: Existenz ist so. Und in der Tat, Existenz ist so: etwas, in dem ein Sprung und die »qualitative Dialektik« das einzig Mögliche sind, wie Kierkegaard, der erste Vertreter der Existenzphilosophie, sagt. (*Was ist Religion* S. 351)

L21:

Das Betonen des *So* entspricht dem terminologischen Begriff *tathatā* aus dem Mahayana-Buddhismus. *Tathatā*, die *Soheit* der Dinge, bezeichnet die eigentliche Natur des Wirklichen. Das *So-Sein* ist im Feld der vorher genannten Zwei-Einheit von *shì* und *lǐ*. Menschen, die weniger selbst reflexiv und intellektuell sind, sehen nur Faktisches, Sachliches; hierbei fällt *lǐ* aus der Zwei-Einheit *lǐ-shì* weg. Intellektuelle Personen mit wenig sachlichen Kenntnissen bleiben wieder auf der anderen Seite ausschließlich bei *lǐ* stehen. Die Zwei-Einheit von *lǐ-shì* fällt hier ebenso weg. Jedoch ist das gegebene *So-Sein* als *lǐ-shì* in einer gegenseitigen Verschmelzung. Das ist das *Offensein des dharma*. Wenn einer nur das eine oder das andere ansehen kann, dann ist das auch ein *So-Sein* der Realität. *Dharma* mit der gegenseitigen Verschmelzung von *lǐ-shì* bleibt unberührt offen-stehend, und zwar mit seinem *So-Sein*. *Dharma* verkündet kein Wort, das ausschließlich auf der Seite *lǐ* beruht. *Dharma* lässt sich auch nicht auf einen bloß materiell faktischen Bereich *shì* beschränken. Im Unterschied zum Charakter des Christentums steht im Buddhismus kein „Herr“ als „Logos“ sprechender Absolute über der Welt. Jede Art des *So-Seins* ist in Akzeptanz des unermesslichen *dharma*.

3 DAS PROBLEM DES NIHILISMUS

L21:

Nishitani sieht die Wurzel der gegenseitigen Aversionen zwischen Religion und Wissenschaft, die im christlich abendländischen Denken auftauchen, im Problem des Nihilismus.

Der Nihilismus wird von so manchen als eine historische Grundrichtung einer ganzen Kultur angesehen, die ihren Glauben eingebüßt hat. Sie wollen im säkularisierten Geist, der sich aus der europäischen geschichtlichen Verfasstheit heraus entwickelte, eine tödliche Gefährdung und Verfallenheit erkennen.

Mit der Erforschung der Natur setzte sich der Mensch zum Ziel, die Herrschaft über die Naturgesetze zu erlangen. Die Entstehung von Maschinen ermöglichte es ihm auch, sich zusehends von den Gesetzen der Natur zu emanzipieren. Der Mensch konnte nun seine Freiheit – die Möglichkeit, überhaupt Naturgesetze für ihn dienstbar zu machen, – in großem Maße verwirklichen. Je radikaler die menschliche Arbeit an den Maschinen objektiviert wurde und je zweckbestimmter die Kunstfertigkeit, die *téchne* des Menschen in die Natur eingefügt wurde, desto gründlicher trat die Herrschaft des Menschen über die Natur zutage. Die von alters her anerkannte Seinsweise, mit den Naturgesetzen in Einklang zu leben, wurde seit dem Industriezeitalter vom Menschen radikal durchbrochen. Der Mensch verhielt sich so, als stünde er ganz und gar außerhalb der Naturgesetze. Losgelöst und völlig frei von der radikalen Herrschaft der Naturgesetze zeigt sich an der äußersten Grenze dieser Freiheit ein *nihilum*, wo eine radikale Umkehrung des Verhältnisses zwischen Naturgesetzen und Mensch stattfindet und der Herrschende selbst zum Beherrschten wird.

Nishitani

An der äußersten Grenze seiner Freiheit, in seiner Herrschaft über die Naturgesetze, neigt der Mensch dazu, mechanisiert zu werden und seine menschliche Natur zu verlieren. An der äußersten Grenze ihrer Durchdringung und ihrer totalen Beherrschung menschlichen Lebens geraten die Naturgesetze unter die Herrschaft des Menschen, der sich als Subjekt der von Begierde getriebenen Freiheit so verhält, als stünde er außerhalb aller Gesetzmäßigkeit und ihres Herrschaftsanspruchs. Die Mechanisierung des menschlichen Lebens und die Verwandlung des Menschen in ein ganz und gar un-rationales Subjekt entstehen gleich ursprünglich und sind ein untrennbares Ganzes. (*Was ist Religion* S. 156 f.)

L21:

Kierkegaard stellte bereits die Frage, woher ein Forschender seine Begeisterung für sein Forschen nimmt. Er gibt zu verstehen, dass ja die Begeisterung aus uns selbst kommt, wir sie aber nicht durch das Erforschen der Naturgesetze oder in dessen Ergebnissen begreifen können. Die Begeisterung kommt aus dem *du sollst* heraus und zielt darauf ab, dass wir Menschen die Möglichkeit haben, überhaupt zu *können*. Doch dieses *Können* ist nun nicht

so gemeint, dass wir uns als Herrschende über die Naturgesetze, ja gar außerhalb dieser stellen könnten. Wenn wir von den Maschinen, die wir selbst konstruiert haben, überrollt zu werden drohen, dann deswegen, weil die Relation des *Könnens* zwischen Mensch und der Welt der Natur verfehlt wird. Die Freiheit bei Kierkegaard bedeutet für uns Menschen nicht eine Autonomie, die uns von allem unabhängig werden lässt.

Statt mit den Naturgesetzen in Einklang zu leben, machen wir von außen her Gebrauch von ihnen. Einerseits gelingt uns angesichts der Erforschung der Gesetzmäßigkeiten der Natur die Emanzipation von ihnen und trägt zur Stärkung unserer Autonomie bei. Andererseits stehen wir unserer Autonomie mit einem Schlag selbst ohnmächtig gegenüber, wenn wir uns die Probleme ansehen, welche das Fortschreiten der Technik mit sich brachte. Die Maschinen, die wir produziert haben, werden für uns selbst, für die Umwelt und die nachfolgenden Generationen zu einem Risiko, dessen Folgen wir außerstande sind abzuschätzen.

Natürlicherweise sollte auch im Zeitalter der Technologie zwischen dem Menschen und der Welt der Natur eine authentische Relation bestehen bleiben. Wenn sich nun der Mensch von den Maschinen überrollt fühlt, hat sich diese authentische Relation verkehrt. Die Autonomie und Freiheit, die der Mensch als ein Menschenrecht berechtigt einfordert, bergen auch die Gefahr in sich, sich zu verkehren. Er droht in seiner Bestrebung nach uneingeschränkter Freiheit zu einem sich immer mehr durch Gier und Machterweiterung ausdehnenden Subjekt zu werden.

Als philosophischer Denker Ostasiens gelingt es Nishitani, dieses Problem aufzuzeigen. Für ihn ist das europäische Denken selbst in den Abgrund der Nichtigkeit gestürzt, ohne sich aber dessen existentiell bewusst zu sein. Eine Stimmung der Sinnlosigkeit kommt aus der Tiefe der Existenz des Menschen selbst, der er gewahr werden sollte. Viele zeitgenössische Existentialisten haben sich – so sieht es zumindest Nishitani – dagegen verschlossen und statt dessen einem positiven Nihilismus zugesprochen.

Nishitani:

Aus Redlichkeit vor ihrer eigenen Existenz haben sich deshalb viele zeitgenössische Existentialisten dazu entschieden, ihre Sache auf das Nichts zu stellen. Dieser positive Nihilismus im Existentialismus bekundet die Absicht, sich sowohl von der Mechanisierung des Menschen wie von dem Niedergang zu einer von bloßer Begier geleiteten Seinsweise loszumachen, die beide einem noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst gekommenen Nihilismus innewohnen. (*Was ist Religion* S. 158f.)

L21:

Wenn die Sache wie bei Jean-Paul Sartre auf das Nichts gestellt wird, so ist die Existenz selbst vom Nichts umgeben, sie steht im Nichts und hat keine Vorgabe, an die sie sich hal-

ten könnte.³⁰ Die Existenz, die auf diesen Ort gestellt wird, versucht nun auf eigene Verantwortung dem Leben und dem Sein wieder Sinn zu geben.

Nishitani:

Dies ist ein Bereich, wo das Selbst nichts über sich duldet, nicht einmal Gott. Dem modernen Nihilismus zufolge ist es allein hier möglich, die Selbständigkeit des Menschen im wahren Sinne zu verwirklichen. (*Was ist Religion* S. 168)

L21:

Für Nishitani tut sich im modernen Nihilismus ein *nihilum* auf, das gottlos abgründig geworden ist. Wenn sich der Mensch in seinem selbstzentrierten Selbstverständnis von Persönlichkeit versteht, so kann diese verstandene Persönlichkeit eine Gefangenschaft für ihn sein, wodurch er durch sich selbst an sich selbst gebunden ist. Wie kann Persönlichkeit gedacht, bzw. erfahren werden, damit sie sich in ihrer wahren Realität zeigt? Dieses „an sich selbst verhaftet sein“ muss durchbrochen und das selbstzentrierte Selbstverständnis der Persönlichkeit negiert werden. Für Nishitani geschieht eine solche Negation auf dem Standpunkt der *śūnyatā*.

Der große Unterschied zwischen dem *nihilum* des abendländischen Nihilismus und dem *nihilum*, der »Leere«, der *śūnyatā* liegt darin, dass das *nihilum* westlicher Denkart immer noch gegenständlich und als ein polarer Gegensatz zum *Sein* gedacht wird. Es ist damit ein Nichts für uns, das uns begegnet, während wir selbst auf der Seite des Seins stehen.

Nishitani:

Daher wird das *nihilum* außerhalb des Seins aller Dinge und unserer selbst gesehen, als ein »Etwas«, das Nichts ist, als ein »Un-ding«, eine Entität, die ganz anders ist als Sein. (*Was ist Religion* S. 170)

L21:

Das Nichts wird betrachtet wie ein Ding, das nichts ist. Diese Position des *Nihilismus* ist, von der Position der Logik der *śūnyatā* aus gesehen, nicht gründlich durchdacht. Nihilisten behaupten, dass Dinge in der Welt alles Seienden nichtig, sinnlos, flüchtig und abgründig sind, während sie ihre Position des Nihilismus doch affirmativ halten und bejahen. Wären sie wirklich Nihilisten, müssten sie ihre Position des Nihilismus ebenso von Grund auf negieren. Nishitanis Denkansätze, beeinflusst vom Zen-Buddhismus und von Nāgārjuna (2.-3. Jhdt. n. Chr. in Indien), einem maßgeblichen Denker der Erkenntnislehre der *śūnyatā*, richten sich darauf, den bloßen Nihilismus und die Affirmation hiervon ebenfalls durch und durch zu negieren. Mit der Negation des bloßen Nihilismus öffnet sich die Peripherie des Denkenden/Lebenden und Handelnden zur „offenen Weite“, in der „nichts heilig“ ist.

³⁰ Vgl. Hofmeister, Heimo: *Philosophisch denken*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. ²1997. S. 265

An diesem Ort der *Leere* ereignet sich eine absolute Befreiung des Selbst von Nihilismus und dem dazugehörigen Phänomen der Angst.

In der Frage, wie sich der Geist zu sich selbst und zu seiner Bedingung verhält, kommt Kierkegaard über die Angst ebenfalls auf das Nichts zu sprechen.

Kierkegaard:

Er [der Geist] verhält sich als Angst. Der Geist kann sich nicht selbst abschütteln und kann sich auch nicht selbst ergreifen, solange er sich selbst außerhalb von sich selber hat; der Mensch kann auch nicht ins Vegetative sinken, denn er ist als Geist bestimmt; die Angst fliehen kann er nicht, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie nicht, denn er flieht sie. Jetzt ist die Unschuld auf ihrer Spitze. Sie ist Unwissenheit, nicht aber tierische Brutalität, sondern eine Unwissenheit, die bestimmt ist durch Geist, und sie ist eben deshalb Angst, weil ihre Unwissenheit einem Nichts gilt. Hier gibt es kein Wissen von Gut und Böse usw., sondern die ganze Wirklichkeit des Wissens projiziert sich in der Angst als ungeheures Nichts der Unwissenheit. (*Der Begriff Angst* S. 53)

L21:

Lässt sich dieses Nichts der Angst bei Kierkegaard mit dem abendländischen Nihilismusgedanken gleichsetzen? Wenn wir im obigen Absatz unsere Aufmerksamkeit darauf richten, das Nichts nicht im Gegensatz zum Sein aufzufassen, dann muss hier das Nichts nicht abgründig werden.

Es könnte auch gesagt werden, die Angst selbst sei pessimistisch und führe direkt in den Nihilismus. Das kann aber mit Kierkegaard dort entkräftet werden, wo er die Zweideutigkeit der Angst hervorhebt.

Kierkegaard:

Angst ist eine *sympathetische Antipathie* und eine *antipathetische Sympathie* [...] Der Sprachgebrauch bestätigt das vollkommen, man sagt: die süße Angst, die süße Beängstigung; man sagt: eine seltsame Angst, eine verschämte Angst usw. (*Der Begriff Angst* S. 51)

L21:

Hier hat die Angst noch ihre dialektische Zweideutigkeit, die sie jedoch auch verlieren kann.

Kierkegaard:

[...] der Gegenstand der Angst ist jetzt ein Bestimmtes, ihr Nichts ist wirklich Etwas, weil der Unterschied zwischen Gut und Böse *in concreto* gesetzt ist [...]. (*Der Begriff Angst* S. 130)

L21:

Angst verweist bei Kierkegaard immer auf eine Reflexionsbestimmung, die sich erst dann zur vollen Entfaltung bringen kann, wenn die Subjektivität im Menschen erwacht und er sich seiner selbst bewusst ist. Solange Erkennen und Urteilen überhaupt ausbleiben, ist das Nichts auch bei Kierkegaard nicht etwas. Durch die Befindlichkeit der Angst, die sich auf einen leiblich Da-Seienden beziehen muss, kann auch das Nichts der Angst nicht außerhalb seiner selbst gesehen werden. Der Mensch wird so von der Angst in Besitz genommen, dass es nicht mehr möglich ist, die Angst selbst als etwas zu denken. Wenn das geschieht,

hat sich aber auch die Angst letztlich entängstigt. Die Dualität von Mensch und Angst wird überstiegen, damit erfolgt auch eine Erlösung von der Angst. Einerseits ist die Angst „die Voraussetzung der Erbsünde“, andererseits ist sie ihre „retrograde, auf ihren Ursprung gerichtete Erklärung“, wie Kierkegaard in einer Überschrift *Der Begriff Angst* (S. 31) uns wissen lässt. Die Schwierigkeit besteht für uns darin, dass der in sich selbst *eine* Geist sich als different entdeckt. Dieses Erkennen der Differenz setzt jedoch eine Reflexionstätigkeit voraus, die durch die Angst in Gang gesetzt wird. Deswegen kann der Mensch von der Angst nur befreit werden, wenn er durch die Angst der Möglichkeit hindurchgeht.

Kierkegaard:

[...E]rst wer die Angst der Möglichkeit durchgemacht hat, erst der ist gebildet genug, um sich nicht zu ängstigen [...]. (*Der Begriff Angst* S. 183)

L21:

Das, was den Menschen bildet, ist die Angst der Möglichkeit. Doch je mehr Möglichkeiten wir ins Auge fassen, desto unsicherer werden wir, dem Zweifel werden Tür und Tor geöffnet.

Nishitani:

Die Angst, dass man nichts hat, worauf man sich verlassen könnte, die Unsicherheit, in der man sich jeglicher Grundlage, auf der man sich niederlassen und wo man friedlich wohnen könnte, beraubt sieht, ist hier unmittelbar so, wie sie ist, zur Stätte einer schöpferischen Freiheit geworden, die sich an nichts Gegebenem mehr festhält. (*Was ist Religion* S. 168f.)

L21:

Im Bestehen auf unser Selbstsein treten wir in Kontakt mit dem *nihilum*, das sich als Abgrund erweist und insbesondere dann für uns nachvollziehbar wird, wenn wir uns die potentiellen Möglichkeiten für ein Unglück aneignen. In dieser Angst gibt es dann wirklich keinen Platz mehr, wo wir friedlich wohnen könnten, weil ja jederzeit eine dieser schrecklichen Möglichkeiten Wirklichkeit werden könnte. Wenn wir uns in jener Situation am Rande des Abgrunds stehend voller Angst vorfinden, dann verordnet Kierkegaard durch diese Angst hindurchzugehen und uns erlösen zu lassen, um die Unendlichkeit zu empfangen.

Kierkegaard:

Doch wer den Kursus der Möglichkeit im Unglück durchlaufen hat, der hat alles, alles verloren, wie niemand es in der Wirklichkeit verlor. Wenn er jetzt die Möglichkeit, die ihn lehren will, nicht hinterginge, die Angst, die ihn erlösen will, nicht überredete, dann bekäme er auch alles wieder, wie niemand es in der Wirklichkeit bekam, und hätte er alles zehnfach bekommen; denn der Schüler der Möglichkeit bekäme die Unendlichkeit, der andere hätte seine Seele in der Endlichkeit ausgehaucht. (*Der Begriff Angst* S. 185)

L21:

Abgründe, die sich in der Wirklichkeit auftun, können immer noch tiefer werden. Nur in der Möglichkeit gelingt es dem Menschen, absolut in den Abgrund zu sinken und das Selbst, das sich ja erst durch das Bewusstmachen von Möglichkeiten zu einem autonomen, vereinzelt Individuum heranbilden kann, wieder zu entbilden. Nishitani ortet in der Persönlichkeit – die unter dem Gesichtspunkt der Persönlichkeit selbst gesehen wird – eine Gefangenschaft, wodurch sich das Selbst an sich selbst bindet. Ausgehend von der absoluten Autonomie eines vereinzelt Individuums wird seine Subjektivität auf das *nihilum* gegründet. Das *nihilum* wird selbstbewusst subjektiviert. Doch erst, wenn das selbstzentrierte Selbstverständnis der Person negiert wird, das auf dem Feld der *Leere* stattfindet, zeigt sich die Persönlichkeit in ihrer wahren Realität. Es ist ein Standort, der diesseits unserer Persönlichkeit und unseres Selbst erschlossen wird. Für Nishitani ist es das absolut Diesseitige.

Es dürfte hier nicht unangebracht sein, Kierkegaard im Sinne Nishitanis zu lesen, wenn er die Bedeutung beschreibt, die das Sinken in den absoluten Abgrund für den Menschen mit sich bringt.

Kierkegaard:

Er sank absolut, dann aber tauchte er aus der Tiefe des Abgrunds wieder auf, leichter als alles Beschwerende und Erschreckende im Leben. (*Der Begriff Angst* S. 185)

L21:

Erst die Position der *śūnyatā*, das Feld der *Leere* befreit uns von unserem Verhaftetsein in die irdischen Verstrickungen, wo die Sinnlosigkeit des *nihilum* den vereinzelt Menschen umfängt und imstande ist, auch seine Seele auszuhauchen, wenn er der Endlichkeit nicht gestattet, der Unendlichkeit Platz zu machen: Diese „Unendlichkeit“ ist, begleitet von *śūnyatā*, eine ur-eine, nicht mehr dualistisch aufspaltbare Allumfassendheit. Sie ist nicht ein relativer Gegensatz vom Endlichen, sondern eine allumfassende Unendlichkeit, die sich nicht in die duale Zweiheit von Endlichem und Unendlichem spalten lässt.

3.1 DIE ANGST VOR DEM GUTEN ODER DAS FELD DES *NIHILUM*

L21:

Nishitani bezeichnet einen Zustand des absoluten In-sich-Verschlossenseins als nihilistisch. Für ihn ist ein Mensch in einem solchen Zustand auf sich selbst zurückgeworfen. Jedes einzelne Seiende ist in singulärer Weise nicht austauschbar. Im Gegenteil dazu ist aber

auch jedes Seiende ersetzbar – eine Tatsache, mit der wir oft schwer zu Rande kommen. Wir wissen, wenn wir sterben, geht das Leben weiter, auch ohne uns. Eine vermeintliche Nichtigkeit tut sich in uns auf, das Feld des *nihilum* öffnet sich. Erst in der Erschlossenheit dieser Dimension wird offenbar, dass jeder von uns absolut einzigartig ist.

Sich selbstbestimmt und unabhängig erfahren kann auch das Tor zum Nihilismus öffnen. Auf einmal treten alle Dinge „als durch einen Abgrund geschieden“ in Erscheinung.

Nishitani:

Wenn das je einzigartige Sein aller Dinge, Vielheit und Unterschiedenheit der Welt, sich auf dem Feld des *nihilum* manifestiert, treten alle Dinge als durch einen Abgrund geschieden in Erscheinung. Hier existiert jedes von ihnen als ein Ding, das absolut in sich selbst verschlossen ist, einsam, unvergleichbar. Diesen Zustand absoluten In-sich-Verschlosseneins nennt man nihilistisch. (*Was ist Religion* S. 234)

L21:

Bei Kierkegaard ist jener Mensch, der Angst vor dem Guten hat, in sich verschlossen und dämonisch. Er ist unfrei, wobei die Unfreiheit als ein Phänomen der Freiheit zu betrachten ist, das sich nicht durch Naturkategorien erklären lässt. Bei Kierkegaard ist auch die Knechtschaft der Sünde Unfreiheit, doch ihre Richtung ist eine andere, weil das Augenmerk auf die Angst vor dem Bösen gelenkt wird, im Unterschied zur Unfreiheit des Dämonischen, wo die Angst vor dem Guten thematisiert wird.

Kierkegaard:

Die Unfreiheit, das Dämonische, ist also ein Zustand. So betrachtet sie die Psychologie. Die Ethik dagegen sieht, wie daraus ständig die neue Sünde hervorbricht; denn nur das Gute ist Einheit von Zustand und Bewegung. (*Der Begriff Angst* S. 159)

L21:

Die Psychologie erweist für Kierkegaard die Schwäche, dass die in ihre Betrachtung gezogenen Phänomene zu einem Zustand werden, der mit Notwendigkeit entsteht. Dagegen wehrt sich berechtigt die Ethik, denn sie sieht die Bewegung, wie aus dem Dämonischen ständig die Sünde hervorbricht, aber eben nicht notwendigerweise. Kierkegaard geht es darum, ein Feld zu erschließen, wo Zustand und Bewegung eine Einheit bilden. Dort, wo sich der Mensch in der Liebe selbst verleugnet, ist diese Einheit möglich. Hier wirkt die ewige Gleichheit der Liebe, das Gute und auch die Freiheit sind auf diesem Feld wieder hergestellt.

Kierkegaard:

Das Gute bedeutet natürlich die Wiederherstellung der Freiheit, ihre Erlösung, Errettung oder wie man es nennen will. (*Der Begriff Angst* S. 140)

L21:

Damit die Wiederherstellung des Guten notwendig wird, muss etwas da sein, das überwunden werden soll. Es ist das In-sich-Verschlossensein, das Widerstand leistet und sich gegen das Gute sperrt. Es ist der dämonische Mensch selbst, der versucht, sich selbst in einem unfreien Zustand festzuhalten.

Für Kierkegaard kommt es darauf an, wo der Mensch selbst steht, ob im Guten oder im Bösen. Grundsätzlich haben wir nicht die Freiheit, zwischen Gut und Böse wählen zu können, außer wir machen die Freiheit zu einem Gedankengegenstand. Den Unterschied zwischen Gut und Böse gibt es zwar für die Freiheit, aber nicht in abstracto, wie Kierkegaard in einer Anmerkung bemerkt:

Kierkegaard:

Aber die Freiheit ist niemals in *abstracto*. Wenn man einen Augenblick lang die Freiheit gewähren will, zwischen Gut und Böse zu wählen, ohne selbst in einem von beiden zu sein, dann ist die Freiheit in eben diesem Augenblick keine Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion [...]. Wenn die Freiheit im Guten bleibt, dann weiß sie gar nichts vom Bösen. (*Der Begriff Angst* S. 130f. Fußnote)

L21:

Durch den qualitativen Sprung wurde dem Menschen ein Wissen um den Unterschied zwischen Gut und Böse mitgegeben.³¹ Der vereinzelte, selbstbestimmte Mensch steht mit seinem Sollen nicht nur im Spannungsfeld von Möglichkeiten, sondern ist immer auch mit Wirklichkeiten konfrontiert, die er durch sein Handeln selbst gesetzt hat. Es ist die Angst vor dem Bösen, die das Individuum ereilt, wenn es merkt, durch sich selbst schuldig geworden zu sein. Die Angst, die hier auftritt, ist nicht mehr unbestimmt, sondern bestimmt. Sie ist auch nicht mehr zweideutig, da das Individuum den Unterschied zwischen Gut und Böse konkret gesetzt hat. Es ist eine Angst, die gekennzeichnet ist durch die Differenz von Ist- und Sollzustand.

Kierkegaard:

Die Angst kommt dann wieder ins Verhältnis zum Gesetzten und zum Zukünftigen. (*Der Begriff Angst* S. 130)

L21:

Die schuldbeladene Vergangenheit quält und macht unfrei. Eigentlich müsste einen die Reue frei machen, doch gerade die Reue ist ein zweideutiges Schwert und ein ethischer Widerspruch noch dazu.

³¹Vgl. auch Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 50 ff.

Kierkegaard:

Die Reue ist der höchste ethische Widerspruch, zum einen weil sich die Ethik, gerade indem sie die Idealität verlangt, damit begnügen muß, die Reue zu empfangen, zum anderen weil die Reue in Hinblick darauf, was sie aufheben soll, dialektisch zweideutig wird, und diese Zweideutigkeit hebt erst die Dogmatik in der Versöhnung auf, worin die Bestimmung der Erbsünde deutlich wird. (*Der Begriff Angst* S. 137 f.)

L21:

Nicht nur, dass die Ethik an der Reue scheitert, ist die Reue auch imstande, wahnsinnig zu werden. Sie wird dann zu einem Phänomen, welches sowohl im Verhältnis zum Sinnlichen als auch im Verhältnis zum Höheren in Erscheinung treten kann. Die Reue als ein Erscheinungsbild hin zum Sinnlichen wäre für Kierkegaard die Hingabe an Alkohol, Opium und Ausschweifungen; zum Höheren hin kann sich die Reue als Zorn, Hass, Stolz, Eitelkeit, Trotz, Hinterlist und Neid zeigen. Gefangen in diesen höheren Neigungen entwickelt ein solcher Mensch Rechtfertigungsgründe, die schwer zu entwaffnen sind und ihn letztlich zur Selbstverzweiflung bringen, bis er gänzlich auf sich selbst zurückgeworfen ist. Er wird stumm und ist unfähig zu kommunizieren. Er verweilt in Einsamkeit. Das Individuum verschließt sich gegen die Möglichkeit des Guten. Die Reue hat ihn wahrlich verrückt.

Kierkegaard:

Keine Dialektik ist imstande, jenen Sophismus zu besiegen, den die wahnsinnige Reue jeden Augenblick hervorzubringen vermag. (*Der Begriff Angst* S. 135 f.)

L21:

Eine solche Reue kann das Individuum nicht befreien, sondern führt es immer weiter in seine Unfreiheit, in seine Verschlossenheit.

Kierkegaard:

Das einzige, was in Wahrheit den Sophismus der Reue zu entwaffnen mag, ist Glaube, der Mut zu glauben, daß der Zustand selbst eine neue Sünde ist, der Mut, ohne Angst der Angst zu entsagen, was nur der Glaube vermag, der deshalb doch nicht die Angst vernichtet, sondern sich selbst ewig jung ständig aus dem Todesaugenblick der Angst entwickelt. Dies vermag nur der Glaube; denn nur im Glauben ist die Synthese ewig und jeden Augenblick möglich. (*Der Begriff Angst* S. 135)

L21:

Die Bestimmung der Sünde ist es, aufgehoben zu werden. Dies gelingt, wenn der Zustand der Sünde, der eine unberechtigte Wirklichkeit ist, selbst als neue Sünde, aber nicht als Notwendigkeit erkannt wird. Erst dann ist es möglich, sich für die Wiederherstellung der Freiheit zu öffnen und sein Verschlossen-Sein zu durchbrechen. Die Erlösung im Glauben liegt bei Kierkegaard darin, dass die wahre Freiheit jenseits von Gut und Böse im Unendlichen liegt. So kann er auch sagen:

Kierkegaard:

Wer von Gut und Böse als dem Gegenstand der Freiheit spricht, der macht sowohl die Freiheit als auch die Begriffe Gut und Böse endlich. Die Freiheit ist unendlich und erscheint als Nichts. Deshalb ist die

Behauptung, daß der Mensch zwangsläufig sündige, gleichbedeutend mit der Absicht, den Zirkel des Sprungs in eine gerade Linie zu verwandeln. (*Der Begriff Angst* S. 131 f.)

L21:

Die Freiheit als das Unendliche und Gott als der Unendliche werden bei Kierkegaard zusammengedacht. Die Freiheit im Guten liegt darin, vom Bösen wissend nichts zu wissen. Bei Kierkegaard ermöglicht sich eine solche Freiheit im Glauben, die einer gesetzten, späteren Unmittelbarkeit gleichkommt.

Bei Nishitani wird das Dämonische im Menschen auf dem Feld der *Leere* durchbrochen. Ein Wesen, das durch einen Abgrund von anderen isoliert und aus jeglicher Ordnung der Welt geworfen ist, gewahrt in den Tiefen seiner selbst ein abgründiges *nihilum*. Jede sich fixierende Bindung an eine statische und dogmatische Kategorie wird auf diesem Feld aufgelöst. Wenn ein Mensch all seiner Abhängigkeiten beraubt und wirklich auf sich selbst zurückgeworfen ist, befindet er sich in einer Seinsweise, die im Zen-Buddhismus der *Große Zweifel* genannt wird. Dieser Zweifel betrifft nicht nur das isolierte Selbst des Selbstbewusstseins, sondern auch die Existenz alles anderen. Es ist kein Zweifel auf der Ebene des Bewusstseins, auf der wir etwas bezweifeln. Vielmehr ist es eine Ungewissheit, die wir auf dem Grund unseres eigenen Selbst und aller Dinge real erfahren.

Nishitani:

Diese Art Zweifel ist nichts anderes als eine Form, in der das Nichts (*nihilum*), oder der Tod, sich uns vom Grund unseres Seins her vergegenwärtigt und somit unmittelbar erkannt wird – erkannt als Realität. Hier wird das Nichts, oder der Tod, »geistig«, indem es durch seine eigene Realisation (im Sinne von »Verwirklichung«) uns »geistig« werden läßt. Dies ist das Gleiche wie seine Realisation durch uns (sowohl im Sinne von »Verstehen« wie von »Verwirklichung«). Eben dies wird im Zen-Buddhismus der »Große Tod« genannt. (*Was ist Religion* S. 65)

L21:

Wenn sich der *Große Zweifel* aus der Tiefe unserer eigenen Existenz erhebt, dann ist dies der Ort, an dem unser Selbst an die eigenen Grenzen stößt und unser *ich bin* erlischt und *nichts* wird.

Nishitani:

In diesem Augenblick ist das Selbst zugleich das Nichts des Selbst, und mit diesem Nichts tut sich die Ebene auf, auf der sich auf dem Großen Zweifel eine völlige Umkehr ereignen kann. Der Große Zweifel taucht stets als etwas auf, welches das Feld des Nichts eröffnet, das wiederum Raum für die Umkehr des Großen Zweifels schafft. (*Was ist Religion* S. 66)

L21:

In der buddhistischen Terminologie kann aus dem Großen Zweifel *samādhi*, die tiefste Ruhe von Körper und Bewusstsein hervorgehen. In Redewendungen wie: „Tritt der Große

Tod ein, werden Himmel und Erde neu“ oder „Unter dem Großen Tod ist die große Erleuchtung“ wird auf die Wende hingewiesen, die sich auf dem Feld der *Leere* ereignet.

3.2 DAS NICHTS BEI KIERKEGAARD UND IM ZEN-BUDDHISMUS

Kierkegaard:

Die Unschuld ist Unwissenheit. In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist, sondern seelisch bestimmt in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit. Der Geist ist träumend im Menschen....In diesem Zustand gibt es Frieden und Ruhe, doch gleichzeitig noch etwas anderes, was nicht Unfriede und Streit ist, denn es gibt ja nichts, womit sich streiten ließe. Was ist es dann? Nichts. Doch welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst. Das tiefe Geheimnis der Unschuld besteht darin, daß sie gleichzeitig Angst ist. Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit, diese Wirklichkeit aber ist Nichts, und dieses Nichts sieht die Unschuld ständig vor sich.... Im Wachsein ist der Unterschied zwischen mir selbst und meinem Anderen gesetzt, im Schlaf ist er suspendiert, im Traum ist er ein angedeutetes Nichts. (*Der Begriff Angst* S. 50)

L21:

Wie ist dieses Nichts bei Kierkegaard zu verstehen? Könnte es auch zen-buddhistisch aufgefasst werden? Der Versuch einer Antwort erfordert allererst einmal eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Zugangsmöglichkeiten, das Nichts zen-buddhistisch zu verstehen.

Hisamatsu Shin'ichi Hōseki grenzt in seiner Schrift *Die Fülle des Nichts*³² mögliche Nichts-Konzeptionen vom *Nichts* des Zen-Buddhismus ab.

Es ist sehr verschiedenartig und vieldeutig, was wir auf herkömmliche Weise mit dem Wort „Nichts“ bezeichnen. Uns soll es nun darum gehen, dieses *Nichts* des Zen anschaulich darzustellen und es von anders gearteten Begriffen des „Nichts“ zu differenzieren.

Hisamatsu unterscheidet fünf verschiedene Aspekte des „Nichts“ und zieht sie zu einem Vergleich mit dem zen-buddhistischen *Nichts* heran.

Die erste Möglichkeit ist, das „Nichts“ als eine Negation des Vorhandenseins zu sehen. Die Aussage: der Tisch ist nicht – meint, dass er nicht vorhanden ist. Die Negation eines Seienden kann von materieller oder geistiger Art sein. Die Freude ist nicht – im Sinne von sie besteht nicht, wäre die Negation eines Seienden geistiger Art. Dieses „Nichts“ kann nun sowohl das Vorhandensein eines individuell Seienden als auch das Vorhandensein eines schlechthin Seienden in Abrede stellen, wie die Aussage: alles ist nicht (vorhanden). Das *Nichts* des Zen-Buddhismus ist mit dem „Nichts“ der Negation des Vorhandenseins nicht identisch, da es weder das Vorhandensein eines einzelnen Seienden noch des Seien-

³² Hisamatsu, Shin'ichi Hōseki: *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen*. Übersetzt von Hirata Takashi und Johanna Fischer. Hg. Von Eberhard Cold. Pfullingen: Neske.1976.

den überhaupt verneint. Obwohl sich das *Nichts* des Zen mit einer Feststellung wie »etwas ist nicht vorhanden« oder »etwas besteht nicht«, selbstverständlich nicht zum Ausdruck bringen lässt, kommt es dennoch zu falschen Auslegungen, zumal es mit Ausdrücken wie »alles, was ist, ist Leere« oder »nicht irgendetwas ist vorhanden« gerne umschrieben wird. Das zen-buddhistische *Nichts* ist im Grunde genommen mit dem herkömmlichen Terminus des „Nichts“ der abendländischen Philosophiegeschichte fast in allen Teilen ungleich. Um eine mögliche Fehl- bzw. Irreleitung der Interpretation zu vermeiden, sollte der zen-buddhistische Terminus des *Nichts* immer durch das originale Wort *mu* ergänzt werden. Ursprünglich bedeutet *mu* keinerlei „Nichts“, sondern eine *unbeschränkte Offenheit* der Prädikation der einen universellen Wahrheit. Das, was bei Hisamatsu mit *Nichts / mu* thematisiert wird, ist keine bloße Negation von jeglichen Dingen oder Begriffen. Die Erklärungsart von „Nicht-Vorhandensein“ orientiert sich danach, dass eine „universelle Wahrheit für alle Menschen durch die ganze Geschichte der Menschheit und in allen Regionen der Welt bestimmt gegeben sein kann, die sich aber nicht durch eine bestimmte Kategorie affirmativ/bejahend darstellen lässt. Die Unbeschreibbarkeit wird durch das Zeichen *mu*, übersetzt als *Nichts* oder „nicht“ beschrieben.

Kierkegaard beschränkt die Unschuld und auch die Unwissenheit nicht auf einen Zustand des Friedens und der Ruhe. Er lässt aber auch nicht etwas dazukommen, was das Gegenteil davon sein könnte, nämlich Unfriede und Streit. Vielmehr ist es ein *Nichts*, das eine Wirkung hat. Kierkegaards *Nichts* auf die Negation des Vorhandenseins zu beziehen, würde seine Aussage verfehlen, wenn auch zugegebenermaßen ein Nicht-Vorhandensein von »etwas« oder »allem« Angst entfachen kann. Diese Angst ist jedoch erst mit einem Wissen von der Welt erfahrbar. Kierkegaards Angst ist an dieser Stelle noch reine Unwissenheit, die einem *Nichts* gleichkommt, aber doch das Potential des Wissens in sich birgt.

Kierkegaard:

Hier gibt es kein Wissen von Gut und Böse usw., sondern die ganze Wirklichkeit des Wissens projiziert sich in der Angst als ungeheures Nichts der Unwissenheit. Noch gibt es die Unschuld, doch nur ein einziges Wort braucht zu ertönen, dann ist die Unwissenheit konzentriert. Dieses Wort kann die Unschuld natürlich nicht verstehen, aber die Angst hat gleichsam ihre erste Beute, sie hat anstelle des Nichts ein rätselhaftes Wort bekommen. (*Der Begriff Angst* S. 53)

L21:

Bei Hui-neng, dem sechsten Patriarchen des Zen-Buddhismus heißt es: „*Das Herz ist so weit und groß wie der leere Himmelsraum. Es ist ohne Grenze und Rand, es ist weder rund noch eckig, weder groß noch klein, es ist weder grün noch gelb, rot oder weiß, es ist ohne Oben und Unten, ohne Länge und Kürze. Es ist ohne Freud und Leid, ohne Ja und Nein,*

ohne Gut und Böse, ohne Anfang und Ende. Meine Schüler, die ihr hier meine Predigten von der Leere hört, haltet nicht an der Leere fest.“³³ Indem Hui-neng das Herz anspricht, zeigt er damit indirekt auf, dass ein Daseiender selbst von diesem *Nichts* des Zen berührt werden muss, ohne jedoch an diesem *Nichts* des Zen festhalten zu wollen.

Die zweite Möglichkeit ist, das „Nichts“ als Negation einer Aussage zu sehen. Es wird die Aussage über eine Sache negiert. Zum Beispiel: der Tisch ist kein Stuhl. Das, was negiert wird, ist nicht der Tisch als solcher, sondern es geht um die Negation des ihm zugeteilten Prädikates. Auch in diesem Fall wird zweierlei negiert: nämlich die Aussage über ein einzelnes Satzsubjekt, zugleich aber überhaupt jede Aussage über das Satzsubjekt ganz allgemein. Ein Tisch ist eben ein Tisch und nicht irgendetwas anderes oder auch nicht irgendetwas. Hisamatsu unterscheidet in dieser zweiten totalen Negation wiederum zwei Arten: Die Verneinung: »dieser Tisch ist nicht irgendetwas anderes« schließt die Möglichkeit einer Aussage nicht aus. Der Gegenstand wie der Tisch ist etwas Bestimmtes und Begrenztes und macht eine Aussage über ihn möglich. Hingegen ist die Feststellung: »die absolute Wahrheit ist nicht irgendetwas« eine totale Verneinung und lässt keinerlei Aussage über sich zu. Eine solche Aussage wird öfters zur Definition der Buddha-Natur verwendet. Doch das *Nichts* des Zen ist nicht im Sinne einer Negation einer Aussage zu denken; auch dann nicht, wenn dabei die Möglichkeit einer Aussage selbst verneint wird.

Bei Kierkegaard ist das *Nichts*, das Angst gebiert, ebenfalls keine Negation einer Aussage.

Die dritte Möglichkeit ist das „Nichts“ als Idee. Es bedeutet das Nicht-Dasein im Gegensatz zum Sein überhaupt. Das „Nichts“ wird hier dargestellt als abstrakte logische Idee, wie z. B. das „Nichts“ ist kein Sein oder aus dem „Nichts“ wird kein Sein. Es ist das Nichtsein als solches und steht notwendigerweise im Gegensatz zum Sein. Sein ist nicht Nichtsein und Nichtsein ist nicht Sein. Es kann nicht etwas zugleich sein und nicht sein. Ein bestimmtes Sein schließt ein Nichtsein aus und umgekehrt. Als logische Kategorien sind Sein und Nichtsein zum Erkennen der Dinge für das Fällen von Urteilen unentbehrlich. Das *Nichts* bei Hegel erlaubt in Einheit mit dem Sein ein Werden. Das *Nichts / mu* des Zen schließt jedoch eine Definition nach Sein und Nichtsein völlig aus. Das absolute *Nichts*, wie das *Nichts / mu* des Zen oft auch genannt wird, befindet sich jenseits von Sein

³³ Zitiert aus: Hisamatsu, Shin'ichi Hōseki: *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen*. Übersetzt von Hirata Takashi und Johanna Fischer. Hg. Von Eberhard Cold. Pfullingen: Neske.1976. S. 14

und Nichtsein. Sobald es in Sprache gefasst wird, verfehlt es seinen eigentlichen Charakter.

