

Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan

Takizawa, Katzumi

<https://doi.org/10.15017/2534534>

出版情報：哲學年報. 27, pp.1-24, 1968-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



KYUSHU UNIVERSITY

Zen-Buddhismus und Christentum¹⁾
im gegenwärtigen Japan

Katzumi Takizawa

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|------|--|-------|
| I. | Einleitung | S. 1 |
| II. | Zen-Buddhismus u. Christentum..... | S. 19 |
| 1) | Zen-Buddhismus und das westliche Denken..... | S. 19 |
| | in der Gegenwart —ihre Gemeinsamkeit u. Unterschiedenheit— | |
| 2) | Das Selbstbewußtsein des Zen-Buddhismus als die radikale Überwindung des Dilemmas der Existenz des modernen Menschen | S. 25 |
| 3) | Zen-Buddhismus und der mystische Pantheismus..... | S. 28 |
| 4) | Kritik des Zen-Buddhismus am Christentum und am westlichen Denken überhaupt | S. 31 |
| 5) | Zen-Buddhismus und Christentum(i)..... | S. 34 |
| | —Kritik des Zen-Buddhismus am Christentum und das wahre Christentum— | |
| 6) | Zen-Buddhismus und Christentum (ii) —vom wahren Unterschied zwischen den Beiden— | S. 37 |
| III. | Schlusswort | S. 49 |

I Einleitung

Meine Damen und Herren! Zuerst möchte ich Herrn Rektor Lüers und Herrn Prof. Gollwitzer meinen herzlichen Dank aussprechen, daß sie mir so freundlich die Ehre und die Gelegenheit gegeben haben, um Ihnen hier in Berlin etwas von unserem Land im fernen Osten zu erzählen. Es macht mir eine große Freude, daß ich da-

1) Vortrag an der Freien Universität Berlin am 15. 7. 1965,

durch mit Ihnen allen, mit verehrten Professoren und werten Studenten Deutschlands, in Kontakt kommen kann. Für mein schlechtes Deutsch bitte ich Sie im voraus um Entschuldigung. Ich spreche möglichst langsam. Wenn Sie aber mich schlecht hören, sagen Sie mir es bitte gleich. Dann wiederhole ich sehr gerne die betreffende Stelle.

Nun aber heißt das Thema «Zen-Buddhismus und Christentum». Es ist zu groß, etwas anmaßend für mich, der ich kein historischer Kenner bin, weder des Christentums noch des Buddhismus.

Ich stehe also hier vor Ihnen, nicht als ein gelehrter Religionswissenschaftler, sondern nur als ein einfacher Japaner, der Deutschland sehr vieles verdanke, aber vielleicht etwas weiß, was den meisten von Ihnen ganz fremd, doch sehr wohl verständlich sein wird.

Im Sommer 1935 war ich in einem italienischen Hotel mit einigen liebenswürdigen katholischen Priestern zusammen. Drei Tage diskutierten wir über einige theologischen Probleme. Am Ende sagte mir einer von ihnen mit freundlichem Lächeln, “Die Menschen, die im Osten wohnen, denken ganz anders als wir, die wir im Westen leben. Im Denken sind sie noch verschiedener als in den Farben.” — Sicher! — ich aber glaubte schon damals, daß wir uns am Ende doch gut verständigen würden, daß nichts Menschliches dem Menschen ganz fremd sein kann.

Seitdem ist viel schwere Zeit vergangen, die uns gerade den Gegenteil zu beweisen scheint. Doch ist es mir in diesen Jahren immer klarer geworden, daß der Mensch immer Mensch, nichts mehr, nichts weniger ist. Halten Sie es für selbstverständlich? Ja, so sollte es eigentlich sein. Aber, meine Damen und Herren, ist es uns wirklich selbstverständlich, daß wir alle im Grunde dieselbe Menschen sind? Wünschen wir nicht heimlich immer nicht nur ein bloßer Mensch, sondern ein etwas spezieller Mensch zu sein? Meinen wir nicht, bewußt oder unbewußt, daß wir besondere Menschen sind,

um erst darin den Sinn unseres Lebens zu fühlen? Wenn wir uns Deutscher oder Japaner, Liberale oder Kommunisten, ja Christen oder Buddhisten nennen, sind diese besonderen Namen nicht für uns immer viel wichtiger als die einfache Tatsache, daß der Mensch Mensch ist? —

Dann ist das Menschsein für uns keine Tatsache mehr, sondern nur ein allgemeiner Begriff, der zwar eine selbstverständliche Wahrheit, aber mit unserm wirklichen Leben nichts mehr zu tun hat. Dann sind für uns nur die besonderen Charakter wirklich und wichtig; das Menschsein ist bloß abstrakt und nichtig. — So meinen wir heute meistens, und im gewissen Sinne mit Recht.

Aber, meine Damen und Herren, haben Sie im Leben nie einen Augenblick erfahren, wo die besonderen, festen Güter, an die wir uns bis dahin anlehnten, plötzlich zu schwanken beginnen, und dafür die Frage, was der Mensch eigentlich ist, was es heißt, der Mensch sei Mensch, auftaucht, um uns mit ihrem leisen, unheimlichen Ton zu ängstigen?

Genau gesehen, gibt es vielleicht in dieser Welt keinen, der mit dieser unheimlichen Erfahrung nichts zu tun hat, wie es sich bei einem unerwarteten Unglück, aber auch im Augenblick einer zu großen Glückseligkeit merken läßt.

Ich selber auch etwas Ähnliches erfahren. Als ich noch sehr jung, ungefähr 12 Jahre alt war, sah ich auf dem Rückweg von meinem Gymnasium, das weit entfernt von unserer Stadt auf dem Land lag, einen alten Bauer, der auf einer kleinen Wassermühle mit nackten Füßen trat, um die Kartoffeln darin zu waschen. Es war ein heißer Nachmittag wie immer im Spätsommer bei uns. Und es war eine Landschaft, die mir vertraut war. Trotzdem kam mir plötzlich ein wunderlicher Gedanke, worumwillen letzten Endes jener Greis so seine Arbeit fortsetzt? Die Sonne schien hell, und der Weg nach Hause lag da wie immer. Trotzdem fühlte ich mich als ob ich — ich wußte nicht wie — in den tiefen, unbekannten Wald versetzt,

vom dichten Nebel umgeben, ganz alleine da stünde. Bald ging ich weiter den Weg nach Hause. Ich wollte den wunderlichen Augenblick nicht lange im Sinne behalten. Aber dessen Nachklang entschwand mir nicht, sondern wurde immer größer, bis daß ich nicht mehr von der Frage loskommen konnte: Wo bin ich eigentlich ? Woher bin ich gekommen ? Wohin werde ich schließlich gehen ?

Seitdem verlor für mich das Leben sozusagen seine Realität und seinen Sinn. Ich konnte nicht mehr arbeiten, ohne heimliches Gefühl eines zwecklosen Strebens zu haben. Wenn ich mit meinen Freunden sprach, war es mir immer zumute, als wäre ich durch ein dickes Glas von ihnen geschieden. Ich wünschte sehr, daß es mir klar würde, woher das kam, wie ich mich von dieser erstickenden Situation losreißen könnte. Der Name "Philosophie" tauchte mir im Herzen auf. Aber ich konnte mich nicht entschließen, Philosophie zu studieren, da es mir schien, es wäre, wenigstens für mich, ein unmöglicher Versuch. So wollte ich an der Universität etwa Französisch weiter treiben, um als ein Dolmetscher oder Übersetzer irgendwie leben zu können. Nach dem heftigen Wunsch meines verstorbenen Vaters habe ich aber an der Tôkyô Universität Jura studiert. Die Vorlesungen der berühmten Professoren waren interessant. Als ich aber ihre Bücher zu Hause las, konnte ich leider keinen Satz verstehen. Die Definition dessen, was das Recht sei, schien mir schon so unpräzise, daß ich zweifeln mußte, ob die Verfasser selbst wirklich verstehen, was sie schreiben. Trotz meines Bestrebens, meinem alten Vater doch eine kleine Freude zu machen, konnte ich darin nicht mehr weiter kommen. So entschloß ich mich endlich, Philosophie zu studieren. Ich dachte kaum, daß es mir gelingen würde. Nur blieb es mir kein anderer Weg übrig, als der, daß ich bis dahin ginge, wo ich gelangen könnte.

Meine Damen und Herren, vielleicht habe ich schon zuviel von meiner persönlichen Erfahrung geredet. Denn was ich Ihnen heute

eigentlich mitteilen möchte, ist gar nicht meine persönliche Erfahrung, sondern etwas, was nie unsere Erfahrung noch unser Erlebnis werden kann, — etwas ganz Anderes, als was man heute zu gerne mit dem Schlagwort “menschliche Existenz” meint. Aber daß ich heute denke und hier rede, und der Gedankeninhalt dieser Rede, die sind doch meine Erfahrung, die von der damaligen zwar nicht so ohne Weiteres deduzierbar, doch damit aufs engste zusammenhängt. So enlauben Sie mir bitte, daß ich noch eine Weile zur Illustration meine persönliche Erfahrung erzähle.

Um möglichst alleine zu sein, und mein Studium ganz von neuem anzufangen, habe ich weit im Westen die Stadt Fukuoka in der Nähe von Nagasaki als meinen Studierort gewählt. Dort hat ein Lehrer mir dringend empfohlen, unbedingt mit der griechischen Philosophie anzufangen. Damals dachte ich aber so stümperhaft, daß die Neueren auch in der Philosophie viel höher stünden als die Älteren. Ich las also ausschließlich die neuesten Philosophen damals um 1930 herum, z. B. Hermann Cohen, Heinrich Rickert, Wilhelm Diethey, Henri Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger usw. An Sonstigen ging ich höchstens bis Immanuel Kant zurück. Wie es mir damals schien, konnte ich diese Philosophen meistens wohl verstehen. Was aber mein eigentliches Problem betraf, so konnte ich leider keinen Schritt näher kommen, sondern vielmehr war mir zumute, als ob ich mich davon immer weiter entfernte, um mich in der dünnen Gelehrsamkeit zu verlieren.

Da lass ich zufällig einige gerade damals nacheinander erschienenen Aufsätze eines japanischen Philosophen Kitarô Nishidas, eines berühmten Zen-Buddhisten, der zugleich ein großer Kenner europäischer Philosophie war. Sie waren im unsagbar feinen Stil, doch mit einer streng logischen Terminologie geschrieben. Aber zu meinem Entsetzen, konnte ich gar keine Zeile davon verstehen. Es gab keinen Anhaltspunkt für mich, der mir ermöglicht hätte, sie zu verstehen. Das aber gab mir Hoffnung, daß darin das einzige

Thema, worumwillen ich zum philosophischen Studium gekommen war, irgendwie richtig behandelt sein könnte.