Kierkegaards *Nichts* schließt eine Definition nach Sein und Nichts ebenfalls aus.

Die vierte Möglichkeit ist das „Nichts“ als Einbildung. Ich kann mir einbilden, dass etwas nicht ist, obwohl es unleugbare Wirklichkeit ist. Selbst könnte ich mir einbilden, dass ich gestorben und nicht mehr am Leben bin, obwohl ich zweifellos hier und jetzt lebe. Die Einbildung kann sich hier sowohl auf eine bestimmte Person oder Sache als auch auf alles, was ist, beziehen. So kann ich mittels meiner Einbildung sagen: Alles was ist, ist nicht. In der Einbildung kann tatsächlich so eine Art Leere erlebt werden. Doch diese Leere, dieses „Nichts“ der Vorstellungskraft wäre dann nichts anderes als ein subjektiv erdachtes Objekt. Dies widerspricht dem *Nichts / mu* des Zen.

Im Ch’uan-hsin fa-yao von Huang-po steht³⁴: *Der gewöhnliche Mensch klammert sich an das Objekt, der Suchende zieht das Herz vor. Wer beides, Herz und Objekt, vergessen hat, dem erst offenbart sich die absolute Wahrheit.*

Die fünfte Möglichkeit ist das „Nichts“ als Unbewusstheit. Für einen Menschen besteht im tiefen Schlaf, aber auch im Wachbewusstsein die Möglichkeit einer Unbewusstheit, dass bestimmte Dinge nicht sind oder alle Dinge nicht sind. In einem solchen Zustand sind alle Dinge wie ausgelöscht, und auch unser Leib und unsere Seele scheinen nicht mehr gegenwärtig zu sein. Unser Bewusstsein hat förmlich ausgesetzt, wodurch wir nichts mehr erkennen können. In diesem Zustand ist uns auch das „Nichts“ nicht bewusst, im Unterschied zum vierten Beispiel, wo wir uns das „Nichts“ nur einbilden.

Das *Nichts* der Angst umfängt den Da-Seienden in und mit seiner Wirklichkeit. Die Möglichkeit des „Nichts“ als Einbildung und Unbewusstheit bleiben somit bei Kierkegaard ebenfalls ausgeschlossen.

Das zen-buddhistische *Nichts / mu* liegt fern ab von allen vorhin erwähnten fünf Darstellungsarten des herkömmlichen Grundbegriffes „Nichts“. Hisamatsu bevorzugt die Methode durch Negationen der herkömmlichen Auffassung des „Nichts“ das andere *Nichts*, nämlich

³⁴ Zitiert aus: Hisamatsu, Shin’ichi Hōseki: *Die Fülle des Nichts*. Vom Wesen des Zen. Übersetzt von Hirata Takashi und Johanna Fischer. Hg. von Eberhard Cold. Pfullingen: Neske. 1976. S. 19

das *mu*, in der zen-buddhistischen Denk und Anschauungsweise klar verständlich hervorzuheben.

Das *Nichts / mu* im Zen-Buddhismus ist nicht identisch mit dem „Nichts“ als Negation des Vorhandenseins eines einzelnen Seienden oder des Seienden überhaupt. Aussagen wie: „alles, was ist, ist Leere oder „nicht irgendetwas ist vorhanden“ führen zu Missverständnissen, die eine falsche Auslegung des Zen begünstigen. Doch diese Ausdrücke besagen nur, dass es im Selbst-Erwachen der Wahrheit nichts gibt, was als seiend angesprochen werden könnte. Das heißt aber noch lange nicht, dass das *Nichts / mu* des Zen die Negation des Vorhandenen schlechthin bedeutet. Mit der Feststellung: «der Tisch ist nicht» oder «die Freude ist nicht» wird nicht das spezifische *Nichts / mu* des Zen dargestellt. Das *Nichts / mu* des Zen-Buddhismus nihilistisch gegenständlich aufzufassen, würde den Kern des Zen verfehlen.

Das *Nichts* bei Kierkegaard nihilistisch aufzufassen, würde seine Intentionen und Bemühungen, das „Wunderbare“ des Menschen – dass es jeden von uns überhaupt gibt, dass ich *da* bin – aufzuzeigen, vollkommen verwässern.

Was bewirkt die Angst mit Körper und Geist? In der Zweideutigkeit der Angst als eine antipathetische Sympathie und eine sympathische Antipathie sind Innen und Außen, Körper und Geist nicht geschieden. Durch die Befindlichkeit der Angst kann aber auch keine Geistesabwesenheit stattfinden. Das *Nichts, das Angst gebiert*, eröffnet eine Differenz der Nichtdifferenz. Angst ist hier immer auch Kennzeichen eines klaren Bewusstseins. In ihrer Zweideutigkeit bezieht sie sich auf etwas Unbestimmtes, es ist noch kein Etwas da, das ein Vorhandenes genannt werden könnte. Auch im *Nichts / mu* des Zen gibt es kein Etwas. „Das Nichts des Zen stellt aber nicht einen außerhalb meiner Person befindlichen leeren, objektfreien Raum dar, sondern es ist mein eigener Zustand des Nichts, nämlich mein Selbst, das ›nichts‹ ist.“³⁵

Das *Nichts, das Angst gebiert*, noch nichts ist und durch die Zweideutigkeit offen und weit ist, kann ein Hinweis sein auf die *Leere (śūnyatā)*, die ebenfalls nicht mit einer nihilistischen Idee gleichgesetzt werden darf.

Wenn Nishitani von der *Leere (śūnyatā)* spricht, dann denkt er aus seinem Erfahrungshorizont der Zen-Einübung heraus und setzt die *śūnyatā* der zen-buddhistischen Grundbedeutung von *mu* gleich. *Mu* und *śūnyatā* sind für ihn ein und dasselbe. Philologisch gesehen

³⁵ Hisamatsu, Shin'ichi Hōseki: *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen*. Übersetzt von Hirata Takashi und Johanna Fischer. Hg. Von Eberhard Cold. Pfullingen: Neske. 1976. S. 25

stammt die Quelle der *śūnyatā* aus dem tibetischen Sanskrit, wie zum Beispiel bei Nāgārjuna oder der Mādhyamika-Schule. Die Prädikation der *śūnyatā* ging in Richtung der Logik, Metaphysik und Erkenntnistheorie. *Mu* hingegen hat die Quellen ausschließlich im Chinesischen/Ostasiatischen. Die Prädikation von *mu* ging in Richtung Ethik, Anthropologie und Seinserkenntnis.

4 DIE POSITION DER ŚŪNYATĀ

L21:

Der Begriff *śūnyatā* kommt aus dem Sanskrit und bedeutet Nullheit. Aus Nullheit entsteht sowohl Sein als auch Nicht-Sein. Grundsätzlich sind Begriffe, die aus der östlichen Denkweise kommen, niemals starre Kategorien, sondern werden immer weiter und offener gefasst. So ist die mathematisch berechenbare Null wortwörtlich „null“, sie vermehrt und verringert sich nicht. Im Denken des Zen ist ihr Begriff erweitert, er ist nicht die bloße Nullheit, sondern eine potentielle Leere, die von einem Daseienden als eine Teil-Habe an einer unbegrenzten Wahrheit wahrgenommen wird.

Śūnyatā wurde im frühen Mahayana-Buddhismus in Indien als ein metaphysischer, beziehungsweise spekulativ-ontologischer Terminus verwendet. Manchen chinesischen Zen-Buddhisten war dieser Begriff der *Leere* zu abstrakt.³⁶ Sie hielten sich an den Grundsatz: alle Erkenntnisse müssen in einem Bezugsverhältnis zu einem ontisch-leiblich Daseienden wahrgenommen werden. Es geht um die lebensweltlichen Erfahrungen des einzelnen Menschen, der die Wahrheit erfasst, was aber nicht heißt, dass eine universelle Wahrheit für jedermann im Leben nur in der Empirie unmittelbar fassbar ist.

Allmählich entwickelten die chinesischen Zen-Buddhisten sowohl aus wichtigen Einflüssen ihrer Alltagssprache als auch von dem taoistisch gängigen Terminus *mu* (chinesische Leseart: *wú*) heraus eine weitere Bedeutung im Zeichen *mu*: *Mu* (*wú*) wird nun als eine unbeschränkte Offenheit des Ursprungs alles Seienden gesehen, aus dem nacktes Seiendes hervorgeht und darin zurückgeht. Wichtig ist dabei das Merkmal festzuhalten, dass dieses *mu* (*wú*) – wie es im originalen Taoismus bei Laozi und Zhunagzi der Fall ist – das Leben von Menschen begleitet, es umfasst und umgibt. *Mu* bezeichnete von da an die Teilhabe eines ontisch-leiblich Da-Seienden an einer schrankenlosen Wahrheit inmitten seines empirischen Alltags. Anstelle von *Leerheit von Substanz* verwendeten die Zen-Buddhisten die Wendung: *Eins ohne eins*. Eins lässt sich nicht in einer Dualität spalten, es lässt sich weder vermehren noch vermindern. Es bleibt eine Ganzheit der *Leere*.

³⁶ Vgl. Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2004. S. 161f.

4.1 DAS WESEN DER ŚŪNYATĀ

L21:

Das Wesen der *śūnyatā* ist Leerheit von Urbeginn an. Es ist ein Gewahrsein ohne ein Innen oder Außen, es ist offen wie der Himmel. Doch der Geist in der Position der *śūnyatā* ist kein träumender, sondern eine alles durchdringende Wachheit, frei von Beschränkung und Voreingenommenheit. In diesem Zustand unabhängiger Bewusstheit ist alles Erscheinende und Existierende wie ein Spiegelbild, das erscheint und doch leer ist, das tönt und auch wieder leer ist.

Eine Hinführung zum Grundgedanken der *śūnyatā* als eine ursprüngliche Wesensart der Buddha-Natur kann in der legendären Auseinandersetzung zwischen Shen-hsiu und Hui-neng gesehen werden. Beide waren Mönche und Schüler bei Hong-ren, des fünften Patriarchen des Zen nach Bodhidharma. Da Hong-ren einen Nachfolger bestimmen wollte, forderte er seine Schüler auf, eine Gedichtstrophe zu verfassen, welche die buddhistische Lehre auf den Punkt bringen sollte. Shen-hsiu schrieb: „*Unser Leib ist wie der Lindenbaum*³⁷; *unser Geist stützt den Spiegel der Buddha-Natur. Halte den Spiegel von Tag zu Tag rein; durch unsere Bemühung bleibt der Spiegel rein!*“ Hui-neng hörte dieses Gedicht und antwortete: „*Die Erleuchtung (bodhi) ist ohne Baum; der klare Geist ist ohne eine einzige Stütze. Die Buddha-Natur ist rein und leer; kein einziger Staub kann sie trüben.*“ *Unser Geist IST der Baum der Erleuchtung; unser Leib IST die Stütze des klaren Spiegels. Unser Geist ist eigentlich rein und leer; wodurch läßt er sich trüben?*“³⁸

Shen-hsiu setzt noch eine Differenz von Innen und Außen an, während Hui-neng die Aufspaltung von Subjekt und Objekt zur Auflösung bringt. Er leugnet damit die substantielle Differenz von Spiegel und Gespiegeltem. Deswegen kann es Hui-neng auch nicht darum gehen, den Spiegel von der Befleckung durch äußere Beschmutzungen zu befreien. „Die Buddha-Natur ist selbst ein reiner, leerer Spiegel, der von niemandem beeinträchtigt wird. Dieser Spiegel steht über der Dualität von Gut und Böse, über der diskriminierenden Kenntnis von Buddha-Natur und Nicht-Buddha-Natur. Die ursprüngliche Wesenseinheit der ‚Buddha-Natur‘ steht über jeder abgrenzenden und unterscheidenden Erkenntnis. Ge-

³⁷ Mit Lindenbaum ist der Baum der Erleuchtung gemeint. Ursprünglich wurde Shâkyamuni-Buddha unter dem Baum ‘Pippala’ erleuchtet, den es in Ostasien aber nicht gibt. Vgl. dazu: Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000. S. 21.

³⁸ Diese Legende ist zitiert aus: Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000. S. 21.

nauso, wie ein klarer Spiegel Gutes und Böses – alles auf seiner Fläche rezipiert, steht die ursprüngliche Buddha-Natur über der Dualität von Sünde und Nicht-Sünde.“³⁹

Hui-neng wurde von Hong-ren mit dieser Aussage zu seinem Nachfolger ernannt. Er wurde der 6. Patriarch des Zen nach Bodhidharma.

Der Zen-Buddhismus hält aber trotzdem auch die Stellungnahme von Shen-hsiu für wichtig und unentbehrlich. Sein Stil dominierte im Norden von China und wurde die „Schule der stetigen (kontinuierlichen) Bemühung“⁴⁰ genannt. Der Spiegel als Objekt unseres Denkens ist ständig von Leiden und Verstrickungen betrübt. Deshalb müssen wir die Ursache unseres Leidens erkennen und selbst beseitigen. Um diesem Anspruch nachzukommen, braucht es enorme aktive Kraft eines Ichs. Es steckt hier ein sehr hoher ethischer Anspruch dahinter, sich der Buddha-Natur anzunähern. Wenn wir nicht aufpassen, geraten wir unter Umständen in einen Ehrgeiz, ständig etwas aus unserem Ich-Bewusstsein heraus tun zu müssen. Das „Sollen“ eines tätig Da-Seienden kann dann zu einer Bürde werden. Aus moralischer Sicht hat diese stetige Bemühung, den Spiegel rein zu halten, eine sehr wichtige Bedeutung und sollte nicht gering geschätzt werden.

Die Aussage des Hui-neng, sich nicht vom Objekt zu distanzieren, begründete die Schule des Südens und wurde „Schule des unmittelbaren Erwachens zur ursprünglichen Buddha-Natur“⁴¹ genannt. In dieser Lehre wird die Dualität, die aus der Aufspaltung von Subjekt und Objekt entsteht, überwunden. Den Spiegel, das Objekt unseres Denkens, begreifen wir nun nicht länger als eine Distanz, sondern wir versetzen uns selbst in die Dimension des klaren Spiegels und werden mit ihm eins. Wir entdecken, dass unser Geist eigentlich rein, leer und unbeschmutzt ist. Es ist die *substantielle Leerheit unseres Geistes*. Sobald wir aber diese *Leere* denken, wird sie in unserer Vorstellung gegenständlich und entzieht sich bereits. Wir können uns auf diese *Leere* nicht hinbewegen, sie ist nicht etwas, was wir vorfinden, sei es in der Realität selbst noch in der Einbildung. Dennoch ist sie realer, als alle Dinge, die uns realiter erscheinen.

Nishitani:

»Leere« im Sinn von *sūnyatā* ist Leere nur dann, wenn sie sich auch noch des Gedankens entäußert, als gäbe es etwas, was die Leere »ist«. Die Leere ist ursprünglich sich-selbst-entleerend. Die Bedeutung dieser eigentlichen Leere besagt, daß wahre Leerheit nicht als Entität außerhalb des »Seins« oder als etwas

³⁹ Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000. S. 22f.

⁴⁰ Siehe Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000. S. 22

⁴¹ Siehe Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000. S. 23

von »Sein« Verschiedenes gesetzt werden darf; sie muß vielmehr ineins mit »Sein«, als selbstidentisch mit »Sein«, realisiert werden. (*Was ist Religion* S. 170)

4.2 DIE SUBSTANTIELLE LEERHEIT ALLES SEIENDEN

L21:

Bei Nishitani ist *Sein* nur in eins mit der *Leere Sein* und die *Leere* selbst ist das *Sein*. Dieses *Sein* ist etwas, das durch die *Entleerung jeglicher Kategorie und hermeneutischen Seinsbegrifflichkeiten* im Bewusstsein des Denkenden und Erfahrenden im Leben durch und durch erlebt und erfasst werden kann.

Ausgehend vom abendländischen Begriff der Substanz fragt Nishitani, ob das Selbstsein der Dinge durch den Substanz-Begriff wirklich begriffen und angemessen zum Ausdruck gebracht wird. Gemeinhin gilt als Substanz das, was ein Ding zu dem macht, was es ist.

Nishitani:

Der Terminus »Substanz« drückt aus, was ein Ding ist und als was es da ist. Wenn ein Seiendes z.B. ein Mensch ist, meint »Substanz« sein Sein, wie es in seinem Menschsein erschlossen ist. (*Was ist Religion* S. 201)

L21:

Mit Substanz soll die Selbst-Identität, das Sein des Seienden bezeichnet werden. Alles Seiende besitzt Attribute und Akzidenzien, mannigfaltige Qualitäten und Gestalten. Das, was ihnen zugrunde liegt und ihre Einheit konstituiert, wird Substanz genannt. Die Substanz ermöglicht dem Ding, seine Selbstidentität zu bewahren, auch wenn sich seine Akzidenzien, seine Eigenschaften unaufhörlich verändern.

Das Denken als eine Tätigkeit der Vernunft⁴² richtet sich darauf, ein Feld jenseits der sinnlichen Wahrnehmung zu erschließen. Die Dinge sollen dazu gebracht werden, sich dort in ihrem Selbstsein, in ihrer Substanz zu zeigen. Der Bereich der absoluten Vernunft soll sich dort erschließen lassen, wo der Sehende und das Gesehene im Grund eines sind. Im Unterschied zu bloß subjektiven Leidenschaften und Vorstellungen besitzt Vernunftserkenntnis Objektivität. Doch gerade diese Objektivität, auf die hier gesetzt wird, bleibt als eine objektive Gegebenheit bestehen, auch wenn sie sich nur jenseits unseres Bewusstseins und unserer Vorstellungen denken lässt.

⁴² Nishitanis kritische Auseinandersetzung mit dem Problem der „Vernunft“ umfasst im strengeren Sinn nicht die „Vernunft“ der abendländischen Philosophie insgesamt, sondern richtet sich eindeutig auf den möglichen Anspruch der Vernunft selbst, das ursprüngliche Selbstsein der Dinge in den Blick zu bekommen. Da die Betätigung der Vernunft aber voraussetzt, etwas reflexiv in den Blick zu nehmen, wird sie immer damit zu spät kommen, das ursprüngliche Selbstsein der Dinge fassbar zu machen.

Nishitani sieht hier eine Zwiespältigkeit, die aus einem gegenständlichen Denken heraus resultiert, das noch nicht überwunden ist. Selbst dort, wo Sehender und Gesehenes eins sein sollen, wird hier noch ein Ding von außen als ein objektiv Seiendes betrachtet.

Mit Nishitani lässt sich somit das Selbstsein eines Dinges nicht im Bereich des begrifflich orientierten Denkens erschließen.

Nishitani:

[D]ie auf dem Feld der Vernunft begriffene »Substanz« [kann] nie etwas anderes sein als der Modus des Selbstseins eines »Dings« wie es für *uns* erscheint; also insofern es von *uns* gesehen wird. Man kann schwerlich behaupten, dies zeige das Ding direkt in einem Seinsmodus, in dem es wahrhaft auf seinem ureigenen Grund da ist. Das ursprüngliche Selbstsein des »Dings« muß jenseits der Reichweite der Vernunft liegen und ihrem Denken unzugänglich sein. (*Was ist Religion* S. 201f.)

L21:

Für Nishitani bedeutet diese Aussage aber auch nicht, das ursprüngliche Selbstsein eines Dinges sei die „Realität eines Objekts“, so wie der Materialismus und der traditionelle Realismus dies annehmen. Diese philosophischen Strömungen fassen die Realität eines Objekts so, wie das Ding auf der Ebene der Sinnlichkeit in Erscheinung tritt. Die unmittelbare Wahrnehmung ist jedoch hier bereits transzendiert, das Ding wird jenseits des wahrnehmenden Subjekts wahrgenommen. Realität als Materialität wird in der Dualität von Subjekt und Objekt vorgestellt.

Solange Dinge als „Dinge“ im gewöhnlichen Sinne objektiv als Gegenstände betrachtet werden, bleibt ihre objektive Realität ein widersprüchlicher Sachverhalt, selbst wenn die Dinge als Realität vorgestellt werden, die jenseits aller Vorstellungen liegt. Wenn behauptet wird, der Modus des Selbstseins im Sinne des Objekt-Seins könne außerhalb der Relation zum Subjekt existieren, so ist doch eine stillschweigende Beziehung zum Subjekt vorausgesetzt.

Nishitani:

Die Dinge, die »außerhalb« des Subjekts existieren sollen, verbleiben grundsätzlich, d.h. erkenntnistheoretisch gesehen, doch noch innerhalb des Bezirks der Subjektivität. Daß etwas »Objekt« ist, bedeutet einfach, daß es objektiviert, daß es als Objekt vorgestellt wird. Daß ein Ding objektiv existiert und jenseits aller bewussten Vorstellung liegt, ist nur dadurch möglich, daß es als ein Etwas jenseits der Vorstellung *vorgestellt* wird. Dies ist ein Paradox, das wesentlich mit der Vorstellung, und damit auch mit dem »Objekt« einhergeht; es ist genau eine dem Feld des Bewußtseins innewohnende Aporie. (*Was ist Religion* S. 185f.)

L21:

Das, was sich hier manifestiert, entspringt auf dem Standpunkt des menschlichen Seinsmodus – eines Modus, der sich uns gegenüber manifestiert. Nishitani bezeichnet diesen als Paradox der Vorstellung.

Umgekehrt könnte nun gedacht werden, wir kämen mit der Realität der Dinge nur in unserem Tun, in der Praxis in Berührung. Somit wäre der Standpunkt des Vorstellens transzendiert. Doch auch auf dieser Ebene bleibt das Paradox der Vorstellung bestehen.

Wie können wir nun überhaupt mit der Realität der Dinge in unmittelbaren Kontakt treten? Wie setzt sich diese Fähigkeit in der Praxis durch, auf welchem Feld ist ein solches Handeln grundsätzlich möglich?

Mit Denkansätzen des Materialismus und des Idealismus ist es für Nishitani nicht möglich, ein Feld zu erschließen, wo ein unmittelbarer Kontakt mit der Realität ermöglicht wird.

Nishitani:

„Materialität“ wird als das vorgestellt, was die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt transzendiert in Richtung auf den „Stoff“ der Dinge, der auf dem Feld der Sinnlichkeit in Erscheinung tritt oder doch mittels dieses Feldes vorstellbar ist. Andererseits wird »Idee« als das vorgestellt, was die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt transzendiert in Richtung auf die »Form« der Dinge, nämlich auf die »Substanz«, die auf dem Feld der Vernunft in Erscheinung tritt. Beide sind darin gleich, dass sie nur gedacht werden mittels der Dinge, wie sie in dem Feld der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt als »Objekte« erscheinen; ein Sachverhalt, dessen Rückseite einen Aspekt der Dinge darbietet, unter dem sie uns als Subjekten erscheinen. (*Was ist Religion* S. 205)

L21:

Beide verlieren aus dem Blick, wo die Dinge ihre ureigene Realität offenbaren, wo auch die einfachste unserer Handlungen ihren Ursprung hat.

Nishitani:

Es ist dies das Feld, welches das des Bewußtseins und des Intellekts transzendiert [...]. Wie ich denke, ist es das Feld »der Leere« [...]. Jedenfalls erscheint es als das Feld einer Weisheit, die als »Wissen des Nichtwissens« bezeichnet werden könnte [...]. Gleichmaßen ist dies das Feld einer Praxis, die »Tun des Nichttuns« genannt werden könnte [...]. Und schließlich ist es das Feld, wo Wissen und Tun, Erkenntnis und Praxis eins sind, jenes Feld, wo die Dinge in ihre ureigene Realität eingehen und sich in ihrer Soheit offenbaren. (*Was ist Religion* S. 204)

L21:

In dieser *Soheit* zeigt sich das *dharma* jedes Seienden und damit auch sein Offensein.

Diese *wahre Soheit* kommt in ausgezeichneter Weise in einem Spruch von Meister Dogen (1200-1253) zum Ausdruck, wenn er sagt: *Vogel fliegt und sieht aus wie Vogel; Fisch schwimmt und scheint Fisch zu sein*. In diesen Formulierungen „aussehen wie“ oder „scheint zu sein“ zeigt sich das Offensein der zen-buddhistischen Wahrheit in den Dingen. Für Nishitani ist das Ding wahrhaft provisorisch, wo es wahrhaft *Ding-selbst* ist.

4.3 DAS DING-SELBST

Nishitani:

Daß Sein nur ineins mit der Leere Sein ist, bedeutet: Das Sein hat grundsätzlich den Charakter des Unrealen; jedes Seiende ist ein wesentlich provisorisches Phänomen, Schein. Es bedeutet jedoch auch, daß es in

Wahrheit realer ist als das, was gewöhnlich als die »Realität« oder das Wirklichsein der Dinge, etwa als ihre Substanz, zum Ausdruck gebracht wird. Es bezeichnet nämlich den zugrunde liegenden Seinsmodus des »Dinges« in seinem ureigenen Grund und besagt, daß dies das Ding selbst in seiner Soheit ist. (*Was ist Religion* S. 214)

L21:

Wenn Nishitani von einem unrealen Phänomen spricht, will er damit nicht sagen, hinter dieser wesenhaft provisorischen Erscheinung existiere ein wirkliches Sein. Das, was Nishitani interessiert, ist die Frage, wie sich die Dinge auf ihrem ureigenen Platz befinden. Die verschiedenen Gestalten, wie die Dinge erscheinen, zeigen nur ihre Vorderseite. Im Bereich der Sinnlichkeit wären das sinnlich bestimmte Modifikationen, im Bereich der Vernunft Seins- und Denkformen; demnach verschiedene Aspekte von Dingen, wie sie sich an ihrer Peripherie zeigen. Damit die Dinge von der Peripherie ins Zentrum, in ihr An-sich gelangen können, braucht es auch für Nishitani einen Sprung.

Nishitani:

Dieser »Sprung« erschließt in uns selbst das Feld der Leere als die absolute Dies-Seite und ist damit in noch vertrauterer Weise diesseits als unser eigenes Selbst. Jenes Zentrum ist dort, wo das Sein eines Dinges als solches entspringt, das ineins mit der Leere ist; der Ort, an dem das Ding sich selbst setzt, sich selbst bejaht. Dort sind die Dinge in ihrer »Position«, in der Gelassenheit ihres *samādhi*-Seins. (*Was ist Religion* S. 215)

L21:

Es ist der Ort, wo alle Dinge sich selbst genügen und sich in ihren eigenen Seinsmöglichkeiten offenbaren. Hier sind die Dinge auf ihrem ureigenen Grund. Sie werden von Nishitani auch mit Ausdrücken wie *in der Mitte sein, in seiner eigenen Position sein* oder mit *samādhi-Sein* bezeichnet.

Nishitani:

Auf dem Platz, der Zentrum und nicht Peripherie ist, setzt sich ein Ding so, wie es ist, und in einer solchen Weise, daß es keine Annäherung von außen zuläßt. (*Was ist Religion* S. 216)

L21:

Dieses Zentrum wird auch *chū* genannt, das so viel heißt wie *Mitte* und eines der drei Grundprinzipien der Tendai-Schule des Buddhismus verkörpert. Die beiden anderen sind: *kū* (*Leere*) und *ke* (*Schein, Illusion, Provisorium*).⁴³

Sobald wir versuchen, die Dinge zu erklären oder für sie eine Erklärung zu finden, treffen wir die *Mitte* nicht.

Unsere Begierde, nach Ursachen zu fragen kann oft unersättlich werden, und auch die gesamte abendländische Philosophiegeschichte ist von einem solchen strebsamen Fragen geprägt, wenn sie nach dem Ursprung des Seins, der *archē* fragt.

⁴³ Vgl. dazu die Anmerkung 7 auf S. 431 in Nishitanis *Was ist Religion*.

Immer wieder kommt es vor, dass ein Meister des Zen Fragen seines Schülers nach dem Sein als solches abrupt abbricht, aber gerade dadurch den Fragenden mit einem Sprung von der Peripherie ins Zentrum führt und ihm so eine Wahrheit vermittelt, die tiefgründiger ist als jedes philosophische Spekulieren.

Im 45. Beispiel des Bi-yän-lu (Biyen-lu) wird ein Dialog zwischen Zen-Mönchen mit dem Titel *Dschau-dschou's siebenpfündiger Leinenrock* vorgelegt, der wie folgt lautet: *Ein Mönch fragte Dschau-dschou: Alle die Zehntausende von Dinglichkeiten gehen zurück auf Eines. Welches ist der Ort, auf den das Eine selbst zurückgeht? Dschau-dschou sagte: Als ich (noch) in Tjing-dschou lebte, machte ich mir (einmal) einen Leinenrock, der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.*⁴⁴

Die Frage des Mönches nach der All-Einheit spricht Aspekte von Dingen an, wie sie sich an ihrer Peripherie zeigen, sozusagen an ihrer Vorderseite. Die Hinterseite – das *Zentrum* – kann sprachlich nicht erfasst werden, da sie keine Annäherung von außen zulässt. Die Frage nach dem Einen, worauf alle Dinge zurückgehen, richtet sich auf dieses Zentrum, worauf es letztlich keine befriedigende Antwort geben kann. Vielmehr praktiziert jeder Da-Seiende diese Einheit im alltäglichen Leben. Eine Einheit mit den zehntausenden Dingen zu leben, heißt auch das Gesetz des *dharma* zu praktizieren.

Mit seiner Antwort zeigt Dschau-dschou (Chao-zhou / jap; Jōshū) auf, dass zwischen Leib und Geist des Da-Seienden ein untrennbarer Bezug herrscht, der durch die Dualstruktur zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen leicht vergessen wird. In diese Differenz zwischen Leib und Geist sind wir ständig gestellt. Einerseits sind wir unser Leib und andererseits haben wir einen Leib – einer solchen zweideutigen Aussage müssen wir uns stellen. Dschau-dschou (Chao-zhou / jap; Jōshū) tut das, lässt seinen Gesprächspartner den springenden Punkt mit einem Schlag begreifen. Ein Satz genügt. Er holt aus der Erinnerung an seine eigene Vergangenheit ganz plötzlich, intuitiv einen Leinenrock hervor, den er sich vor langer Zeit genäht hat. Schlicht und einfach durch den Sachverhalt, dass dieser Rock schwer war, bekam er damals die Gesetzmäßigkeit des *dharma* zu spüren. Es war eine Erfahrung des *dharma*, die ihn sicherlich auch bereicherte. Nicht noch einmal würde er sich ein so schweres, unbequemes Gewand nähen. Mit seiner Antwort zeigt Dschau-dschou (Chao-zhou / jap; Jōshū) einen „zielstrebigem Weg des vereinigten Denkens und Handelns. Ein Zen-Buddhist denkt und handelt mit dem *dharma*. Er bemüht sich, mit dem

⁴⁴ Yüan-wu: *Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Band 2. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Gundert. Wiesbaden: Marix. 2005. S. 241. Vgl. auch alle zugehörigen Erklärungen Gunderts zu diesem Beispiel. S. 247ff.

Weg der Wahrheit des *dharma* Eins zu werden. Er dehnt die Reflexion aus seiner Umgebung bis hin auf die Dimension der ganzen Welt aus. Auf dieser Dimension befindet sich das Netz der Kommunikation alles Seienden und des Nicht-Seienden. Die All-Einheit des Universums (*dharma*) besteht aus unzähligen Teilen. Sein Attribut ist schrankenlos und unermesslich.“⁴⁵

Das Selbstsein eines Dinges manifestiert sich als etwas, was sich in der üblichen Vernunftsprache des begrifflichen Denkens gar nicht bestimmen lässt.

Nishitani:

Man hat das Ding-selbst bereits verfehlt, wenn man es auch nur in Gedanken als »dieses Ding« bestimmt. Das Ding indessen bleibt als das, was es ist; es ist weiterhin in eigener »Mitte«, in der es gestaltlose Gestalt, formlose Form ist. (Was ist Religion S. 216)

L21:

Jedes Ding erscheint in seiner paradoxen Selbstidentität mit der *Leere*. Das *Ding-A*, das von einem real ontischen Subjekt eines Menschseins als „A“ verstanden wird, kann wohl das *Nicht-A* sein, wenn das gleiche *Ding-A* von einem anderen Aspekt aus betrachtet wird. Am besten können wir das Ding-selbst zum Ausdruck bringen, indem wir sagen: *Es ist nicht A, deshalb ist es A*.

4.4 ALLES IST EINS

L21:

Ein häufiges Missverständnis liegt darin, das absolut Eine oder die All-Einheit als den Punkt zu verstehen, worin sich alle Dinge vereinigen lassen.

Nishitani:

Dies wiederum ist der Grund dafür, daß das absolut Eine notwendigerweise als etwas, das von der Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit der Dinge abstrahiert werden muß, betrachtet wird. (Was ist Religion S. 233)

L21:

Kennzeichnend für einen solchen Ansatz hält Nishitani den Umstand, dass die vor allem auf westliche Tradition beruhende Philosophie das absolut Eine in einem System des Seins zu denken versuchte. Ob daraus die Welt materialistisch, idealistisch oder zusammen mit beiden Ansätzen erklärt wird, ist für ihn dann zweitrangig. Das, was ihm wesentlich in den

⁴⁵ Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000. S. 46f.

Entwürfen des absolut Einen fehlt, ist die Beachtung und eine tiefgründige Befragung des *nihilum*. Diese Vernachlässigung des *nihilum* rührt für ihn daher, dass vom Standpunkt des bewussten Ichs, das von vornherein alle Dinge als unterschieden und getrennt betrachtet, ein nichtgegenständlicher Seinsmodus nicht adäquat beachtet werden kann. Wenn nun das *nihilum* aus dem Grund aller existierenden Dinge geisterhaft aufsteigt, dann können die Dinge, die zunichte werden, nur als etwas vom Sein Gesondertes aus gesehen werden. Beleuchtet von unserer Vernunft lassen wir allen nichtenden Dingen gerne einen Jenseitscharakter zukommen, der uns letztlich dann doch nicht zufrieden stellt, weil er einen Selbstwiderspruch in sich trägt. Wir entdecken uns selbst mit unseren Jenseitsbetrachtungen auf einem verborgenen Standpunkt eines Diesseits, der auf ein Jenseits gerichtet ist. Wir kommen mit unseren Fragen, wohin die Dinge verschwinden, nicht zur Ruhe. Der Tunnel des *nihilum* muss erst noch durchlaufen werden.

Nishitani:

Im Feld des *nihilum* enthüllt sich alles, von dem man gewöhnlich sagt, es existiere oder sei im Bereich der Sinne oder der Vernunft real, als auf das *nihilum* gegründet, und so als von Anbeginn an ohne Wurzeln. Hier wird das »Sein« eines Dinges, d.h. die Konzentration, mit der jedes Seiende sich in sich sammelt, gleich dem Hängen über einem Abgrund, ja, gleich dem Verschwinden ins Bodenlose. Aus den Tiefen aller Seienden erscheint der Modus der Zerstreuung und der Auflösung. (*Was ist Religion* S. 205)

L21:

Das *nihilum* lässt Fragen in uns aufbrechen, die das Wesen aller Seienden betrifft.

Alle Dinge werden zunichte, ohne eine Spur zu hinterlassen. Von alters her sprechen wir von der Vergänglichkeit der Dinge. Die Dinge verschwinden, ohne Spuren zu hinterlassen, außer Spuren im Bewusstsein des Einzelnen oder als Kollektiv in der Menschheitsgeschichte selbst.

Wenn wir so argumentieren, erscheint das *nihilum* als etwas vom *Sein* Gesondertes. Es wird dann vom Standpunkt des *Seins* aus interpretiert, und das *Nichts* wird im eigentlichen Sinne nicht beachtet. Vielmehr müsste mit Nishitani so gedacht werden, dass jedes Ding, das sich an der Peripherie zeigt, ein bloßes Negativ des Dinges-selbst ist, was auch für die Substanz gilt.

Nishitani:

Diese Formen bedeuten eine Negation der »Position«, des Sich-selbst-Setzens eines Dinges, und übertragen es in eine bloße Projektion, rücken es aus seiner Position heraus an einen anderen Ort. (*Was ist Religion* S. 215)

L21:

So sind alle Gestalten der Dinge, wie sie auf dem Feld der Sinnlichkeit und dem der Vernunft in Erscheinung treten, Offenbarungen des Selbstseins des Dinges und seiner selbstbejahung. Dazu gehören selbstverständlich auch alle nichtenden Dinge. Sie sind stets als ir-

gendwie miteinander verbunden gedacht und existieren innerhalb einer Ordnung und Einheit. Auf dem Feld des *nihilum* ist jedoch jede Verbindung und Einheit zerstört. Wir brauchen nur viele Dinge gleichzeitig ins Bewusstsein nehmen und wahrnehmen, wie alle Dinge sich zerstreuen und unendlich auseinander stieben. Die wesentliche Form des Seienden wird in das *nihilum* zerstreut, die Ebene der reflektierenden Vorstellung wird durchbrochen in Richtung auf die Ebene der *Leere*.

Nishitani:

Das Wesen des *nihilum* liegt in einer bloß verneinenden (negativen) Negativität. Dieser Standpunkt enthält den Selbstwiderspruch, daß er weder im Sein verweilen, noch vom Sein loskommen kann. Gerade darin, daß er in sich selbst gespalten ist, liegt sein Übergangscharakter. (*Was ist Religion* S. 224)

L21:

Tatsächlich ist der Standpunkt des *nihilum* kein Punkt, auf dem wir wirklich verweilen könnten. Deswegen heißt es auch von alters her: *Halte dich nicht dort auf, wo der Buddha ist, laufe eilends dort hinüber, wo der Buddha nicht ist.*⁴⁶

Auf dem Feld der *Leere* versammeln sich alle Dinge in eins und zeigen sich in ihrem *So-sein*, aber nicht in ihrer logischen Selbst-Identität, sondern in ihrer paradoxen Selbstidentität mit der *Leere*. Die Dinge lassen sich in der üblichen Vernunftsprache mit ihrer logischen Artikulation gar nicht bestimmen und auch nicht in Worte fassen, wir könnten auch sagen, sie sind in diesem Feld lose an Sinn, sie genügen sich selbst.

Nishitani:

Und der Ort, wo alle Dinge sich selbst genügen, ist eben das Feld der *Leere*, das sich jenseits der Ebenen der Sinnlichkeit und der Vernunft als absolutes Diesseits eröffnet, wenn wir das Feld des *nihilum* hinter uns gelassen haben. (*Was ist Religion* S. 216)

L21:

Wenn das absolut Eine als ein System des Seins gedacht wird, wo sich die Welt als eine sinnliche, intellegible bzw. vernünftige Welt zeigt, dann wäre das absolut Eine selbst ein Aspekt von einem Ding, das sich an seiner Peripherie zeigt. Gleichzeitig erhebt das absolut Eine aber den Anspruch, Mittelpunkt und Zentrum zu sein.

Nishitani:

In einem System des »Seins«, welches das »Nichts« nicht beachtet, führt der Gedanke des »Alles ist Eines« dazu, das Eine als bloße Nichtunterschiedenheit zu setzen. Das ist der Standpunkt, für den sich das absolut Eine in Gestalt des Kreises oder der Kugel symbolisiert. (*Was ist Religion* S. 233)

⁴⁶ Aus einem Spruch des chinesischen Zen-Meisters Jōshū. Entnommen aus der Fußnote zu Nishitanis *Was ist Religion* S. 431.

L21:

Anstatt den Kreis nur vom Kreis selber aus zu betrachten, schließt Nishitani in seine Sicht auch die Tangenten aller möglichen Punkte auf dem Umkreis mit ein.

Nishitani:

Dann kommen alle Punkte so zum Vorschein, daß sie in Richtung auf den Mittelpunkt, auf den sie reduzierbar sind, das heißt, in der Ausrichtung, die sie dem Kreis angehören läßt, deren absolute Negation in sich enthalten; sie haben in sich eine Richtung von unendlicher Zerstreuung. Auf diese Weise verlieren sie ihre Eigenheit, sozusagen nur einen geometrischen Ort von Punkten zu bilden, die alle gleich weit vom Mittelpunkt entfernt sind. (*Was ist Religion* S. 233)

L21:

Diese Punkte dürfen nicht als homogen und undifferenziert betrachtet werden und verschwinden auch nicht in das Eine, in dem von aller Vielheit und Unterschiedenheit abstrahiert wird. Vielmehr zerstreut sich jeder Punkt auf der Tangente ins Unendliche, indem keiner auch nur eine Spur hinterläßt.