So konzentrierte ich mich nach der Abgangsprüfung auf die Werke Nishidas. Es ging sehr schwer, manchmal schaffte ich pro Tag nur zwei Seiten. Ich lernte fast auswendig, auf welcher Seite welchen Buches diese und jene Worte und Redeweisen standen. Nach anderthalb Jahren beinahe erstickenden Nachdenkens, leuchtete mir eines Tages plötzlich ein Punkt auf, auf den alles mühsame Denken und all die unerhörten Aussagen Nishidas sicher sich bezogen.

Logisch könnte man den betreffenden Punkt etwa so beschreiben: Der Punkt, wo das Einzelne und das Allgemeine sich mit einander verbinden, liegt nicht im Bosenderen, oder irgendwo innerhalb unseres Denkens oder Bewußtseins, sondern gerade und allein da, wo das Einzelne selbst gesetzt ist. Was nur das Subjekt des Urteils und nie Prädikat von einem Anderen wird, das ist nicht bloß ein unbestimmtes Etwas, sondern liegt, sozusagen von seinem absoluten Hintergrund her streng bestimmt, selber direkt auf der Ebene des transzendenten, umfassend-realen, an und für sich selbst leuchtenden Prädikats, das im Unterschiede von anderen Gegenständen nie Subjekt unseres Urteils werden kann. An dem Punkt, wo das Subjekt des Urteils selbst direkt von seinem absoluten Hintergrund her bestimmt steht, da ist die Einheit in der strengen Unterschiedenheit zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, dem Hyletischen und dem Kategorialen schon da, und das zwar ohne die Vermittlung durch das mittlere Besondere, noetisch gesagt ohne all unsere Urteile. Diese sind vielmehr nur jegliche Selbstbestimmungen des endlich-einzelnen Subjektes, das das Sein und Wirken jenes wahren, transzendenten, umfassend-realen Prädikats je und je an sich selbst reflektiert. Blind vor dem verborgenen, realen Grund, sehen wir meistens nur dieses Bosendere als die einzige Wirklichkeit. So entsteht für uns immer die Diskrepanz zwischen Sein und Sollen, Existenz und Essenz, dem Hyletischen und dem Idealen, dem Leiblichen und dem Seelischen

usw., die uns unvermeidlich in die nötige Spekulation und Dialektik führt,—solange wir nicht an diejenige Einheit durch dieselbe Einheit erweckt werden, die ja schon da ist, wo ein jeder von uns steht.

So habe ich den eigentlichen Gegenstand der philosophischen Forschung getroffen. Die bedrückende Scheidewand, die seit jener wunderlichen Erfahrung immer schwerer mich quälte, um mich von allen Realitäten zu scheiden, verschwand plötzlich. Ich fühlte mich mit unsagbarer Freude auf festen Boden gesetzt, wo nur kindliches Spielen mir erlaubt und geboten war, was mir trotz der anstrengenden Schwierigkeit, im Grunde immer lieb und interessant sein wird. Daß der Mensch nur Mensch ist und bleibt, daß ich nichts Besonderes habe, dessen ich mich vor Anderen rühmen könnte, daß ich weder mein Woher noch Wohin schließlich selbst bestimmen kann, das alles hat mich nicht mehr gequält, sondern vielmehr dazu frei gemacht, je in der gegebenen Situation mein Bestes zu tun.

Voll Freude schrieb ich einen Aufsatz über Nishida, um mir und Anderen zu erklären, worauf bei seiner Philosophie ankommt. Er antwortete mir in einem Brief, er hätte eine große Freude gehabt, endlich jemanden zu finden, der ihn recht verstünde. Hoffentlich — ich habe es Ihnen nur dafür erzählt — werden Sie daran merken, daß es in dieser Philosophie, die sich auf dem Fundament des Zen-buddhismus, in radikaler Auseinandersetzung mit der ganzen westlichen Philosophie gestaltet hat, etwas gibt, was genz persönlich-intuitionel und zugleich durchaus real und universal ist, daß man also hier nicht zu schnell die konventionelle Scheidung zwischen Religion und Philosophie machen kann.

Kurz danach, als ich schon bestimmt war, als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung nach Deutschland zu fahren, besuchte ich Kitatrō Nishida in seinem Villa zu Kamakura in der Nähe von Tōkyō, um ihn zu fragen, bei wem ich in Deutschland studieren sollte. Er antwortete mir: Heute lieber bei Theologen als bei Philosophen, da jene viel interessanter sind als diese. Selbst bei

Heidegger fehlt vorläufig etwas, was in Wahrheit not tut, nämlich Gott. Gehe also am besten zu Karl Barth, der auch unter den Theologen der festeste ist." Das wunderte mich sehr, zumal Nishida, wie oben gesagt, ein berühmter Zen-Buddhist war, der nicht nur mit Daisetsu Suzuki von Kindheit an befreundet, sondern auch durch seine eigene, lange Übung bei einem der besten Zen-Meister zur verlangten Einsicht gelangt sein soll.

Nun, Ende Nov. 1933 war ich in Berlin, wo ich zu meiner großen Freude hörte, daß K. Barth trotz seinem Widerstand gegen Hitler, noch in Bonn las. Anfangs April des darauf folgenden Jahres fuhr ich nach Bonn und hörte seine Vorlesung über die "Jungfrauengeburt." Alle seine Ausführungen trafen mich im Innersten. Es war für mich selbst etwas ganz Unerwartetes, daß mich die christliche Theologie so sehr interessieren konnte, daß ich bald all meine philosophischen Bücher tief in den Koffer legte.

Die Vorlesung K. Barths eröffnete mir jede Stunde neue Aspekte. Ich fühlte mich in seinem Hörsaal und bei seinen offenen Abenden so froh und frei, wie ich es bis dahin bei keiner philosophischen Lektüre und in keinem Seminar erfahren hatte. Ich lernte bei ihm zum ersten Mal im Leben, die Bibel zu lesen, von deren wunderbare Anziehungskraft ich seitdem nie mehr losgekommen bin, obwohl ich an der Theologie Karl Barths noch eine große Frage hatte, die sich mir während dieser 30 Jahre leider nicht gelöst hat, sondern die sich immer noch gründlicher stellt.

Im Herbst 1935 auf dem Schiff nach der Heimat schlag ich, nach der zweijährigen Pause das Buch von meinem philosophischen Lehrer Nishida «Das Grundproblem der Philosophie» auf, das er mir nach Deutschland geschickt hatte. Und es war mir eine große Überraschung, fast größer als die, die mich bei der ersten Vorlesung K. Barths traf, daß ich die Aufsätze Nishidas viel klarer und deutlicher verstehen konnte als früher.

Auch nach meiner Heimkehr habe ich vieles von den beiden großen Lehrern von Ost und West gelernt, und lerne jetzt noch. Wenn ich K. Barth nicht begegnet wäre, hätte ich vielleicht einen entscheidenden Punkt nicht gemerkt, der bei der Philosophie Nishidas noch fehlt. Wenn ich aber nicht durch Nishida zu K. Barth gekommen wäre, so ist es sehr zweifelhaft, ob ich von diesem sofort solch einen entscheidenden Eindruck empfangen, ob ich weiter ihn nicht so, wie meiste Barthianer und Anti-Barthianer hier in Europa und bei uns in Japan, missverstanden hätte.

So ist mir das heutige Thema «Zen-Buddhismus und Christentum» ein dringendes Problem geworden, das mir seitdem danernd am Herzen liegt; diesem Problem möchte ich mich nun endlich zuwenden.

II Zen-Buddhismus und Christentum

1) Zen-Buddhismus und das westliche Denken in der Gegenwart — ihre Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit —

Man sagt im allgemeinen, das westliche, ins besondere moderne Selbstbewußtsein der individuellen Persönlichkeit fehle gänzlich im Osten, besonders in den alten östlichen Gedanken. Aber genau gesehen, ist das echt östliche Denken, wenigstens der Zen-Buddhismus, in dieser Hinsicht gar nicht verschieden vom westlichen. Auch bei ihm ist das Selbstbewußtsein der einzelnen Persönlichkeit das Hauptthema. Bei Shinichi Hisamatsu, der ein alter, philosophischer Schüler von meinem verstorbenen Lehrer Nishida und jetzt mit Daisetsu Suzuki der berühmteste Zen-Buddhist in Japan und in der Welt ist, nach dem²⁾ ich hauptsächlich heute das Wesen des Zen-Buddhismus darstellen möchte, ist der betreffende Punkt am klarsten.

2) Und zwar nach seiner kleinen Schrift «Mu» (Nichtigkeit), die er im Jahre 1957 für westliche Leser geschrieben und als Material zum Gespräch hierher mitgebracht hat. Der vorliegende Vortrag war ursprünglich als eine Kritik an dieser Schrift Hisamatsus geschrieben und seiner Zeitschrift «F.A.S.», d.h. «Formless Self, All Mankind, Superhistorical History» veröffentlicht. Für genauere Auseinandersetzung mit seinem Gedanken möchte ich die Leser bitten, mein Buch «Buddhismus und Christentum» (Hōzōkan, Kyōto, 1964) anzusehen.

Es gibt aber freilich einen wichtigen Unterschied zwischen dem Zen-Buddhismus und dem im Westen heute allgemeinen Selbstbewußtsein. Denn hier wird meistens der einzelne Mensch als solcher zuerst für sich alleine vorausgesetzt, und zwar ohne vom Sinn seines Lebens gründlich zu zweifeln. Das heißt aber auch, daß der Blick des modernen Menschen vor allem auf den Wert der menschlichen Werke und Taten gerichtet ist. Im Zen-Buddhismus dagegen wird man zuerst in den radikalen Zweifel hineingezogen, ob nicht das menschliche Leben, einschließlich all dieser guten Werke und Taten letzten Endes nichtig wäre, ob es nicht weder unendliche Entwicklung noch schöne Harmonie sondern endlose Zwiespaltung und furchtbare Chaos das von Anfang an bestimmte Schicksal des menschlichen Lebens sei. Es wird hier aufs strengste verlangt, das eigentliche Problem der Religion, nämlich das Problem von Sünde und Tod, auf sich selbst zu nehmen, um sich damit ohne Ausweichen noch Eskamotieren bis zum Ende zu ringen, — bis er endlich selber eine große Masse des Zweifels wird.

Aber das scheidet den Zen-Buddhismus vom modernen europäischen Humanismus doch nicht ganz. Denn auch dem westlichen Bewußtsein taucht das oben genannte Problem im Lauf der Zeit immer unausweichlicher und dringender auf. Sünde und Tod bilden die harte Wand, die tiefe Kluft, die der Mensch mit all seinem guten Streben nicht überwinden kann. Unser Streben danach bricht unvermeidlich zusammen. Je ernster es wird, umso schwerer drückt uns die Wand, umso tiefer geraten wir in die Kluft. Der sogenannte "Existentialismus", "Nihilismus" heute, und nicht zuletzt auch das hier und da wieder wachgewordene Interesse für Religion, zeigen alle dieses Schicksal des modernen Geistes.