Nishitani:

Das Feld des *nihilum* ist eben das Feld einer solchen unendlichen Zerstreuung. Das Feld der Sinnlichkeit und der Vernunft hingegen sind Systeme des »Seins«, errichtet als Negation dieser unendlichen Richtungen von Zerstreuung. Sie sind eine »Welt«, in der alles Seiende gesammelt und vereinigt ist. Und dies, so könnten wir sagen, wird dadurch ermöglicht, daß alle Dinge in ein Zentrum gesammelt werden: dieses Zentrum macht die Welt zu dem, was sie ist. (*Was ist Religion* S. 232)

L21:

Alles Seiende zeigt auf dem Feld des *nihilum* ein Bild der Zerstreuung und Auflösung; eine Peripherie, welche Sinnlichkeit und Vernunft des begrifflichen Denkens umfasst, kann es hier nicht mehr geben. Das, was bleibt, sind Zentren ohne Peripherie, der Sprung von der Peripherie ins Zentrum hat sich vollzogen.

Nishitani:

Da ist sozusagen ein Zentrum ohne Peripherie, ein Zentrum, das nichts als Zentrum ist, ein Zentrum im Feld der Leere. Wir können das auch so ausdrücken: Im Feld der Leere sind überall Zentren. Jedes »Ding« in seinem Selbstsein erweist den Modus des Zentrum-aller-Dinge-Seins. Jedes einzelne Ding wird, als Zentrum aller Dinge, zu einem absoluten Zentrum. Dies ist die absolute Einzigartigkeit der Dinge, ihre *Realität*. (*Was ist Religion* S. 236)

L21:

Das heißt aber auch, dass ein Ding, wenn es in seinem An-sich-Sein auf seinem ureigenen Grund, d. h. in der nichtgegenständlichen Weise im Zentrum ist, zugleich auf dem aller anderen Dinge ist.

Nishitani:

Da jedes von ihnen ein absolutes Zentrum ist, in welchem Alles eins ist, ist auch *ihre* Gesamtheit eins. [...] Das »Ein und Alles« kann wirklich nur als »Sammlung« der Dinge begriffen werden, von denen ein jedes alles ist und eine absolute Mitte. Das einzige Feld, auf dem dies möglich ist, ist das Feld der Leere, das seinen Umkreis nirgendwo und sein Zentrum überall haben kann. (*Was ist Religion* S. 236)

L21:

Jedes Ding ist wechselseitig durchdrungen von allen Dingen und manifestiert in seinem Seinsakt ein Netz, wo alle Dinge miteinander verknüpft sind. Dieses Verhältnis des Ineinanderseins selbst, durch das alle Dinge sie selbst sind und auch nicht sie selbst sind, bezeichnet Nishitani als das Feld der Möglichkeit von Welt, jene Kraft, durch die ein Ding sich selbst sammelt und Welt und Dinge ermöglicht.

Nishitani:

[A]lles wird wieder zu der konzentrierenden Kraft zurückgeführt, sich in sich selbst zu sammeln, und erhält somit erneut die Möglichkeit des Existierens. Jedes Seiende erlangt wieder seine je eigene »Tugend« (*virtus*), jenes Vermögen, das als eine Darstellung der Möglichkeit des Existierens einem jeden einzelnen innewohnt. Die Kiefer kehrt zu ihrer *virtus* als Kiefer, der Bambus zu seiner *virtus* als Bambus und der Mensch zu seiner *virtus* als Mensch zurück. (*Was ist Religion* S. 206f.)

L21:

Nishitani ließ sich mit dieser Ausdrucksweise vom Dichter Bashō inspirieren. Der Praxis des Zen kundig, formulierte Bashō im 13. Jahrhundert poetisch: *Was die Kiefer angeht, lerne von der Kiefer, was den Bambus angeht, lerne vom Bambus.*

Es geht hier nicht darum, die Dinge wissenschaftlich zu untersuchen, sondern die Kiefer verlangt, dass wir Kiefer *zu sein* lernen und der Bambus, dass wir lernen, Bambus *zu sein*. Mit dieser Sichtweise soll unser gewöhnlicher selbstzentrierter Seinsmodus durchbrochen werden, indem wir zum Ort der *Leere* umkehren und uns der Dinge gewahr werden, wie sie sich selbst genug sind. Dort, wo Kiefer und Bambus in ihr Ureigenes kommen und sich in ihrem *Sosein* offenbaren, sollen wir selbst wesenhaft in demselben Seinsmodus stehen wie sie und uns bemühen, etwas von ihnen zu erfahren.

4.5 EIN FEUER VERBRENNT DAS FEUER NICHT

L21:

In Wendungen wie: *Ein Feuer verbrennt das Feuer nicht oder ein Auge sieht das Auge nicht* wurde dem Selbstsein der Dinge von alters her Ausdruck verliehen.

Nishitani:

In seinem aktuellen Brennen verbrennt Feuer nicht sich selbst. Gerade in der Tatsache, daß das Feuer sich inmitten seines Brennens selbst bewahrt, manifestiert sich das Nicht-Brennen. Brennen ist Nicht-Brennen und Nicht-Brennen ist Brennen. Genau dieses Paradoxon drückt die Selbigkeit des Feuers aus, in der es sich im Prozeß des Brennens auf seinem ureigenen Grund befindet. (*Was ist Religion* S. 209)

L21:

Am Beispiel des Feuers, das sich selbst nicht verbrennt, wird zum Ausdruck gebracht, dass die Selbstidentität eines Dinges nur in dessen absoluter Negation besteht. Dies gilt nicht

nur für die Dinge, sondern in gleicher Weise auch für Attribute und Akzidenzien. So können wir auch sagen: Die Hitze, das Heiß-sein des Feuers selbst, ist nicht heiß. Im Zen gibt es den Satz: *Wenn du den tätigen Geist in seiner Zugespitztheit zunichte werden lässt, ist selbst das lodernde Feuer kühl.*⁴⁷ Die Hitze, das Heiß-sein des Feuers selbst – mit Nishitanis Worten „das Feuer als Ding-selbst“ ist für Feuer als sein Eigensein „nicht heiß“, denn das Feuer besteht aus seinem eigentlichen Wesen des Brennens und existiert zum Vollziehen dieses „Brennens.“ Wenn wir mit dem Feuer in Berührung kommen, muss das Feuer in jedem Fall für uns heiß sein und unser Körper Schmerz verspüren. Basierend auf dieser allgemein notwendigen Vorwegnahme entfaltet sich unsere Vorstellung oft in eine zugespitzte Richtung, dass ein [Ding-x] nur mit dem vorausgesetzten Prädikat [yyy] gebunden sei. Wenn es nun im Falle des Feuers richtig ist, dass es heiß ist, dann ist das Gegenteilige, das Kühlsein des Feuers falsch und muss negiert werden. Gegen eine solche non-nonverbale Voraussetzung richtet sich jene Zen-Aussageweise. Analog dazu lässt sich sagen, dass Angst, unsere Furcht erregend, daher wegfallen muss. Die Angst selbst des Menschen ängstigt sich nicht. Nicht-Ängstigen bezeichnet nichts anderes als das Urfaktum des Ängstigen. Angst und Nicht-Angst sind selbstidentisch dasselbe Faktum. Vielmehr kommt die Äußerung: Die Angst ängstigt sich nicht der Wahrheit näher. Die Angst ängstigt sich nicht, deshalb ängstigt sie sich bringt die wahre Realität der Angst zum Ausdruck. Hier wird das Faktum Angst auf einer Ebene erörtert, wo der Bereich der Vernunft absolut transzendiert ist. Es ist wiederum das Feld der *Leere*, wo sich das Faktum so, wie es da ist, als Realität offenbart. Der Transzendenzcharakter ist jedoch nicht so wie platonische Ideen gemeint, die gesondert von der Sinnenwelt zu denken sind. Denken wir solchermaßen, so verharren wir auf der betrachtenden spekulativen Vernunft, wie sie sich an der Peripherie natürlich zeigen kann. Doch das Urfaktum als Selbst-Identität von Nicht-Angst und Angst ist weder die sinnlich wahrnehmbare Angst noch Angst als eine Idee. Das Urfaktum durchdringt in seiner Realität sozusagen sowohl den Bereich der Sinne als auch den der Vernunft, gehört aber als solches keinem von beiden an. Es gibt somit keine zwei Welten, eine sinnliche und eine übersinnliche, sondern wir leben tatsächlich in der Welt des Urfaktums. Angst auf ihrem ureigenen Grund ist die Angst der Nicht-Angst. Das Feld der Angst ist immer auch der Ort, wo sich die Angst entängstigt.

In der gesamten Tradition des Zen-Buddhismus wird dem Feld der Angst eine sehr untergeordnete Stellung eingeräumt. Da Angst und Nicht-Angst im Zen-Buddhismus immer in

⁴⁷ Dieses Zen-Wort wurde entnommen aus Nishitanis *Was ist Religion* S. 423

Sonja Meißl: *Die Angst ängstigt – nicht*. Eine Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard und Nishitani Keiji zur Thematik des Selbst und des Glaubens.

einer gegenseitigen Relation und Ergänzung bestehen, sind sie als zusammengehörige Einheit untrennbar miteinander verbunden.

5 DER BEGRIFF ANGST

L21:

Aus zen-philosophischer Sicht wird die Angst, wie im vorigen Kapitel erwähnt, selten thematisiert. Anders im christlich-abendländischen Denken, wo dem Faktor Angst ein weit höheres Augenmerk geschenkt wird; möglicherweise deshalb, weil die Angst hier über Jahrhunderte als Mittel für unser moralisches Tun und Lassen bewusst und weniger bewusst eingesetzt wurde. Die Drohung, nach dem Tode durch ein ewiges Höllenfeuer bestraft zu werden, war und ist gelegentlich auch heute noch ein probates Mittel, sittliche Normen einzufordern. Das bewusste Schüren der Angst hat zur Folge, dass der abendländisch traditionell Gläubige auch des Trostes mehr bedarf.

„Fürchtet euch nicht“ – Worte des Trostes für die Angst lassen sich in der Bibel an vielen Stellen finden, angeblich über 365 Mal, jeden Tag ein Trost. In der Bibel, bei Johannes 16.17 heißt es: *In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden*. Jesus spricht diesen Satz zu seinen Jüngern noch vor seiner Gefangennahme und Kreuzigung. Will er seinen Jüngern eine Welt eröffnen, wo Angst keinen Platz hat? Soll dieser Satz darauf hinweisen, dass Jesus in seiner Todesahnung sich mit seinem Tod getrost abfindet und er seine Angst durch einen Glauben an ein Weiterleben im Jenseits überwindet? Oder ist es eine andere Sicht der Welt, die sich im Diesseits auftut, wenn die Angst sich nichtet?

Für Jakob Böhme, Mystiker und Theosoph Anfang des 17. Jahrhunderts „urständet sich ein jedes Leben in der Angst als in einer Gift, die ein Sterben ist und [...] doch auch das Leben selber [...]. Denn ohne die Angst ist kein Leben [...]sonderlich im Menschen.“⁴⁸ Durch die Angst hindurchgehen ist für Böhme ein Sterben oder ein Ersinken durch den Tod, um zur Geburt des heiligen Lebens zu gelangen. Durch die Angst und ihre Überwindung wird aus dem Nichts ein ewig Leben.⁴⁹

Bei Kierkegaard werden wir aufgefordert, erst einmal das Fürchten zu lernen, damit die Angst zum Vorschein kommt.

⁴⁸ Böhme, Jacob: *Von der Menschwerdung Jesu Christi II*, 4. Sämtliche Schriften. Herausgegeben von Will-Erich Peuckert. Stuttgart: Fr. Frommanns. 1957. S. 132

⁴⁹ Vgl. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Herausgegeben von Hoffmeister, Johannes. Hamburg: Felix Meiner. ²1955. S. 43-44

Kierkegaard:

In einem von Grimms Märchen wird von einem jungen Burschen erzählt, der auf Abenteuer auszog, um das Fürchten zu lernen. Wir wollen diesen Abenteuerer seinen Gang gehen lassen, ohne uns darum zu kümmern, ob er auf seinem Wege das Entsetzliche traf. Indessen will ich sagen, daß dies ein Abenteuer ist, das jeder Mensch zu bestehen hat – er muß das Fürchten lernen, um nicht ins Verderben zu geraten, entweder weil er niemals in Angst gewesen ist oder weil er in Angst versinkt; wer sich richtig zu fürchten gelernt hat, der hat deshalb das Höchste gelernt. (*Der Begriff Angst* S. 181)

L21:

Eine Möglichkeit, einen Einblick in das zu bekommen, was es heißt, sich richtig zu fürchten gibt uns Kierkegaard selbst in seinem Werk *Furcht und Zittern* (Oktober 1843), welches nicht ganz ein Jahr vor *Der Begriff Angst* (Juni 1844) veröffentlicht wurde.

5.1 FURCHT UND ZITTERN

L21:

In *Furcht und Zittern* blickt Kierkegaard tief in die Seele der biblischen Gestalt Abrahams. Er schlüpft in die Rolle eines Märchenerzählers und wählt hierfür das Pseudonym des *Johannes de silentio*, übersetzt *Johannes vom Schweigen*. Kierkegaard könnte diesen Namen als Hinweis dafür gewählt haben, dass das Eigentliche, um das es ihm in dieser Schrift geht, nicht ausgesprochen werden kann.⁵⁰ Wie er selbst im Untertitel bekannt gibt, soll es sich bei diesem Werk um keine philosophische Abhandlung, sondern vielmehr um eine *dialektische Lyrik* handeln.

Kierkegaard:

Der Verfasser der vorliegenden Schrift ist keineswegs Philosoph, er hat das System nicht verstanden, ob es da ist, ob es fertig ist, sein schwacher Kopf hat schon genug an dem Gedanken, welcher ungeheuren Kopf ein jeder in unserer Zeit haben muß, da ein jeder einen solch ungeheuren Gedanken hat. Wenn man auch dazu imstande wäre, den ganzen Glaubensinhalt in die Form des Begriffs umzusetzen, so folgt daraus nicht, daß man den Glauben begriffen habe, begriffen, wie man in ihn hineinkommt oder wie er in einen hineinkommt. (*Furcht und Zittern* S. 183⁵¹)

L21:

Als *Extra-Schreiber*, der sich weder dem System noch beim System verschreiben will, wendet sich Kierkegaard mit dieser Schrift wieder einmal gegen den deutschen Idealismus und bemängelt als lyrischer Poet philosophisches Systemdenken. Die Hegelsche Philosophie zu verstehen ist für ihn allemal leichter als die Glaubensgeschichte Abrahams. Der Glaube bereitet ihm als *Johannes de silentio* weit mehr Kopfzerbrechen als die Philoso-

⁵⁰ Vgl. dazu Liessmann, Konrad Paul: *Kierkegaard. Zur Einführung*. Hamburg: Junius. 1993 S. 58

⁵¹ Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005.

phie; so geht es ihm darum, als tätiges Selbst die tiefe Dimension des Glaubens zu erleben, wenn er auch dann im *Der Begriff Angst* als *Vigilius Haufniensis* mit Hegel wieder übereinkommt und sagen kann:

Kierkegaard:

Unter Glauben verstehe ich hier, wie Hegel es an einer Stelle auf seine Weise überaus richtig sagt: die innere Gewißheit, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt. (*Der Begriff Angst* S. 183)

L21:

Kierkegaard dürfte sich hier auf Stellen in Hegels *Philosophie der Religion*⁵² beziehen, wo er den Glauben als „das Zeugnis des Geistes vom absoluten Geist oder als *eine Gewißheit von der Wahrheit*“⁵³ bestimmt. Im Glauben ist kein Platz für endliche Inhalte.,,[D]er Geist zeugt nur vom Geist, und nur die endlichen Dinge haben ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist, und das Zeugnis des Geistes ist in sich lebendig.“⁵⁴

Ein lebendiges Zeugnis vom Glauben gibt uns die biblische Person Abraham. Wie wir schon mehrmals gehört haben, geht es Kierkegaard bei allem immer auch um die Frage, woher die Leidenschaft für unser *du sollst* kommt. Mit fast schon entsetzlichem Enthusiasmus beleuchtet er den Glauben Abrahams und zieht den Leser in eine Stimmung mit hinein, die gleichsam erschreckt und fasziniert.

Kierkegaard.

Jeden Augenblick gewahre ich jenes ungeheure Paradoxon, das der Inhalt von Abrahams Leben darstellt, jeden Augenblick werde ich zurückgestoßen, und mein Gedanke vermag, trotz all seiner Leidenschaft, nicht in es einzudringen, nicht um Haaresbreite weiterzukommen. Ich strenge jeden Muskel an, um die Sicht zu erlangen, im gleichen Augenblick werde ich paralytisch. (*Furcht und Zittern* S. 208)

L21:

Was bewegt Kierkegaard so ungeheuerlich am Leben eines Mannes, das bei ihm sogar einen Schüttelfrost auslösen kann? Es ist die Geschichte des Abrahams, der seinen Sohn Isaak opfern soll. *Gott versuchte Abraham und er sprach: Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und geh hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde. Da stand Abraham früh am Morgen auf und*

⁵² Vgl. dazu Kommentar von Niels Thulstrup in Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff Angst*. Hg. Von Hermann Diem und Walter Rest. Übersetzt aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Lögstrup,. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005. S. 755

⁵³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1969. S. 203

gürtete seinen Esel und nahm mit sich zwei Knechte und seinen Sohn Isaak und spaltete Holz zum Brandopfer, machte sich auf und ging hin an den Ort, von dem ihm Gott gesagt hatte. Am dritten Tage hob Abraham seine Augen auf und sah die Stätte von ferne und sprach zu seinen Knechten: Bleibt ihr hier mit dem Esel. Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen. Und Abraham nahm das Holz zum Brandopfer und legte es auf seinen Sohn Isaak. Er aber nahm das Feuer und das Messer in seine Hand; und gingen die beiden miteinander. Da sprach Isaak zu seinem Vater: Mein Vater! Abraham antwortete: Hier bin ich, mein Sohn. Und er sprach: Siehe, hier ist Feuer und Holz; wo ist aber das Schaf zum Brandopfer? Abraham antwortete: Mein Sohn, Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer. Und gingen die beiden miteinander. Und als sie an die Stätte kamen, die ihm Gott gesagt hatte, baute Abraham dort einen Altar und legte das Holz darauf und band seinen Sohn Isaak, legte ihn auf den Altar oben auf das Holz und reckte seine Hand aus und fasste das Messer, dass er seinen Sohn schlachtete. Da rief ihn der Engel des Herrn vom Himmel und sprach: Abraham! Abraham! Er antwortete: Hier bin ich. Er sprach: Lege deine Hand nicht an den Knaben und tu ihm nichts; denn nun weiß ich, dass du Gott fürchtest und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont um meinetwillen. Da hob Abraham seine Augen auf und sah einen Widder und opferte ihn zum Brandopfer an seines Sohnes Statt. (Gen.22, 1-13⁵⁵)

Aus theologischer Sicht⁵⁶ mit einer historisch-kritischen Vorgangsweise der Interpretation bricht Abraham in dieser alttestamentlichen Geschichte mit einer uralten religiösen Tradition, dem Sohnes- und Kindesopfer. Zwar tritt die Bereitschaft Abrahams, Isaak auf Gottes Geheiß hin zu opfern, stärker in den Vordergrund, dennoch ist für viele Theologen diese Erzählung Indiz für das Ende des Menschenopfers. Gott selbst verändert sich in dieser Erzählung und wird ein anderer. Dies ist damit zu erklären, dass die Theologen hier einen Wechsel von Gottesnamen vermuten. Ein vorisraelitischer Mythos berichtet von *El*, einem alten Himmels- und Wettergott, der vom Stammesoberhaupt den erstgeborenen Sohn als Opfer verlangt. Dieser Gott *El* fordert auch von Abraham, seinen Sohn zu opfern. In der Erzählung wird in weiterer Folge der alte Mythos durchbrochen. Als Engel des Herrn erscheint Jahwe, der Rettergott; ein fürsorgender Gott, der die Bedrängten befreit.

⁵⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1969. S. 210.

⁵⁵ Entnommen aus: *Die Bibel*. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Wien: Österreichische Bibelgesellschaft. 1990.

⁵⁶ Vgl. Baudler, Georg : *El Jahwe Abba. Wie die Bibel Gott versteht*. Düsseldorf: Patmos. 1996. S. 184 ff.

Für uns mag diese theologische Lehrmeinung einleuchtend sein; Kierkegaard liegt es fern, die Geschichte Abrahams aus der Sicht eines gelehrten Exegeten zu beleuchten. Ihm geht es in erster Linie um ein privates Gottesverhältnis, das er mit und durch jene biblische Geschichte darzustellen versucht.

Abrahams Erzählung weist nicht auf einen Sittenkodex hin, dem sich Abraham verpflichtet fühlen müsste. Zum Unterschied dazu verweist Kierkegaard auf den tragischen Helden Agamemnon, der seine Tochter Iphigenie opfert. Dargebrachte Menschenopfer waren in der Geschichte jahrtausende alte Tradition; auch Kierkegaard beleuchtet diese näher. Er nimmt Bezug auf solche Menschenopfer, die tragische Helden darbrachten. Diese verhalten sich augenscheinlich ganz unterschiedlich zu Abraham. Im Gegensatz zu jenen steht Abraham zu seinem Gott in einem absoluten Verhältnis, er zweifelt nicht im Geringsten an diesem Gott. Doch gerade das ist das Widersinnige für Kierkegaard; denn hier bewirkt der Glaube, dass die Ethik außer Kraft gesetzt wird.

Kierkegaard:

Der tragische Held verbleibt noch innerhalb des Ethischen. Er läßt einen Ausdruck des Ethischen sein [...telos] in einem höheren Ausdruck des Ethischen haben; er mindert das ethische Verhältnis zwischen Vater und Sohn oder Tochter zu einem Gefühl herab, das seine Dialektik in seinem Verhältnis zur Idee der Sittlichkeit hat. Von einer teleologischen Suspension des Ethischen selber kann hier somit nicht die Rede sein. (*Furcht und Zittern* S. 243)

L21:

Agamemnon kann seine Tat begründen und rechtfertigen. Er opfert Iphigenie zum Wohle des Staates.

Bei Abraham jedoch ist das Ethische suspendiert. Abraham will Isaak nicht opfern, um ein Volk zu erretten, die Idee des Staates zu behaupten oder erzürnte Götter zu versöhnen. Abrahams ganzes Handeln steht in keinem Verhältnis zum Allgemeinen, es ist ein rein privates Unternehmen.

Kierkegaard:

Ist deshalb der tragische Held groß durch seine sittliche Tugend, so ist Abraham groß durch eine rein persönliche Tugend. In Abrahams Leben findet sich kein höherer Ausdruck des Ethischen als der, daß der Vater den Sohn lieben soll. Vom Ethischen in Bedeutung des Sittlichen kann überhaupt nicht die Rede sein. (*Furcht und Zittern* S. 243f.)

L21:

Eine solche Liebe, dass der Vater den Sohn lieben soll, verkörpert für uns selbstverständlich das ethisch Allgemeine, doch was verkörpert sie bei Abraham? Als das Allgemeine müsste Isaak um des Gebots der Liebe zum Kind Bescheid wissen und seinen Vater anschreien, ihn nicht zu töten. Da Isaak aber nicht aufschreit, geht Kierkegaard davon aus, dass das Gebot der Liebe zum Kind noch nicht Allgemeingut ist. Das, was in Abraham er-

wacht, ist das Bewusstsein der Liebe zum Kind, die in ihm stärker und stärker wird und sich gegen den Willen Gottes stellt, der von ihm nun das Liebste fordert: eben dies, sein Kind zu opfern.

Abraham wird versucht, aber aus unserer Sicht heraus nicht vom Bösen, sondern vom Guten. Es ist gerade das ethisch Gute, das Abraham abhalten will, Gottes Willen zu tun. Das ist für uns als Betrachter das Entsetzliche. Wie kann Gott, von dem wir annehmen, dass er das Gute will, zu so einer Tat auffordern? Es ist eine Prüfung, bekommen wir zur Antwort. Gott hat Abraham versucht, um ihn zu prüfen.

Kierkegaard:

Mehr könnte auch Abraham nicht erklären; denn sein Leben ist wie ein Buch, das unter göttlichen Beschlag gelegt und das nicht *publici juris* ist. (*Furcht und Zittern* S. 266f.)

L 21:

Das ist das Entsetzliche. Abrahams Handlung lässt sich in kein Verhältnis zum Allgemeinen, zum Ethischen bringen.

Kierkegaard:

Durch seine Handlung schritt er über das ganze Ethische hinaus und hatte ein höheres [...telos] außerhalb, im Verhältnis wozu er jenes suspendierte. (*Furcht und Zittern* S. 243)

L 21:

Abraham tritt in ein privates Verhältnis zur Gottheit, das aber nicht das Ethische ist. Er kann nicht erklären, warum er es will und tut. Er tut es Gottes wegen und damit völlig identisch seiner selbst wegen. Hätte er Widerstand geleistet, hätte er sich selbst in eine Anfechtung hineinkatapultiert und wäre nicht in der Lage gewesen, seine absolute Pflicht zu erfüllen. Hätte er sie so dennoch erfüllt, hätte er gesündigt. Die Tatsache, dass er statt einer Anfechtung im Hinblick auf das Allgemeine unendlich resigniert, bewirkt, selbst einen Standpunkt jenseits von gut und böse einnehmen zu können, der aber noch nicht Glaube ist.

Kierkegaard:

Zum Resignieren gehört kein Glaube, denn das, was ich in der Resignation gewinne, ist mein ewiges Bewußtsein, und dies ist eine rein philosophische Bewegung, die zu machen ich mich tröste, wenn sie verlangt wird, und die zu machen ich mich selber züchtigen kann; denn jedesmal wenn mir eine Endlichkeit über den Kopf wachsen will, dann hungere ich mich selbst aus, bis ich die Bewegung mache; denn mein ewiges Bewußtsein ist meine Liebe zu Gott, und sie ist für mich höher als alles. (*Furcht und Zittern* S. 228)

L 21:

Der Glaube tritt unerwartet kraft des Absurden ein und gibt förmlich den Mut, die ganze Zeitlichkeit wieder zu ergreifen. Abraham macht die Bewegung der Unendlichkeit, voll-

führt aber auch die Bewegung der Endlichkeit in der Gewissheit, Isaak trotzdem zu behalten, auch wenn er ihn opfert.

Wenn für Kierkegaard der Glaube auch das Wunderbare ist, kann er ihn nicht vollziehen. Er kann nur die Bewegungen des Glaubens beschreiben. Auch in Wirklichkeit ist ihm ein solcher Glaubensritter noch nicht begegnet, er könnte ihn vielleicht nicht von einem Spießbürger unterscheiden. Das Kleinod des Glaubens trägt ein Mensch in seinem Inneren.

Wiederholt weist Kierkegaard darauf hin, einen solchen Glauben nicht zu besitzen. Dennoch hält er ihn für das Wunderbare. Das wirft bei ihm aber sofort die Frage auf, ob Abraham dazu berechtigt war. Dass die Geschichte gut ausging, und Isaak am Leben blieb, darin sieht Kierkegaard keine Berechtigung für Abrahams Tat. Es gibt für ihn nur eine denkbare Berechtigung.

Kierkegaard:

[D]enn die Not und die Angst sind die einzig denkbare Berechtigung, wenngleich sie im allgemeinen nicht gedacht werden können; denn dann wird das Paradoxon aufgehoben. (*Furcht und Zittern* S. 312)

L21:

Das Paradox des Glaubens hat das Allgemeine eingebüßt. Der Einzelne kann nicht sprechen, das macht seine Angst und Not aus.

Kierkegaard:

Der Glaube selbst kann nicht in das Allgemeine hinein mediiert werden, denn damit wird er aufgehoben. Der Glaube ist dieses Paradoxon, und der Einzelne kann sich in keiner Weise für irgendwen verständlich machen. (*Furcht und Zittern* S. 259)

L21:

Auch bei Abraham liegen die Angst und die Not darin, dass er nicht sprechen kann. Abraham kann das alles Erklärende nicht sagen, er kann sich nicht im Allgemeinen ausdrücken, denn niemand würde ihn verstehen. Er macht in seiner Seele eine Doppelbewegung, die ihn mit sich selbst streiten lässt, und das ist das Entsetzliche, weil es einsam macht.

Kierkegaard:

Er macht die unendliche Bewegung der Resignation und gibt Isaak auf; dies kann niemand verstehen, weil es ein privates Unternehmen ist; aber darauf macht er in jedem Moment die Bewegung des Glaubens. Dies ist sein Trost. Er sagt nämlich: doch wird es nicht geschehen, oder wenn es geschieht, dann wird der Herr mir nämlich kraft des Absurden einen neuen Isaak geben. (*Furcht und Zittern* S. 314f.)

L21:

Der tragische Held kennt nicht die entsetzliche Verantwortung der Einsamkeit, denn er kann gegen die ganze Welt streiten, und das ist tröstlich. – so Agamemnon. Er hat alles offen gelegt und kann mit den Seinen weinen. Er kann sich in seiner Seele vergewissern, dass er so handeln will und findet sogar noch Zeit zu trösten und zu ermuntern.

Kierkegaard:

Der tragische Held bringt die Geschichte doch zu Ende. Iphigenia beugt sich dem Beschluß des Vaters, sie macht selber die unendliche Bewegung der Resignation, und nun befinden sie sich in Verständnis miteinander. Sie kann Agamemnon verstehen, weil sein Unternehmen das Allgemeine ausdrückt. (*Furcht und Zittern* S. 315)

L21:

Abraham schweigt bis zu jener Stelle in der Geschichte, wo Isaak fragt, wo denn das Schaf zum Brandopfer sei. Und da gibt Abraham zur Antwort, dass Gott sich ein Schaf zum Brandopfer ansehen wird! Dieses Wort von Abraham ist für Kierkegaard Angelpunkt einer tieferen Beleuchtung des Menschen zum Geist. Wie verhält sich der Mensch zum Geist? Für Kierkegaard kommt es darauf an, welcher Lebenssphäre der Mensch angehört, inwieweit sein Leben intellektuelle Bedeutung hat. Um dieses Verhältnis genauer zu beleuchten, versucht Kierkegaard die Unterschiede von Agamemnon, Sokrates und Abraham in ihrem Bezug zum Geist herauszuarbeiten. Hätte Agamemnon selber das Messer gegen Iphigenie gezückt, hätte er sich selbst erniedrigt, wenn er im letzten Augenblick noch ein paar Worte hätte sagen wollen, denn die Bedeutung seiner Tat war ja allen offenkundig. Sie entsprach dem Sittenkodex seiner Zeit und war ethisch allgemein vertretbar.

Kierkegaard:

[...Agamemnons] Leben [hatte] kein Verhältnis zu Geist, d.h. er war nicht Lehrer oder Zeuge des Geistes. Beruht die Lebensbedeutung eines Helden hingegen in Richtung auf Geist, so würde das Fehlen der Replik den Eindruck von ihm schwächen. (*Furcht und Zittern* S. 316)

L21:

Ein tragischer intellektueller Held wie Sokrates muss sich im entscheidenden Augenblick selbst durchführen, indem er das letzte Wort hat und es auch behält. Er wird in diesem letzten Wort unsterblich, bevor er stirbt, im Unterschied zum tragischen Helden, der erst nach seinem Tode unsterblich wird.

Kierkegaard:

[Sokrates] war ein intellektueller tragischer Held. Sein Todesurteil wird ihm verkündet. In diesem Augenblick stirbt er, denn wer nicht versteht, daß zum Sterben die ganze Kraft des Geistes erfordert wird und daß der Held immer stirbt, bevor er stirbt, der kann in seiner Betrachtung des Lebens nicht sonderlich weit kommen. Als von einem Helden wird nun von Sokrates gefordert, daß er still in sich ruhe; aber als von einem intellektuellen tragischen Helden wird von ihm gefordert, daß er in diesem Augenblick Geistesstärke genug besitze, sich selber durchzuführen. Er kann sich dann nicht wie der gewöhnliche tragische Held darauf konzentrieren, sich dem Tod gegenüberzuhalten, sondern er muß dann rasch eine solche Bewegung machen, daß er im gleichen Augenblick mit seinem Bewußtsein über diesen Streit hinaus ist und sich selbst behauptet. (*Furcht und Zittern* S. 317)

L21:

Kierkegaard stellt sich die Frage, wieso Abraham überhaupt dazu kommen kann, etwas zu sagen. Denn für Kierkegaard liegen die Not und die Angst im Paradoxon ja geradezu darin, dass Abraham nicht sprechen *kann*. Und dann spricht Abraham doch: Mein Sohn, Gott

wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer. Wozu soll Abraham sprechen, wenn er eigentlich nicht *kann*? Kierkegaard findet auch eine Antwort: Abraham muss ein Wort zu sagen haben, weil er als Vater des Glaubens absolute Bedeutung in Richtung auf Geist hat. Für Kierkegaard muss es zu einer Doppelbewegung in Abrahams Seele kommen.

Kierkegaard:

Hätte Abraham bloß auf Isaak resigniert und nicht mehr getan, so hätte er eine Unwahrheit gesagt; denn er weiß ja, daß Gott Isaak zum Opfer fordert, und er weiß, daß er selber gerade in diesem Augenblick willig ist, ihn zu opfern. Er hat somit in jedem Augenblick, nachdem er diese Bewegung gemacht hat, die nächste gemacht, die Bewegung des Glaubens kraft des Absurden gemacht. Insofern sagt er keine Unwahrheit; denn kraft des Absurden wäre es ja möglich, daß Gott etwas ganz anderes machen könnte. Er sagt somit keine Unwahrheit, aber er sagt somit auch nichts; denn er spricht in einer fremden Zunge. (*Furcht und Zittern* S. 319f.)

L21:

Spricht Abraham auch zu sich selbst in fremder Zunge? Kann er selbst verstehen, was er sagt? Kierkegaard fordert an anderen Stellen oftmals vehement, der Mensch müsse sich selbst durchsichtig werden. Mit eingeschlossen wäre dazu ein Bekenntnis zum Nichtwissen, aber Abraham kann nicht sagen, er weiß es nicht, denn dann wäre es in seinem Fall eine Unwahrheit gewesen. Im Gegenteil, er muss im entscheidenden Moment wissen, was er tun wird. Er muss also wissen, dass er Isaak opfern wird.

Kierkegaard:

Hat er das nicht mit Bestimmtheit gewußt, so hat er die unendliche Bewegung der Resignation nicht gemacht, so sind seine Worte zwar nicht Unwahrheit, aber er ist zugleich sehr weit davon, Abraham zu sein, er ist unbedeutender als ein tragischer Held, ja, er ist ein unentschlüsselter Mann, der sich weder zum einen noch zum anderen entschließen kann, und der auf Grund dessen immer dazu kommen wird, in Rätseln zu sprechen. Aber ein solcher Hesitator stellt gerade die Parodie auf den Ritter des Glaubens dar. (*Furcht und Zittern* S. 320)

L21:

Abraham blieb seiner Liebe zu Gott treu und erfüllte seine absolute Pflicht Gott gegenüber. Sein Handeln jedoch suspendierte in seinem Fall das Ethische.

Für Kierkegaard ist der tragische Held der Liebling der Ethik. Er ist für ihn der reine Mensch, den er verstehen kann, weil sich all sein Tun im Offenbaren vollzieht. Nicht so das Verborgene, das sich durch Schweigen Ausdruck verleiht. Denn Schweigen kann göttlich oder dämonisch sein.

Kierkegaard:

[D]enn Schweigen ist beides. Schweigen ist Betörung durch den Dämon; und je mehr geschwiegen wird, um so entsetzlicher wird der Dämon; aber Schweigen ist auch das Einverständnis der Gottheit mit dem Einzelnen. (*Furcht und Zittern* S. 281).

L21:

Die Tatsache, dass zwischen dem Göttlichen und Dämonischen eine Analogie besteht, lässt aufschrecken und Angst aufkommen.

Kierkegaard:

Das Dämonische hat die gleiche Eigenschaft wie das Göttliche, nämlich daß der Einzelne in ein absolutes Verhältnis dazu treten kann. Dies ist die Analogie, das Gegenstück zu jenem Paradoxon, von dem wir sprechen. Daher weist es eine gewisse Ähnlichkeit damit auf, die täuschen kann. (*Furcht und Zittern* S. 292 f).

L21:

Auch bei Abraham müssen wir uns fragen, ob Gott oder ein Dämon am Werk war.

Kierkegaard:

Der ethische Ausdruck für das, was Abraham tat, ist, daß er Isaak morden wollte, der religiöse ist, daß er Isaak opfern wollte; aber in diesem Widerspruch liegt gerade die Angst, die einen Menschen wohl schlaflos machen kann, und doch wäre Abraham nicht der, der er ist, ohne diese Angst. (*Furcht und Zittern* S. 205)

L21:

Auf Gott zu hören im Vertrauen darauf, das Gute zu tun und es dennoch unter Umständen verfehlen zu können, macht Angst. Gott erweist sich selbst als satanisch und ruft in uns eine Widersprüchlichkeit hervor, die bis in die Knochen erschüttert, wollen wir sie ernst nehmen. In dieser Widersprüchlichkeit steht auch der Glaube selbst. Einerseits hätte Abrahams bedingungsloser Glaube ihn fast zu einem Mörder werden lassen, andererseits soll ja gerade der Gottesglaube davon abhalten, eine solch entsetzliche Tat auch nur in Erwägung zu ziehen. Dennoch bleibt der Glaube Abrahams einzige Rechtfertigung für sein Vorgehen; sein unerschütterlicher Glaube nämlich, Isaak zu behalten, obwohl er bereit ist, ihn zu opfern.

Kierkegaard:

Wenn nämlich der Glaube weggenommen wird, indem er zu null und nichts wird, dann bleibt nur das rohe Faktum übrig, daß Abraham Isaak morden wollte [...]. (*Furcht und Zittern* S. 205)

L21:

Den rechten Glauben zu haben ist seit alters her ein Garant dafür, der Frage: »was es heißt, ethisch zu leben« eine Antwort zu geben. In der Geschichte Abrahams gewährleistet der Glaube nun nicht mehr a priori die Sicherheit, dass die daraus hervorgehende Tat moralisch gut ist. Doch einzig der Glaube eines Einzelnen, nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, kann eine Tat, die sich später als unethisch herausstellt, rechtfertigen.

Kierkegaard:

Ich meinerseits kann zwar Abraham verstehen, aber erfasse zugleich, daß ich nicht den Mut besitze, so zu sprechen, ebensowenig wie ich den Mut besitze, wie Abraham zu handeln; aber deswegen sage ich keineswegs, es sei etwas Geringes, wo es hingegen das einzige Wunderbare ist. (*Furcht und Zittern* S. 320)

L21:

Dem Glauben voran muss eine Bewegung der Unendlichkeit, eine unendliche Resignation gehen; erst dann kann kraft des Absurden der Glaube eintreten. Bis dahin kann Kierkegaard Abraham verstehen. Das, was ihn so abschrecken dürfte, ist der Umstand, dass aus dem Glauben selbst auch das Böse entspringen kann, allem voran der Egoismus.

Kierkegaard:

[Der Glaube] hat auf der einen Seite den Ausdruck des höchsten Egoismus (das Entsetzliche, das er tut, seiner selbst wegen zu tun), auf der anderen Seite den Ausdruck der absolutesten Ergebenheit, es Gottes wegen zu tun. (*Furcht und Zittern* S. 259)

L21:

Es kann mit bestem Wissen und Gewissen auch eine unethische Tat erfolgen, auch könnte sich eine solche mit Berufung auf den Glauben wiederholen, indem gesagt wird, Gott will es so. In der Abraham-Geschichte bleibt immerhin die Frage offen, wie es zu verstehen ist, dass Gott sich dann ein Tier erwählt, welches sein Leben lassen muss.

Jede Form eines derartigen Opferkultes, der in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis seine Rechtfertigung findet, muss auf irgendeine Weise unter den Menschen vermittelt sein. Sobald dies aber der Fall ist, wird eine solche Handlung im Allgemeinen ausgedrückt und wir müssen uns dann die Frage stellen, ob hier womöglich ein kollektiver Egoismus am Werk ist. Um Glaube handelt es sich bei Kierkegaard jedenfalls nur dann, wenn der Einzelne höher ist als das Allgemeine und er sich als der Einzelne absolut zum Absoluten verhält.

Kierkegaard:

Der Glaube ist eben dieses Paradoxon, daß der Einzelne als der Einzelne höher ist als das Allgemeine, diesem gegenüber berechtigt ist, nicht subordiniert, sondern übergeordnet, doch wohlgerne solchermassen, daß der Einzelne, nachdem er als der Einzelne dem Allgemeinen untergeordnet gewesen ist, jetzt durch das Allgemeine zu dem Einzelnen wird, der ihm als der Einzelne übergeordnet ist; daß der Einzelne als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht. Dieser Standpunkt läßt sich nicht medieren; denn alle Mediation geschieht gerade kraft des Allgemeinen; es ist und bleibt in aller Ewigkeit ein Paradoxon, dem Denken unzugänglich. Und doch ist der Glaube dieses Paradoxon oder auch [...] es ist niemals Glaube vorhanden gewesen, gerade weil er immer vorhanden gewesen ist, oder auch Abraham ist verloren. (*Furcht und Zittern* S. 239)

L21:

Mehrmals betont Kierkegaard, die paradoxe Bewegung des Glaubens nicht machen zu können. Meiner Meinung nach steht jeder, der sich mit der Geschichte Abrahams auseinandersetzt, von Beginn an in einer Anfechtung mit dem Ritter des Glaubens. Die Liebe zum Kinde ist ein allgemeines, göttliches Gebot. Das Gebot Gottes, dieses Kind zu opfern ist vollkommen unverständlich und widersprüchlich. Hier findet bereits eine Reflexion im Sündenbewusstsein statt. Jeder, der nur annähernd versteht, was es heißt, Mensch zu sein, muss an dieser Geschichte die Ethik an der Reue, die er mitempfinden kann und die unser

höchster ethischer Ausdruck ist, zugrunde gehen lassen. Deswegen können wir niemals mehr den Mut haben so zu handeln wie Abraham.