Nun aber zieht man im Christentum, der fast einzigen Religion im Europa, von dre Erfahrung der Verzweifelung, daß der Mensch nie Sünde und Tod mit seiner eigenen Kraft überwinden kann, direkt den Schluß, daß die Erlösung und Befreiung von Sünde und Tod nur

von einem dem wirklich existierenden Menschen, nämlich von "diesem ich-selbst" isoliert irgendwo liegenden Jenseits her zu uns kommen kann, ähnlich wie beim Jōdo-shinshyū, einem Buddhismus, der dem Zen-Buddhismus aufs extremste entgegengesetzt ist. Folglich muß es eine Offenbarung Gottes, und nie das Selbstbewußtsein des Menschen selber sein, wenn die erlösende Hand uns dargereicht, und von uns empfangen wird. Mit anderen Worten kann der Empfang dieser befreien Hand bei uns nie ein uns Menschen eigener, natürlicher Akt sein, sondern ist etwas ganz anderes, nämlich eine spezielle Entscheidung, genannt "Glaube", den man nur in dem Sinne vollziehen kann, daß er an etwas, was er als ein allgemeiner, einfacher irdischer Mensch nie verstehen kann, also ohne jegliches Verständnis, gewißermaßen blind, "glaubt".

Aber der Glaube in diesem sinne, widerspricht dem Grundverhalten des modernen Menschen, oder der Methode der Wissenschaft, die ja nichts annehmen soll, was man nicht als ein irdischer Mensch "klar und deutlich" verstehen kann. Wenn man das menschliche Selbstbewußtsein als solches konsequent halten will, kann man nicht der sgn. "Offenbarung" oder der "Autorität der Verkündigung bzw., des Glaubens" unterliegen. Aber andererseits, das menschliche Streben nach dem vollkommenen selig machenden Selbstbewußtsein kann nie vom Kreis der Sünde und Tod loskommen — Hier liegt das tiefste Dilemma des modernen Menschen. Und das Selbstbewußtsein³⁾ im Zen-Buddhismus besteht gerade in dem Punkt, wo dieses Dilemma sich in Wahrheit auflöst.

3) Ein deutscher Philosoph hat mich freundlich drauf anmerksam gemacht, daß das Wort «Selbstbewußtsein» sehr mißverständlich klingt, da der Sinn dieses Wortes in der europäischen Philosophiegeschichte ganz idealistisch bestimmt ist. Die Übersetzung von Japanisch «Djikaku» mit dem deutschen «Selbstbewußtsein» war mir selber nicht unbedenklich, zumal das Selbstbewußtsein in der Phänomenologie Hegels bekanntlich nur eine anfängliche, subjektive Stufe des Geistes bedeutet. Es scheint mir aber, daß das Wort «Bewußtsein» auch im Europa nicht immer in einem so eingeschränkten Sinne gebraucht worden ist. Selbst bei L. Feuerbach und K. Marx bedeutet das «Bewußtsein» manchmal die

2) Das Selbstbewußtsein des Zen-Buddhismus als die radikale Überwindung des Dilemmas der Existenz des modernen Menschen.

Nach Shinichi Hisamatsu, ist das Selbstbewußtsein des modernen Menschen, dessen wir uns heute rühmen, in Wahrheit gar nicht echt reales noch klares Selbstbewußtsein. Das wahre Selbstbewußtsein des Menschen muß eigentlich das klare Erkennen des ursprünglichen Faklums sein, daß ein jeder endliche Mensch, ohne anzuhören endlich zu sein, hier und jetzt, ganz unmittelbar mit dem absoluten, unenlichen Subjekt eins ist. Das wahre, unendliche Selbst (nach der Terminologie des Zen-Meisters "das gestaltlose Selbst") wohnt nicht irgendwo in einem von "diesem ich-selbst" abgesonderten, fernen Ort. Aber es ist auch nicht etwas, zu dem ich endlich gelangen soll, indem ich mich selbst und meine eigentlichen Taten nach und nach vervollkomme, wie es beim westlichen Idealismus oft gedacht wird. Nein es ist das Subjekt, das das einzelne Subjekt

Daseinsweise überhaupt, die den Menschen zum Unterschied von anderen Lebewesen auszeichnet. (Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1944. Heute braucht auch J. P. Sartre den Begriff des «conscience» im ähnlichen Sinne. (Vgl. «L'être et le néant»). Wenn weiter dieses Bewußtsein sich in seinem Innersten vor allem auf sich selbst bezieht, so wird doch das «Selbstbewußtsein» ein passender Ausdruck eben für das Problem des Zen-Buddhismus sein können. Ich halte freilich nicht fest an diese Übersetzung. Man könnte auch wohl statt «Selbstbewußtsein» etwa «Selbstverständnis» sagen. Aber dann würde damit das Gefühlsmäßige und des Tägige nicht so gut wie bei der Übersetzung «Selbstbewußtsein» in den Vorschein kommen können. Oder sollte man dazu noch das Adjektiv «existential» hinzufügen? — Dann aber würde das «Selbstbewußtsein» des Zen-Buddhismus unvermeidlich für eine Art der Anthropologie im westlichen Sinne genommen werden. Das Missverständliche liegt also nicht so sehr in der Terminologie, sondern vielmehr in der Sache selbst. Das «Selbst», das im Zen-Buddhismus gemeint wird, ist sehr delikat und dem westlichen Denken so fremd, daß man trotz aller Vorsicht bei der Übersetzung nicht Gefahr vermeiden kann, gänzlich mißverstanden zu werden. (Siehe dazu die schöne Übersetzung und Erläuterung des «BI-YÄN-LU» durch Prof. Dr. W. Gundert, 1960, Carl Hanser Verlag, München.) Ich kann also die Leser nur bitten, daß sie es vom ganzen Kontext meines Vortrags erraten möchten, was das «Selbstbewußtsein» beim Zen-Buddhismus bedeutet, was es sonst auch in Wahrheit ist,

vollkommen transzendorrend, an und für sich selbst ist und bleibt, und trotzdem zugleich inmitten dieses Raumes und dieser Zeit lebendig wirkt.

Das wahre Bewußtsein "dieses ich-selbts" kann also, solange es wahr ist, nicht das Selbstbewußtsein des isoliert gedachten einzelnen Individuums, sondern vielmehr muß das Selbstbewußtsein desjenigen einzelnen Individuums sein, welches mit dem absolut transzendenten Selbst, wenn auch im strengen Unterschied, vollkommen eins ist. "Das wahre Selbst" ist das "gestaltlose Selbst", das nicht nur alle Werke meiner Taten, sondern auch alle Taten von mir ja "dieses mich selbst" gänzlich transzendorrt. Trotzdem ist der Akt solchen gestaltlosen Selbsts, des absolut unendlichen Subjekts andererseits zugleich der Akt dieses einzelnen Selbstes, das durchaus in diesem Ort und in dieser Zeit eingeschränkt ist. Dieses Selbstbewußtsein, das zugleich gestaltlos und gestaltmäßig, gestaltmäßig und gestaltlos ist, das allein ist das Selbstbewußtsein des wahrhaft konkreten Menschen. Erst in diesem konkreten, realen Selbstbewußtsein, wird dieses ich-selbst, der existierende Mensch, zum wahren Selbst, das inmitten der Zeit für ewig, jenseits von Gut und Böse doch um Gutes will, über die Geschichte erhaben doch in die Geschichte hinein kritisch und schöpferisch lebt.

3) Zen-Buddhismus und der mystische Pantheismus

Wie gesagt, der Zen-Buddhismus behauptet ganz fest, dieses ich-selbst werde das wahre gestaltlose Selbst. Daher urteilen die meisten Europäer den Zen-Buddhismus von Anfang an und endgültig wie folgt: Er sei schließlich nichts mehr als eine Art mystisch-pantheistische Berauschtung. Er habe also mit dem Christentum nichts zu tun. Er könne aber auch nicht die Probe der nüchternen, wissenschaftlichen Reflexion bestehen.

Aber in Wirklichkeit besteht der wesentliche Kern des Zen-Buddhismus gerade darin, daß er das radikale Erwachen von solcher

Berauschung, *das Selbstbewußtsein der verborgenen Wahrheit des menschlichen Seins* ist, das die sogenannte mystisch-pantheistische Tendenz an der Wurzel ausrottet.

Denn wenn es beim Zen-Buddhismus gesagt wird, "dieses ich-selbst" werde "gestaltloses, wahres Selbst", so ist damit gemeint, daß dieses ich-selbst sich selbst erkennt als das, das mit dem absoluten Subjekt seinsmäßig eins ist, — und zwar ohne irgend welche Tat desselben ich-selbsts, und sei es die tiefst mystische Meditation. Übrigens, durch dieses erwachte Selbstbewußtsein gehe ich nicht von dieser Erde weg nach irgend einem höhern Ort. Sondern Erwachen heißt hier gerade umgekehrt die klare, nüchterne Erkenntnis darüber, daß dieses ich-selbst nirgendwo anders hin zu gehen braucht, um dem wahren gestaltlosen Subjekt (europäisch gesagt Gott) persönlich zu begegnen, oder mit Ihm in lebendigen Kontakt zu kommen. Derjenige, der hier und jetzt gerne und genügend leben kann, und wirklich so lebt und das zwar um aller Mitmenschen, vor allem den Leidenden und Verirrenden mit ganzer Kraft und ganzem Herzen zu dienen, der allein ist der Erwachte im Sinne des Zen-Buddhismus.

Daß dieses ich-selbst wahres Selbst wird, das heißt nichts anderes als dessen klar bewußt wird, daß es *auf dem echt gemeinsamen Boden der ganzen Menschheit* gesetzt ist, wo jeder Mensch real und vollkommen gleichberechtigt ist, wo also keiner dem Anderen gegenüber als etwas Besonders gelten kann noch zu gelten braucht. Wenn jemand diesem Zen-Buddhismus einen bloßen Mystizismus vorwirft, so beweist das nur, daß er selbst noch nicht vom Grundirrtum losgekommen ist, sein eigenes Sein von dessen wahrhaft realen, konkreten Boden ausreißend, phantastisch, d. h. isoliert-abstrakt zu betrachten.

4) Kritik des Zen-Buddhismus am Christentum und am westlichen Denken überhaupt.