Wenn wir unsere historische Geschichte beleuchten, ist die unumgängliche Bedingung die, dass wir grundsätzlich immer zu dieser in einer Anfechtung stehen. Das Nachdenken über überlieferte Geschichten erfordert von uns noch kein Handeln. Indem wir alle erdenklichen Möglichkeiten mit unseren Helden der Geschichte durchspielen, lernen wir wohl selbst dabei gehörig das Fürchten. Das ermöglicht, dass die Angst zum Vorschein kommt.

Für Kierkegaard sind die Not und die Angst die einzig denkbare Berechtigung für einen Ritter des Glaubens, sie können aber im Allgemeinen nicht gedacht werden, weil sie unbestimmt bleiben.

Der Glaube setzt dort ein, wo sich alle Weitläufigkeiten und Verbindungen zerstreuen. Der wahre Ritter des Glaubens ist immer die absolute Isolation, er findet keine Zuflucht mehr beim Allgemeinen. In dieser Not und Angst geschieht meines Erachtens der Durchbruch zum existentiellen Geschehen der je eigenen Existenz, wo der Einzelne allein bleibt mit seiner entsetzlichen Verantwortung. Dennoch ist er nicht bloß auf sich selbst angewiesen, sondern seine absolute Pflicht gegen Gott bringt jenen Schmerz zum Ausdruck, sich für andere nicht verständlich machen zu können.

Kierkegaard sieht es als das Glückliche im Leben an, wenn Wunsch und Pflicht zusammenfallen.

Kierkegaard:

Das Glückliche im Leben ist, daß zusammenfällt, daß mein Wunsch meine Pflicht ist und umgekehrt, und der meisten Menschen Aufgabe im Leben ist eben, in ihrer Pflicht zu bleiben und sie durch ihre Begeisterung in ihren Wunsch zu verwandeln. (*Furcht und Zittern* Fußnote S. 268)

L21:

Sind Wunsch und Pflicht dermaßen in Kollision, dass es nicht gelingt, Ruhe zu finden, obwohl versucht wird, den Wunsch aufzugeben, ist ein solcher Wunsch auch die Pflicht selbst. Das ist beim Ritter des Glaubens der Fall. Er kann nicht wie ein tragischer Held seinen Wunsch aufgeben, um seine Pflicht zu erfüllen.

Kierkegaard:

Möchte er in der Pflicht und in seinem Wunsch verbleiben, so wird er nicht zum Ritter des Glaubens; denn die absolute Pflicht würde gerade fordern, daß er diesen Wunsch aufgeben solle. (*Furcht und Zittern* Fußnote S. 269)

L21:

Vom Ritter des Glaubens wird gefordert, dass er beides aufgibt. Ein tragischer Held wie Agamemnon findet zwar Ruhe in einem höheren Ausdruck von Pflicht, aber eine absolute

Pflicht wird ihm nicht zuteil. Dazu müsste er beides, Pflicht und Wunsch aufgeben. Agamemnon jedoch kann sich seiner ethischen Pflicht vergewissern, weil es ihm gelingt, sie in einen Wunsch zu verwandeln. Dabei muss er aber seine Liebe zur Tochter zu einem Gefühl herabmindern. Im Unterschied dazu ist es demjenigen, dem eine absolute Pflicht zuteil wird, nicht möglich, etwas im Allgemeinen zum Ausdruck zu bringen, geschweige denn sein moralisches Tun mit logischen Schlussfolgerungen rechtfertigen zu wollen.

Wie kann die absolute Pflicht gegen Gott verlangen, das Böse zu tun? Wie kann Gott das Böse wollen? Es ist schon schwierig genug zu verstehen, wie ein allwissender Gott das Böse zulassen kann, aber es sogar zu wollen? Die Theodizee beschäftigt die Philosophen des christlichen Abendlandes schon lange mit der Frage, wie ein allmächtiger und gütiger Gott das Böse auf der Welt zulassen kann. Bis heute steht dieses Problem ungelöst im Raum, wenn wir unsere menschliche Vernunft dafür heranziehen wollen, eine Erklärung dafür zu bekommen. Die Frage der Theodizee kulminiert im Paradoxon des Daseins, wo absolute Bejahung und absolute Verneinung des Selbst voneinander divergieren.

Die absolute Pflicht gegen Gott fordert die Negation der Person selbst. „Der Gott, der dem Bösen bloß gegenübersteht und es bekämpft, bleibt ein relativer Gott, selbst wenn er das Böse völlig überwinden könnte. [...] Der absolute Gott muß in sich selbst absolute Selbstnegation enthalten, er muß sich zum radikal Bösen erniedrigen können. [...] Der absolute Gott als absolut widersprüchliche Selbstidentität ist, in bezug auf jeden von uns selbst als seinem Spiegelpunkt, in Wirklichkeit widersprüchliche Selbstidentität von Gut und Böse.“⁵⁷

Immer gelingt es nicht, mit Klugheit und Berechnungen sein Dasein zu beherrschen, die meisten von uns stoßen irgendwann einmal auf ein Feld, wo alle Erwartungen und Vorstellungen, nach denen wir versuchen, unser Leben zu ordnen, widersprüchlich werden. In diesem Widerspruch kommt die Angst zutage. Dieser Widerspruch bewirkt, dass einem angst und bange wird. In diesem Widerspruch treten eine Angst und eine Not zutage, die ein Verhältnis, sich zu sich selbst zu verhalten, überhaupt erst bewirken. Sich ängstigen zu können beansprucht, dass ein solches Verhältnis uneinheitlich ist.

Abrahams Angst kann meiner Meinung nach nur so verstanden werden, dass sie in der Unschuld gesetzt und in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit eine Bestimmung des träumenden Geistes ist.

⁵⁷ Nishida, Kitarō: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999. S. 232f.

Kierkegaard:

Jene Angst, die in der Unschuld gesetzt ist, ist nun zum ersten keine Schuld, zum zweiten ist sie keine beschwerliche Bürde, kein Leiden, das sich nicht in Einklang mit der Seligkeit der Unschuld bringen ließe. (*Der Begriff Angst* S. 51)

L21:

In einer Anmerkung in *Furcht und Zittern* (S. 294f.) gibt Kierkegaard zu verstehen, dass er sich der Frage nach der Sünde und ihrer Realität bei Abraham deswegen enthält, weil er der Meinung ist, Abraham noch in unmittelbaren Kategorien zu erreichen. Das heißt, er kann ihn im Unwissen, in der Unschuld sehen, weil Abraham ja nicht schuldig wurde. Denn nach Kierkegaard kann ein Mensch die Unschuld nur durch Schuld verlieren.

Kierkegaard:

Hat er sie nicht durch Schuld verloren, dann war, was er verloren hat, auch nicht Unschuld, und ist er nicht unschuldig gewesen, bevor er schuldig wurde, dann wurde er niemals schuldig. (*Der Begriff Angst* S. 43)

L21:

Hier ist anzumerken, dass der Unschuldige – in diesem Fall Abraham – niemals auf eine Frage der Schuld verfallen kann. Stellt sie ein Schuldiger, dann sündigt er.

Kierkegaard:

[D]enn er will in seiner ästhetischen Neugier ignorieren, daß er selbst die Schuldigkeit in die Welt gebracht, selbst die Unschuld durch Schuld verloren hat. (*Der Begriff Angst* S. 44)

L21:

Agamemnons Handeln steht immer in Übereinstimmung mit dem ethisch Allgemeinen. Im Unterschied zu ihm ist Abraham als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten getreten, wobei bei ihm das Ethische nicht mehr das Höchste ist. Für dieses Verhältnis gibt es für Kierkegaard nur eine denkbare Berechtigung, nämlich die Angst und die Not, welche aber allgemein nicht gedacht werden können, weil ansonsten das Paradoxon aufgehoben wird. Hier kommt deutlich zum Ausdruck, dass Angst und Glaube ineinander spielen. Abraham in seiner Unmittelbarkeit ist sich weder der Sünde noch der Reue bewusst, doch Angst und Qual erfährt er unmittelbar, und zwar so unbestimmt, dass er darüber nicht sprechen kann. Das, was er spricht, bleibt ihm unverständlich. Für Kierkegaard ist es ein Zeichen dafür, dass er als Vater des Glaubens in Richtung auf Geist absolute Bedeutung hat. Kierkegaard gelingt es zu zeigen, dass es eine Innerlichkeit gibt, die dem Denken unzugänglich bleibt.

5.2 ANGST UND FREIHEIT

L21:

Nur ein Wesen, das sich zu sich selbst verhält, kann Angst haben. Bei einem Tier findet sich dermaßen keine Angst, weil es sich seiner selbst nicht bewusst werden kann. Die Furcht richtet sich auf etwas Bestimmtes, wohingegen die Angst unbestimmt ist. Alles Zukünftige beinhaltet immer einen hohen Faktor an Unbestimmtheit, wenn auch die Zukunftsforscher mit ihren Prognosen versuchen, die Zukunft vorweg zu bestimmen. Hoffnungs- und Angstszenerarien ergänzen sich dann wechselweise. Es eröffnet sich ein Horizont von Möglichkeiten, der prädestiniert ist für das Ungewisse und Unbestimmte. Das, was der morgige Tag bringen wird, können wir nie mit Bestimmtheit sagen. Wird es besser oder schlechter? Wir wissen es nicht. Auch in der Angst selbst steckt eine Ungewissheit, die mir auch Kierkegaard mitzudenken scheint, wenn er die Angst als eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie bezeichnet. Die Angst selbst ist hier noch völlig offen für alles Mögliche. In dieser Zweideutigkeit ist sie das Tor für die Möglichkeiten und somit für die Freiheit selbst.

Kierkegaard:

Angst[ist] die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit [...]. (*Der Begriff Angst* S. 50)

L21:

Nur in der Angst zeichnet sich die Möglichkeit ab, die es überhaupt ermöglicht, dass ein Mensch seine eigene Freiheit entdecken kann.⁵⁸

Kierkegaard:

Die Möglichkeit der Freiheit verkündigt sich in der Angst. (*Der Begriff Angst* S. 88)

L21:

„Die Angst ist die Erfahrung, daß die Möglichkeit der Freiheit sich zeigt – und sich für jemanden zeigt, der selbst Freiheit ist.“⁵⁹

Kierkegaard:

Denn [...die Angst] wurde ja bestimmt als das Sich-Zeigen der Freiheit vor sich selbst in der Möglichkeit. (*Der Begriff Angst* S. 130)

⁵⁸ Vgl. dazu Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-cotta. 1999. S. 24 ff.

⁵⁹ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-cotta. 1999. S. 24f.

L21:

Das Feld, wo sich die Freiheit in ihrem Ursprung zeigt, ist für Kierkegaard dort, wo die Angst zweideutig als eine *antipathetische Sympathie* und eine *sympathetische Antipathie* erscheint. Die Freiheit eröffnet zwar ein weites Feld von Möglichkeiten, sie selbst ist aber nicht eine Möglichkeit wie andere Möglichkeiten. „Sie ist nicht eine Möglichkeit, die man wählen oder lassen kann. Wenn die Freiheit sich erst einmal als Möglichkeit gezeigt hat, entkommt man ihr nicht.“⁶⁰ Die wohl radikalste Aussage dazu kommt im 20. Jahrhundert von Jean-Paul Sartre, wenn er festhält: Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein.⁶¹ Selbst die vermeintliche Unfreiheit eines Menschen muss im Gesichtsfeld der Freiheit gesehen werden.

Kierkegaards Interesse richtet sich darauf, wie am Horizont des Handelns überhaupt eine Möglichkeit auftauchen und diese zu einer Wirklichkeit werden kann.

Kierkegaard:

Die Möglichkeit besteht darin, zu *können*. In einem logischen System sagt es sich recht leicht, daß die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht. In der Wirklichkeit ist das schwieriger, da braucht es eine Zwischenbestimmung. Diese Zwischenbestimmung ist die Angst, welche den qualitativen Sprung ebensowenig erklärt, wie sie ihn ethisch rechtfertigt. Angst ist weder eine Bestimmung der Notwendigkeit noch der Freiheit, sie ist eine befangene Freiheit, wo die Freiheit also nicht frei in sich selbst, sondern befangen ist, nicht in der Notwendigkeit, sondern in sich selbst. (*Der Begriff Angst* S. 59)

L21:

„Dort, wo das Bewußtsein herrscht, daß etwas getan werden könnte, das aber nicht getan werden muß, weil es nicht notwendig, nur möglich ist, drückt es sich als eine Angst aus, die genau jenen Punkt markiert, wo zwar eine Freiheit zum Handeln besteht, aber diese Freiheit sich noch nicht als eine freie Entscheidung durchgesetzt hat.“⁶² Sobald aber die Entscheidung gefallen und die Handlung erfolgt ist, sind auch die verpflichtenden Folgen für unser Tun und Handeln da. Ist die Handlung einmal gesetzt, kann das Vergangene nicht mehr rückgängig gemacht werden. Wir können unser Verhalten in einer bereits geschehenen Handlung nicht mehr korrigieren, selbst wenn es uns leid tut, falsch gehandelt zu haben. In der gesetzten Wirklichkeit ist die Freiheit aufgegeben. „Man könnte auch sagen, daß die Angst die einzige Form ist, in der Freiheit als Freiheit tatsächlich *erfahren* werden kann.“⁶³ Für Kierkegaard kommt die Angst einem Schwindel gleich, der einen ereilt, wenn er in eine gähnende Leere hinunterschauen muss.

⁶⁰ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-cotta. 1999. S. 25

⁶¹ Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 2003. S. 950.

⁶² Liessmann, Konrad Paul: *Søren Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg: Junius. 2006. S. 92

⁶³ Liessmann, Konrad Paul: *Søren Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg: Junius. 2006. S. 93

Kierkegaard:

Doch was ist die Ursache [...für diesen Schwindel]? Es ist in gleicher Weise sein Auge wie der Abgrund [...]. Demgemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder. (*Der Begriff Angst* S. 72)

L21:

Sobald wir wahrnehmen, überhaupt Möglichkeiten zu haben, sind wir gefordert, uns selbst zu diesen Möglichkeiten zu verhalten. Eine in uns aufkeimende Angst vor der Möglichkeit lässt die Freiheit niedersinken.

Kierkegaard:

Im selben Moment ist alles verändert, und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat noch erklären kann. Derjenige, der in Angst schuldig wird, der wird so zweideutig schuldig wie möglich. (*Der Begriff Angst* S. 72)

L21:

„Diese Zweideutigkeit zeigt sich schon [oben] in der Frage, wodurch die Angst hervorgerufen wird: durch die Tiefe oder durch das Auge [...]? Man bekommt Angst, wenn man in den Abgrund schaut, aber man schaut so, daß man ‚starrt‘ und den Blick nicht abwendet. Die Angst ist eine fremde Macht im Menschen, etwas, das über einen kommt und einen packt, aber zugleich verhält man sich in Angst.“⁶⁴ Da einem Angst wird, ist die Angst nicht einfach mit Freiheit gleichzusetzen. Wie schon oben erwähnt, ist sie eine befangene, eine gefesselte Freiheit.

5.3 ANGST UND ERBSÜNDE

L21:

Wenn auch der qualitative Sprung der Sünde außerhalb jeder Zweideutigkeit steht, versucht Kierkegaard dennoch, den Übergang von der Unschuld zur Schuld dialektisch psychologisch zu erklären. Er weist aber immer darauf hin, dass die Psychologie mit ihren Erklärungen in ihren Grenzen zu bleiben hat und letztlich die Dialektik von Schuld und Unschuld nicht aufzulösen ist.

Der Begriff der Erbsünde oder Erbschuld enthält einerseits eine Naturkategorie, das Erbe, andererseits eine ethische Kategorie, Schuld oder Sünde. „In dem, was einem als Erbe

⁶⁴ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 33

übergeben wird, ist man selbst ohne Schuld. Und das, worin man schuldig wird, kann man nicht mit dem entschuldigen, was man ererbt hat.“⁶⁵

Kierkegaard:

Erbschuld [...] enthält in sich diesen Selbstwiderspruch, Schuld zu sein und doch nicht Schuld zu sein. (*Entweder – Oder* S. 179⁶⁶)

L21:

Mit der Frage, wie die Sünde in die Welt kommt, weist Kierkegaard alle logisch-wissenschaftlichen Verfahren, unser Menschsein zu erklären, in die Schranken. Ihm liegt es fern, wissenschaftliche Spekulationen voranzutreiben oder zu bestätigen, vielmehr scheint es für ihn allemal besser zu sein, seine Gedankengänge von der mythischen Geschichte des Sündenfalls, wie sie in der Bibel steht, ausgehen zu lassen. Mit Überlegungen zur jüdisch-christlichen Geschichte der Erbsünde stellt er einen Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Sündenfall her.

In der Genesis, im ersten Buch Moses, drittes Kapitel lesen wir diesen für Adam und das ganze Menschengeschlecht folgenschweren Satz Gottes: „*aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm isst, mußt du des Todes sterben.*“ Da wir diesen Satz verstehen, so wie er dasteht, musste es kommen, wie es kam: Durch eine listige Schlange wurde die neugierige Eva dazu inspiriert, von diesem besagten Baum mitten im Paradies zu essen und auch Adam dazu zu verführen, die Früchte von diesem Baum zu kosten. Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren.

Der listigen Schlange und der Verführung von Eva kann Kierkegaard keinen Gedanken abgewinnen. Er lenkt seine Aufmerksamkeit in dieser Bibelgeschichte vielmehr auf den Umstand, dass Adam das Gesagte nicht verständlich war.

Kierkegaard:

[...Es] ist doch klar, daß Adam dieses Wort eigentlich nicht verstehen konnte – denn wie sollte er den Unterschied zwischen Gutem und Bösem verstehen, wo der sich doch erst mit dem Genuß herausstellte. (*Der Begriff Angst* S. 53)

L21:

Die Unschuld Adams wird durch das Verbot, das er nicht versteht und auch nicht verstehen kann, auf die Spitze getrieben. Plötzlich bekommt die Unwissenheit, die durch den Geist bestimmt und eben deswegen Angst ist, weil ihre Unwissenheit einem Nichts gilt, ein

⁶⁵ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 28

Wort, das sie nicht versteht. Bei Kierkegaard muss das Wort gar nicht von außen kommen, es kann auch angenommen werden, Adam habe mit sich selbst gesprochen.

Kierkegaard:

Das Verbot ängstigt ihn, weil es in ihm die Möglichkeit der Freiheit weckt. Was als das Nichts der Angst an der Unschuld vorüberging, ist jetzt in ihn eingedrungen und ist nun wiederum ein Nichts, eine ängstigende Möglichkeit zu *können*. Worauf sein Können gerichtet ist, davon hat er keinen Begriff, denn andernfalls setzt man, wie üblich ist, das Spätere, den Unterschied zwischen Gut und Böse ja voraus. Da ist nur die Möglichkeit des Könnens, als höhere Form von Unwissenheit, als höherer Ausdruck von Angst, weil es in einem höheren Sinn ist und nicht ist, weil Adam es in einem höheren Sinn liebt und flieht. (*Der Begriff Angst* S. 53f.)

L21:

Auch hier kommt die Angst wieder in ihrer Zweideutigkeit hervor und verweist auf die Freiheit. „Das Verbot weckt nicht, wie eine Trivialpsychologie es nahe legt, die Lust, es zu übertreten, sondern das Verbot signalisiert die vorerst noch abstrakte Möglichkeit, überhaupt etwas zu können.“⁶⁷ Das Verbot erweckt in Adam eine unendliche Möglichkeit des Könnens. Auch die nachfolgende Verdammung auf das Verbot: *Dann wirst du des Todes sterben* kann Adam nicht begreifen – „bestenfalls können diese Worte ein unbestimmtes »Entsetzen« in ihm auslösen, das wiederum nichts anderes sein kann als »die Zweideutigkeit der Angst«, die nun allerdings eine subtile, aber unaufhaltsame Dynamik ins Spiel bringt.“⁶⁸

Kierkegaard:

Die von dem Verbot erweckte unendliche Möglichkeit des Könnens wird nun dadurch näher gerückt, daß sie als ihre Folge eine Möglichkeit zutage fördert. (*Der Begriff Angst* S. 54)

L21:

Die Möglichkeit der Freiheit lässt Konsequenzen ahnen, deren Inhalt noch völlig unbestimmt ist. Die Unschuld ist nun auf das Äußerste gesteigert und tritt durch die Angst in Beziehung zum Verbotenen und zur Strafe. Das Verbot kommt aber nicht von außen, sondern Adam hat mit sich selbst gesprochen.

Kierkegaard:

Die Unschuld kann ja sehr wohl sprechen und besitzt insofern in der Sprache den Ausdruck für alles Geistige.[...] Dies gilt vor allem für den Unterschied von Gut und Böse, den die Sprache zwar kennt, den es jedoch nur für die Freiheit gibt. Obwohl die Unschuld diesen Unterschied aussprechen kann, besteht er für sie nicht [...]. (*Der Begriff Angst* S. 54f.)

⁶⁶ Kierkegaard, Sören: *Entweder–Oder*. Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005.

⁶⁷ Liessmann, Konrad Paul: *Sören Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg: Junius. ⁴2006. S. 91

⁶⁸ Liessmann, Konrad Paul: *Sören Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg: Junius. ⁴2006. S. 92

L21:

Adam wird wie jeder Mensch von sich selbst versucht. Die Versuchung, die in einem selbst entsteht, verändert das Bewusstsein von sich selbst. Der Mensch wird sich in dieser Veränderung seiner selbst als ein Selbst bewusst. „Mit anderen Worten, das Selbstverhältnis tritt hervor. Der Geist ist nicht länger träumend, sondern setzt einen Wendepunkt, eine Zäsur.“⁶⁹

Der Sündenfall selbst kann nicht logisch erklärt werden, er ist eine qualitative Bestimmung.

Kierkegaard:

Die neue Qualität erscheint sofort, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften. (*Der Begriff Angst* S. 37.)

L21:

Kierkegaard unterscheidet streng zwischen Sünde und Sündigkeit. Die Sünde kommt in die Welt durch den qualitativen Sprung des Individuums. So wie die Sünde in Adam gekommen ist, so kommt sie in jeden Menschen. „Die Sündigkeit im Sinne der steten Möglichkeit von Sünde pflanzt sich fort in der Generation oder im Geschlecht. Sie hat ihre Geschichte, aber diese Geschichte bewegt sich in quantitativen Bestimmungen.“⁷⁰ Jeder Mensch ist zwar in die Sündigkeit der Welt gestellt, daraus geht aber noch nicht die Sünde des einzelnen Menschen hervor. „Die Sünde ist ein Schritt, den der einzelne selbst vollzieht.“⁷¹

Der Mensch ist zwar im Besitz der Bedingungen von Ideen der Idealität, kann sie aber aufgrund der Tatsache, dass er sich nicht von der Sünde befreien kann, niemals erreichen. Das Sündenbewusstsein des Menschen bewirkt, dass er unentrinnbar in die Schuld der Welt gestellt ist. Doch sobald wir behaupten, der Mensch sündige ja zwangsläufig, weil das seine Vorherbestimmung sei, so bezichtigt uns Kierkegaard einer Gedankenlosigkeit, die uns leicht fallen mag, aber nicht weiterbringt. Solche Denkstrukturen entlarvt er als „faule Vernunft“ bei jenen Denkern, die diese Betrachtungsweise für löblich halten. Als Beweisfigur ihrer Denkansätze dient die Sinnlosigkeit allen Tuns. Wenn wir von Sünde und sündigen sprechen, so haben wir den Unterschied von Gut und Böse bereits gesetzt, was sich auch im täglichen Sprachgebrauch aufzeigen lässt. Von Sünde ist immer erst dann die Rede, wenn das Böse für uns augenscheinlich zum Vorschein kommt. Doch was ist das Gute,

⁶⁹ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 39

⁷⁰ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 31

Sonja Meißl: *Die Angst ängstigt – nicht*. Eine Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard und Nishitani Keiji zur Thematik des Selbst und des Glaubens.

was ist das Böse, was ist Sünde? Wenn wir so sachlich objektiv nach dem Gegenstand von Gut und Böse fragen wollen, werden wir von Kierkegaard gleich einmal für Narren erklärt.

Kierkegaard:

Wenn dann der Einzelne so töricht ist, nach der Sünde wie nach einer Sache zu fragen, die ihn nichts angeht, dann fragt er wie ein Narr; denn entweder weiß er gar nicht, wovon die Rede ist, und kann es unmöglich erfahren, oder er weiß es und versteht es, und keine Wissenschaft kann es ihm erklären. (*Der Begriff Angst* S. 60)

L21:

Die Sünde ist kein wissenschaftliches Problem, da sie nicht in subjektlogischer und gegenstandslogischer Weise zu begreifen ist.

⁷¹ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 32

6 KARMA UND SÜNDE

L21:

Karma und *Sünde* verweisen ihrer Bedeutung nach auf sehr unterschiedliche kulturelle Denktraditionen. Bei genauerer Hinsicht bringen sie dennoch beide eine existentielle Einsicht ans Licht. *Karma* ist das Gesetz des Handelns, durch das der Mensch „sich selber bindet, wie der Vogel durch das Nest.“⁷² Auch die Sünde kann als eine Position gesehen werden, durch die sich der Mensch bindet und die ein Paradox ist, das geglaubt werden muss, aber nicht begriffen werden kann. Da alle Versuche, die Welt zu verstehen und zu begreifen letztlich selbstwidersprüchlich bleiben, wird klar, dass es eigentlich Glauben und tiefes Vertrauen braucht, ein Gesetz von Ursache und Wirkung anzunehmen. Das Gesetz von Ursache und Wirkung ist kein Gesetz der Notwendigkeit, sondern ein Gesetz der Freiheit. Wenn unsere Welt auch die unbegrenzte Welt von Ursache und Wirkung ist und wir in dieser Welt leben, ist sie zwar die Wirkung der Sünde im nichtmenschlichen Dasein, aber keine Notwendigkeit.

Für ein tiefes Vertrauen in Ursache und Wirkung spricht sich Dogen im Shōbōgenzō aus.

Im 89. Beispiel *Shinjin inga*⁷³ betont Dogen ausdrücklich, dass es für das Verstehen der Gesetzmäßigkeiten des *Buddha-dharmas* absolut notwendig ist, sich über das Prinzip von Ursache und Wirkung Klarheit zu verschaffen. Dogen erkannte ein solches Prinzip nicht nur in den Gesetzmäßigkeiten der Natur und Physik, sondern auch in den ethischen Belangen des Menschen. „Im Allgemeinen ist die Wahrheit von Ursache und Wirkung in lebendiger Weise offensichtlich; sie ist keine persönliche Angelegenheit: Diejenigen, die Unrechtes tun, fallen, und diejenigen, die das Rechte tun, erheben sich – dies gilt ohne auch nur ein Tausendstel oder ein Hundertstel an Abweichung. Würden Ursache und Wirkung verschwinden und substanzlos werden, könnten die Buddhas nicht in dieser Welt erscheinen, und unser Vorfahre (Meister Bodhidharma) hätte nicht aus dem Westen kommen können. Letztlich wäre es unmöglich für die Lebewesen, Buddha zu begegnen und den Dharma zu hören.“⁷⁴

⁷² Bedeutung des sanskritischen Terminus *karma*. Vgl. dazu Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel. ²1986.

⁷³ Vgl. Dogen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 4. Kapitel 73-95. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz. 2008. S. 237ff.

⁷⁴ Vgl. Dogen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 4 Kapitel 73-95. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz. 2008. S. 243

Wenn wir aber unbedingt auf das Gesetz von Ursache und Wirkung vertrauen, wie ist dann menschliche Freiheit möglich? Kierkegaard erklärt die Freiheit damit, dass wir auf das Werden reflektieren müssen und die Veränderung des Werdens die Wirklichkeit ist.

Kierkegaard:

Kein Werden ist notwendig; nicht bevor es wurde, denn dann kann es nicht werden; nicht nachdem es geworden ist, denn dann ist es nicht geworden. (*Philosophische Brosamen* S. 89⁷⁵)

L21:

Umgekehrt kann für Kierkegaard auch das Notwendige nicht werden, da es sich immer zu sich selbst verhält und sich zu sich selbst immer auf die gleiche Weise verhält. Die Notwendigkeit steht für Kierkegaard ganz für sich selbst.

Kierkegaard:

[D]enn das Einzige, das nicht werden kann, ist das Notwendige, weil das Notwendige *ist*. (*Philosophische Brosamen* S. 88.)

L21:

Deswegen können wir auch nicht davon reden, das Gesetz von Ursache und Wirkung sei notwendig, sondern nur davon, dass wir an dieses Gesetz glauben.

Kierkegaard:

Alles Werden geschieht durch Freiheit, nicht aus Notwendigkeit; nichts Werdendes wird aus einem Grund; alles aber aus einer Ursache. Jede Ursache endet in einer freiwirkenden Ursache. Die Täuschung durch die dazwischenliegenden Ursachen besteht darin, daß das Werden notwendig scheint; ihre Wahrheit ist, daß sie, die selbst geworden sind, definitiv auf eine freiwirkende Ursache zurückweisen. Selbst die Konsequenz eines Naturgesetzes erklärt keine Notwendigkeit des Werdens, sobald definitiv auf Werden reflektiert wird. (*Philosophische Brosamen* S. 89)

L21:

Das, was geschehen ist, kann nicht rückgängig gemacht werden. Aber selbst diese Unveränderlichkeit des Geschehenen ist für Kierkegaard keine Notwendigkeit.

Kierkegaard:

Die Unveränderlichkeit des Vergangenen ist, daß sein wirkliches So nicht anders werden kann; aber folgt daraus, daß sein mögliches Wie nicht anders hätte werden können? Dagegen ist die Unveränderlichkeit des Notwendigen, daß es sich beständig zu sich selbst verhält und sich auf die gleiche Weise zu sich selbst verhält, jede Veränderung ausschließt, sich nicht mit der Unveränderlichkeit des Vergangenen begnügt, welche nicht bloß, wie gezeigt, in Richtung auf eine frühere Veränderung, aus der sie hervorgeht, dialektisch ist, sondern sogar auf eine höhere Veränderung, die sie aufhebt, dialektisch sein muß. (Zum Beispiel die der Reue, die eine Wirklichkeit aufheben will). (*Philosophische Brosamen* S. 91)

⁷⁵ Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005.

L21:

Gerade die Reue und die Buße weisen für Kierkegaard darauf hin, dass das Vergangene, das Wirklichkeit geworden ist, zwar unveränderlich, aber nicht notwendiger ist als das Mögliche.

Kierkegaard bezeichnet das Gute als die Einheit von Zustand und Bewegung. Wenn sich das Gute in einer Handlung zeigt, so muss in dieser auch die Einheit von Zustand und Bewegung zum Ausdruck kommen. Bei einer Handlung ist das immer dann der Fall, wenn die Unveränderlichkeit des Notwendigen als Zustand mit der Unveränderlichkeit des Vergangenen als Bewegung in Übereinstimmung kommt. Nach außen sieht es dann ganz so aus, als wäre das Vergangene auch das Notwendige. Nach erfolgter Tat rührt sich kein „hätte ich doch“, die Handlung ist mit sich selbst in Übereinstimmung erfolgt. Widersprechen sich die Unveränderlichkeit des Notwendigen und die Unveränderlichkeit des Vergangenen, so wird die erfolgte Handlung zur Last, zur Bürde. Je öfter der Mensch auf seine Handlungsmöglichkeiten reflektiert, desto häufiger treten auch Widersprüche in ihm selbst auf, die ihn belasten. Jedes Werden, auf das er reflektiert, löst Leiden aus, und plötzlich sieht er sich vollkommen in die Welt des Leids gestellt.

Kierkegaard:

Alles Werden ist ein *Leiden*, und das Notwendige kann nicht leiden, nicht das Leiden der Wirklichkeit leiden, welches darin besteht, daß das Mögliche (nicht bloß das Mögliche, das ausgeschlossen wird, sondern selbst das Mögliche, das angenommen wird) sich in dem Augenblick, indem es wirklich wird, als Nichts zeigt; denn durch die Wirklichkeit ist die Möglichkeit zunichte gemacht. (*Philosophische Brosamen* S. 88)

L21:

Der Buddhismus erkannte in dem „Alles ist Leiden“ eine Grundwahrheit. Ständige Verwandlung und endloses Werden als Wesen unseres Seins sind das Ergebnis unserer eigenen Handlungen: *karma*. Dazu gehören das körperliche Tun, das Sprechen und das Denken: eine Aufeinanderfolge des eigenen *karmas* im Zusammenhang mit dem *karma* der umliegenden Seienden.

Nishitani:

Indem unsere jetzige Existenz durch das *karma* unbegrenzter Vergangenheit bestimmt ist und ihrerseits das *karma* unbegrenzter Zukunft bestimmt, werden unsere gegenwärtigen willentlichen Handlungen in der Perspektive endlos verhängter Kausalität in ihrem Wesen offenbar. (*Was ist Religion* S. 267)

L21:

Sobald der Mensch die Schuld entdeckt, ist der Gegensatz zur Freiheit gesetzt.

Kierkegaard:

[...]Der Gegensatz der Freiheit ist Schuld, und das Höchste der Freiheit besteht darin, daß sie immer nur mit sich selbst zu tun hat, in ihrer Möglichkeit die Schuld projiziert und sie also durch sich selber setzt

und, wenn Schuld wirklich gesetzt wird, sie durch sich selbst setzt. Wer dies nicht beachtet, der hat die Freiheit geistreich mit etwas ganz anderem verwechselt, nämlich mit *Kraft*.

Wenn die Freiheit nun die Schuld fürchtet, dann fürchtet sie sich nicht davor, sich für schuldig zu erkennen, falls sie es ist, sondern davor, schuldig zu werden, und deshalb kehrt die Freiheit, sobald die Schuld gesetzt ist, als Reue wieder. (*Der Begriff Angst* S. 127f.)

L21:

Die Beladenheit der Schuld macht unfrei, und erst durch die Reue kann die Freiheit wieder erlangt werden. Sowohl im Christentum als auch im Buddhismus weisen Bußformeln darauf hin, dass das Bedürfnis, Reue zu zeigen und Buße zu tun ein innerliches Faktum des Menschseins ist. Taten der Buße zu setzen sind nicht nur Aufgabe des Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft. Im Christentum bekennt der Gläubige im Gottesdienst oder in der Eucharistiefeier vor Gott, Böses getan und Gutes unterlassen zu haben. Er bittet um Vergebung und Erlösung seiner Sünden und endet dann mit einem Lobpreis Gottes.

Nishitani zitiert eine buddhistische Bußformel, deren Wesen die Bürde menschlicher Existenz beinhaltet.

Nishitani:

»All das üble *karma*, das ich seit langem in der Vergangenheit bewirkt habe, entstammt anfangloser Gier, Zorn und Torheit. Mein Leib, mein Mund und mein Herz haben es hervorgebracht. Ich bereue es«. (*Was ist Religion* S. 359)

L21:

Das Sprechen dieser Bußformel ist verbunden mit einem Akt des Niederwerfens. Anfanglose Gier und Unwissenheit, die den Menschen mit sich selbst verstricken, gilt es loszulassen. Der Mensch löst sich so vom *karma* und leert seinen innewohnenden Egoismus aus. Indem er in diesem Niederwerfen die Grenze von Alltäglichkeit überschreitet, wird ihm klar, dass es zwischen Vergangenheit und Jetzt keine sich einfache erinnernde Wiederholung geben kann. Letztlich liefert das Vergangene in Bezug auf das Jetzt keinen Begründungszusammenhang, vielmehr nur einen Sprung, der das Neue als Wiederholung klar werden lässt.

Kierkegaard:

Siehe, alles ist neu! [...D]as ganze Leben und Dasein beginnt von vorn – und nicht durch eine immanente Kontinuität mit dem Vorhergehenden, was ein Widerspruch ist, sondern durch eine Transzendenz, welche die Wiederholung durch eine Kluft vom ersten Dasein trennt, und zwar so, daß man nur bildlich sagen könnte, daß sich das Vorhergehende und das Nachfolgende zueinander verhalten [...]. (*Der Begriff Angst* Fußnote S. 22)

L21:

Wenn auch all die verschiedenen Handlungen eines Menschen in der Bewegung eines Gesamtzusammenhangs realisiert werden und es so zu einer Art Vorbestimmtheit kommt, gibt es auch für Nishitani noch ein weiteres Moment, das zum Tragen kommt.

Sonja Meißl: *Die Angst ängstigt – nicht*. Eine Auseinandersetzung mit Sören Kierkegaard und Nishitani Keiji zur Thematik des Selbst und des Glaubens.

Nishitani:

Neben dem Moment der Determination gilt es hier allerdings noch ein Zweites zu beachten: die unendliche Offenheit als das Feld der Freiheit, etwas »tun« zu können, bzw. als das »Nichts«, das ineins mit dem »Sein« ist und so das »Werden« und das »Entstehen-und-Sichverwandeln« in der »Zeit« konstituiert. (*Was ist Religion* S. 364)

L21:

Der *Karma*-Gedanke verweist auf die Verfasstheit des Menschen, sich selbst und seine Existenz in einer dynamischen Verbindung von *Sein*, *Tun* und *Werden* begreifen zu können, die sich als ein unendlicher Impuls bis zur äußersten Beladenheit steigern kann.

Nishitani:

Zugleich bezeichnet dieser unendliche Impuls jedoch auch die Unbegrenztheit der uns innewohnenden Möglichkeit, deren eigentliche Unbedingtheit. Damit erscheint unsere unausgesetzte Tätigkeit, die totale Betriebsamkeit unseres »Leibes, Mundes und Herzens«, ungeachtet ihrer inneren Notwendigkeit, stets als eine freie Aktivität unsererseits, die etwas Neues hervorbringt. (*Was ist Religion* S. 359 f.)

L21:

Als Aktivität wird unser *Tun* zu *karma*, indem wir im alltäglichen Leben damit beschäftigt sind, *karma* zu tilgen und den Keim zu neuem *karma* zu legen. Unsere gesamte Aktivität gehört der Welt an, die eine *karmaträchtige Einheit* bildet.

Für Kierkegaard ist das Individuum immer es selbst und die Gattung. Dabei legt Kierkegaard auf eine Differenzierung zwischen „es“ und „es selbst“ größten Wert. Denn wäre das Individuum wesentlich verschieden von der Gattung, gäbe es sie gar nicht; andererseits gäbe es die Gattung auch nicht, wenn das Individuum die Gattung wäre. Daher kann das Individuum nur es selbst und die Gattung sein. Meines Erachtens kommt hier die widersprüchliche Selbstidentität des Menschen sehr klar ans Licht.

Kierkegaard:

In jedem Augenblick ist es so, daß das Individuum es selbst und die Gattung ist. Dies ist die Vollkommenheit des Menschen, als Zustand gesehen. Gleichzeitig ist es ein Widerspruch; doch ein Widerspruch ist stets Ausdruck für eine Aufgabe; eine Aufgabe aber ist Bewegung; doch eine Bewegung als Aufgabe auf dasselbe gerichtet, was als dasselbe angegeben war, ist eine historische Bewegung. Also hat das Individuum Geschichte; wenn aber das Individuum Geschichte hat, dann hat die Gattung sie auch. (*Der Begriff Angst* S. 35)

L21:

Das Aufeinandertreffen von Zustand als Vollkommenheit und Bewegung als Widerspruch sind die Ermöglichungsbedingungen für *Identität* und *Nichtidentität*, die in ihrem dynamischen Wechsel eine unendliche Interessiertheit erzeugen.

Kierkegaard:

Jedes Individuum ist wesentlich an der Geschichte aller anderen Individuen, ja genauso wesentlich an seiner eigenen interessiert. (*Der Begriff Angst* S. 35)

L21:

Der Mensch ist immer Teil und Ganzes der Geschichte und besitzt dieselbe Vollkommenheit.

Kierkegaard:

Die Vollendung in sich selbst ist daher die vollkommene Partizipation am Ganzen. Kein Individuum ist gegen die Geschichte der Gattung gleichgültig, ebensowenig wie es die Gattung gegen die eines Individuums ist. Indem nun die Geschichte der Gattung vorwärtsschreitet, beginnt das Individuum ständig von vorn, weil es es selbst und die Gattung und darin wiederum die Geschichte der Gattung ist. (*Der Begriff Angst* S. 35)

L21:

Unser Menschsein lässt sich auch für Nishitani nicht außerhalb des gesamten Beziehungsgeflechts denken, das unsere Welt ausmacht. Das In-der-Welt-sein selbst ist unendlich zusammenhängend verflochten.

Nishitani:

Die Existenz, in der wir unaufhörlich mit irgendetwas beschäftigt sind, basiert auf einem dynamischen, grenzenlosen »Welt«-Zusammenhang. Die »Zeit« ohne Anfang und Ende und das »Sein« in einer so beschaffenen Zeit, das, was wir als unendlichen Impuls bezeichnet haben, müssen in dieser Perspektive gesehen werden. (*Was ist Religion* S. 360)

6.1 DER GRUNDGEDANKE DER KARMA-IDEE

Nishitani:

Der Gedanke der »Beladenheit« bzw. des Schuldigseins von Existenz taucht auch in den alten Mythen immer wieder auf. (*Was ist Religion* S. 361)

L21:

Für Nishitani entspringen mythische Vorstellungen im Allgemeinen dem Wunsch, den Grund der gegenwärtigen menschlichen Existenz zu erfassen. Im Sanskrit gibt es die Termini *samsāra* und *karma*, die das Geheimnis der Wiedergeburtsvorstellung von indotibetischer Art umschließen.⁷⁶ Die Lehre von der Wiedergeburt war eine typisch indische Denk- und Glaubensweise, die sich aus sehr alten Todesvorstellungen der Indo-Aryas entwickelte. Ursprünglich war auch das Jenseits von einem starken Diesseitsbewusstsein und irdischen Glückserfahrungen geprägt, das auch noch den Vorteil hatte, dort den Tod nicht mehr fürchten zu müssen. Doch bald entwickelte sich die Vorstellung, dass der Verstorbene auch im Jenseits noch von einem mächtigen Herrscher namens Yama bedroht war, der ihm etwas anhaben konnte. Der Glaube an einen Wiedertod kam auf, von dem es galt, sich frei zu machen. Um nicht immer wieder Beute des Todes im Totenreich zu werden, brachten die alten Indier Opferrituale und beschwörende Rituale dar. Diese sollten sowohl den

verstorbenen Ahnen als auch jeden lebenden Menschen, dem ja auch der Weg ins Jenseits bevorstand, gegen den Wiedertod helfen. Je nachdem, wie sich der Mensch im irdischen Leben verhielt, glaubten schon die Menschen in vedischer Zeit an unterschiedliche Aufenthaltsorte im Reiche Yamas. Diese Orte erinnern an christliche Vorstellungen von Himmel, Fegefeuer und Hölle. Nach und nach entwickelte sich aus dem Glauben an den Wiedertod und an diese unterschiedlichen Aufenthaltsorte im Jenseits der Karmagedanke. Er umschließt eine Vorstellung von persönlicher Verantwortung und Selbstgestaltung des eigenen Schicksals, das über den Tod hinaus in die Folge weiterer Leben wirkt. Statt Schicksal könnten wir es besser auch „Wirksal“⁷⁷ nennen. Das, was wir im jetzigen Leben säen, ernten wir in einem späteren. Alles, was jenseits unserer leiblichen Erscheinung an Gedanken, Gefühlen und Taten übrig bleibt, geht ins nächste Leben ein. Geprägt von der *Chandogya Upanishad*, verstand der alte Inder *karma* auf sehr drastische Weise: „*Wer hier auf Erden ein rechtes Leben geführt hat, der wird in einen guten Mutterschoß eingehen – in einen Brahmanenschoß oder in einen Ksatriyaschoß. Wer aber übel gelebt hat und einen stinkenden Wandel führte, der wird aus einem Hundeschoß oder aus dem Schoß einer Sau wiedergeboren.*“⁷⁸

Aus den geheimsten Gedanken, Wünschen und Taten, die wir auch ohne Zeugen begehen, bündelt sich *karma* und bestimmt den weiteren Geburtenkreislauf – *samsāra*. Die Übersetzung von *samsāra* mit *Seelenwanderung* dürfte von dieser Vorstellung herrühren. Es ist die dunkle Seite der Wiedergeburten, die in der *Chandogya Upanishad* so drastisch geschildert wird. Es mag die Menschen damals sehr beeindruckt und auch beängstigt haben, doch eine volle und klare Erkenntnis von *karma* und *samsāra* blieb ihnen verwehrt. Erst Buddha Siddharta Gautama erkannte in der Stunde seiner Erleuchtung, dass die Wiedergeburt keine Seelenwanderung ist und auch der Kreislauf der unendlichen Wiedergeburten zu überwinden ist. Da das *Ich* im Erleuchtungszustand nicht mehr gegenständlich gedacht werden kann, kann es auch in diesem Sinne keine unsterbliche Seele geben, die als die gleiche Person eines »Ichs« von einer Seele zur anderen wandert. Buddhas Ziel ist nicht eine immer bessere Wiedergeburt, sondern unsere leidvollen wiederkehrenden Erfahrungen von Geburt, Alter, Krankheit und Tod sind es, deren Entstehung und Überwindung Buddha lehrt. Das Erwachen, der Eintritt ins *nirvāna* durchbricht die Kette der Wiedergeburten und erlöst den Menschen von seinem Immer-wieder-Geborenwerden.

⁷⁶ Vgl. Uhlig, Helmut: *Buddha. Die Wege des Erleuchteten*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe. 1994. S. 32 ff.

⁷⁷ Uhlig, Helmut: *Buddha. Die Wege des Erleuchteten*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe. 1994. S. 33

⁷⁸ Zitiert aus: Uhlig, Helmut: *Buddha. Die Wege des Erleuchteten*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe. 1994. S.

Im Laufe der langen Geschichte der Rezeption und Weiterentwicklung des Buddhismus in Ostasien kam die indo-tibetische Vorstellung der substantivierenden „Wiedergeburt“ zu einem gewissen Bedeutungswandel, sodass der Begriff *samsāra* in Ostasien (*rinne*) keinen unmittelbar eindeutigen Zusammenhang mehr mit der ursprünglich indischen Version nachweisen kann.

Nishitani:

Samsāra bezeichnet diese endlose Wiederholung von Geburt und Tod. Es steht für das In-der-Welt-Sein, das in allen Lebewesen manifest ist. Dieses In-der-Welt-Sein als *samsāra* erwies sich im Buddhismus nachdrücklich als eine existentielle Frage. (*Was ist Religion* S. 266)

L21:

Nishitani geht es darum, das Mythische auf das Existentielle zurückzuführen, wo der Ursprung seines Hervorkommens und Kern seines wahren Sinngehalts liegen. Auf dieser Ebene kann eine existenziale Entmythologisierung stattfinden, die jene positive Bedeutung, die das Mythische enthält, miteinschließt. Denker wie Nishitani in der Tradition seit Dōgen lösten sich von der mythischen indo-tibetischen Vorstellungsart der „Wiedergeburt“ ab und erkannten im Terminuspaar *samsāra* und *nirvāna* eine *un-trennbare Einheit von Leben-Tod*,⁷⁹ die sich nicht auf den „Jenseitsbereich Buddhas“ bezieht, sondern sich im tagtäglichen Hier und Jetzt erschließt und ans Licht bringen lässt.

Samsāra ist die Welt des ständigen Werdens und Vergehens. Im Buddhismus wird vom »Meer des *samsāra*-Leidens« gesprochen; ein Leiden, das dem Menschen als existentiell zukommt und darüber hinaus die Perspektive eines universalen Leidens eröffnet. „Alles ist Leiden“ wird als eine Grundwahrheit des Buddhismus erkannt. Der Buddhismus zählt das Leiden zu seinen Vier Edlen Wahrheiten, neben der Leidensentstehung, der Leidensvernichtung und von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfad.⁸⁰

In der mythischen Vorstellung von *samsāra* wurde angenommen, allen lebenden Wesen, einschließlich des Menschen, lägen sechs Pfade im Sinne von Daseinsformen zugrunde, die sie in ihren Geburten und Toden zu durchlaufen hätten: der Weg (im Sinne von Existenzweise) der himmlischen Wesen, Weg der Menschen, Weg der kämpfenden Dämonen, Weg des Tierischen, Weg der Hungergeister, Weg der Hölle.

Nishitani:

Die Welt als ganze mit ihren sechs Pfaden ist ein unergründlicher, ozeangleicher Bereich, in dem die endlose Wanderung von einer Existenzform in die andere geschieht; und das wesentliche Gepräge jener We-

⁷⁹ Vgl. Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 2004. S. 72f.

⁸⁰ Vgl. Uhlig, Helmut: *Buddha. Die Wege des Erleuchteten*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe. 1994. S. 77

sen, die in endloser Folge von Geburt und Tod in diesem Meer heftig hin und her bewegt werden, ist das, was »Leiden« genannt wird. (*Was ist Religion* S. 266)

L21:

Indem die Existenz eines Menschen durch das *karma* unbegrenzter Vergangenheit bestimmt ist und die Weise, wie der Mensch lebt, das *karma* in der unbegrenzten Zukunft bestimmt, werden Glück und Unglück im gegenwärtigen Leben als Konsequenzen des eigenen Tuns verstanden. Zum Vorschein kommt das Ursache-Wirkungsprinzip endlos verhängter Kausalität, die den Menschen in seiner unendlichen Endlichkeit existentiell erfasst.

6.2 DAS WESEN VON LEBEN UND TOD

L21:

Wenn *karma* gewöhnlich mit Begriffen wie *Seelenwanderung* und *Kreislauf der Wiedergeburten* in Verbindung gebracht wird, so wird häufig auch von *früheren* und *späteren Leben* gesprochen. Sogar vom biologischen Standpunkt aus wurden und werden Theorien geschmiedet, die solche Vorstellungen des Menschen von einem früheren Leben untermauern sollen. In der Sicht jener ständigen Verwandlung ist implementiert, dass ein jeder ohne Ausnahme die Früchte seines eigenen Tuns erntet.

Nishitani:

Existenz als Leiden läßt sich nur dann in ihrem wahren Aspekt erfassen, wenn sie als »Selbst-Aneignung der Konsequenzen des eigenen Tuns« verstanden wird. Man könnte sagen, daß der Gesichtspunkt Geburt und Tod in der Perspektive von *samsāra* ein tiefes existenziales Verstehen des Daseins ausdrückt. (*Was ist Religion* S. 267)

L21:

Die Endlichkeit des In-der-Welt-Seins wird im *samsāra*-Leiden endlos und grenzenlos, als *unendliche Endlichkeit* verstanden. Wenn vom Standpunkt der Existenz aus der Mensch die eigentliche Endlichkeit als in ihrem Wesen *unendliche Endlichkeit* gewahrt, so ist für Nishitani darin existentiell das Offenbarwerden von Endlichkeit *als* Endlichkeit eingeschlossen.

Nishitani:

Eine derartige Wesenoffenbarung ist nicht durch begriffliches Nachdenken über Endlichkeit möglich, sondern allein auf dem Weg existentiellen Selbst-Gewahrens, Angesicht zu Angesicht mit der eigenen Endlichkeit. Auf diesem Standpunkt der Existenz ist das Wesen der Endlichkeit nicht »endlich«. (*Was ist Religion* S. 268)

L21:

Wenn sich ein Mensch als bloß endlich auffasst, so versteht er sich selbst nur vorstellungsmäßig, aber nicht existentiell.

Nishitani:

Nach dieser Denkweise ist die eigene Endlichkeit als »endlich« vorgestellt, als etwas, das eines Tages zu seinem Ende kommt; das gleicht unserer gewöhnlichen Vorstellung vom Tod: Wenn ich nach einigen Jahren sterbe, so wird der Tod selbst zusammen mit mir entschwinden. (*Was ist Religion* S. 268)

L21:

Das Wesen der Endlichkeit ist aber gerade nicht endlich, sondern unendlich endlich. In der Endlosigkeit des endlichen Lebens kommt es zu einer existentiellen Begegnung mit dem *nihilum*. In dieser unendlichen Endlichkeit zeigt sich für Nishitani eine Trans-Deszendenz, die den Seinsmodus des Menschen und den der anderen Spezies umschließt. In dieser äußersten Grenzsituation stößt der Mensch auf den innersten, undurchdringlichen Kern seiner eigenen Existenz. Dort, wo ihm das Wesen menschlicher Endlichkeit als unendliche Endlichkeit, als ein endloser zyklischer Prozess, oder als ein Kreislauf der Endlichkeit selbst gewahr wird, braucht es eine Perspektive jenseits des bloß menschlichen Gesichtskreises, die dieses Wesen zur Erscheinung kommen lässt. Diese sich zeigende Endlichkeit eines endlosen Kreislaufes von Wiedergeburten birgt bei tieferer Betrachtung eine Einsicht in Geburt-und-Tod dar.

Der Mensch ist sich selbst eine Last, wenn er sich in einer anfang- und endelosen Zeit begreift.

Nishitani:

[D]ie nach beiden Richtungen hin offenstehende Zeit, die weder Anfang noch Ende hat, läßt die *Zeit* selbst und unser Sein in der Zeit zu einer Bürde werden, die unsere Existenz unausgesetzt belastet. (*Was ist Religion* S. 359)

L21:

Die Zeit ist mit allem, was existiert, unzertrennlich verbunden. Alle Dinge vergehen unaufhaltsam und entschwinden in ein rätselhaftes Dunkel. Auch unser Dasein selbst erschließt sich uns in einer solchen unaufhebbaren Vergänglichkeit.

Nishitani:

Der Ursprung unseres Daseins – Woher kommen wir? Wohin gehen wir? – ist verhüllt. Deshalb ist uns unser Dasein nicht geheuer. Es fällt ständig in die Grundlosigkeit und ist wesenhaft mit der Angst verbunden. Dieses Gewahrsein der je eigenen Existenz deckt jene Rätselhaftigkeit und Angst am allerdeutlichsten dort auf, wo »Zeit« uns als etwas Anfang- und Endeloses erscheint. (*Was ist Religion* S. 339)

L21:

Die Frage, woher wir kommen und wohin wir gehen, lässt sich bis heute nicht mit zureichenden Gründen beantworten. Ich kann mit Gewissheit sagen, dass ich *da* bin, das Woher ist mit Zweifeln verbunden. Ob ich aus dem Bauch der Frau gekommen bin, die ich meine Mutter nenne, kann ich bereits hinterfragen, denn ich könnte ja auch adoptiert sein. Bei der Frage nach meinem Vater können Zweifel bereits von vornherein größer sein. Die leibliche Zugehörigkeit von Vater und Kind ist allemal schwierig festzustellen. Auch mit den heuti-

gen Methoden genetischer Tests kann die Vaterschaft nicht hundertprozentig nachgewiesen werden. Sehr oft kann ich mit Sorgfalt, Genauigkeit und dem dazu nötigen Vertrauen meinen Stammbaum einige Generationen zurückverfolgen. Schriftstücke, die zu Ordnungszwecken über Generationen hin angelegt wurden, muss ich dabei als wahre Fakten anerkennen. Irgendwann jedoch, beim einen früher und beim anderen später, verlieren sich die Spuren unserer individuellen Herkunft in grauen Vorzeiten. Es wird uns unmöglich, unser Woher zu konkretisieren.

Auf diesem Rückgang in die Vergangenheit müssen wir selbst eine Entmenschlichung hinnehmen, weil wir mit faszinierend einleuchtenden Methoden der Wissenschaften in eine Zeit gelangen, wo es den Menschen noch nicht gibt. Der Weg ins Woher lässt sich endlos fortsetzen und wir können auch nicht umhin, den Urknall als den zeitlichen Beginn allen Lebens wieder zu hinterfragen. Was war vor dem Urknall?

Wir haben aber auch die Möglichkeit, unendlich weit in die Zukunft vorzudringen. Hier sind wir auf Prognosen angewiesen. Glauben wir den Zukunftsszenarien ernstzunehmender Wissenschaftler, so werden die menschliche Gattung auf jeden Fall, die Erde und das Sonnensystem gegebenenfalls verschwinden.

Letztlich bleibt die Frage nach dem Ursprung und dem Ende unseres Daseins ein Geheimnis.

Nishitani:

Und doch ist es ebenfalls eine unerschütterliche Tatsache, daß ich hier und jetzt konkret existiere. Wie anfanglos und wie endelos die Zeit auch sein mag, dieses Dasein, das da ist, *ist* da. Seine Anwesenheit steht außer Zweifel. Und wie gesagt: Daß die Zeit sich als anfanglos und endelos zu erweisen vermag, ist möglich, weil ich in dem Selbstgewahren meines Seins, das in dieser konkreten Existenz geschieht, vom Grund der Zeit her in dieser Existenz selbst eine unendliche Offenheit gewahre. (*Was ist Religion* S. 340)

L21:

Nur aufgrund dieser Offenheit sind Fragen nach dem Ursprung und dem Ende möglich, die Offenheit selbst lässt sich nicht mehr befragen.

Nishitani:

Kein Grund, aus dem [...die Offenheit] sich ereignet, läßt sich aufzeigen, ist [...sie] doch ein Ereignis, das sich in einem viel tieferen Bereich begibt als irgendein anderes Ereignis, für das es Begründungen oder nachweisbare Gründe gibt. (*Was ist Religion* S. 351)

L21:

Innerhalb der Zeit sind Anfang und Ende von *Sein* und *Zeit* nicht auffindbar.

Nishitani:

Anfang und Ende von Zeit an sich liegen unmittelbar unter der Gegenwart, liegen ihr zugrunde. (*Was ist Religion* S. 341)

L21:

Das Leben als ein *Da* zeigt das Ganz-Sein des Lebens und Sterbens. Im Kapitel 92 des *Shōbōgenzō*⁸¹ erklärt Dogen, dass wir in jedem Augenblick leben und sterben. Es ist ein Irrtum zu glauben, dass das Leben von der Geburt bis zum Tod verläuft. Das Leben ist der Stand eines Augenblicks, wo das Dasein für sich allein steht. Sterben ist nichts anderes als Nicht-Sterben.

Nishitani:

Alles kann in einer Art »Doppelbelichtung« von Leben und Tod, von Sein und Nichts, »aufgenommen« werden [...]. Ich denke [...], daß das Leben durch und durch Leben und der Tod immer Tod ist, daß aber Leben und Tod, beide zusammen, sich als *ein* »Ding«-in-seiner Realität realisieren, nämlich indem sie es als ein bestimmtes Ding in Erscheinung treten lassen, und daß sich Lebensaspekt und Todesaspekt in allen Dingen überlagern. (*Was ist Religion* S. 166)

L21:

Das Leben ist von Anbeginn eins mit dem Tod. Alle Dinge können unter dem Aspekt des Todes betrachtet werden. Im Buddhismus gibt es eine Meditationsmethode, die sich „Totenschädel-Kontemplation“⁸² nennt. In dieser Meditation erkennt ein lebendiger Mensch sich selbst in einem Totenschädel. In einer Art Doppelbelichtung werden die Lebenden, die gesund und munter sind, als Tote gesehen. Für Nishitani lässt eine solche Doppelbelichtung überhaupt erst die Aufnahme der Realität entstehen.

Nishitani:

Der Aspekt des Lebens und der Aspekt des Todes sind gleichermaßen real. Wirklichkeit ist gerade dasselbe, das als Leben und auch als Tod in Erscheinung tritt. Sie ist Leben, sie ist Tod, und zugleich ist sie in sich selbst nicht Leben und nicht Tod. Sie ist etwas, das man mit dem buddhistischen Schlüsselbegriff »Nicht-Dualität von Leben und Tod« bezeichnen könnte. (*Was ist Religion* S. 107)

L21:

Die Seinsweise, welche die Dinge unter beiden Aspekten – Leben und Tod – sehen lässt, nennt Nishitani *Leben-sive-Tod*, *Tod-sive-Leben*. Im christlich-abendländischen Denken wurden die Aspekte des Lebens und des Todes kaum bewusst in einer solchen Sichtweise zugleich betrachtet. Vielmehr kam es besonders ab der Neuzeit zu einer sehr einseitigen Betrachtungs- und Argumentationsweise entweder in Richtung Leben oder in Richtung Tod. Doch beide Standpunkte führen an ihrem äußersten Ende geradezu in die entgegengesetzte Richtung und ermöglichen gerade dort eine vollkommen andere Sichtweise.

So versuchte besonders die jüdisch-christliche Religion, die Erscheinung der Dinge von der Achse der Lebensrichtung her zu erfassen. In dieser Ausrichtung auf das Leben kam

⁸¹ Vgl. Dogen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 4. Kapitel 73-95. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz. 2008. S. 277ff.

⁸² Entnommen aus Nishitanis *Was ist Religion* S. 105

das Lebendige eine Stufe höher als das Unbelebte zu stehen und gelangte in weiterer aufsteigender Linie in die Ebenen der Seele, des Geistes und der Persönlichkeit. Die höchste Ebene bildete die persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott.

Nishitani:

Auf der einen Seite entsteht so eine sich nach oben richtende Sicht, die von Leben und Seele zu Geist bzw. Persönlichkeit aufsteigt. Am äußersten Ende dieser Linie tritt der in Geist, Personalität, Seele und Leben mitenthaltene »Tod« im Sinne von Ungehorsam oder Auflehnung gegen Gott als absolutes Leben ins Bewußtsein, und zwar als Sünde, im Christentum als »Erbsünde«. Und indem in der religiösen Überwindung des Todes dessen Grund mit einem Sprung durchschritten wird, wird der Ort einer persönlichen Kommunion mit Gott erreicht. (*Was ist Religion* S. 166)

L21:

Die szientistische Denkweise, geprägt von den Erkenntnissen der Naturforschung, führt zu einer Ausrichtung auf den Tod. Diese Richtung führt weg von Leben, Seele und Persönlichkeit hin zum Leblosen. Hier werden alle Dinge so verstanden, als wären sie auf Materialität gegründet und auf sie zurückführbar.

Nishitani:

Auf der anderen Seite kommt es zu einer entgegengesetzten Richtung, in der alles auf materielle Beziehungen reduziert wird. Im äußersten Bezugspunkt dieser Richtung werden das *Leben* und mit ihm die Seele, die Persönlichkeit und der Geist in ihrer Sinnlosigkeit gewahrt. In diesem Fall aber wird in der Überwindung der Sinnlosigkeit von deren Grund her, mitten im Nihilismus, mit einem Sprung der Ort ekstatischer *Existenz* erreicht. (*Was ist Religion* S. 167f.)

L21:

In der Doppelbelichtung ihrer Seinsweise von Leben-*sive*-Tod ist es gemäß Nishitani möglich, die Dinge unmittelbar so zu sehen, wie sie wirklich sind. Auch hier ist eine Art Sprung zu entdecken, der aber als Perspektive weder eine Aufwärtsbewegung zur Persönlichkeit hin, noch eine Abwärtsbewegung zur bloßen Materie benötigt.

Nishitani:

Es ist vielmehr ein Sprung auf den eigenen Grund hin, der direkt unter den Fußsohlen dieser Leben-*sive*-Tod/Tod-*sive*-Leben genannten Seinsweise liegt. (*Was ist Religion* S. 167)

L21:

Die gegenseitigen Aversionen von Naturwissenschaft und Religion liegen darin, dass sich die Perspektiven von unterschiedlichen Stufen und Ebenen zwischen Personalität und Materialität ganz und gar ausschließen. So wird Personalität gewöhnlich als das „Aufsteigen“ zu einer höheren Stufe und Materialität als das „Absteigen“ zu einer niedrigeren Stufe vorgestellt. Losgelöst von diesen fixen Vorstellungen könnten Personalität und Materialität in genannter Doppelbelichtung gesehen werden.

Nishitani:

Man könnte dies den Standpunkt absoluter »Gleichheit« nennen, einen Standpunkt, von dem aus die Personalität, wiewohl sie ihre Soheit behält, nichtsdestoweniger als den stofflichen Dingen gleich angesehen wird; und von dem aus diese, ohne aufzuhören, sich in ihrer Soheit zu präsentieren, nichtsdestoweniger

als der Personalität gleich angesehen werden. Es ist dies der Standpunkt der *śūnyatā*, der die Öffnung einer solchen Sicht ermöglicht. (*Was ist Religion* S. 167)

L21:

An ihrem äußersten Ende erweisen sich auch die Gegensätze zwischen Religion und Wissenschaft zen-mäßig ausgedrückt als eine Spiegelfechterei. Ja und Nein verschlingen sich in eins, heben sich aber nicht auf. Leben und Tod sind ihrer Natur nach unvereinbare Gegensätze und als solche begrifflich zu unterscheiden, bilden aber eine unzertrennliche Einheit, bei der es überall Verschiedenheit, aber keine Geschiedenheit gibt. Das Einssein, um das es hier geht, ist absolut nichtobjektiv und auch nicht objektivierbar. Auf dem Standpunkt der *śūnyatā* liegt die Offenheit des Weltganzen unmittelbar vor Augen. Alles, was in der Welt der Fall ist, muss als Schnittpunkt von Lebens- und Todesrichtung angesehen werden.

Meister Dōgen lehrt, „nicht aus dem Alltag oder der Augenblicklichkeit von Leben und Tod zu fliehen, denn so wie sie sind, sind sie das Nirvāna [...]“⁸³ Das ist eine Aufforderung dazu, nicht im *nirvāna* zu verweilen. Im Buddhismus ist die Loslösung der Gegensätze von der *samsāra*-Welt selbst *nirvāna* genannt worden. Da alles Seiende auf der Welt von Vergänglichkeit zeugt, das heißt, alles auf der Welt sich auf ein *nihilum* gründet und jederzeit vor der Nichtung steht, kann das dem Kreislauf des *samsāra* unterworfenen Leben seinem Wesen nach als Tod verstanden werden. In einer solchen Grenzsituation vergegenwärtigt sich der Tod vom Grund unseres Seins heraus und zieht uns förmlich ins Bodenlose, indem sich in uns wahrlich – mit Zen-Worten ausgedrückt, der *große Tod* realisiert. Dieser *Große Zweifel*, wie er auch genannt wird, zeigt das Inbild des Seins im offen stehenden Nichts. An diesem Ort ereignet sich die Umkehr vom *nihilum* zu *śūnyatā* oder von *samsāra* zu *nirvāna*. *Nirvāna* heißt, dem Leben als Geburt-und-Tod zu sterben und damit dem Tod in seinem wesentlichen Sinn zu sterben.

Nishitani:

Nirvana, das Scheiden von der endlosen Wiederholung von Geburt-und Tod, ist Auferstehung zu einem neuen Leben, wo die wahre Unendlichkeit erst erscheint. (*Was ist Religion* S. 277)

L21:

Nirvāna als wahre Unendlichkeit entzieht sich als Realität dem begrifflichen Denken und ist existentiell erfahrbar. Sie ist nichts anderes als die Existenz, in der sich dieses Leben erweist.

⁸³ Vgl. Dogen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 4. Kapitel 73-95. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz. 2008. S. 277.

Wenn sich der Tod vom Grund unseres Seins heraus vergegenwärtigt, sind wir in eine Ungewissheit gehalten, die Angst macht und an Größe zunimmt, je reflektierter wir uns zu uns selbst verhalten. Kierkegaard weiß um dieses Dilemma und hilft sich damit ab, den Tod in sein Leben miteinzubeziehen, indem er sich diesen als den Selbstwiderspruch zum Leben schlechthin bewusst macht.

Der Selbstwiderspruch ist die Trauer des Lebens selbst. Es ist das Wissen um unseren eigenen Tod, der diesen Widerspruch bewirkt. Doch wenn wir sagen, dass alle Lebewesen sterben müssen, dass keines ewig lebt, so bringt dieses Wissen noch nicht den Selbstwiderspruch in uns selbst zutage. Vielmehr wird durch diese Einsicht mein *Ich* objektiviert, und ich sehe mich selbst als ein Ding, das einmal sterben muss. Das, was ich vor mir sehe, ist mein vergängliches leibliches Leben.

Kierkegaard reflektiert in seinem Werk *Die Krankheit zum Tode* das Dilemma der eigenen Vergänglichkeit. Die Verzweiflung oder auch *die Krankheit zum Tode*, wie er sie nennt, ist keine irdische, physische Krankheit zum Tode. Für ihn besteht die Verzweiflung gerade darin, nicht sterben zu können. Im gewöhnlichen Alltag ist es wohl so, dass der Tod die größte Gefahr ist und die Hoffnung darin besteht, zu leben. Wenn aber jemand die noch schrecklichere Gefahr des Lebens kennen lernt, dann hofft er auf den Tod. Wenn dann die Gefahr so groß geworden ist, dass nur der Tod noch Hoffnung bietet, dann ist die Verzweiflung jene Hoffnungslosigkeit, nicht einmal sterben zu können.

Kierkegaard:

In dieser [...] Bedeutung ist nun Verzweiflung die Krankheit zum Tode, jener qualvolle Widerspruch, jene Krankheit im Selbst, ewig zu sterben, zu sterben und doch nicht zu sterben, den Tod zu sterben. (*Die Krankheit zum Tode* S. 19⁸⁴)

L21:

Den Tod zu sterben ist etwas anderes als zu sterben. Zu sterben heißt, dass es vorbei ist. Den Tod zu sterben bedeutet jedoch, das Sterben zu durchleben. Wenn sich dieses in einem einzigen Augenblick erleben lässt, so ist es damit so, dass es für ewig erlebt wird.

Kierkegaard:

Würde ein Mensch an Verzweiflung sterben, wie man an einer Krankheit stirbt, dann müsste das Ewige in ihm, das Selbst, in dem gleichen Sinn sterben können, wie der Körper an der Krankheit stirbt. Dies aber ist eine Unmöglichkeit; das Sterben der Verzweiflung setzt sich ständig in ein Leben um. (*Die Krankheit zum Tode* S. 19)

⁸⁴ Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam. 1997.

L21:

Das Ewige in einem Menschen kann nicht sterben, denn das Ewige *ist*. In der Ewigkeit ist jeglicher Widerspruch aufgehoben. Die Zeitlichkeit selbst wird von der Ewigkeit durchdrungen und in der Ewigkeit bewahrt.

6.3 WECHSELSEITIGE DURCHDRINGUNG

L21:

Karma bezeichnet unsere Taten und Handlungen, die aufgrund von Ursache und Wirkung den Verlauf zukünftiger Ereignisse beeinflussen.

Der Mensch ist selbst *karma* schaffend in seinem Denken, Tun und Unterlassen. Im *Buddha-Dharma* vertrauen wir vollkommen dem Gesetz von Ursache und Wirkung, die sich erstreckende Kausalität des *karma* scheint unausweichlich zu sein.

Nishitani:

Unser Sein-in-der-Zeit geht wesenhaft einher mit einem nicht endenden Impuls, der die in den Weltzusammenhang Eingespanten endlos dazu treibt, etwas zu tun und in Beziehung zu anderem zu treten. (*Was ist Religion* S. 366)

L21:

Eine Ursache hat ihre Ursache in der Vergangenheit und diese eine nächste noch weiter zurück bis zu einem unbekannten Anfang, wo sich die Dinge mit keinem bestimmten Ort, keiner bestimmten Zeit und keiner bestimmten Situation förmlich zerstreuen.

Eingespant in den Welt nexus stehen alle Dinge in einer dynamischen Relation, je nachdem, wie sie ihre Seinsfähigkeit vermindern oder verstärken.

Nishitani:

Alle Dinge in der Welt sind in der einen oder anderen Weise miteinander verknüpft. Es gibt kein einziges Ding, das beziehungslos zu allen anderen Dingen entstanden ist. (*Was ist Religion* S. 239)

L21:

Jedes Ding ist dennoch absolut einzigartig. Es gibt keine zwei Dinge in der Welt, die absolut gleich sind. Selbst Massengüter, die maschinell erzeugt alle gleich aussehen, zeigen sich bei genauerer Betrachtung von einander verschieden.

Nishitani:

Die absolute Einzigartigkeit eines Dings meint, daß sein Sitz im Zentrum aller anderen Dinge ist. Wenn dem so ist, nimmt es die Position des Herrn ein, in Beziehung auf den alle anderen Dinge Untergebene sind. (*Was ist Religion* S. 237)

L21:

Es entsteht ein Widerspruch, wenn einerseits jedem Ding in seinem Selbstsein absolute Selbstherrschaft zukommt, andererseits aber von jedem Ding abverlangt wird, sich unterzuordnen.

Nishitani:

Daß alle Dinge sich ineins versammeln und daß zugleich jedes einzelne absolut einzigartig »ist«, meint, daß sie füreinander wechselseitig Herr und Knecht sind. Wir nennen diese Beziehung »wechselseitige Durchdringung« [...] und verstehen sie als allein auf dem Feld der Leere möglich. (*Was ist Religion* S. 238)

L21:

Auf dem Feld der *Leere* ist jedes Ding es selbst, indem es nicht es selbst ist und umgekehrt.

Nishitani:

[S]ein »Sein« ist provisorisch und unreal in seinem Wahrsein und wahr in seinem Unrealsein.[...]Daß ein Ding nicht es selbst ist, besagt, daß es, ohne aufzuhören es selbst zu sein, auf dem ureigenen Grund aller anderen Dinge ist, bildlich gesprochen, daß seine Wurzeln den Grund aller anderen Dinge erreicht und sich in diesem ausgebreitet haben, daß es immer schon ein Moment ist, das alle anderen Dinge unterstützt, sie sich aufrichten läßt, sie sein läßt, indem es auf ihr »Sein« als Element einwirkt. (*Was ist Religion* S. 239)

L21:

Ein Ding A ist ein Ding non-A. In ihrer Einheit als allfälliges Sein und Nicht-Sein sind die Dinge *leer an Substanz* und zeigen eine unbeschränkte Offenheit und Potentialität. Sie haben keine fixe Eigensubstanz und bringen ihre Eigennatur erst dann zum Ausdruck, wenn A und non-A in einem Zusammenhang gleichzeitig entstehen. Nehmen wir an, es wird ein Samenkorn in die Erde gesteckt und es entkeimt daraus eine Pflanze. Hier könnte die Frage gestellt werden, ob dieses Samenkorn von sich aus keimt. Es müsste wohl gesagt werden, ein Samenkorn entfaltet sich nicht von selbst zu einer Pflanze, sondern benötigt Erde, Wasser und Sonnenlicht, damit es wachsen kann. Ein Ding A kann sich nicht von sich aus entwickeln, es muss mit einem Ding non-A in Relation stehen. Die kausallogische Ursache zum Entwickeln liegt nicht im Ding A selbst, sondern im einander abhängigen Verhältnis von A und non-A. Ihre kausallogische Ursache liegt weder in A, noch in non-A. Wenn auch A und non-A in einer Wechselwirkung stehen, liegt die kausallogische Ursache dafür aber auch nicht in der Wechselwirkung selbst. Vielmehr liegt zur Erkenntnis einer kausallogischen Ursache eine Spaltung von Subjekt und Objekt zugrunde, die sich im *tätigen Selbst* eines *leiblich-ontisch Da-Seienden* vollzieht. Die aktuelle *karmische* Aktivität, in der jeder von uns steht, ist ein Phänomen der Dualität von Subjekt und Objekt.

Die Vorstellung von einem Ding A und einem Ding non-A ist im Bewusstsein des Menschen gespeichert und kommt mit jeder Erfahrung, die beurteilt wird, zum Ausdruck. „Mit

dem Bewusstsein seiner selbst beurteilt das ontisch leibhafte Ich Objekte seiner Erfahrung mit ‚*entweder ja oder nein*‘, ‚*entweder A oder nicht A*‘, wobei die *Ganzheit des Objekts* mehr oder minder entzweit wird.“⁸⁵ Wenn durch die Dualisierung der Urteile vergessen wird, dass die allumfassende Ganzheit der Dinge immer auch ihre Negation miteinschließt, wird unsere *karmische* Aktivität zu einer Bürde unaufhörlichen Tuns. An der äußersten Grenze der Spaltung von Subjekt und Objekt erscheint für Nishitani der Urgrund aller aktuellen *karmischen* Aktivität als ein *nihilum* jenseits von Sein und allen Seinsformen. Die Negation, die allen Dingen zugrunde liegt, kommt als ein *nihilum* zum Vorschein und macht sich selbst zum Gefangenen des Seins, das weder im Sein verweilen noch vom Sein loskommen kann.

Nishitani:

Wenn unser Sein-in-der-Zeit in unaufhörlichem Tun existiert, dann muß dieses Tun seinen letzten Grund in der unendlich offenen Ebene des *nihilum* haben, welche das Sein im allgemeinen und all die es konstituierenden karmisch-kausalen Relationen im Welt-Nexus transzendiert. (*Was ist Religion* S. 369)

L21:

Wenn sich der Mensch eingehend mit seinem eigenen *karma* beschäftigt, das er seit anfangloser Vergangenheit durch seine guten und bösen Taten angehäuft hat, so kreisen seine Gedanken ständig um sein eigenes Ego. Wenn das Individuum auch in der Beleuchtung seines *karmas* in innigster Wechselbeziehung zu anderen Seienden steht, kommt es doch zu einer Selbst-Abkapselung in der Weise des Sich-in-sich-selbst-Verschließens. An der äußersten Grenze dieser Selbstzentriertheit zeigt sich die *karma-Aktivität* als tiefste Verzweiflung, die im *nihilum* gründet. Das *nihilum* als jener Ort, wo alle Form zunichte wird, ist absolut formlos. Dort, wo Sein in seinem Grund unaufhebbar ineins mit dem Nichts ist, liegt auch die Selbstzentriertheit jenseits der *menschlichen* Seinsform. Es ist pures Sein-in-der-Welt als solches.

Nishitani:

Der Grund unserer menschlichen Existenz umfasst eine Dimension puren Seins, das jeder definitiven Form des »Mensch«-Seins vorhergeht. Unsere aktuelle Existenz, unser konkretes In-der-Welt-Sein, besteht indes darin, daß wir als menschliche Lebewesen existieren, in denen sowohl die Form »Mensch« wie auch die Dimension des puren Sein-in-der-Welt enthalten ist. Diese grundlegende Beschaffenheit unserer Existenz ist es, die deren wechselseitige karmisch-kausale Beziehungen zu allen anderen Seienden im grenzenlosen Welt-Nexus verursacht. (*Was ist Religion* S. 374)

⁸⁵ Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2004. S. 149.

L21:

Für Nishitani birgt der Grund all der *karma*-Aktivitäten, auf die wir Menschen uns einlassen, einen Horizont in sich, wo wir von Grund auf mit dem *Sein* aller Seienden in der Welt kommunizieren. Das geschieht, indem wir schlechthin Sein-in-der-Welt selbst sind, das heißt, vor allen Einzelbestimmungen bloß *sind*.

Unsere aktuelle Existenz tritt in ihrem *karmisch*-kausalen Bezogensein auf andere Dinge ständig aus sich selbst heraus und haftet an diesen Dingen. Da sie aber so beschaffen ist, dass sie in deren ureigenen Grund gegenwärtig ist, versammelt sie zugleich das *Sein* aller anderen Seienden in ihrem eigenen Selbstsein. So kann sich das Selbstsein in seiner selbstzentriertheit zum Mittelpunkt der Welt machen.

Trifft das *Ich* ein Urteil, bündelt es sozusagen den gesamten Kausalzusammenhang im eigenen Mittelpunkt des Selbst. Dabei bestimmt entweder das Subjekt des *Ich* die Dinge als Objekte oder umgekehrt wird das *Ich* als Objekt von den Dingen bestimmt. Jedenfalls kommt hier nur eine Seite der *wechselseitigen Durchdringung aller Dinge* zum Ausdruck, entweder Herr oder Diener zu sein. Immer dort, wo eine Doppelbeleuchtung beider Sichtweisen fehlt, kann die Selbstzentriertheit des *karma*-Standpunkts nicht durchbrochen werden. Auf dem *karma*-Standpunkt sammelt das Selbst alle Dinge in einem Gesamtzusammenhang, während es sich in sich selbst verschließt und sich gerade dadurch an die Dinge heftet. *Karma* ist das den Dingen verhaftete Selbst, das es in den ständigen Wandel der Zeit geraten lässt. Eine Sammlung des Seins aller Dinge im ureigenen Grund des Selbst ist nur dann möglich, wenn es ineins mit der Unterordnung des Selbstseins unter das Sein aller Dinge geschieht. Dies wiederum ist nur auf dem Feld der *śūnyatā* möglich.

Nishitani:

Alles, was vom *karma* gesagt worden ist, läßt sich in der Position der Leerheit umkehren, es durchläuft eine absolute Negation und gewinnt so neues Leben. (*Was ist Religion* S. 377)

L21:

Jeder Einzelne ist durch seine jeweiligen *karmisch-kausalen* Relationen innerhalb eines unendlichen Weltzusammenhangs bestimmt, und dennoch existiert er in jedem Augenblick seiner Zeit als etwas ganz und gar Neues.

7 DER AUGENBLICK – EIN ATOM DER EWIGKEIT IN DER ZEIT

7.1 DIE ANGST ALS DER AUGENBLICK IM INDIVIDUELLEN LEBEN

Kierkegaard:

Daß die Angst zum Vorschein kommt, das ist der Kernpunkt des Ganzen. Der Mensch ist eine Synthese aus Seelischem und Körperlichem. Doch eine Synthese ist undenkbar, wenn sich die beiden Teile nicht in einem Dritten vereinen. Dieses Dritte ist der Geist. (*Der Begriff Angst* S. 52).