Der eben erklärte Boden, welchen Hisamatsu den "Standpunkt

der ganzen Menschheit" nennt, ist gar kein allgemeiner Begriff noch irgendein hohes Ideal, das nur im Gehirn des Menschen da ist, das also für dessen Verwirklichung etwas anderes als seiner selbst braucht. Nein, es ist der echt konkret-realer Boden, auf dem alle Menschen ursprünglich und wirklich schon gesetzt sind. M. a. W. ist es, wie auch Daisetsu Suzuki⁴⁾ aussagt, der Raum der wahrlich schöpferisch-geschichtlichen Natur, in der allein nicht nur Menschen sondern auch alle seienden Dinge dasein können. Dieses ich-selbst kann nicht isoliert von der Welt der Dinge da sein, so gewiß es, abgesondert vom absoluten Subjekt, als dieses ich-selbst nicht da sein kann. Daß ich ein äußerst kleiner Teil der Natur bin, das hindert nicht meine Subjektivität, meine freie Persönlichkeit als Mensch, sondern ist vielmehr deren absolut unentbehrliche Bedingung. Der Erwachte, der mit dem absoluten Subjekt unmittelbar, ursprünglich und wirklich eins ist, der schämt sich dessen nicht, daß er ein einzelnes Ding in der Natur ist, sondern freut sich darüber, um so inmitten der Natur mit allen Dingen und Menschen täglich neu zu leben. Das ist die Lebensweise, die für uns Menschen wahrhaft natürlich ist. Trotzdem meint und lebt der Mensch immer, als ob er zuerst als er selbst für sich da wäre, um dann sich nachträglich zu Gott, Natur und anderen Menschen zu verhalten. In dieser Grundillusion, in dieser eingeborenen Unnatürlichkeit oder Unmenschlichkeit des Menschen steckt die aufs tiefste verborgene Wurzel der menschlichen Angst und Verzweiflung, insbesondere die Krise der heutigen Gesellschaft. Trotzdem hat sich das europäische Denken bis heute, vom Christentum her bis zum Idealismus, Pragmatismus, Existenzialismus usw. noch nicht ganz von jener Grundillusion befreit. — So kritisiert der Zen-meister Hisamatsu das Christentum und westliches Denken überhaupt.

4) Daisetsu Suzuki, «Zen und Natur — welche Rolle spielt die Natur im Zen-Buddhismus?», «Vorlesungen und Erläuterungen des Zen-Buddhismus in der Gegenwart» Bd. I, Verlag Kadokawa, Tôkyô, 1955,

5) Zen-Buddhismus und Christentum (i)

— Kritik des Zen-Buddhismus am Christentum
und das Wahre Christentum —

Meine Damen und Herren, in solcher Kritik des Zen-Buddhismus am Christentum ist m. E. sicher eine tiefe Wahrheit enthalten. «Zen in der Kunst des Bogenschießens», das Buch vom verstorbenen Prof. Dr. Herrigel⁵⁾ ist kein Produkt bloß neugierigen Exotismus.

Aber trotzdem kann ich mir doch nicht helfen, in der Kritik des Zen-Buddhismus am Christentum ein eigenmächtiges Urteil — ein Vorurteil, das gerade dem des Christentums über den Zen-Buddhismus entspricht — zu sehen.

Denn, was man im Christentum “Glaube durch den Heiligen Geist” heißt, ist gerade das Erwachen zum Faktum, daß die wahre, reale Rettung, allen menschlichen Taten vorausgehend schon da ist, nämlich die Entdeckung der großen Wahrheit “Immanuel”, daß Gott, der absolute Herr selber mit diesem ich-selbst, hier und jetzt untrennbar eins ist. Nach diesem Glauben ist das menschliche Sein, das von Gott isoliert nach der Nichtigkeit schwärmt, nämlich Sünde und Tod, durch die richtende Gnade Gottes, für ewig vergangen. Der Ort, wo der Mensch nun hingesetzt ist, ist eben der Ort, wo der Sohn Gottes, Christus, als Jesus erschienen ist, um uns, der Versuchung des Teufels zuwider, zu Ihm selbst, und damit auch zu dieser durch Ihn selbst geschaffenen Erde zurückzurufen. Diese Erde ist das heilige Theater, das Gott selbst trotz der Sünde des Menschen für ihn selbst bereitet hat. Der Mensch kann also durchaus als einfacher Mensch jetzt und hier gerne leben, ohne seinem Wesen zuwider nach irgendeinem erdichteten, hohen Himmel zu trachten,

5) Acht Aufl., 1959, herausgegeben von Otto Wilhelm-Barth-Verlag. Dazu siehe noch K. Takizawa «Philosophie des Sports — Spiel, Kunst und Leben —» 1961. Hôzôkan in Kyôto, Kap. 2, “Kriegerische Künste im alten Japan und die Welt der Gegenwart — anlässlich Prof. Dr. Herrigels «Zen in der Kunst des Bogenschießens»—”.

— wie es in anderen Religionen immer geschieht. Ob er dieses Evangelium, das alle Menschen aller Orte anruft, als solches hört und versteht oder nicht, darin allein ist der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen. Dieses Evangelium laut und klar zu verkündigen, auf daß die Leute, die es noch nicht gehört haben, schnell zu ihrer verborgenen, jetzt noch auf sie wartenden Heimat zurückkehren, und ihr eigentliches, menschliches Leben genießen und entwickeln können, darin besteht allein die herrliche, echt menschliche Verantwortung der Christen.

Also darin steht das *wahre* Christentum, trotz der Kritik von Hisamatsu und Suzuki, mit dem Zen-Buddhismus auf dem gemeinsamen Boden, daß es die vulgäre Denkweise, vor allem den modernistischen Humanismus gründlich ausschießt, der zuerst den einzelnen Menschen für sich isoliert, als selbständiges Persönlichkeit voraussetzt, um dann von seiner Verbindung mit Gott, Natur und anderen Menschen zu denken. Ohne zu erwachen zum ursprünglich realen Verhältnis zwischen Gott und Mensch, dem neuen Sein des wahren Menschen, wäre es schon unmöglich, das Leben Jesu als solches, der wie alle anderen gewöhnlichen Menschen gestorben und begraben wurde, als die Tätigkeit Gottes, des absoluten Herrn zu sehen und zu bekennen.