L21:

Körper, Geist und Seele dürfen nicht als selbständige Größen gesehen werden, die es gilt zusammenzusetzen. Vielmehr sind Leib und Seele Momente gegensätzlicher Natur des menschlichen Selbstverhältnisses, die im menschlichen Wesen zusammenkommen und in einem Dritten, dem Geist vereinigt werden. Der Geist als eine selbstbezügliche Tätigkeit einigt die Gegensätze, hält sie aber auch auseinander. Als ein Wesen des Geistes ist der Mensch das *Dazwischen-Sein*. „Er ist ein eigenartiges Zwischenwesen, zusammengesetzt aus Ungleichartigem: aus Seele und Leib, [...] dem Ewigen und dem Zeitlichen.“⁸⁶

Der Mensch ist nicht nur eine Synthese von Seele und Körper, getragen vom Geist, sondern auch eine Synthese von Zeitlichem und Ewigem. Für Kierkegaard scheint die zweite Synthese anders gebildet zu sein als die erste, denn in dieser fehlt das dritte Glied. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass die zweite Synthese ein Ausdruck der ersten ist und das dritte Glied ebenfalls der Geist ist.

Kierkegaard:

In der ersten Synthese waren die beiden Momente Seele und Körper, und der Geist war das Dritte, jedoch dergestalt, daß erst indem er gesetzt wurde, von der Synthese eigentlich die Rede war. Die zweite Synthese hat nur zwei Momente: das Zeitliche und das Ewige. Und wo ist hier das Dritte? Wenn es kein Drittes gibt, dann gibt es eigentlich keine Synthese, denn eine Synthese, die ein Widerspruch ist, kann sich als Synthese nur in einem Dritten vollenden, weil ihre Eigenschaft, ein Widerspruch zu sein, ja gerade aussagt, daß sie nicht ist. Was ist nun das Zeitliche? (*Der Begriff Angst* S. 100).

L21:

In der Beantwortung dieser Frage setzt Kierkegaard bei der Zeit als solche an und stimmt zu, die Zeit als die unendliche Sukzession zu bestimmen, die sich als gegenwärtig, vergangen und zukünftig fassen lässt. Doch eine solche Differenzierung erweist sich dann als unrichtig, wenn wir sie in der Zeit selber suchen.

⁸⁶ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 19f.

Kierkegaard:

Indessen ist diese Unterscheidung falsch, wenn man annimmt, dass sie in der Zeit selber liegt; denn sie tritt erst durch das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit und durch die Reflexion der Ewigkeit in der Zeit in Erscheinung. Könnte man nämlich in der unendlichen Sukzession der Zeit einen Halt, d.h. ein Gegenwärtiges, finden, dann wäre das Teilende, dann wäre die Einteilung ganz richtig. Doch eben weil jeder Moment, ebenso wie die Summe von Momenten, Prozeß (ein Vorbeigehen) ist, deshalb ist kein Moment ein Zukünftiges. (*Der Begriff Angst* S. 100f.)

L21:

Unser ganzes Leben spielt sich in den zeitlichen Dimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ab. Wie sind nun Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft für uns in dieser unendlichen Sukzession zu fassen?

Kierkegaard:

Wenn man glaubt, diese Einteilung [in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft] festhalten zu können, dann deswegen, weil man einen Moment *spatiert*, wodurch aber die unendliche Sukzession aufgehoben ist, dann deswegen, weil man die Vorstellung hereinbringt und die Zeit für die Vorstellung existieren läßt, anstatt sie zu denken. Doch selbst das fängt man nicht richtig an, denn auch für die Vorstellung ist die unendliche Sukzession der Zeit ein unendlich inhaltloses Gegenwärtiges. (*Der Begriff Angst* S. 101)

L21:

Das unendlich inhaltlose Gegenwärtige ist ein unendliches Verschwinden. Nur insofern ist es ein Begriff der Zeit. Das ist wichtig zu beachten, denn wir dürfen es eigentlich nicht setzen. Sobald wir das Gegenwärtige setzen, ist es in den Bestimmungen von Vergangenheit und Zukunft anwesend. So kann jenes Leben, das in der Zeit ist und nur ihr angehört, nichts Gegenwärtiges haben. Das, was Gegenwart hat, ist das Ewige.

Jenes Leben, das in der Zeit ist, hat nichts Gegenwärtiges, vielmehr ist das Gegenwärtige das Ewige.

Kierkegaard:

Das Ewige hingegen ist das Gegenwärtige. Für den Gedanken ist das Ewige das Gegenwärtige als die aufgehobene Sukzession (die Zeit war die Sukzession, die vorbeigeht). Für die Vorstellung ist es ein Fortgehen, das jedoch nicht von der Stelle kommt, weil für die Vorstellung das Ewige das unendlich inhaltsvolle Gegenwärtige ist. Im Ewigen gibt es nun wiederum keine Trennung zwischen Vergangenem und Zukünftigem, denn das Gegenwärtige ist als die aufgehobene Sukzession gesetzt. (*Der Begriff Angst* S. 102)

L21:

Wenn wir das sinnliche Leben bestimmen, sagen wir oft: es ist nur im Augenblick. Doch dann wird das Ewige als Abstraktion des Augenblicks verstanden. Soll nun diese Abstraktion des Ewigen auch das Gegenwärtige sein, wird das Ewige eine Parodie. Vielmehr ist es aber so, dass wir das sinnliche Leben erst bestimmen können, wenn der Geist gesetzt ist. Doch sobald der Geist gesetzt ist, ist auch der Augenblick da und mit ihm kann es überhaupt erst die Sinnlichkeit geben.

Kierkegaard:

Die Sinnlichkeit des Menschen wird durch die Sünde als Sündigkeit gesetzt, und also niedriger als die des Tieres, und doch wird das gerade dadurch bewirkt, daß hier das Höhere beginnt, denn jetzt beginnt der Geist. (*Der Begriff Angst* S. 105)

L21:

Die Natur selbst liegt nicht im Augenblick. Das scheinbar sichere Bestehen der Natur in der Zeit und ihre zugehörige Geschichte beginnen erst mit dem Augenblick. Deshalb lässt sich mit Recht vom Menschen tadelnd sagen, er lebe nur im Augenblick, denn das Setzen des Geistes ist letztlich eine willkürliche Abstraktion, aber mit allen dynamischen Folgescheinungen, mit denen wir selbst mitten in dieser Geschichte stehend konfrontiert sind.

Kierkegaard:

Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem sich Zeit und Ewigkeit berühren, und damit ist der Begriff *Zeitlichkeit* gesetzt, wo die Zeit ständig die Ewigkeit abschneidet und die Ewigkeit ständig die Zeit durchdringt. (*Der Begriff Angst* S. 105)

L21:

Der Augenblick als Blick des Auges bleibt „sprachlos und hält das Gesehene auf die innerlichste Weise fest.“⁸⁷ Anschaulich beschreibt Kierkegaard ein solch bildliches Wort einer liebend besorgten Frau, wenn ihr Blick sehnsüchtig über das Meer wandert und nach ihrem Geliebten Ausschau hält.

Kierkegaard:

Ein Ausbruch ihres Gefühls, ein Seufzer, ein Wort enthält schon als Laut mehr von der Bestimmung der Zeit und ist mehr gegenwärtig in Richtung Verschwinden und enthält nicht so sehr die Gegenwart des Ewigen, weshalb ja auch ein Seufzer, ein Wort usw. die Macht besitzt, der Seele das Belastende abzunehmen, gerade weil das Belastende, wird es nur ausgesprochen, schon ein Vergangenes zu werden beginnt. (*Der Begriff Angst* S. 103)

L21:

Kierkegaard entfaltet den Augenblick als einen prägenden Moment, „indem der Mensch auf intensivste Weise mit dem eigenen Dasein konfrontiert ist. Im Augenblick erfährt der Mensch sich als zugleich bestimmt von Zeit und Ewigkeit. Da im Augenblick die Ewigkeit jedoch verborgen bleibt, erfährt der Mensch sich im Augenblick als mitbestimmt von dem ihm Unzugänglichen, der Mensch wird sich selbst unverständlich. Das Ewige konkret zu verstehen bedeutet folglich, sich selbst in der Ausrichtung auf diese nicht einzugrenzende Größe zu begreifen. Auch im Augenblick wird nicht das Ewige selbst verstanden, sondern die vom Verhältnis zum Ewigen bestimmte endliche Existenz.“⁸⁸

⁸⁷ Glöckner, Dorothea: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. 1998. S.191

⁸⁸ Glöckner, Dorothea: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. 1998. S.191f.

Die Griechen kannten das Vergangene nicht im Verhältnis zum Gegenwärtigen und Zukünftigen, sie bestimmten die Zeit – wenn überhaupt – als ein Vorbeigehen. Sie kannten zwar die Ewigkeit, gelangten aber nur rückwärts in sie hinein, worin das platonische Erinnern seine Bedeutung hat. Deswegen hält Kierkegaard auch so gerne an der Wiederholung im Sinne auch von Wiedergeburt fest, da wir durch sie vorwärts in die Ewigkeit gelangen.

Kierkegaard:

Im *Augenblick* wird der Mensch sich bewußt, daß er geboren worden ist; denn sein Vorheriges, auf welches er sich dann nicht berufen soll, war ja, nicht zu sein; im *Augenblick* wird er sich der Wiedergeburt bewußt; denn sein vorheriger Zustand ist ja gewesen, nicht zu sein. Wenn sein vorheriger Zustand gewesen wäre: zu sein, dann hätte der Augenblick in keinem der Fälle entscheidende Bedeutung für ihn bekommen [...]. Während also das griechische Pathos sich auf die Erinnerung konzentriert, konzentriert sich das Pathos unseres Projekts auf den Augenblick und auf das Wunder, oder ist es nicht eine höchst pathetische Sache, von Nicht-sein zum Da-Sein zu gelangen? (*Philosophische Brosamen* S. 31)

L21:

Kierkegaard misst dem Zukünftigen mehr Bedeutung bei als dem Gegenwärtigen und Vergangenen. Für ihn ist das Zukünftige, das Mögliche in einem gewissen Sinn das Ganze, von dem das Vergangene ein Teil ist.

Kierkegaard:

[...D]as Zukünftige [ist] jenes Incognito [...], mit dem das Ewige, obgleich für die Zeit inkommensurabel, doch seinen Umgang mit der Zeit bewahren will. (*Der Begriff Angst* S. 105)

L21:

Für Kierkegaard ist der Augenblick die Erfüllung der Zeit, wo auch alle christlichen Begriffe wie *Bekehrung*, *Versöhnung*, *Erlösung*, *Auferstehung* und *Gericht* ihre Berechtigung finden und ihre Wahrhaftigkeit beibehalten.

Kierkegaard:

[...U]nd die Zeit, die erfüllt ist, das ist der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige gleichzeitig das Zukünftige und das Vergangene. (*Der Begriff Angst* S. 106)

L21:

Geschichte gibt es nur, solange es den Widerspruch gibt. Da in der Ewigkeit jeder Widerspruch aufgehoben ist, ist sie die wahre Wiederholung, die gleichzeitig das Zukünftige und das Vergangene umschließt, indem sie auch den Widerspruch einschließt, ihn aber nicht aufhebt. Das, was uns Menschen von der Ewigkeit trennt, ist die Sünde.

Sub specie aeterni – unter dem Blickwinkel des Ewigen *ist* das Ewige nur, ist das Zwischenraumschaffende gar nicht vorhanden, in der Ewigkeit *ist* alles. Das Zwischenraumschaffende ist der Geist als ein Reflexionsverhältnis, das die Vorstellung mithineinbringt, wodurch das Vergangene und das Zukünftige gegeneinander gehalten werden, dass das Göttliche verschwindet und die Angst zum Vorschein kommt.

Kierkegaard:

Hinzu kommt, daß die Angst immer eine Reflexion auf die Zeit in sich enthält, denn über das Gegenwärtige kann ich mich nicht ängstigen, sondern nur vor dem Vergangenen oder Zukünftigen; das Vergangene und das Zukünftige aber, solchermaßen gegeneinander gehalten, daß das Präsentische verschwindet, sind Reflexionsbestimmungen. (*Entweder – Oder* S. 184f.)

L21:

Das Gegenwärtige, das Präsentische und das Ewige sind bei Kierkegaard Größen für das Göttliche. Im reflektierenden, urteilenden Denken werden diese Größen, wenn sie nicht bezeugt werden, vergessen und an ihre Stelle tritt die Angst. Erst wenn das Ewige gesetzt wird, ist der Augenblick da als das Ewige und gleichzeitig als das Vergangene und Zukünftige.

Das Zwischenraumschaffende ist das „Spatiierende“, die unendliche Sukzession der Zeit förmlich aufzuhalten.

Kierkegaard:

So verstanden, ist der Augenblick das Atom[...der Ewigkeit in der Zeit.]Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit, ihr erster Versuch, die Zeit gleichsam anzuhalten. (*Der Begriff Angst* S. 104)

L21:

Für Nishitani ist jeder Augenblick der Zeit eine Monade der Ewigkeit, indem er alle Vergangenheit und alle Zukunft im Grunde der Gegenwart umgreift und erhält.

Nishitani:

Jeder Zeitpunkt innerhalb der endlos zurückreichenden Vergangenheit und jeder Zeitpunkt innerhalb der endlos weit vor uns liegenden Zukunft ist dem gegenwärtigen Augenblick gleichzeitig. Der gegenwärtige Augenblick vergegenwärtigt sich eigentlich nur als etwas, das sozusagen alle nur mögliche Vergangenheit und alle nur mögliche Zukunft in sich spiegelt. (*Was ist Religion* S. 398)

7.2 DAS FELD DER GLEICHZEITIGKEIT

L21:

Die endlos zurückreichende Vergangenheit und die endlos weit vor uns liegende Zukunft sind für die Vorstellung ein unendlich inhaltloses Gegenwärtiges, das ein unendliches Verschwinden ist. Dieses inhaltlose Gegenwärtige tritt innerhalb unserer Vorstellung in Erscheinung und ist ständiger Wandlung unterworfen, wo sozusagen die Zeit für die Vorstellung existiert. Hier ist das Dasein eine *samskrta* (*Sein / Tun*)-Existenz, wo das Dasein ständig etwas zu tun hat. Aber auch die Ruhe, das Nichtstun ist wesentlich *samskrta*, kausales Verstricktsein im Netz der kausalen Bedingungen. Eine solche *Sein / Tun-Existenz* gehört nur der Zeit an und hat nichts Gegenwärtiges, solange das Selbst sich nicht verwirklichend selbst versteht.

Im Zen-Buddhismus wird *zazen* (Zen-Übung) praktiziert, um Körper und Geist loszulassen. Die Zen-Übung (*zazen*), die manchmal auch *sanzen* (freiwillig und aktiv zum *zazen* zu kommen) genannt wird, orientiert sich eindeutig daran, allfällige dualistische Aufspaltungen von „Leib und Seele“, „Ideenwelt und Realwelt“, „Transzendenz und Immanenz“ u.a. aufzulösen, indem sich der Übende in der Zen-Praxis (*zazen*) selbst als ein Urfaktum des Gewahrens und Aktualisierens einer Humanität manifestiert. Das zen-buddhistische Denkungs- und Handlungsprinzip bei Dōgen ist gekennzeichnet durch das *shikan-taza*⁸⁹, eine reine Konzentration auf die *zazen*-Praxis ohne Abhängigkeit von den durch Schriften vermittelten Lehren. *Shikan-taza* (*reines Sitzen*) befreit uns von den allfälligen ego-anhaftenden Begierden der fünf Sinnesorgane, die sich an die Außenwelt ketten, und wir überwinden die fünf Hindernisse, die uns an uns selbst binden und das geistige Wesen unserer Seele zudecken. Unser Geist, nun frei von verdeckenden Hindernissen, enthüllt sich als eine schrankenlose Offenheit und befreit uns auch aus der ursprünglichen Unwissenheit (*avidyā*). *Shikan-taza* negiert und entleert jeden Gedanken und jede Anschauung im Bewusstsein. „Nach einer langen Reihe dieser Negationen und Entleerung erlangt man den tiefsten Punkt, in dem sein Bewußtsein absolut unabhängig von allfälligen Gedanken und Gefühlen ist, so daß es mit der Dimension der schrankenlosen Versenkung Eins wird. Erst nach dieser absoluten Stille wird die ursprüngliche Kraft des Lebens erweckt. Die transzendierende Weisheit *prajñā* setzt uns mit ihrer unmittelbaren Einsicht in Schwung und Bewegung. Der Sinn des *zazen* belebt sich mit dieser doppelten Wende; nämlich mit dem absoluten Leer-Werden, Negation der Negation und der Aufschwung zur großen Bejahung.“⁹⁰

Auf der Existenz des *shikan-taza* wird das Selbst das Selbst, weil es nicht das Selbst ist. Auch unser ständiges Tun (*samskrta*) wird auf der Existenz des *shikan-taza* ständiges Nicht-Tun (*asamskrta*) und kehrt dann wieder zu dieser ständigen Aktivität zurück, wobei das Selbst vom ungründigen Grund aus zur Aktivität belebt wird. Auf diesem Standpunkt der *ex-sistentiellen* Selbst-Gewahrnis offenbaren sich der Anfang und das Ende der Zeit selbst als eine Aktivität und sind in diesem Sinn ein Ereignis desselben.

Nishitani:

[D]ie Aktivität in jedem Augenblick ist sozusagen eine Monade der Ewigkeit in der Zeitlichkeit. (*Was ist Religion* S. 379)

⁸⁹ Shikan-taza heißt wortwörtlich „reines Sitzen“ (ohne Beimischung jeglicher anderer Konzepte).

⁹⁰ Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen*. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus. Wien: Edition Doppelpunkt. 2000. S. 33.

L21:

Für Nishitani gehen auf dem Feld der Leere alle Zeiten in den jeweiligen Augenblick ein. Wie dies zu verstehen ist, versucht er mit einem Hinweis auf das erste Buch des *Avatamsaka Sutra* zu erklären, wo es heißt: *Die phantomgleiche Weisheit des Buddha durchdringt mit ihrem Licht ungehindert und vollständig alle Dharmas der drei Welten und geht ein in die seelischen Regungen alles Lebenden. Das ist der Innenraum des Guten Himmelsgottes im Norden. Die Weisheit, die allumfassende, kennt keine Grenzen...Das ist die Befreiung des Großen Lichts.* Im 27. Buch desselben Sutras wird die phantomgleiche Weisheit des *Thatagata* (der so kommt und geht wie er ist und als das was er ist) mit der Phantom-Kunst eines Phantom-Meisters verglichen: *„Es ist wie bei einem Zauberer, der seine Kunst versteht, sich an den Straßenecken aufhält und allerlei Phantasmagorien hervorruft. In einem flüchtigen Moment eines Tages läßt er einen vollen Tag und eine volle Nacht, gar sieben Tage oder sieben Nächte, eine Spanne von vierzehn Tagen, einen Monat, ein Jahr, hundert Jahre erscheinen. Und stets ist alles da: Städte und Dörfer, Quellen, Bäche, Flüsse, Meere, Sonne und Mond, Wolken, Regen, Paläste und Häuser. Der ursprüngliche eine Tag, die eine Stunde sind nicht einfach abgetan, nur weil eine lange Dauer von Jahren vor Augen geführt worden ist; und die Tage, Monate und Jahre des Scheinbildes werden nicht einfach hinfällig, nur weil die ursprüngliche Zeit so kurz war.“*⁹¹

In einer kurzen Zeitspanne, in einem Augenblick, kann uns der Ablauf eines ganzen Tages oder auch von hundert Jahren in einer Phantasmagorie vor Augen geführt werden. Dieses Erscheinungsbild ist der Tag oder sind die hundert Jahre, so wie sie in Wirklichkeit sind. Dabei hört aber der gegenwärtige Augenblick nicht auf, dieser konkrete Augenblick zu sein.

Nishitani:

»Ein momentanes Gewahrnis ist zehntausend Jahre, zehntausend Jahre sind ein momentanes Gewahrnis.«
(*Was ist Religion* S. 254)

L21:

Auf dem Feld der *Leere* ist jede Zeit, ob in die Vergangenheit oder in die Zukunft gerichtet, jeweils in ihrem *So-Sein* gegenwärtig.

Nishitani:

Oder man kann sagen, daß alle Zeit in die jeweilige Zeit eingeht, weil Zeit im Feld der Leere ungründig »Zeit« ist, und daß nur als etwas Ungründiges, in das alle Zeiten eingehen können, die jeweilige Zeit tatsächlich zustandekommt als diese oder jene Zeit. »Wirklichkeitsgleich« und »phantomgleich«, »real« und »unreal« machen ein und dieselbe Seinsweise aus. Genau darin liegt das Wesen von Zeit. (*Was ist Religion* S. 255)

⁹¹ Entnommen aus Nishitanis *Was ist Religion* S. 254

L21:

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft können gleichzeitig sein, ohne die Zeitfolge des Vorher – Nachher aufzuheben. In dieser wechselseitigen Durchdringung von Zeit kulminieren alle Zeiten im jeweiligen Augenblick, alles *Sein* der Dinge ist hier auf dem Feld der *Leere* gleichermaßen wie ein Phantom. Im Augenblick entsteht eine Gleichzeitigkeit, die auch bedeutet, zugleich außerhalb der Zeit zu sein. Deshalb kann Kierkegaard auch sagen, der Augenblick ist dort, wo Zeit und Ewigkeit sich schneiden.

Wenn im *Avatamsaka-Sutra* von der Befreiung des Großen Lichts gesprochen wird, so handelt es sich hier um die Einsicht, alle Erscheinungen zu kennen, wie sie wirklich sind, nämlich Selbstrealisationen von Realität. Es ist das Licht der Dinge selbst, das von allen Dingen herkommt, und die Erkenntnis, dass die realen Erscheinungen zugleich Trugbilder sind, wird auch *dharma-Auge*, Auge des durchleuchtenden Sehens (*nyogen-no-chi*) genannt.

Nishitani:

Das »Licht«, das uns von unserem ureigenen Grund her erleuchtet und uns ursprünglich unserer selbst gewahr werden läßt, ist nichts anderes als das nichtgegenständliche »Sein«-an-sich der Dinge, das auf dem Feld waltet, wo diese jeweils von ihrem eigenen Platz her erscheinen. (*Was ist Religion* S. 259)

L21:

Der Ausdruck *Befreiung des Großen Lichts* kann auch als Sinnbild für jene Erkenntnis Dōgens stehen, wie er sie im Shōbōgenzō, im Genjō kōan formuliert: „*Es ist Täuschung, wenn wir uns selbst zwingen, die zehntausend Dinge willentlich zu üben und zu erfahren. Es ist Erwachen, wenn die zehntausend Dinge uns selbst auf natürliche Weise üben und erfahren.*“⁹²

Wenn es heißt: den Weg des Buddha zu erlernen, ist gemeint, das eigene Selbst zu erlernen. Das eigene Selbst zu erlernen heißt, das eigene Selbst zu vergessen, und das eigene Selbst vergessen heißt, durch alle Dinge bestätigt werden.

Nishitani:

Daß das Selbst sich selbst und alle Dinge praktiziert und bestätigt, ist Illusion. Daß alle Dinge herbeikommen und das Selbst praktizieren und es bestätigen, ist Erleuchtung [*satori*]. (*Was ist Religion* S. 184)

⁹² Dogen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 1. Kapitel 3. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg/Leimen: Kristkeitz. ²2008. S. 57

L21:

Alle Dinge können uns wie in einer Phantasmagorie in einem flüchtigen Moment gleichzeitig erscheinen. Das Feld der Gleichzeitigkeit ermöglicht in weiterer Folge überhaupt erst das Zustandekommen von Kultur und Religion.

Auf dem Feld der Gleichzeitigkeit können auch eschatologische Ereignisse wie „Adams erste Sünde“ als Anfang der Geschichte und das „Jüngste Gericht“ als Ende der Geschichte immer schon im Grund der Gegenwart selbst sein.

Unter dem Aspekt der Gleichzeitigkeit kann bei Kierkegaard auch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus verstanden werden. Sobald sie als ein historisches Ereignis gedacht wird, wäre das Ewige als das absolut Notwendige geworden und in die Zeit eingetreten. Das ist aber ein Widerspruch, denn das Ewige *ist* und kann nicht werden. Dieser Widerspruch kann nur aufgehoben werden in einem Glauben, der selbst von paradoxer Struktur sein muss. Die Gleichzeitigkeit erweist eine solche Struktur, die im Augenblick entsteht und wo Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart gleichzeitig sein können, ohne die Zeitfolge des Vorher und Nachher aufzuheben.

Im *Avatamsaka Sutra* sind nicht nur alle Zeiten phantomgleich, sondern auch alle Orte. „Ein Zauberer, der an einem realen Ort verweilt, bringt allerlei magische Effekte von Phantom-Orten hervor; aber dadurch vernichtet er nicht den realen Ort.“ „Er zerstört diese eine Welt nicht dadurch, daß jene Welten zahlreich sind, noch werden jene zahlreichen Welten dadurch zerstört, dass diese Welt eine ist.“⁹³

Nishitani:

Ort und Stunde bestehen in einer Wechseldurchdringung, durch die alle Einzelheiten in eine jede Einzelheit eintreten. Mit anderen Worten: Die absolute Relativität von Zeit und Raum meint, daß alle zeitlich und räumlich Seienden, »Erde, Wasser, Feuer, Wind oder Meere und Berge, Städte und Dörfer« wie auch »himmlische Orte«, kurz, daß die ganze »Welt« in wechselseitiger Durchdringung im Sein jedes einzelnen »Dings«, in der ursprünglichen Relativität von Sein, entsteht. (*Was ist Religion* S. 255f.)

L21:

Eine jede Welt entsteht als solche auf dem Feld der *Leere* als einem Feld absoluter Relativität. Alle Dinge in der Welt sind phantomgleich und wirklichkeitsgleich in einem. Das Faktum, dass *der Vogel fliegt und aussieht wie ein Vogel* offenbart ganz ursprünglich diese Realität.

Im *Avatamsaka Sutra* heißt es dazu: „Mit grenzenlosem Herzen in der phantomgleichen Weisheit des Tathāgata leben“, „alles in seiner wirklichkeitsgleichen »Soheit« wissen“ und „erkennen, dass alle Dharmas selbst-los sind.“⁹⁴

⁹³ Entnommen aus Nishitanis *Was ist Religion* S. 255

⁹⁴ Entnommen aus Nishitanis *Was ist Religion* S. 257

8 GLAUBE UND ERLÖSUNG

L21:

Kierkegaard benutzt das Wort Glaube einerseits in der Bedeutung für den Sinn des Werdens, andererseits entfaltet er den Glauben im christlichen Sinn als paradoxe Möglichkeit, die sich im Verhältnis Gott-Mensch zeigt. Bei Nishitani entsteht der Glaube als eine Realität stets zugleich als die *absolute* Negation und als die *absolute* Affirmation des *vereinzelten* Selbst.

Nishitani:

Der Glaube ist der Ort, wo das Selbst realiter als einzelnes real ist, wo das Selbst als vereinzelter wahrhaft zum Selbst wird und doch zugleich nicht dem eigenen Selbst angehört. Dies ist der Zustand des Glaubens als Realität. (*Was ist Religion* S. 74)

8.1 GLAUBE ALS DER SINN DES WERDENS

L21:

Das unmittelbare Wahrnehmen und Erkennen sind es, die nicht trügen können. Erst das Bewusstwerden eines Gegenstandes *als* Gegenstand birgt den Trug des Werdens in sich und macht Zweifeln überhaupt erst möglich. Die Ungewissheit, die dabei entsteht, kann nur aufgehoben werden, wenn das Werden geglaubt wird.

Kierkegaard:

In bezug auf das Unmittelbare ist nämlich Werden ein Trug, wodurch das, was am festesten steht, zweifelhaft gemacht wird. Wenn etwa der Wahrnehmende einen Stern sieht, dann wird der Stern ihm in dem Augenblick zweifelhaft werden, in dem er sich bewußt werden will, daß er geworden ist. Es ist gleichsam, als ob die Reflexion den Stern der Wahrnehmung entzöge. Soviel ist also klar, daß das Organ für das Geschichtliche mit diesem gleich gebildet sein muß, das Entsprechende in sich haben muß, wodurch es beständig in seiner Gewißheit die Ungewißheit aufhebt, die der Ungewißheit des Werdens entspricht, welche eine doppelte ist: das Nichtssein des Nicht-Seienden und die zunichtegemachte Möglichkeit, die zugleich die Vernichtung jeder andern Möglichkeit ist. Von einer solchen Beschaffenheit ist nun gerade der Glaube; denn in der Gewißheit des Glaubens ist immerzu als das Aufgehobene jene Ungewißheit vorhanden, die auf jede Weise der des Werdens entspricht. So glaubt der Glaube, was er nicht sieht; er glaubt nicht, daß der Stern da ist, denn das sieht man, aber er glaubt, daß der Stern geworden ist. In bezug auf eine Begebenheit gilt das gleiche. Das Geschehene läßt sich unmittelbar erkennen, aber keineswegs, daß es geschehen ist, noch nicht einmal, daß es geschieht, selbst wenn es, wie man sagt, gerade vor der Nase geschieht. Der Trug des Geschehens ist, daß es geschehen ist, worin der Übergang von dem Nichts liegt, von dem Nicht-Sein und von dem mannigfaltigen möglichen Wie. Die unmittelbare Wahrnehmung und die unmittelbare Erkenntnis ahnen nichts von der Unsicherheit, mit welcher sich der Glaube seinem Gegenstand nähert, aber auch nichts von der Gewißheit, die sich aus der Ungewißheit herauswickelt. (*Philosophische Brosamen* S. 96f.)

L21:

In der unmittelbaren und sinnlichen Wahrnehmung kann es keinen Trug geben. Sobald uns aber bewusst wird, dass Dinge kommen und entschwinden, sind wir selbst in diese Vergänglichkeit mit hinein verwoben und auch dem Zweifel ausgesetzt.

Für Kierkegaard war die griechische Skepsis retirierend. Eilig zogen sich die Skeptiker in eine Urteilsenthaltung (epoché) zurück. Sie entschlossen sich willentlich dazu, aus ihren Wahrnehmungen keine Schlüsse zu ziehen.

Kierkegaard:

Der griechische Skeptiker leugnet nicht die Richtigkeit der Wahrnehmung und der unmittelbaren Erkenntnis, aber, sagt er, der Irrtum hat einen ganz anderen Grund, er kommt von dem Schluß, den ich ziehe. Kann ich bloß zu schließen unterlassen, dann werde ich niemals betrogen. Falls mir so zum Beispiel die Wahrnehmung in der Entfernung einen Gegenstand rund zeigt, der in der Nähe viereckig aussieht, oder mir einen Stock im Wasser gebrochen zeigt, obgleich er gerade ist, wenn man ihn herausholt, so hat die Wahrnehmung mich gar nicht betrogen, sondern ich bin erst betrogen, wenn ich etwas über den Stock und jenen Gegenstand schließe. (*Philosophische Brosamen* S. 98)

L21:

Der Skeptiker kann aber, wenn er nicht das eine dem anderen vorzieht, keine Handlung vornehmen, die über die unmittelbare Erkenntnis hinausgehen soll. So nimmt ein Skeptiker wahr, dass es Tag und nicht Nacht ist, dass wir leben und anderes mehr, was uns im Leben erscheint. Der Skeptiker kennt allein die Empfindungen, dass wir sehen und denken. Aber wie wir sehen oder wie wir denken, da sagt der Skeptiker, »das wissen wir nicht«. ⁹⁵

Für Kierkegaard ist der Glaube keine Erkenntnis, sondern ein Freiheitsakt, eine Willensäußerung, die der Einzelne selbst zu vollziehen hat. Gleichmaßen kann auch der Zweifel zu keiner Erkenntnis führen. Beide sind keine Erkenntnisakte, sondern Freiheitsakte und entgegengesetzte Leidenschaften.

Kierkegaard:

Glaube ist Sinn für Werden und Zweifel ist Protest gegen jeden Schluß, der über die unmittelbare Wahrnehmung und die unmittelbare Erkenntnis hinausgehen will. Das eigene Dasein leugnet der Zweifler zum Beispiel nicht, aber er schließt nichts, denn er will nicht betrogen werden. Sofern er die Dialektik braucht, um immerzu das Entgegengesetzte gleich wahrscheinlich zu machen, so stellt er doch nicht kraft dessen seine Skepsis auf, es sind bloß Außenwerke, menschliche Akkomodationen; er hat deshalb kein Resultat, nicht einmal ein negatives [denn das hieße die Erkenntnis anerkennen], aber kraft des Willens beschließt er, innezuhalten und sich jeden Schlusses zu enthalten. (*Philosophische Brosamen* S.100)

L21:

Der Zweifelnde – der Skeptiker — entschließt sich willentlich dazu, aus seinen Wahrnehmungen keine Schlüsse zu ziehen. Dadurch, dass er sich jedem Urteilen entzieht, hält er sich selbst dauernd in der Schwebe, weil er es so will.

Kierkegaard:

Der Schluß des Glaubens ist kein Schluß, sondern ein Beschluß, und darum ist der Zweifel ausgeschlossen. (*Philosophische Brosamen* S. 99)

⁹⁵ Vgl. dazu Kommentar von Niels Thulstrup in Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift*. Hg. Von Hermann Diem und Walter Rest. Übersetzt aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005. S. 919

L21:

Der Glaubende glaubt das Werden und damit das So des Gewordenen, das für ihn das Gewisseste ist. Er hat in sich die Ungewissheit aufgehoben.

8.2 GLAUBE ALS DIE PARADOXE MÖGLICHKEIT

Nishitani:

Der Mensch kann niesen; Gott nicht. Wenn ein Mensch niest, begegnet er, falls er ein Mensch ohne Glauben ist, seinem eigenen Nichts; denn das Sein einer niesenden Kreatur ist von Anbeginn auf dem Nichts begründet. Ein gläubiger Mensch begegnet, wenn er niest, ebenfalls seinem Nichts, weil er glaubt, daß Gott ihn aus dem Nichts geschaffen hat. Er wird daran erinnert, daß er ein Geschöpf ist, und denkt an Gott, der nichts tut, was Geschöpfe tun. Darin erkennt er die Transzendenz Gottes. (*Was ist Religion* S. 94)

L21:

Wenn ein Gläubiger so an Gott denkt, dann hat er für Nishitani von Gott und seiner Transzendenz lediglich eine Vorstellung, bestenfalls verharrt er bei der bloß kontemplativen Betrachtung Gottes. In diesem Falle entsteht auch das Dilemma um die Frage der Allmacht Gottes. Ein Mensch kann niesen, Gott nicht: Ein Mensch kann etwas, was Gott nicht kann. Existentiell betrachtet ist aber der Mensch so von Gott geschaffen, dass er niesen *kann*. Gerade in dieser *Möglichkeit des Könnens* wird die Allmacht Gottes offenbar.

Nishitani:

Im Niesen des Geschöpfes ist Gottes Allmächtigkeit gegenwärtig, und zwar vor allem als absolute Negativität, mit anderen Worten: als jenes Nichts, auf dessen Grund Geschöpfe eben Geschöpfe sind. (*Was ist Religion* S. 96)

L21:

Im Fall des Niesens scheint es belanglos zu sein, wenn wir etwas *können*, was Gott nicht kann. Sobald wir aber davon sprechen, dass wir Menschen ja auch sterben können, wird die bedrohliche Nähe der Allmacht Gottes existentiell. Die Allmacht Gottes ist es, die uns in Angst und Not versetzt und eine Entscheidung erzwingt.

Nishitani:

Die Allmacht Gottes muß als unserem Selbst radikal nahe verstanden werden. Das heißt: Bei jedem Verhalten in unserem täglichen Leben ist sie unserem Selbst nah, so nah, daß wir in Furcht und Zittern geraten. So erst können wir die Allmacht Gottes als Realität annehmen. Und wenn sie wirklich angenommen wird, entsteht auch der wirkliche Glaube, der die Furcht überwindet. (*Was ist Religion* S. 95)

L21:

Zwischen Gott und Mensch liegt ein qualitativer Unterschied, Gott und Mensch sind nicht identisch. Durch die Not und die Angst, die hervorbricht, wenn alles im Leben verloren scheint, wird die Aufmerksamkeit auf die Endlichkeit gelenkt, die einem über den Kopf wachsen will. Irgendwann kommt dann der Punkt, wo ein von der Endlichkeit ganz und

gar erfasster Mensch unendlich resigniert und in dieser Bewegung sein ewiges Bewusstsein gewinnt. Das ewige Bewusstsein von Gott ist für Kierkegaard noch nicht der Glaube.

Kierkegaard:

[A]ber das Allergeringste mehr zu bekommen als mein ewiges Bewußtsein, dazu gehört Glaube, denn dieses ist das Paradoxe. Man verwechselt oft die Bewegungen. Man sagt, man bedürfe des Glaubens, um auf alles Verzicht zu leisten, ja, man hört das noch Merkwürdigere, daß ein Mensch darüber klagt, den Glauben verloren zu haben, und wenn man auf der Skala nachprüft, um festzustellen, wo er sich befindet, sieht man seltsamerweise, daß er nur bis zu dem Punkt gelangt ist, wo er die unendliche Bewegung der Resignation machen soll. Durch die Resignation leiste ich auf alles Verzicht, [...] diese Bewegung mache ich durch mich selbst, und deshalb gewinne ich mich selbst in meinem ewigen Bewußtsein, in seligem Verstehen mit meiner Liebe zum ewigen Wesen. (*Furcht und Zittern* S. 228f.)

L21:

Der Glaube ist aber nicht Verzicht auf alles, sondern der Glaube ermöglicht es – bildlich gesprochen – Berge zu versetzen. Auf die ganze Zeitlichkeit Verzicht zu leisten, um die Ewigkeit zu gewinnen, gehört ein rein menschlicher Mut.

Kierkegaard:

[A]ber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, nun die ganze Zeitlichkeit kraft des Absurden zu ergreifen, und dieser Mut ist der des Glaubens. (*Furcht und Zittern* S. 229)

L21:

Der Glaube ist der paradoxe Sprung der Bewegung in die Endlichkeit, alles wieder zurückzubekommen, was nach menschlichem Ermessen verloren scheint. Kierkegaard geht es darum, nicht im Schmerz der Resignation Ruhe zu finden, sondern jeden Augenblick kraft des Absurden froh und glücklich zu leben. Für ihn ist es das Wunderbare, Freude kraft des Absurden zu schöpfen, dass bei Gott alles möglich ist.

Kierkegaard:

[...Der *Gläubige*] stellt es vollkommen Gott anheim, wie ihm zu helfen sei, aber er glaubt, denn bei Gott ist alles möglich. [...] Das Entscheidende ist: Bei Gott ist alles möglich. (*Die Krankheit zum Tode* S. 43 und 42)

L21:

Der Glaube verhält sich aber auch zu der angstvollen Entdeckung, unendlich schuldig zu sein. „Die paradoxe Möglichkeit wird hier zu der Möglichkeit der Erlösung von jener Schuld, von der man durch sich selbst nicht frei wird.“⁹⁶

Kierkegaard:

Dies ist der Kampf des *Glaubens*, der, wenn man so will, wahnsinnig für die Möglichkeit kämpft. Denn die Möglichkeit ist das Einzige, was erlöst. (*Die Krankheit zum Tode* S. 43)

⁹⁶ Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999. S. 175.

L21:

Ein Mensch, dessen Situation ausweglos ohne Möglichkeit ist, bekommt gleichsam keine Luft mehr und lässt ihn verzweifeln. Erst der Glaube schenkt ihm wieder Möglichkeit und er kann erneut Atem schöpfen und aufleben. Doch die Entscheidung, dass bei Gott alles möglich ist, fällt erst dann, wenn ein Mensch bis zum Äußersten gebracht ist, wo es menschlich gesprochen keine Möglichkeit mehr gibt. Hier tritt kraft des Absurden der Glaube ein, der aber auch einen Wechsel von der Autonomie zur Heteronomie bedeutet. Aus eigener Kraft kann ich die Bewegung der Resignation machen, aber aus eigener Kraft kann ich nicht das Geringste von dem bekommen, was der Endlichkeit angehört.

Kierkegaard:

Die letzte Bewegung, die paradoxe Bewegung des Glaubens, kann ich nicht machen, es sei nun Pflicht oder was es sei, obgleich ich es lieber als gern möchte. (*Furcht und Zittern* S. 232)

L21:

Der Glaube in einer ausweglosen Situation wird einem dort geschenkt, wo die Liebe Gottes ganz und gar empfangen wird und sich einem eine paradoxe Möglichkeit auftut, sie handelnd auch in der Zeitlichkeit zu leben. In der Geschichte Abrahams wurden die Angst und die Not einer für Abraham ausweglosen Situation zum Äußersten gebracht, indem Abraham zwar durch seine eigene Kraft resignierte, die paradoxe Bewegung des Glaubens aber nicht durch seine eigene menschliche Kraft herbeiführen konnte.

Suzuki Daisetz, ein Zen-Denker, markiert folgende zwei unterschiedliche Wege zum religiösen Gewahnis: Die *Ich-Kraft* (*jiriki* – die spirituelle Kraft von innen) und die *Andere Kraft* (*tariki* – die spirituelle Kraft von außen). So entspricht bei ihm die *Ich-Kraft* dem Selbstwillen – begleitet unter Umständen vom Stolz –, die *Andere Kraft* dem Gewahren der begrenzten Fähigkeit des Eigenen und der daraus resultierenden Bescheidenheit. Wenn die *Ich-Kraft* oder der Stolz vernichtet sind, fühlt der Mensch sich demütig, und die Demut führt zur *Anderen Kraft*. Die *Andere Kraft* nennt Suzuki *Oyasama* oder *Amida* (phonetische Übertragung vom Sanskrit *amitābha*) oder *Amida-butsu* (*amitābha-budha*). Diese Namen sind bei Suzuki wechselweise in Verwendung und untermauern in verschiedenen Aussageweisen die Bedeutung der *Anderen Kraft*. *Oyasama* sind die Kräfte des Mitleids und bilden mit dem Selbst, das sich aufgrund des Gewahrens der eigenen Grenze an *Oyasama* / *Amida-butsu* wendet, eine untrennbare Einheit. Ebenso ist *Oyasama* der Ursprung des unendlichen Lichtstrahls – Amida Buddha / *amitābha-budha*, der Buddha des unermesslichen Lichtes. *Namu Amida-butsu* ist ebenso ein Ausdruck des Einsseins, wobei *Namu* soviel wie „ich nehme meine Zuflucht“ bedeutet. *Namu* ist eine phonetische Über-

tragung vom Sanskrit *namas* – „*Lasst mich mit der Zuflucht wenden an [xxx]*“. *Namu Amida-butsu* heißt *namas amitābha* und bedeutet die Zuwendung an das Unermessliche, die spontan von einem Menschen mit dem religiösen Gewahren der eigenen Grenze ausgerufen wird. Mit dem Ausruf: „Ich nehme Zuflucht zu Oyasama“ / *Amida-butsu* / *amitābha buddha* wendet sich der Betende einem absolut unermesslichen Wesen zu. Suzuki bemühte sich – als ein Pionier der Überlieferung der Denkweise des Buddhismus, einschließlich des Zen, in die „westliche“ Zivilisation – krasse Differenzen zwischen Buddhismus und den anderen Religionen, die im damaligen Verständnis Isolationen größerer Art zwischen den Religionen bewirken konnten, möglichst mild und manchmal zum Teil mehrdeutig und ohne dualisierend diskriminierende Unterscheidung offen zu lassen. In diesem Sinne repräsentiert *Namu* allein die *Ich-Kraft*, die Suzuki auch *ki* nennt. *Ki* ist für ihn ebenso der sündhafte Mensch zum Unterschied von der *Anderen Kraft* *hō*, die Gott oder Christus entsprechen könnte, wie Suzuki wage anklingen lässt.⁹⁷ *Ki* und *hō* stehen im Gegensatz zueinander.

Ki als eindeutige Äußerung der religiösen Zufluchtnahme und *hō* als *dharma* (gesetzmäßige All-Einheit der Erkenntnis des Buddhismus als Ganzes) sollten von dem spontanen Gewahren und Zuwenden des religiös erwachenden Menschen zu einer Einheit geführt werden. Dabei sollten die *Ich-Kraft* (*jiriki*), und die Kraft von außen (*tariki*) zielstrebig zur „Erlösung“ des Leidens gegenseitig zusammengehalten werden. Suzuki repräsentierte die Position, dass ein naiver Glaube – in der Art: entweder die *Ich-Kraft* oder die *Andere-Kraft* – zu einer Einseitigkeit führt. Stattdessen weist Suzuki darauf hin, dass die spontane Kraft zum religiösen Gewahren (*Ich-Kraft*) und die Kraft von außen zur Veranlassung dieser Motivation (*Andere Kraft*) in einem wechselseitigen Zusammenhalt bestehen und zur Vollziehung eines religiösen „Erlösens“ aktuell sein müssen. Der Mensch muss sich völlig von *ki*, der *Ich-Kraft* lösen und sich *hō*, der *Anderen Kraft* hingeben, um im Reinen Land geboren zu werden. Das Reine Land befindet sich aber nicht etwa im Jenseits, sondern mitten im Leben selbst. Jene, die Augen haben, können es um sich herum sehen. Es offenbart sich, wenn wir erkennen, was wir sind. Analog zu *Namu Amida Butsu* bedeutet auch *Oyasama* dieses Einssein. Wird die *Ich-Kraft* losgelassen, der Stolz getilgt, so ist dies nicht der menschlichen *Ich-Kraft* zu verdanken. Der Dank gehört der *Anderen Kraft*. Darum ist *Namu Amida Butsu* auch ein Ausdruck der Dankbarkeit für dieses universelle Mitleid, das

⁹⁷ Vgl. Suzuki, Daisetz T.: *Die Kraft des inneren Glaubens. Zen-Buddhismus und Christentum*. Aus dem Englischen von Ulli Olvedi. Frankfurt am Main: Scherz. 1990. S. 18

immer in uns und um uns ist. Das Wirken dieser *Anderen Kraft* wird nicht durch die *Ich-Kraft* bewirkt.

„Wenn wir wirklich bescheiden werden und [...das] Gefühl der Demut erleben wollen, verführt uns das leicht dazu zu denken, wir müssten den Stolz besiegen und daran arbeiten, bescheiden zu werden. Vielleicht denken wir dann, die *Andere Kraft* habe das bewirkt, doch währenddessen setzen wir unsere eigene *Ich-Kraft* ein. Wenn wir denken, daß alles von der *Anderen Kraft* komme, so beweist eben dieses Bewusstsein, daß es von der *Ich-Kraft* kommt.“⁹⁸

Jeder von uns hat selbstlose Impulse in sich. Bei manchen sind diese altruistischen Seiten ausgeprägter, und sie riskieren ihr Leben für andere. Während sie das tun, denken sie nicht darüber nach. „Die *Andere Kraft* tritt in Wirklichkeit ganz unerwartet in unser Bewußtsein. Wenn wir die *Andere Kraft* tatsächlich haben, nimmt sie von unserem Bewußtsein vollkommen Besitz, und die *Ich-Kraft* verschwindet restlos. Sie werden fragen: Wie ist es möglich, daß wir diese Kraft als die *Andere Kraft* erkennen, wenn sie das ganze Sichtfeld unseres Bewußtseins okkupiert? Genau genommen sind wir uns der *Anderen Kraft* gar nicht bewußt, da die *Andere Kraft* alles beherrscht und nichts gegen sie steht. Doch hier endet die Macht der Sprache. Die *Andere Kraft* ist da, und ich bin mir ihrer bewußt, obwohl die *Andere Kraft* mein ganzes Bewußtsein okkupiert. In diesem Fall bin ich dasselbe wie sie. Ich bin ich; das andere ist das andere. Und doch ist da ein Bewußtsein, das man nicht ausdrücken kann. Macht man den Versuch, es auszudrücken, erscheint dieses Bewußtsein als eine Absurdität.“⁹⁹

Für Nishitani bricht hier der reine Akt des Glaubens ganz augenblicklich hervor. Der Glaube entsteht als etwas, das keinen Rückfall mehr erleidet, weil dieser Glaube eben kein bloßer Bewusstseinsakt des Selbst ist, sondern eine aktuelle Realisierung des Glaubens, die innerhalb des Selbst von sich geht.

Nishitani:

Wenn »unsere Situation derart gesichert ist, daß sie nicht mehr rückgängig zu machen ist«, so deshalb, weil wir in einem Nu in die Gewißheit der Wiedergeburt im Land des Buddha eingehen und weil in diesem Nu – jenem »Atom der Ewigkeit in der Zeit« - die *Möglichkeit* der Wiedergeburt zu deren *Notwendigkeit* bestimmt wird durch das Ursprungselbde des Buddha. (*Was ist Religion* S. 75)

⁹⁸ Suzuki, Daisetz T.: *Die Kraft des inneren Glaubens. Zen-Buddhismus und Christentum*. Aus dem Englischen von Ulli Olvedi. Frankfurt am Main: Scherz. 1990. S. 85

⁹⁹ Suzuki, Daisetz T.: *Die Kraft des inneren Glaubens. Zen-Buddhismus und Christentum*. Aus dem Englischen von Ulli Olvedi. Frankfurt am Main: Scherz. 1990. S. 85

L21:

Wie geschieht ein vollkommenes Erwachen zum religiösen Bewusstsein? Shinran, der Gründer der Shin-Schule erfuhr eine solche religiöse Erfahrung an sich selbst, und er vermittelte schließlich auch seinen Schülern den direktesten Weg zu dieser Erfahrung, ein Weg, der nicht über die Bildung zu erreichen ist.

Wenn der Name *Namu Amida Butsu* mit schlichtem Gemüt ausgesprochen wird, so erfahren alle Wesen Liebe. Diese Liebe trennt nicht zwischen Gut und Böse, sie ist der Gipfel des spirituellen Lebens, wobei aber nicht gesagt wird, dass das moralische Leben ausgeschlossen werden soll. Für Suzuki ist das spirituelle Leben im moralischen Leben, aber moralisches Leben allein lässt uns noch lange nicht das spirituelle Leben erreichen. „Solange wir versuchen, das Reich der Spiritualität mittels Moralität zu erreichen, setzen wir die *Ich-Kraft* ein, und diese *Ich-Kraft* muß gerade ausgemerzt werden. Wenn man jedoch versucht, die *Ich-Kraft* loszuwerden, so ist das auch die *Ich-Kraft*.“¹⁰⁰ Was sollen wir also tun? Wir können es drehen und wenden, wie wir wollen, es kommt zu einem Ärgernis, um es mit Kierkegaard auszusprechen. Das, was hier aufbricht, ist das Verhältnis unseres Selbst, sich zu sich selbst zu verhalten. Das Verhältnis, das wir zu uns selbst haben.

¹⁰⁰ Suzuki, Daisetz T.: *Die Kraft des inneren Glaubens. Zen-Buddhismus und Christentum*. Aus dem Englischen von Ulli Olvedi. Frankfurt am Main: Scherz. 1990. S. 88

9 DER EINZELNE – DAS ICH – DAS SELBST

9.1 GEWAHREN ZUM STANDORT DES WAHRHAFTEN SELBST

L21:

Wenn Kierkegaard nach dem Menschsein als solches fragt, geht es ihm immer um die tatsächlichen Probleme jedes Einzelnen in seinem konkreten Leben.

Das Bewusstsein der Angst und der Sünde sind für den Einzelnen, der sich als Da-Seiender mit ihnen konfrontiert, von enormer Wichtigkeit. Kierkegaard kann seine Kritik gegen die Wissenschaft in diesem Fragenbereich nicht zurückhalten, da sie für ihn zu oberflächlich agiert. So auch, wenn die Sünde in einer allgemein verbreiteten Übereinstimmung als das Selbstische erklärt wird .

Kierkegaard:

Es ist unbegreiflich, daß man in der neueren Wissenschaft die Sünde oft genug als das Selbstische erklärt hat, ohne dabei einzusehen, daß eben hier der Grund dafür liegt, weshalb die Erklärung der Sünde unmöglich in einer Wissenschaft ihren Platz finden kann; denn das Selbstische ist gerade das Einzelne, und was dies bedeutet, kann nur der Einzelne als der Einzelne wissen, denn unter allgemeinen Kategorien betrachtet, kann es alles bedeuten, jedoch so, daß dieses Alles überhaupt nichts bedeutet. (*Der Begriff Angst* S. 91)

L21:

Jeder Mensch kann sich der Sünde nur selbst gewahr werden. So können wir einen einzelnen Menschen nicht denken und auch nicht einen einzelnen Sünder. Das Selbstische entsteht durch die Sünde und in der Sünde. Es setzt die Sünde voraus, ist aber nicht Anlass für die Sünde.

Kierkegaard:

Wenn man sich nicht zuvor verdeutlicht, was >Selbst< bedeutet, dann nützt es nur wenig, von der Sünde zu behaupten, daß sie das Selbstische sei. >Selbst< bedeutet aber gerade den Widerspruch dazu, daß das Allgemeine als das Einzelne gesetzt ist. Erst wenn der Begriff des Einzelnen gegeben ist, erst dann ist vom Selbstischen die Rede, doch obgleich zahllose Millionen solcher Selbsts gelebt haben, kann keine Wissenschaft erklären, was das ist, ohne es wieder ganz allgemein zu sagen. Und dies ist das Wunderbare des Lebens, daß jeder Mensch, der auf sich selbst achtgibt, weiß, was keine Wissenschaft weiß, weil er weiß, wer er selbst ist, und dies ist das Tiefsinnige des griechischen Satzes [...Erkenne dich selbst], den man lange genug deutsch verstanden hat als das reine Selbstbewußtsein, die Luftigkeit des Idealismus. (*Der Begriff Angst* S. 92 f.)

L21:

Wenn die Wissenschaft ein höchstes allgemeines Prinzip anstrebt, von dem aus sie erklären will, was es heißt, dass Denken und Sein eins sind, so sind für Kierkegaard Missverständnisse unausbleiblich, die sich augenscheinlich nur aus Gedankenlosigkeit bilden können. Denn für ihn besteht das Allgemeine hier lediglich, dass es gedacht wird und sich

denken lässt. Doch der springende Punkt liegt ganz woanders, wie Kierkegaard in einer Fußnote anmerkt.

Kierkegaard:

Die Pointe des Einzelnen ist gerade sein negatives Sich -Verhalten zum Allgemeinen, sein Abstoßen, doch sobald das weggedacht wird, ist es aufgehoben, und sobald es gedacht wird, ist es dergestalt verwandelt, daß man es entweder nicht denkt und es sich nur einbildet, oder es denkt und sich lediglich einbildet, es wäre beim Denken einbezogen. (*Der Begriff Angst* S. 93 Fußnote)

L21:

Kierkegaard gibt hier keine Anregungen und Hilfestellungen, was es wirklich heißt, die Sünde und das Selbstische zu verstehen. Wir erraten nur, dass es damit zusammenhängt, beide als etwas nicht voneinander Getrenntes existentiell begreifen zu können. Von Nishitani kommt hier ein Hinweis zu Kierkegaard selbst.

Nishitani:

Wir werden des radikal Bösen im tiefsten Grund unserer Existenz als einer Realität gewahr, und zwar gleichsam »in einem Nu«, in einem Augenblick als einem »Atom der Ewigkeit in der Zeit«, wie Kierkegaard sagt. (*Was ist Religion* S. 67f.)

L21:

Üblicherweise werden das Böse und die Sünde auf der Ebene des Bewusstseins problematisiert. Wir sehen, dass wir, oder viel mehr noch andere Menschen etwas Böses getan haben. Wir denken die Sünde losgelöst vom Selbst, was sich als Irrtum herausstellen muss. Denn die Sünde und das Selbst sind dem Menschengeschlecht untrennbar voneinander innewohnend, wobei sich das eine nicht durch das andere erklären lässt.

Kierkegaard:

Wenn man also die Sünde aus dem Selbstischen erklären will, dann verwickelt man sich in Undeutlichkeiten, weil das Selbstische ja im Gegenteil durch die Sünde und in der Sünde entsteht. Wenn nun gesagt wird, daß das Selbstische der Anlaß für Adams Sünde gewesen sei, dann ist diese Erklärung ein Spiel, in dem der Erklärer selber findet, was er selbst vorher versteckt hat. (*Der Begriff Angst* S. 93)

L21:

Erst wenn die Sünde und mit ihr das Böse zu einem subjektiven Problem werden, kann sich der Einzelne seiner eigenen Verantwortung bewusst werden. Auf diesem Feld eröffnet sich für jeden der Horizont seiner je eigenen persönlichen Existenz und mit ihm ein Gewahrwerden seiner selbst.

Nishitani:

Es [das Böse] ist etwas Wesenhaftes, das sich in seiner »Soheit« im Grund unseres *Seins* selbst vergegenwärtigt. (*Was ist Religion* S. 68)

L21:

Wenn wir davon sprechen, dass wir Böses verüben, lässt es sich nicht in seinem ganzen Umfang für uns, für unser *Ich* fassen. Es ist gerade seine Unfassbarkeit, die etwas Reales

und Wesenhaftes vergegenwärtigt. Das deshalb, weil es nicht etwas von außen Zukommendes ist, sondern sich am Grunde des Subjekts als Realität offenbart.

Nishitani:

Der Grund des Subjekts ist der Ort, wo das radikal Böse entspringt; und indem es jenes Bösen gewahr wird, ist das Selbst in seinem eigenen Grund seiner selbst gewahr als der *realen* Realisation jenes Bösen als Realität. (*Was ist Religion* S. 68)

L21:

Das Böse, die Sünde gehört zum Wesen der ganzen Menschheit wie zum Wesen jedes Einzelnen. Für Kierkegaard ist die Sünde eine Bestimmung von Geist und Geist ist der Mensch selbst.

Kierkegaard:

[D]enn Sünde ist gerade eine Bestimmung von Geist. (*Die Krankheit zum Tode* S. 92) [...] Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst. Doch was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder es ist in diesem Verhältnis jenes, dass dieses sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass sich das Verhältnis zu sich selbst verhält. (*Die Krankheit zum Tode* S. 13)

L21:

Das Selbst als ein Verhältnis setzt eine Differenz immer schon voraus. Die Identität im Selbst lässt sich nur mit seiner Nichtidentität denken.

Kierkegaard:

Der Mensch ist eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit, kurz: eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So gesehen ist der Mensch noch kein Selbst.

Im Verhältnis zwischen zweien ist das Verhältnis als negative Einheit das Dritte, und die zwei verhalten sich zum Verhältnis und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist das Verhältnis zwischen Seele und Körper unter der Bestimmung Seele ein Verhältnis. Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, dann ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst. (*Die Krankheit zum Tode* S. 13)

L21:

Die Frage: „Was ist der Geist“ stellt sich auch in der Philosophie des Zen-Buddhismus. Im Dialog mit Bodhidharma, dem legendären Urbegründer des Zen, fragt der Schüler den Lehrer, ob es überhaupt einen Geist gibt. Als Antwort konfrontiert ihn der Lehrer mit dem *Nicht-Geist*, der als selbsttätiges Subjekt unsere Wahrnehmung der Dinge, das Selbst-Gewahren und erkennende Wissen der Dinge ermöglicht. Dieses Subjekt ist lebend, befindet sich im Wandel von Leben und Tod, verändert sich von Minute zu Minute. Es ist frei von jedweder beständigen Form und *leer an Substanz*. Dieses *Substanzlose* kann nur mit einem Negativum ausgedrückt werden. Jeder Mensch hat einen Geist des *Nicht-Geistes*, der an keinen bestimmten Gedanken, keine bestimmte Empfindung gebunden ist. Es gilt nun, zu dieser Wahrheit zu erwachen, dass es nirgends einen Geist gibt. Denn wenn jemand glaubt, am Weg zur Wahrheit den wahren Geist gefunden zu haben, bleibt er selbst

wieder in der Dualität des Geistes und Nicht-Geistes stecken. Erst wenn jemand diese Dualität überwunden hat, begreift er, was der wahre Geist ist, nämlich frei, flexibel und unbeschränkt.¹⁰¹

9.2 DAS WAHRE SELBST

L21:

Der Zen-Meister Gasan Joseki brachte folgende Inschrift auf seinem Selbstporträt an: „Der bewusste Sinn dieses Phantom-Menschen ist mir allerorts höchst vertraut. Seit jeher geheimnishaft wunderbar, weder ich noch ein anderer Mensch.“¹⁰²

Nishitani:

Da wir gewöhnlich in der Weise des personal bewußten Selbst-Seins existieren, halten wir uns selbst und den anderen *als »Menschen«* für absolut getrennte Existenzen. Auf der Ebene aber, die unmittelbarer ist als die des personalen Selbstseins, sind das Selbst und der Andere, wiewohl als »Personen« absolut geschieden, in dieser Dualität zugleich absolut nicht dual in ihrer Impersonalität. Nur von einem solchen Standpunkt aus können wir sagen, daß der »bewußte Sinn« des Phantom-Menschen, wie er ist, weder das Selbst noch ein Anderer ist. Dies ist der Standort der absoluten Selbstheit, des wahren Selbst. Dieses wahre Selbst ist *personal-sive-impersonal*, *impersonal-sive-personal*. (*Was ist Religion* S. 138f.)

L21:

Die Idee des Menschen als Person ist für Nishitani eine der höchsten Ideen, die der Mensch bis jetzt konzipierte. Ein personales Wesen, eine Person zu sein, ist für uns mit unserem Selbstbewusstsein so selbstverständlich, dass es fast befremdlich klingt, dieses Personenverständnis zu hinterfragen.

In der Neuzeit wurde das *cogito ergo sum* (*Ich denke, also bin ich*) von Descartes für uns eine so unmittelbar evidente Betrachtung, dass sie ein unbezweifelbarer Ausgangspunkt für unser ganzes weiteres Denken bildete. Für Nishitani verbirgt sich dahinter jedoch ein fundamentales Problem. Das *ego*, unser evidentestes Selbst entsteht nämlich dort, wo das Selbstbewusstsein ständig nur sich selbst reflektiert. Einmal entstanden, hindert dieses *ego* uns, seine evidente Wahrheit von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten, der über unser Selbstbewusstsein hinausgeht.

Nishitani:

Die Tatsache jedoch, daß das Ich so begriffen wird, daß das Selbstbewußtsein ständig im Selbstbewußtsein reflektiert und das »Ich denke« vom Standpunkt des »Ich denke« selbst her gedacht wird, meint, daß das Ich die Seinsweise eines in sich selbst verschlossenen Selbst zeigt. (*Was ist Religion* S. 57)

¹⁰¹ Vgl. Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Verlag Edition Doppelpunkt: Wien ⁴2000. S. 12ff.

¹⁰² Entnommen aus Nishitanis *Was ist Religion* S. 136.

L21:

Die ich-zentrierte Interpretation seines *egos* stellt eine Voreingenommenheit dar und ist keineswegs so selbstverständlich, wie das *ego* von sich selbst meint. Diese Voreingenommenheit bedeutet eine Gefangenschaft für das Selbst. Das Selbst haftet an sich selbst.

Wie schwer das Selbst dann an einem haften kann, beschreibt auch Kierkegaard sehr ausführlich. Er bezeichnet denjenigen, der sich stundenlang mit dem Verhältnis seines Selbst zu sich selbst beschäftigt, einen verschlossen Verzeifelten. Gemeint ist damit jenes Selbst, das auf sich selber Acht gibt, nicht es selbst sein zu wollen. Jener kann zwar verzweifelt seine Schwäche zugeben, sie aber aus Stolz nicht loslassen. Er bleibt Gefangener seiner eigenen Schwäche.

Kierkegaard:

Es [das Selbst] kann verzweifelt diese Schwäche nicht vergessen, es hasst sich in einer Weise selbst, es will sich nicht gläubig unter seiner Schwäche demütigen, um auf solche Art sich selbst wiederzugewinnen, nein, es will sozusagen verzweifelt nichts von sich selbst hören, nichts von sich selbst wissen. (*Die Krankheit zum Tode* S. 71)

L21:

Erst Verzweiflung, die immer auch ein Anzeichen von Schwäche beinhaltet, bringt uns dazu, zum innersten Kern unseres Subjektbewusstseins vorzudringen. Ein Herrschsüchtiger, beispielsweise, bringt allererst seine Schwäche zum Ausdruck, wenn er von sich eingenommen sich selbst zur Wahl stellt: *Entweder Cäsar sein oder gar nichts*. Wenn er dann nicht Cäsar wird, kommt von einem Menschen mehr zum Ausdruck, als nur *über etwas* zu verzweifeln, das nicht eintritt.

Kierkegaard:

Gerade weil er nicht Cäsar wurde, ist es ihm jetzt unerträglich, er selbst zu sein. Er verzweifelt also eigentlich nicht darüber, dass er nicht Cäsar geworden ist, sondern über sich selbst, weil er nicht Cäsar wurde. (*Die Krankheit zum Tode* S. 20)

L21:

Das Unerträgliche für einen solchen Menschen wäre, dass er sich nicht selbst loswerden kann. Aber selbst, wenn er Cäsar geworden, wäre er nicht er selbst geworden, weil Cäsar ja ein anderer ist als er selbst. In diesem Falle wäre er verzweifelt sich selbst losgeworden.

Wenn nun jemand von einem Verzeifelten sagt, ein solcher Mensch verzehre sich selbst, dann trifft das den Kernpunkt der Sache nur halb, denn ein Verzeifelter kann sich weder verzehren noch nicht verzehren.

Kierkegaard:

»Er verzehrt sich selbst.«. Denn gerade darüber ist er verzweifelt, und gerade das ist es, was er zu seiner Qual nicht vermag, denn durch die Verzweiflung hat etwas Feuer gefangen, was nicht brennen oder nicht verbrennen kann, das Selbst. (*Die Krankheit zum Tode* S. 21)

L21:

Die Verzweiflung ist eine ohnmächtige Selbstverzehrung, die nicht vermag, was sie selber will. Tief in unserem Inneren gibt es ein geheimes Verlangen, von sich selbst loszukommen, doch allein das ist es nicht. Denn ein Verzweifelter will nicht nur von sich selbst loskommen, sondern will verzweifelt er selbst sein. Kierkegaard sieht diese Ambivalenz im Verhältnis des Menschen, das er zu sich selbst hat.

Kierkegaard:

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muss sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein. (*Die Krankheit zum Tode* S. 14)

L21:

Hätte sich das Selbst des Menschen selbst gesetzt, so könnte nur von einer Form der Verzweiflung die Rede sein, nämlich nicht man selbst sein, sondern sich selbst loswerden zu wollen. Es könnte nicht die Rede davon sein, verzweifelt man selbst sein zu wollen. So kann gemäß Kierkegaard ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, nur durch ein anderes gesetzt sein.

Kierkegaard:

Ein solcherart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und im Verhalten zu sich selbst zu einem Anderen verhält. (*Die Krankheit zum Tode* S. 14)

L21:

Das Selbst gründet im Verhältnis zu sich selbst durchsichtig in jener Macht, die es setzte. Richtig verstanden verhält sich ein Mensch, der sich zu sich selbst verhält, zu Gott. Gott hat das Selbst gesetzt und hält es darin fest, es selbst zu sein.

Für Nishida ist Gott der Grundbegriff der Religion. „So wie Farben durch die Augen und Töne durch die Ohren wahrgenommen werden, so erscheint Gott in uns selbst als seelisch-innerliches Faktum.“¹⁰³ Es handelt sich nicht um Gott, wenn er bloß intellektuell konstruiert wird, er darf aber auch nicht bloß subjektiv genannt werden.

Es ist zuwenig, Religion nur auf der Grundlage des moralischen Bewusstseins zu betrachten.

Für Nishida sind wir selbst Wirkende in der Welt. Damit ein Wirken zustande kommt, muss ein „gegenseitiges Negationsverhältnis vorliegen, in dem ein Ding ein anderes negiert und umgekehrt. Doch ein bloß gegenseitiges Negationsverhältnis kann nicht als Wirken bezeichnet werden. Die gegenseitige Negation muß *zugleich* gegenseitige Bejahung

¹⁰³ Nishida, Kitarō : *Logik des Ortes*. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Eberfeld. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999. S. 205

sein.“¹⁰⁴ Mit *zugleich* ist hier der chinesische Terminus *soku* gemeint. Er darf nicht als einfache *Identität* missverstanden werden. Vielmehr ist dieses Wort als eine Art Schlüsselstelle aus dem Herz-Sutra (*prajñā-pāramitā*) entnommen und muss im Zusammenhang mit der *śūnyatā*, der *Leere* verstanden werden: Die „Leere ist zugleich die Erscheinung und die Erscheinung ist zugleich die Leere. Hier wird zum Ausdruck gebracht, daß die absolute Ebene nie ohne die Erscheinung ist und die Erscheinung nie ohne die absolute Ebene. Beides ist unendlich different, aber zugleich absolut untrennbar.“¹⁰⁵ Das, was hier zutage tritt, ist die widersprüchliche Selbstidentität, der tiefe Selbstwiderspruch, der in uns liegt. Wenn uns dieser Selbstwiderspruch bewusst wird, werden wir uns selbst zur Frage.

Die Analyse der Angst als eine zweideutige Macht, die sowohl anzieht als auch abschreckt, soll diesen Selbstwiderspruch aufdecken. Sie ist eine Befindlichkeit, die auf eine Situation zeigt, die völlig unbestimmt ist und auf einen selbst zurückweist. Der Mensch als ein Selbst ist vor die Aufgabe gestellt, er selbst zu werden.

Aus dem uneinheitlichen Zusammenhang zwischen endlich und unendlich, körperlich und seelisch, zeitlich und ewig begründet sich das Selbstverhältnis. Der Mensch hat die Aufgabe, diese Synthese aus Endlichkeit und Unendlichkeit zu werden.

Kierkegaard:

Doch man selbst werden heißt: konkret werden. Das aber heißt: weder endlich noch unendlich werden, denn das, was konkret werden soll, ist ja eine Synthese. Also muss die Entwicklung darin bestehen, sich in der Verunendlichung des Selbst unendlich von sich selbst zu entfernen und in der Verendlichung unendlich zu sich selbst zurückzukehren. (*Die Krankheit zum Tode* S. 32)

L21:

Die Verzweiflung bekundet ein Missverhältnis zum Selbstverhältnis. Doch kann jemand auch uneigentlich verzweifelt sein, wenn er sich nicht bewusst ist, ein Selbst zu haben. Derjenige weiß dann gar nicht, dass er verzweifelt ist.

Die Verzweiflung kann sowohl ein Mangel als auch ein Vorzug sein. Doch ist sie jedenfalls ein Vorzug vor dem Tier und verhält sich wie die Angst proportional zum Geist. Je größer die Angst und Verzweiflung, je größer der Geist. Wer behauptet, frei von Verzweiflung zu sein, hat sich noch nicht als ein existierender subjektiver Denker entdeckt. Sowohl bei der Angst als auch bei der Verzweiflung geht es darum, durch sie hindurchzugehen und zum Glauben zu gelangen.

¹⁰⁴ Nishida, Kitarō: *Logik des Ortes*. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Eberfeld. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999. S. 207

¹⁰⁵ Zitiert von Eberfeld, Rolf in: Nishida, Kitarō: *Logik des Ortes*. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Eberfeld. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999. S. 310

Kierkegaard:

[M]it Hilfe des Ewigen hat das Selbst Mut, sich selbst zu verlieren, um sich selbst zu gewinnen; (*Die Krankheit zum Tode* S. 77)

L21:

Es kann sein, dass der Mut, sich selbst zu verlieren nicht aufkommt und das Selbst trotzig davon in Besitz genommen wird, es selbst sein zu wollen. In diesem Fall verliert sich das Selbst, indem es sich selbst unfrei macht. So kann sich jemand in Vorstellungen verlieren, ein anderer werden zu wollen und sich selbst dabei vergessen. Viele wollen auch so sein wie die anderen, in der Allgemeinheit aufgehen. Erst wenn jemand ganz tief in den Grund seiner selbst eindringt und seiner selbstwidersprüchlichen Existenz gewahr wird, kann es ihm gelingen, sich selbst zu gewinnen, indem er sich selbst verliert.

Kierkegaard:

[D]as Selbst muss gebrochen werden, um selbst zu werden. (*Die Krankheit zum Tode* S. 75)

L21:

„Wir entstehen als die vielen Einzelnen in der Weise der Selbstnegation des Absoluten. Daher sind wir selbst in unserem Grunde eine selbstwidersprüchliche Existenz. Das Selbstbewußtsein, in dem das Ich sich selber weiß, ist ein selbstwidersprüchliches Faktum. Daher erhalten wir uns selber dort, wo wir uns selbst übersteigen und somit bejahen wir uns selber in der Selbstnegation.“¹⁰⁶

Nishitani:

Durch diese Negation wird die Person von innen her aufgebrochen, durch sie offenbart das personale Sein sich als authentische und ursprüngliche Subjektivität, als die wahrhaft absolute Selbstheit. (*Was ist Religion* S. 136)

L21:

Die Vorstellung von sich selbst wird zerbrochen und so auf sich selbst zurückgeworfen, ist der Mensch, wie er ist, weder er selbst noch ein anderer.

Wenn wir von der personenzentrierten Selbstinterpretation der Person absehen, dann ist Person vielmehr eine Erscheinung, ein Phänomen oder zen-buddhistisch gesprochen der Phantom-Mensch. Das bedeutet aber nicht, dass Person nur eine Maske ist, die wie die Rolle eines Schauspielers wieder abgelegt werden könnte. Hinter der Maske verbirgt sich nicht irgendetwas, das etwas anderes sein könnte als das personhafte Sein.

¹⁰⁶ Nishida, Kitarō: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Eberfeld. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999. S. 268

Nishitani:

Person ist eine Erscheinung, hinter der nichts ist, was in Erscheinung treten könnte. Hinter der Person ist überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts. (*Was ist Religion* S. 132)

L21:

Wir könnten auch hier wieder denken, das *Nichts* sei etwas von der Person unterschiedenes »Etwas«. Doch das *Nichts* im Sinne des zen-buddhistischen *mu* ist kein Ding, welches ein Nichts *ist*. Es kann keine begriffliche Negation sein.

Nishitani:

Es meint vielmehr die Öffnung des absoluten Nichts als einer »existentiellen« Umkehr, weg von der Seinsweise der personzentrierten Person. (*Was ist Religion* S. 133)

L21:

In dieser existentiellen Umkehr hört das Selbst jedoch nicht auf, Person zu sein. Es wird nur aufgegeben, Person als eine personzentrierte Weise aufzufassen. Für Nishitani ist die lebendige Aktivität der Person so, wie sie ist, eine Maske des absoluten Nichts.

Nishitani:

Würde das Nichts gesondert von seiner Maske betrachtet, würde es zu einer Idee. Würden wir uns gesondert vom Nichts mit der Maske befassen, würde die Person unverändert auf sich selbst konzentriert bleiben. Die lebendige Aktivität der Person ist, so, wie sie ist, eine Verwirklichung des absoluten Nichts.[...] Dies ist nicht mehr die der Person gewöhnlich zugeschriebene Subjektivität. Es ist vielmehr deren Negation oder, noch tiefer gesehen, die Negation jener Subjektivität, die eine Person sich in ihrer personzentrierten Selbstinterpretation zuschreibt. (*Was ist Religion* S. 135)

L21:

Durch die Wahl von Pseudonymen will Kierkegaard gleichsam nicht mit ihnen identifiziert werden. Er negiert jene Subjektivität, die sich eine Person in ihrer personzentrierten Selbstinterpretation zuschreiben könnte. Vielmehr soll durch die Nichtidentität mit den Pseudonymen die Person selbst von innen her aufgebrochen werden.

In der *ersten und letzten Erklärung zur Unwissenschaftlichen Nachschrift* gibt Kierkegaard an, in keinem privaten Verhältnis zu den Pseudonymen zu stehen und es wohl seine anmaßende Selbstvergessenheit sei, sie negieren zu können.

Kierkegaard:

Somit bin ich das Gleichgültige, das heißt: es ist gleichgültig, was und wie ich bin, gerade weil wieder die Frage ob es mir nun auch selbst in meinem Innern so gleichgültig ist, was oder wie ich bin, dies Produkt absolut nichts angeht. Was aber sonst für manch ein Unternehmen, das nicht dialektisch-redupliziert ist, seine glückliche Bedeutung haben kann und mit dem Unternehmen des Ausgezeichneten in schönem Einklang steht, das würde hier bei dem gleichgültigen Pflegevater eines vielleicht bemerkenswerten Erzeugnisses nur störend wirken. (*Unwissenschaftliche Nachschrift* S. 840¹⁰⁷)

¹⁰⁷ Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005.

L21:

Das, was sich Kierkegaard selbst zuschreibt, ist vielmehr das Gleichgültige, wie ich denke im Sinne von gleicher Gültigkeit, die er für seine Pseudonyme aufbringt. In seinem Inneren könnten die verschiedenen *points de vue* seiner gedichteten Personen ein sehr widersprüchliches Bild abgeben haben.

Juristisch und literarisch übernimmt er für seine Pseudonyme die Verantwortung, eben weil die dichterisch-wirklichen Verfasser der Schriften kein Existenz-Verhältnis zur Wirklichkeit begründen und die Namen der jeweils pseudonymen Verfasser nicht unmittelbar Kierkegaard zuzuschreiben sind. In seinen Pseudonymen sieht er sich als der uneigentliche Verfasser, hingegen in jenen Schriften, wo er in seinem eigenen Namen auftritt, ist er eigentlich und schlechthin Verfasser. In *den Erbaulichen Reden* beispielsweise ist er in jedem Wort, wie er sagt, er selbst.

Kierkegaard weiß darum, dass seine existentielle faktische Wirklichkeit anders aussieht als die doppelt – reflektierte leichte Idealität eines, wie er sich ausdrückt, „tanzenden dichterisch-wirklichen Verfassers“ und der Leser sich damit selbst betrügt, wenn er meint, Kierkegaards private Einzelheit zu erfassen.

Kierkegaard:

Was ich von den Pseudonymen kenne, berechtigt mich natürlich nicht zu einer Aussage, aber wirklich auch nicht zu einem Zweifel an ihrer Einwilligung, da ihre Bedeutung (diese werde nun in *Wirklichkeit* wie sie wolle) unbedingt nicht darin liegt, einen neuen Vorschlag, eine unerhörte Entdeckung zu machen oder eine neue Partei zu stiften und weiter gehen zu wollen, sondern gerade in dem Gegensatz darin, daß sie keine Bedeutung haben wollen, darin, daß sie in einem Abstand, der die Ferne der Doppel-Reflexion ist, die Urschrift der individuellen, humanen Existenz-Verhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte solo noch einmal wieder, womöglich auf eine innerlichere Weise, lesen wollen. (*Unwissenschaftliche Nachschrift* S. 843f.)

L21:

In zahlreichen Aspekten verschiedener Persönlichkeiten können wir als Leser die uns einander verbindende Menschheitsgeschichte verinnerlichen und uns dadurch existentiell bewusst werden, als Einzelne oder Einzelner selbst in dieser Geschichte zu stehen und an ihr teil zu haben. In unserem Wissen des Historischen bekundet sich die Erkenntnismöglichkeit unseres Menschseins schlechthin, wobei alles Erkennen von Welt letztlich schrankenlos offen bleibt.

Kierkegaard:

Nichts Historisches kann mir unendlich gewiß werden, ausgenommen dies, daß ich da bin [...]. (*Unwissenschaftliche Nachschrift* S. 209)

10 DIE NICHT UNTERSCHIEDENDE LIEBE

L21:

Kierkegaards Grundthese besagt, dass der Mensch in einem Selbstverhältnis steht, das ein Gottesverhältnis in sich birgt. Das Selbst ist nicht voraussetzungslos mit sich selbst identisch, sondern indem das Selbst sich zugleich auch nichtidentisch zu sich selbst verhält, ist es eine Einheit von Identität und Differenz. Erst dann, wenn das Selbst mit sich selbst nicht identisch ist, kann ein Gottesverhältnis hervorbrechen. Das Verhältnis des Menschen zu Gott besteht im *du sollst*, welches den unendlichen Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch erkennen lässt. An einer Stelle in der *Krankheit zum Tode* bezeichnet Kierkegaard Gott auch als Maßstab für das Selbst. Ein solches Selbst bekommt dadurch, dass es unmittelbar *vor* Gott ist, eine neue Qualität und unterscheidet sich ganz und gar von einem Selbst, dessen Maßstab nur der Mensch ist.

Kierkegaard:

Das Kind, das bislang nur den Maßstab der Eltern hatte, wird zum Selbst, wenn es zum Mann heranwächst und der Staat sein Maßstab wird; doch welcher unendlicher Akzent fällt auf das Selbst, das Gott als Maßstab bekommt! (*Die Krankheit zum Tode* S. 90)

L21:

Wenn der Mensch keine Macht mehr über sich anerkennt, fehlt ihm gemäß Kierkegaard letztlich der Ernst, dass Gott auf einen sieht. Der Mensch ist *vor* Gott ständig der Einzelne, vor dem er sein Handeln zu rechtfertigen hat.

Kierkegaard:

[V]or Gott ist jeder Mensch von einer Durchsichtigkeit, dass sich keiner, der im Glasschrank sitzt, so sehr geniert. Dies ist das Gewissens-verhältnis. (*Die Krankheit zum Tode* S. 141f.)

L21:

Letztlich kann sich keiner darauf verlassen, dass das, was die anderen, der Staat oder die Menge tun, rechtens ist. Nicht das, was die vielen tun, ist Gottes Wille, sondern das, was sich im Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott als das Rechte zeigt, entspricht seinem Willen. Wie nahe in einem solchen Verhältnis das Göttliche und das Dämonische beieinander liegen können, zeigt Kierkegaard umfassend in der *Abraham-Erzählung*. Doch wirklich wichtig erscheint ihm, dass die Angst und die Not zum Vorschein kommen und dem Menschen bewusst wird, dass er sich nicht in einer gesicherten Position befindet. Erst durch ein zur höchsten Verzweiflung geängstigtes Gewissen kann der Mensch selbst erkennen, dass er nichts hat, worauf er sich verlassen könnte.

Im Bewusstsein, *vor* Gott zu existieren, bekommt das Selbst eine unendliche Realität davon, was es heißt, ein Selbst zu werden.

Kierkegaard:

Ein solches Selbst ist nicht mehr das nur menschliche Selbst, sondern, was ich in der Hoffnung, nicht missverstanden zu werden, das theologische Selbst nennen möchte, das Selbst unmittelbar vor Gott. (*Die Krankheit zum Tode* S. 90)

L21:

Im menschlichen Selbst verbirgt sich ein überpersonales Moment, dem eine Subjektivität zugrunde liegt, die sich auf keine Weise mehr objektivieren lässt, woran sich aber der Verstand stößt, weil es absolut unerkannt bleibt und sich nicht denken lässt. Mit Leidenschaft verstrickt sich der Verstand in seiner Paradoxie mit dem Unbekannten. Er kann es nicht lassen, zu dieser Grenze zu gelangen und sich damit zu beschäftigen. Doch jener, der glaubt, das Unbekannte benennen zu können, hat es gerade nicht erkannt. Dennoch muss das Wagnis immer neu versucht werden und so schlägt Kierkegaard auch vor:

Kierkegaard:

So laßt uns denn dies Unbekannte, *den Gott* nennen. Es ist bloß ein Name, dem wir ihm geben. (*Philosophische Brosamen* S. 51)

L21:

Wenn das Unbekannte und Unsagbare in eine Form gebracht werden, wo sie für die Hände greifbar, für das Auge sichtbar und für das Ohr hörbar werden, so verwirrt sich der Gedanke, weil ja gerade im Unsagbaren das Verschiedene und das Gleiche identisch sind, die Sprache sich aber der Verschiedenheit bedienen muss, um überhaupt etwas zum Ausdruck zu bringen.

Kierkegaard:

Aber diese Verschiedenheit läßt sich nicht festhalten. Jedesmal, wenn es geschieht, ist es im Grunde Willkür, und zutiefst in der Gottesfurcht lauert wahnwitzig die launenhafte Willkür, die weiß, daß sie selbst den Gott hervorgebracht hat. (*Philosophische Brosamen* S. 57)

L21:

Im 13. Beispiel des Bi-yän-lu (Biyen-Lu) bringt der Zen-Meister Ba-ling das Unbekannte und Unsagbare folgendermaßen in ein sprachliches Bild: „Über dem großen Gefilde verdichtet es sich zu Gewölk; die weite Welt verbirgt es nicht. Schnee liegt auf den Blütenrispen des Uferschilfs; schwer ist's zu unterscheiden, wo diese anfangen und wo jener aufhört. Kälte ist kälter als Eis und Schnee, Feinheit feiner als Reismehl. Des Tiefen Tiefe zu

erschauen, hat auch ein Buddha-Auge Mühe. Das Geheime des Geheimen zu ermessen, bleibt Zaubergeistern und den Draußenstehenden versagt.“¹⁰⁸

Wenn gesehen wird, dass sich am Himmel dichtes Gewölk zusammenbraut, so kann dies als ein Gleichnis für die *Leere* verstanden werden. Die Erdoberfläche als das Angesicht der Welt zeigt eine bunte Vielfalt von Farben und Formen, der Wolken bedeckte Himmel als *Leere* darüber ist das Eine, in sich Gleiche. In Wirklichkeit ist auch die bunte Welt im Grund gestaltlos und nichts anderes als die *Leere*. Das verrät auch der Wasserdunst, der aufsteigt und sich zu Wolken ballt, die ins Gestaltlose zerfließen. Die Ähnlichkeit der Wolken mit der *Leere* soll sichtbar werden. Aus der Bedingtheit aller Erscheinungen gibt es nichts, was selbst Bestand und Wesen hat, weder die Welt noch das menschliche Ich. Alles ist wesenloser Schein, unfassbar, offen und leer. Wer diese *Leerheit* der Dinge und seiner selbst erkennt, der ist wirklich *leer* und befreit. Wer in dieser Erkenntnis die Welt betrachtet und in ihr handelnd wirkt, ist im Einklang mit seiner höchsten Seligkeit.

Schnee, der das ganze Land bedeckt, ist ein Bild des völlig Gleichen und Einen und in sich Vollkommenen. „Deckt er einen Tannenzweig, so tritt der Gegensatz des Farbigen und Ungefärbten hart zutage. Liegt er aber auf dem matten Weiß der Blütenrispen des Uferschilfs, dann scheint es so, als ginge diese Welt der bunten Mannigfaltigkeit bereits ins Eine, Reine über.“¹⁰⁹ Wie dieses Bild kann auch dem menschlichen Geist das vielfältig Vergängliche dem Einen, *Leeren* in sich Gleichen zum Verwechseln ähnlich sein. Im Zen-Buddhismus wird diese Ähnlichkeit Ein- oder Gleichfarbigkeit genannt. Der eine Urgrund aller Unterschiede, das wahre Wesen unseres Selbst und aller Dinge bleibt unerkannt. Es ist jenes Andere, das bei aller Ähnlichkeit und Nähe doch jenseits aller messbaren und verstandesmäßigen Überlegung bleibt. Das ist gemeint, wenn „die Kälte kälter ist als Eis und Schnee, Feinheit feiner ist als Reismehl.“

Wenn im Verhältnis zu jenem Unbekannten das religiöse Selbst zum Vorschein kommt, dann ist der Einzelne gesetzt.

Wiederholt lenkt Kierkegaard sein Augenmerk darauf, dass das Selbst nicht der Anlass für die Sünde ist, sondern: das Selbst entsteht erst durch und in der Sünde.

Kierkegaard:

Der Begriff Sünde und Schuld setzt gerade den Einzelnen als den Einzelnen. (*Der Begriff Angst* S. 115)

¹⁰⁸ Yüan-wu: *Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Band 1. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Gundert. Wiesbaden: Marix. 2005. S. 251.

¹⁰⁹ Yüan-wu: *Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Band 1. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Gundert. Wiesbaden: Marix. 2005. S. 258.

L21:

Im Gewissensverhältnis steht der Einzelne *vor* Gott. Es scheint so, als ob hier der Einzelne vom Allgemeinen getrennt wird. In *Furcht und Zittern* wird der Einzelne, wie an *Abraham* von Kierkegaard demonstriert, inkommensurabel für die Anderen. Er kann sich nicht mehr mitteilen, etwas Verborgenes bleibt in ihm zurück, das ihn als den Einzelnen höher stellt als das Allgemeine.

In einer Anmerkung im *Der Begriff der Angst* (S. 22) lässt uns Kierkegaard wissen, *Furcht und Zittern* daraufhin ausgelegt zu haben, die religiöse Idealität sichtbar zu machen. Als Verfasser *Johannes de silentio* lässt er die gewünschte Idealität der Ästhetik an der geforderten Idealität der Ethik scheitern. Für ihn ist die religiöse Idealität die Idealität der Wirklichkeit und genau so wünschenswert wie die der Ästhetik, aber mit dem Vorteil, nicht unmöglich zu sein wie die Idealität der Ethik. Für ihn bricht diese religiöse Idealität auf der einen Seite im dialektischen Sprung und in der positiven Stimmung hervor, auf der anderen Seite in der negativen Stimmung, welche die Leidenschaft des Absurden ist. Dieser Leidenschaft des Absurden entspricht die Wiederholung, die den Glauben dazu erfordert, dass alles neu werden kann. Alles Übel und Böse auf der Welt, in der sich der Mensch im Laufe der Menschheitsgeschichte mit seinen Handlungen verstrickt hat, erfordert ein übermenschliches Moment, diese schuldhaften Verstrickungen loslassen zu können, um einen Neubeginn möglich zu machen. Ohne Suspendierung des Ethischen kann ein solches Unterfangen jedoch nicht gelingen. Das Menschliche besteht darin, dass wir Gut und Böse unterscheiden können. Nur die Übersteigung unseres menschlichen Selbst kann uns eine Dimension jenseits von gut und böse eröffnen. Kierkegaard legt es geradezu darauf an, eine Einklammerung des Ethischen zu fordern.

Kierkegaard:

Es wäre überhaupt zu wünschen, die Ästhetik wolle einmal den Versuch machen, damit anzufangen, womit sie so viele Jahre hindurch geendigt hat, mit der illusorischen Großmut. Sobald sie dies täte, würde sie dem Religiösen gerade in die Hand arbeiten; denn diese Macht ist die einzige; die das Ästhetische aus seinem Kampf mit dem Ethischen erretten kann. (*Furcht und Zittern* S. 288).

L21:

Das Korrektiv des Gewissens zu erinnern, wie unzulänglich die eigenen Handlungen oftmals sind, wie sehr sie vom Ideal des Guten und Wahren abweichen, verändert das Individuum selbst. Sobald sich das Gewissen regt, befindet es sich in einem Zustand von Schuld. Menschlich gesehen kann eine Handlung immer in irgendeiner Weise gerechtfertigt werden. Im Verhältnis zu einem anderen Menschen habe ich nie absolut Recht oder Unrecht. Ich kann nie sagen, wie groß mein Schuld-Anteil eigentlich ist. Gemessen am Ideal der

Vollkommenheit werden menschliche Handlungen immer unvollkommen bleiben. Jede Handlung als solche lässt Wirklichkeit entstehen, indem sie Möglichkeiten zerstört. Dies bewusst gemacht, lässt uns unendlich schuldig, aber auch besorgt werden. Das Bewusstsein absoluter Schuld kann nicht in irgendwelchen Rechtfertigungsgründen untergehen und ist auch nicht mehr nur in ethischer, sondern in religiöser Hinsicht zu verstehen. In diesem Verständnis absoluter Schuld zeigt sich, dass ein Mensch in Beziehung zu Gott immer Unrecht hat. In diesem Bewusstsein der absoluten Schuld bleibt die Identität des Subjekts mit sich selbst nicht mehr bewahrt, da es als absolut schuldig die Schuld der ganzen Gattung in sich einschließt. Die Trennung, das Gegensatz-Verhältnis von eigener und fremder Schuld wird völlig aufgehoben, die Selbstgerechtigkeit des Menschen durchbrochen. Es ist das Feld, wo das Selbst nichts mehr hat, woran es haften könnte. Für Kierkegaard ist es das Erbauliche, weil es die unendliche Liebe zu Gott bewirkt und uns mit uns selbst und dem Leben versöhnt.

Kierkegaard:

Alles christliche Erkennen, und wenn seine Form noch so streng ist, sollte besorgt sein; doch diese Besorgnis ist gerade das Erbauliche. Die Besorgnis ist das Verhältnis zum Leben, zur Wirklichkeit der Persönlichkeit und solcherart, christlich, der Ernst; (*Die Krankheit zum Tode* S. 7f.)

L21:

Das Erbauliche ist untrennbar mit dem Guten und der Liebe verbunden. Für das Erbauliche gibt es nur ein einziges Verfahren, es hervorzubringen: nämlich die Liebe vorauszusetzen. Die Liebe muss wahrlich von uns Menschen hervorgeliebt werden. Es wäre anmaßend zu denken, wir könnten die Liebe in das Herz eines anderen Menschen einpflanzen. Das allein kann nur ein Geschenk sein, dem Liebenden bleibt nur die Hoffnung, darauf zu vertrauen, dass die Liebe zugegen ist.

Kierkegaard:

Der Liebende setzt voraus, daß die Liebe in des andern Menschen Herz zugegen ist, und unter dieser Voraussetzung eben erbaut er in ihm die Liebe – von Grund auf, sofern er sie ja liebend im Grunde voraussetzt. (*Der Liebe Tun* S. 241)

L21:

Davon ausgehend, dass in jedem Menschen die Liebe zugegen ist, kann sich das Humane im Menschen entfalten. Nur der sich bezwingt die Liebe vorauszusetzen, dass sie im Grunde vorhanden ist, nur dem kann die Pflicht zuteil werden, den nächsten wie sich selbst zu lieben.

10.1 LIEBE UND GLAUBE

L21:

Die Liebe Gottes wird auch Erlösung genannt und ist von der menschlichen Liebe wesentlich verschieden. Das widerspiegelt sich auch mit Jesu Worten, wenn er sagt: „*Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.*“¹¹⁰

Mit einem Zen-Wort könnte gesagt werden, dies sei ein Schwert, das zugleich den Menschen töten und ihm das Leben verleihen kann.

Nishitani:

[E]in Schwert, welches das egozentrische Selbst bzw. das Selbst der ursprünglichen Sünde vom Grund seines Seins her negiert. Es durchschneidet den »geistigen Tod« und das *nihilum*, die in der Sünde enthalten sind. Aber genau aus diesem Grund ist es auch ein Schwert, das den Menschen zum Erben des ewigen Lebens macht. Hier ist die Liebe ein Schwert. »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden.« (*Was ist Religion* S. 74)

L21:

Hier zeigt sich für Nishitani die Realisierung des Glaubens. Mit den Vorfahren der Japaner kann er sagen:

Nishitani:

»Kommt Wasser, bilden sich von selbst Ablaufgräben«. Das Wasser fließt also nicht in ein bereits vorhandenes Flußbett, genannt »wir«, sondern es strömt frei daher und bereitet sich mit seinem Fließen ein eigenes Flußbett, das neue Wir. Diese Wiedergeburt, diese Realität einer Neuschöpfung ist nichts anderes als ein Zum-Vorschein-Kommen der »absoluten Negation/Affirmation«. (*Was ist Religion* S. 75)

L21:

Dass die Liebe zugleich Schwert und das Schwert zugleich Liebe bedeuten, ist nur für den neugeborenen Menschen verständlich und in dieser Hinsicht ein notwendiges Charakteristikum der Nächstenliebe.

10.2 LIEBE UND MÖGLICHKEIT

L21:

Glaube und Liebe kämpfen wahnsinnig für die Möglichkeit, denn die Möglichkeit ist das Einzige, das erlöst. Die Leidenschaft für die Liebe und den Glauben entwickelt Kierkegaard *in der Krankheit zum Tode* nicht aus dem Blickwinkel der berechtigten Angst des

¹¹⁰ Mt. 10:34/35. Entnommen aus: *Die Bibel*. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Wien: Österreichische Bibelgesellschaft. 1990.

Menschen, einmal sterben zu müssen, sondern erstaunt und tröstet damit, dass es wahrlich unmöglich ist, seinen eigenen Tod, sein eigenes Sterben zu *glauben*.

Kierkegaard:

Seinen Untergang *glauben* ist unmöglich. Glauben ist verstehen, dass es menschlich sein Untergang ist, und dann doch an eine Möglichkeit glauben. (*Die Krankheit zum Tode* S. 43)

L21:

Die Unmöglichkeit, den eigenen Untergang zu *glauben*, ist eine wesentliche Aussage in Kierkegaards Denken. Kierkegaard spricht in *Furcht und Zittern* davon, sich selbst förmlich aushungern zu können, um die unendliche Bewegung der Resignation zu machen und sein ewiges Bewusstsein zu gewinnen. Im ewigen Bewusstsein gibt es weder Tod noch Leben, erst mit dem Augenblick, wo die Ewigkeit die Zeit berührt, bekommt der Tod *als* Tod seine schreckliche Bedeutung und verknüpft sich untrennbar mit der Angst. Der Glaube setzt nun dort ein, wo der Mensch menschlich gesehen um die Möglichkeit seines Todes weiß, gleichzeitig aber Kenntnis um sein ewiges Bewusstsein hat. Das Wissen um das ewige Bewusstsein kann den absoluten Schrecken der Vergänglichkeit, eben den eigenen Tod nicht fassen. Dieser Widerspruch ist das Paradoxon des Daseins schlechthin und in diesem entspringt auch meines Erachtens das Verhältnis zu einem persönlichen Gott als innerliches Faktum, bei dem alles möglich ist und der dem Menschen den Glauben an die Möglichkeit gibt.

Kierkegaard:

Der Gläubige besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: Möglichkeit; denn bei Gott ist alles in jedem Augenblick möglich. Dies ist die Gesundheit des Glaubens, die Widersprüche löst. Hier besteht der Widerspruch darin, dass, menschlich gesprochen, der Untergang sicher ist und es dann doch eine Möglichkeit gibt. Überhaupt ist Gesundheit die Fähigkeit, Widersprüche zu lösen. So körperlich oder physisch: Zug ist ein Widerspruch, denn Zug ist Kälte und Wärme disparat oder undialektisch; doch ein gesunder Körper löst diesen Widerspruch und spürt nichts davon. So auch mit dem Glauben. (*Die Krankheit zum Tode* S. 44)

L21:

Welche Dimension Kierkegaard der Möglichkeit einräumt, geht daraus hervor, dass er die Möglichkeit für die schwierigste aller Kategorien hält. Viele halten die Möglichkeit für leicht und die Wirklichkeit für schwer. Doch Kierkegaard sieht es gerade umgekehrt, denn jene Möglichkeit, die als leicht angesehen wird, ist die Möglichkeit des Glücks, Erfolgs usw., die für ihn gar keine Möglichkeiten sind, sondern eine lügnerische Erfindung, um sich selbst wichtig zu werden.

Kierkegaard:

Nein, in der Möglichkeit ist alles gleich möglich, und wer in Wahrheit durch die Möglichkeit erzogen wurde, der hat das Entsetzliche ebenso gut wie das Lächelnde begriffen. Wenn ein solcher Mensch die Schule der Möglichkeit verläßt und besser Bescheid weiß, als ein Kind in seiner Fibel, daß er absolut

nichts vom Leben verlangen kann und daß das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung Tür an Tür mit jedem Menschen wohnt, und wenn er gründlich gelernt hat, daß jede Angst, vor der er sich ängstigte, im nächsten Augenblick über ihn gekommen war, dann wird er eine andere Erklärung für die Wirklichkeit geben; er wird die Wirklichkeit preisen, und selbst wenn sie noch so schwer auf ihm lastet, wird er sich daran erinnern, daß sie doch viel, viel leichter ist, als es die Möglichkeit war. (*Begriff der Angst* S. 182f.)

L21:

Alle Erwartungen, die ein Mensch hat, können zunichte werden. Alle wünschenswerten Pläne, die ein Mensch hegt, können durch die Macht der Wirklichkeit durchkreuzt werden.

Kierkegaard verlangt vom Menschen, die Angst richtig zu verstehen, damit sie ihn zum Glauben hin- und nicht von ihm wegführt. Erst dann, wenn der Mensch die Angst aus sich herausängstigt, kann er zum Glauben gelangen.

Kierkegaard:

Solcherart kann nur die Möglichkeit bilden; denn die Endlichkeit und die endlichen Verhältnisse, in denen dem Individuum ein Platz angewiesen ist, mögen klein und alltäglich oder welthistorisch sein – sie bilden nur endlich, und man kann sie allemal überreden, allemal etwas anderes daraus machen, allemal feilschen, allemal noch glimpflich davonkommen, allemal ein wenig Abstand halten, allemal verhindern, daß man absolut etwas daraus lernt, und um dies zu tun, muß das Individuum wiederum die Möglichkeit in sich haben und selbst bilden, woraus es lernen soll, auch wenn dies im nächsten Augenblick schon nicht mehr anerkennt, daß es vom Individuum gebildet wurde, und ihm die Macht absolut entreißt. (*Der Begriff Angst* S. 183)

L21:

Der Mensch soll sich absolut und unendlich durch die Möglichkeit bilden, aber gleichzeitig gegen die Möglichkeit redlich sein und Glauben haben. Wie kann das erfolgen? Es ist wohl so, dass der Mensch die Angst der Möglichkeit in mannigfaltigen Erscheinungen der Weltgeschichte selbst durchmachen muss, damit er sich durch die Angst der Möglichkeit bewusst werden kann, dass er alles verlieren kann, womit er sich in der Welt vertrauensvoll eingerichtet hat. Am äußersten Punkt einer in dieser Weise gebündelten Angst kann er erkennen, dass er sich gar nichts vom Leben erwarten darf.

Kierkegaard:

[E]rst wer die Angst der Möglichkeit durchgemacht hat, erst der ist gebildet genug, um sich nicht zu ängstigen – nicht weil er den Schrecken des Lebens entginge, sondern weil diese im Vergleich mit denen der Möglichkeit allemal verblassen. Sollte es jener, der da redet, dagegen für etwas Großes halten, daß er sich niemals geängstigt hat, dann will ich ihn mit Freuden in meine Erklärung einweihen: Dies beruht darauf, daß er sehr geistlos ist. (*Begriff der Angst* S. 183 f.)

L21:

Die Wirklichkeit ist im Vergleich zu vorstellbaren Möglichkeiten allemal noch leichter zu ertragen. Wer das einmal erkannt hat, hört auf, sich vor Menschen und Endlichkeiten zu ängstigen, weil er die Angst, sobald sie sich bei ihm mit einem neuen Mittel des Schreckens melden will, feierlich begrüßen kann. Bildlich gesprochen schließt sich ein solcher

Mensch mit der Angst ein und ergriffen von einer völligen Abhängigkeit und Angewiesenheit kann er loslassen, die Angst existentiell umfassen und weiß:

Kierkegaard:

Jetzt bin ich bereit. Dann geht die Angst in seine Seele ein und prüft alles und ängstigt das Endliche und Kleinliche aus ihm heraus, und dann führt sie ihn, wohin er will. (*Begriff der Angst* S.186)

L21:

Wenn das Selbst so voll von Angst die Drohung der Nichtigkeit spürt, werden mit einem Mal alle endlichen Möglichkeiten zunichte. So in die Krise gebracht, entbildet sich spontan jegliches begriffliche Wissen um die schrecklichen Möglichkeiten. Das Selbst wird sich gewahr, dass es absolut keine Möglichkeit mehr gibt, sich selbst aus der Verzweiflung zu befreien. Dergestalt wird auch das personhafte menschliche Ich auf das Feld der schrankenlosen Offenheit hin durchbrochen und es ereignet sich ein Gewahrwerden der unmittelbaren Einsicht, *da zu sein, un-unterschieden von allem*. Im Grunde genommen kann diese Einsicht sprachlich nicht mitgeteilt werden, aus christlich religiöser Sicht ist es der Ort, wo die Liebe Gottes empfangen wird. Die Liebe Gottes ist eine bedingungslose Liebe, die alle schrecklichen Möglichkeiten, die einem endlichen Selbst zustoßen können, umfängt und das Selbst davon erlöst. An diesem Ort kann eine völlige Umkehr des Selbst von der Sünde stattfinden und Gottes erlösende Liebe in einem selbst realisiert und bezeugt werden. So wird auch im Christentum der Glaube als eine Gnade angesehen, die uns durch die Liebe Gottes zuteil wird.

An diesem Ort des Empfangens der Liebe Gottes ist die Existenz nicht getrennt von Selbst und Anderem. Die Liebe zu sich selbst und zum Nächsten kann nur an einem solchen Ort entstehen, wo das Ich *selbst-los* / *anātman* und *leer* / *śūnyatā* ist.

Nishitani:

Dort befindet sich das Selbst im Grund aller Dinge, wo eigentlich jedes »Ding« zuhause ist, sich als es selbst vergegenwärtigt und wo alle Dinge zur *einen* »Welt« versammelt sind. Es muß dies eine Position sein, wo das Selbst sich in allen Dingen, in Lebewesen, Bergen und Flüssen, in Städten und Dörfern, in Steinen oder gar in einem zerbrochenen Ziegel sieht und all diese Dinge liebt »wie sich selbst«. Dabei handelt es sich freilich um ein Selbst, das absolut »genichtet« worden ist. (*Was ist Religion* S. 68)

L21:

Nishitani nimmt den Gedanken auf, die Nächstenliebe über die Grenzen des Menschlichen hinaus auf den Bereich aller Dinge zu erweitern. Die religiöse Liebe besteht dann nicht mehr nur zwischen einem *Ich* und einem *Du*, in einer Beziehung zwischen Personen, sondern erfasst auch alles Außermenschliche.

Zum Wesenscharakter des Buddhismus gehört die *Selbst-losigkeit* / *anātman*, die auch *Große Weisheit* / *mahā-prajñā* oder *Großes Mitleid* / *mahā-karunā* genannt wird. *Karunā*,

die mitleidende Liebe bedeutet das „Mitstöhnen“ mit den körperlichen, seelischen und geistigen Schmerzen unseres Nächsten. Der Nächste erweitert sich auch auf alles Nicht-menschliche. Der Ursprung dieses Mitfühlens und Mitleidens kommt aus dem humanen Leben jedes Menschen, der sich zunächst die Frage stellt, wie er sich aus seinem eigenen Leiden befreien könne. Erst wenn ein Mensch sich durch die Reflexion des eigenen Selbst von seinem eigenen Egoismus befreit hat, kann das Mitleid für den Leidenden hilfreich sein.

Kierkegaard:

Erst wenn der Mitleidende in seinem Mitleid sich zum Leidenden so verhält, daß er im strengsten Sinne begreift, daß hier von seiner eigenen Sache die Rede ist, erst wenn er sich mit dem Leidenden in einer Weise identifiziert, daß er, kämpfend für eine Erklärung, für sich selber kämpft und jeglicher Gedankenlosigkeit, Weichlichkeit und Feigheit entsagt, erst dann bekommt das Mitleid Bedeutung, und erst dann findet es vielleicht seinen Sinn, da sich der Mitleidende vom Leidenden dadurch unterscheidet, daß er unter einer höheren Form leidet. (*Begriff der Angst* S. 140)

L21:

Im Zen-Buddhismus „dreht man *die Erkenntnis der Reflexion* um.“¹¹¹ Eine zen-buddhistische Reflexion schließt immer mit ein, dass die Erkenntnis aus der eigenen unmittelbaren Einsicht gewonnen wird. Mit dieser unmittelbaren Einsicht versetzen wir uns tief in die Position des Anderen. Der gemeinsame Standort von *Ich* und *Anderem* muss außerdem noch mit einer universellen Sichtweise durchleuchtet werden, wo der Standpunkt der Person eine rigorose Selbstverneinung voraussetzt. Wo von *karuna* die Rede ist, zeigt sich jene Position, wo ein restloses Aufgeben des *Selbst* als solches stattfindet, das allein auf dem Feld der *Leere* möglich ist.

Im Christentum ist der Heilige Franziskus ein Beispiel dafür, nicht nur seine Mitmenschen mit »Schwestern und Brüder« anzureden, sondern alle Dinge. In seiner äußersten Hingabe an Gott wurde ihm ein Ort erschlossen, wo ihm jedes einzelne Ding als etwas zusammen mit ihm von Gott Geschaffenes begegnete. Die Bezeichnungen »Bruder Mond und Schwester Sonne« geben Zeugnis einer Seinsweise, alle Dinge wie sich selbst zu lieben, ohne jedoch wie im Pantheismus in ihnen aufzugehen. Selbst mit der Angst kann in einer solchen Sichtweise eine Art Kommunion eingegangen werden.

Die Vollkommenheit Gottes ist eine nicht unterscheidende Liebe, die Gutes und Böses gleichermaßen umfängt.

¹¹¹ Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie der originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000. S. 8

Sonja Meißl: *Die Angst ängstigt – nicht*. Eine Auseinandersetzung mit Sören Kierkegaard und Nishitani Keiji zur Thematik des Selbst und des Glaubens.

Nishitani:

Vollkommenheit muss auch den Bereich mit einschließen, wo unendlich unfertigen und unvollkommenen Dingen, ja sogar dem, was der Vollkommenheit radikal entgegenwirkt, wie Sünde und *karma*, in all seiner Möglichkeit und Aktualität Sein gewährt wird. (*Was ist Religion* S. 420)

L21:

Kontradiktorische Standpunkte wie Leben und Sterben, Freude und Trauer sind beide stets in Relation in uns. Die extremen Gegenpole von *Affirmation* und *Negation* sind mit uns im Leben unterwegs und bilden als die lebendigen und sterblichen Momente unseres Lebens das zusammengehörige Urfaktum unserer Existenz.

Nishitani:

[Die Welt selbst ist die] Welt des Ur-Faktums, in der alle »facta« ungründig in ihrem je eigenen Grund sind und sich, jenseits alles Wodurch, Warum und Wozu, realisieren; eine Welt, in der alle Dinge in Wahrheit, »so, wie sie sind«, »Gleichnis« ihrer selbst (d. h. im *wahren* Sinne selbstidentisch) sind und mir zugleich in *diesem* Gleichnischarakter begegnen können; eine Welt, wo ich alle Dinge als meine »Nächsten« »lieben« kann »gleich wie« mich selbst. (*Was ist Religion* S. 421f.)

L21:

Das Bewusstsein der religiösen Gleichheit in der Liebe knüpft zwischen uns Menschen ein höheres unzerstörbares Band, das uns vereinigt hält. Verbunden mit diesem Band des Schönen, Wahren und Guten sind wir, jede und jeder *Einzelne* von uns als Wirkende und Handelnde vor die Aufgabe gestellt, die vielfältigen Probleme, die sich innerweltlich in ihren Endlichkeiten und Verschiedenheiten zeigen, zu bewältigen.

11 LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR:

- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. * Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam. 1992.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. * Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Stuttgart: Reclam. 1997.
- Kierkegaard, Sören: *Der Liebe Tun*. * *Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*. Aus dem Dänischen übersetzt von Hayo Gerdes. Gesammelte Werke. 19. Abteilung. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs. 1966.
- Kierkegaard, Sören: *Eine literarische Anzeige*. * Gesammelte Werke. 17. Abteilung. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs. 1954.
- Kierkegaard, Sören: Ausgabe der Werke in vier Einzelbänden. Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuchverlag. 2005.:
Entweder-Oder Teil I und II *
Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift *
Die Krankheit zum Tode / Furcht und Zittern * / *Die Wiederholung* * / *Der Begriff Angst*
Einübung im Christentum / Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen / Das Buch Adler oder Der Begriff des Auserwählten
Tagebuch des Verführers
- Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* * Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel. ²1986.

* Aus diesen Werken stammen die Dialogzitate

SEKUNDÄRLITERATUR:

- Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. ³1966.
- Die Bibel*. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Wien: Österreichische Bibelgesellschaft. 1990.
- Barth, Heinrich: *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*. Basel und Stuttgart: Schwabe. 1965.
- Baudler, Georg : *El Jahwe Abba. Wie die Bibel Gott versteht*. Düsseldorf: Patmos. 1996.
- Böhme, Jacob: *Von der Menschwerdung Jesu Christi II, 4. Sämtliche Schriften*. Herausgegeben von Will-Erich Peuckert. Stuttgart: Fr. Fromanns. 1957
- Boldt, Joachim: *Kierkegaards „Furcht und Zittern“ als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs*. Berlin und New York: De Gruyter. 2006.
- Deuser, Hermann: *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1985.

- Dogen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 1-4. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg/Leimen: Kristkeitz. ²2008.
- Figal, Günter: *Lebensverstricktheit und Abstandnahme »Verhalten zu sich« im Anschluss an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*. Tübingen: Attempto. 2001
- Fischer, Friedrich Carl: *Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Søren Kierkegaards*. München: Beck. 1969.
- Fischer-Barnicol, Dora: „Zur Einführung.“ In: Nishitani, Keiji: *Was ist Religion*. Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel. ²1986.
- Glöckner, Dorothea: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. 1998.
- Graf, Georg: *Überlegungen zur Überwindung des existentiellen Nihilismus. Unter besonderer Berücksichtigung Friedrich Nietzsches und Keiji Nishitanis*. Wien: Universität. Diplomarbeit. 1998
- Grøn, Arne: *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Aus dem Dänischen von Ulrich Lincoln. Stuttgart: Klett-Cotta. 1999.
- Hashi, Hisaki: *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule*. Wien: Edition Doppelpunkt. 1999.
- Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie der originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt. ⁴2000.
- Hashi, Hisaki: *Was hat Zen mit Heidegger zu tun. Der komparative Denkweg von Ost und West*. Wien: Edition Doppelpunkt. ²2004.
- Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang. 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I. Werke* 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1969
- Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ¹⁰2000.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. ¹⁸2001.
- Hisamatsu, Shin'ichi Hōseki: *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen*. Übersetzt von Hirata Takashi und Johanna Fischer. Pfullingen: Neske. 1976.
- Hofmeister, Heimo: *Philosophisch denken*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. ²1997.
- Hoffmeister, Johannes (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner. ²1955.
- Kim, Yong-II: *Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Søren Kierkegaard*. Regensburg: Roderer. 1992
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft I und II*. Hg.: Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974. S. 33 [B 30]
- Klenke, Ulrich: *Denken und Glaube beim jungen Kierkegaard. Kritische Strukturanalyse seiner Grundlegung der dialektischen Wahrheitsbestimmungen humaner und christlicher Existenz*. Münster/Westfalen: Universität. Dissertation. 1962.
- Künzli, Arnold: *Die Angst als abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken Søren Kierkegaards*. Zürich: Rascher. 1948.
- Liessmann, Konrad Paul: *Søren Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg: Junius. ⁴2006.
- Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2004. (Titel der Originalausgabe: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton: University Press. 2002.)
- Nishida, Kitarō: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Taschenbuch. 2001.

Sonja Meißl: *Die Angst ängstigt – nicht*. Eine Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard und Nishitani Keiji zur Thematik des Selbst und des Glaubens.

- Nishida, Kitarō: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Eberfeld. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1999.
- Ohashi, Ryōsuke (Hg.): *Die Philosophie der Kyōto-Schule*. Freiburg/München: Alber. 1990.
- Purdea, George: „Der ewige Augenblick“ in der Begegnung zu zweit. Zur Zeitproblematik bei Jaspers, Freud und Binswanger. Frankfurt am Main, Wien u.a.: Lang. 1998.
- Rentsch, Thomas: *Martin Heidegger - Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*. München: Piper. 1989.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg): *Enzyklopädie Philosophie. Band I und II*. Hamburg: Meiner. 1999.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 1923.
- Schinzinger, Robert: „Einleitung zu Kitarō Nishida.“ In: Nishida, Kitarō: *Die Intelligible Welt*. Ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Robert Schinzinger. Berlin: De Gruyter. 1943.
- Sløk, Johannes: *Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Søren Kierkegaards*. Aus dem Dänischen übersetzt von Ulrich Panzer. München: Kaiser. 1990.
- Suzuki, Daisetz T: *Die Kraft des inneren Glaubens. Zen-Buddhismus und Christentum*. Aus dem Englischen von Ulli Olvedi. Frankfurt am Main: Scherz. 1990.
- Theunissen, Michael: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1991.
- Yüan-wu: *Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Band 1-3. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Gundert. Wiesbaden: Marix. 2005.
- Uhlig, Helmut: *Buddha. Die Wege des Erleuchteten*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe. 1994.
- Vetter, Helmuth: *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Søren Kierkegaards*. Wien: Universität. Habilitationsschrift. 1977.

ANHANG: ZUSAMMENFASSUNG

Im Zeitalter der Postmoderne mit ihren komplexen Anforderungen scheinen immer mehr Menschen der „westlichen“ Zivilisation aus dem Phänomen der Angst heraus und in die Angst gebannt, ihr Leben sinnlos und nichtig zu empfinden. Zahlreiche Berufsgruppen beschäftigen sich mit Lösungsansätzen zur Überwindung der Angst. Dennoch sind Angstneurosen in ihren verschiedensten Formen und Ausprägungen weit verbreitete Erkrankungen des modernen Menschen.

In Ostasien wird dem Phänomen der Angst bis heute eine sehr untergeordnete Stellung eingeräumt. Aus der Sicht ostasiatischer Denker wurde die Angst kaum thematisiert und steht immer als eine zusammengehörige Einheit von Angst und Nicht-Angst in einer gegenseitigen Relation und Ergänzung.

Im Unterschied zur Kultur Ostasiens wurde der Furcht und der Angst in der christlich-abendländischen Tradition ein hohes Augenmerk geschenkt. Die Thematisierung der Angst hielt bei Søren Kierkegaard mit seiner Schrift: „Der Begriff der Angst“ in ausgezeichneter Weise Einzug in die Philosophie. Das Phänomen der Angst wird ab da zu einer existentiellen Frage schlechthin, die das religiöse Selbst in den Blickpunkt philosophischer Betrachtungen stellt.

So bewegt sich auch die Philosophie immer wieder im Grenzbereich von Religion und Wissenschaft. Sie nimmt deren kontradiktorische Standpunkte auf, die im Problem des abendländischen Nihilismus einen Gipfelpunkt finden. Die Gegenpole von Affirmation und Negation werden auf ihre äußerste Spitze gebracht, können aber erst überwunden werden, wenn der Mensch sich selbst gewahr wird, dass die lebendigen und sterblichen Momente seines Lebens das zusammengehörige Urfaktum seiner Existenz bilden. Dieser Denkansatz eines Übereinkommens von Sein und Nichts, das es gilt zu erleben, findet sich in hervorragender Weise beim Zen-Philosophen Nishitani Keiji in seiner Schrift „Was ist Religion?“

In dieser Arbeit wird die Angst als eine Reflexionstätigkeit des menschlichen Geistes tiefer beleuchtet. Im Fokus steht das Selbst, das sich zu sich selbst verhält, sich aber erst im Zusammenspiel von Angst, Sünde und Freiheit als ein Verhältnis zu sich selbst entfaltet.

Ausgehend von der Persönlichkeit eines Menschen wird die Frage gestellt, ob oder inwieweit zu unserem Menschsein ein überpersönliches Moment dazugehört, dessen wir gewahr werden sollten.

Meine These wird im Laufe der Arbeit bekräftigt, dass es in jedem Selbst einen privaten Ort des Glaubens gibt, wo wir uns selbst und anderen in nicht getrennter Weise begegnen; einen Ort, wo eine nicht unterscheidende Liebe empfangen wird und als Möglichkeit in den Alltag hinein wirken kann, die vielfältigen Probleme, die sich innerweltlich beängstigend in ihren Endlichkeiten und Verschiedenheiten zeigen, zu bewältigen

ANHANG: ABSTRACT

In the era of postmodernism, an increasing number of people out of the occidental civilization seem to be suffering from the phenomenon of anxiety, which causes them to feel their lives useless and futile. Numerous professional groups are looking for solutions to conquer that anxiety. Anxiety neuroses, nevertheless, in their different forms and manifestations are widespread diseases, affecting modern man.

Up until today, the phenomenon of anxiety has got an inferior status in the countries of East Asia, whereas fear and anxiety are given a high position in the Christian-Western culture. Far-Eastern philosophers rarely selected anxiety as a central theme and they see it and the opposite form – non-anxiety – always as an entity in a permanent process of relationship and completion.

Anxiety as an issue found its way into the world of philosophy with the outstanding text, ‘The Concept of Anxiety’ by Sören Kierkegaard. From then on the phenomenon of anxiety becomes an existential question, pushing the religious concept of the Self into the focus of philosophical consideration.

Continuously swinging on the borderline between religion and science, philosophy encompasses contradictory points of view, reaching a summit in Western Nihilism. The antithesis of affirmation and negation – driven to an extreme position – can only be resolved when man himself realizes, that the living and mortal moments of his life form the fundamental parts of his existence. This approach of integrating being and non-being, which has to be experienced, is outstandingly set forth in the text of the Zen-philosopher Nishitani Keiji, ‘What is Religion?’

This work illustrates in depth, anxiety as a reflective action of the human mind. The Self is centre-staged, is related to itself, but develops only through the interaction of anxiety, sin and freedom in relationship to itself.

Based on the personality of a human being, the question is postulated, ‘If, or how far one’s personhood comprises a transpersonal segment, of which we should become aware?’

My proposition will be supported in the course of my thesis: that in each of us, there lies a private place of faith – where we can encounter ourselves as well as others in a united manner; a place where undivided love is received, which can offer the possibility to overcome the various and numerous problems with their finite nature and variety – so frightening within that world.

ANHANG: CURRICULUM

Geboren am 26.1.1960 in Leoben, Steiermark. Mädchenname Anzenberger. Aufgewachsen in Vordernberg und Leoben. Matura 1979 am Bundesgymnasium in Leoben. 1980 Betriebswirtschaftlicher Lehrgang für Maturanten am Wirtschaftsförderungsinstitut in Graz. 1980-1982 Buchhalterin in einer internationalen Spedition in Wien. 1981-1984 Studium der Betriebswissenschaften an der Wirtschaftsuniversität Wien. 1982-1985 Betreuerin junger Gymnasiasten im Halbinternat einer Allgemeinbildenden höheren Schule in Wien. Heirat 1984. Mutter zweier Kinder (Tochter 1985, Sohn 1988). 1987-1995 Buchhaltung für ein Ingenieurbüro in Wien. 1989-1992 Ausbildung zur Bilanzbuchhalterin am Wirtschaftsförderungsinstitut in Wien. 1993 Übersiedlung von Wien nach Enzesfeld/Lindabrunn, Bezirk Baden/Wien. Von 1995-2003 Buchhalterin in einem internationalen Unternehmen für Messtechnik in Baden/Wien. 1998-2001 Ausbildung zur diplomierten Lebensberaterin an der Akademie für Geistige Wissenschaften in Vaduz. Seit 2001 selbständige Mentaltrainerin. 2003 Beginn des Studiums der Philosophie an der Universität Wien. Das Interesse an Philosophie wurde durch Ken Wilber, einen amerikanischen Bewusstseinsforscher, geweckt. Sein Buch „Eros Kosmos Logos“ inspirierte und motivierte zum Philosophiestudium.