6) Zen-Buddhismus und Christentum (ii)

— vom wahren Unterschied zwischen den Beiden —

Solange sich die Sache so verhält, wie wir eben gehört haben, werden wir den wirklichen Unterschied zwischen Christentum und Zen-Buddhismus, der bisher allgemein verbreiteter Ansicht zuwider, noch tiefer in einem anderen, feineren Punkt suchen müssen.

Der Christ glaubt fest daran, daß der wahre Retter hier und jetzt, zu meinem Sitz des Todes schon gekommen ist, und lebendig wirkt. Aber beim Christen ist der Glaube, wie immer auch fest und klar sein mag, nie das rettende Licht selbst, sondern nur ein schwächer Reflex des einen Lichtes, das in der Finsternis leuchtet. Der

Christ ist im Glauben dessen gewiß, daß er mit Gott hier und jetzt vor all seiner Akte einschließlich seines eigenen Glaubens, so unmittelbar verbunden ist, daß nichts unter dem Himmel und auf der Erde dazwischen hineindringen kann. Aber dieser Glaube, diese klare Erkenntnis ist bei ihm nichts anderes als *den* wahren Menschen, der obgleich ein fleischlicher Mensch wie wir alle, doch im radikalen Unterschied zu uns, vom Heiligen Geist empfangener, sündloser Mensch ist, — von der verborgenen Kehrseite her gesagt, *den* einen wahren Menschen, als der der wahre Gott, sich ohne anzuhören Gott zu sein, gehandelt u. gesprochen hat — *diesen einen, wahren Menschen* im Geiste so zu sehen, wie Er ihm hier und jetzt tatsächlich vorangeht und ihm gegenübersteht. Oder, m. a. W., bei uns Christen ist der Glaube nichts anderes als die mit herzlichem Dank und gründlicher Buße begleitete Anerkennung der wunderbaren Tatsache, daß der eine, wahre Mensch, seinerseits nie aufgehört hat, uns, den armen, ihm feindlichen Sündern, so freundlich zuzusehen, daß unsere eigenen, harten Herzen, dadurch erreicht, unsere blinden Augen dadurch aufgemacht werden. *Nur daß* es beim bisherigen, westlichen Christentum unmöglich war, diesen wahren Menschen, der als solcher der wahre Gott ist, im Unterschied zu der sichtbaren Gestalt des historischen Jesus, d. h. zu den Inhalten des Lebens Jesu, sofern sie ihm als einem geschöpflich-menschlichen Subjekte gehören, klar zu denken. Sache und Zeichen der Offenbarung Gottes, diese Beiden nicht nur im christlichen Kerygma, sondern auch in der Person Jesu Christi selbst zu unterscheiden, das kam in der wirklichen Geschichte des westlichen Denkens immer darauf hinaus, daß man an der an und für sich seienden, lebendigen Wahrheit vorbei in die leere, phantastische Spekulation aller Art über Gott und Mensch verfällt. Das ist aber m. E. für uns wirkliche Menschen kein unvermeidliches Schicksal, sondern nur ein Zeichen dafür, daß die Angewohnheit des isoliert-abstrakten Denkens im Westen so unwiderstehlich stark ist.

Dagegen, steht der Erwachene des Zen-Buddhismus auf der ganz

gleichen Ebene wie sein Meister. Obgleich er seinem Meister für seine strenge, barmherzige Führung herzlich dankt und ihm demütig um Vergebung seiner täglichen Treulosigkeit und Trägheit bittet, ist er als Mensch und Erwachter seinem Meister ganz gleich. Auch der *Gautama* selbst macht da keine Ausnahme. Jeder Zen-Buddhist erkennt wohl die unumkehrbare Ordo zwischen Meister und Schüler an, aber diese Ordo ist bei ihm nur eine relative, und nicht die absolute Abhängigkeit der Nachfoldenden vom Vorangehenden, wie es bei den Jüngern zu ihrem Meister Jesus von Naz. der Fall zu sein scheint. Wie vollkommen die schon vollendete Gestalt auch sein mag, will er nie sein eigenes Selbstbewußtsein dadurch begründen. Er weist schonungslos ab, jene vollkommene Gestalt als die ihm selbst absolut vorausgehende Autorität anzubeten. In dieser Hinsicht, könnte man sagen, der östliche Zen-Buddhismus dem Standpunkt der modernen Wissenschaft viel näher steht als das westliche Christentum.

Nun macht aber andererseits diese Stärke des Zen-Buddhismus, wie mir scheint, zugleich dessen Schwäche aus. — Leider bin ich bis heute nicht von diesem Verdacht gegen den Zen-Buddhismus losgekommen.

Denn gewiß bedarf das wahre Selbstbewußtsein des Menschen gar keiner Begründung durch irgendeine in der Vergangenheit erschienene Gestalt, ganz gleich ob diese das Leben Jesu v. Naz. wäre. Insofern ist dem Zen-Buddhismus zuzustimmen. Das aber heißt nicht, daß das menschliche Selbstbewußtsein sich in Wirklichkeit ohne einen realen Grund ereignen kann, der dem Menschen ganz unabhängig von seinem Selbstbewußtsein, diesem absolut vorausgehend, gegeben ist. Das menschliche Selbstbewußtsein, wie es auch immer vollkommen werden mag, kann nie die im Grunde seiner eigenen Entstehung festliegende Grenze oder den Unterschied zwischen Gott und Mensch — nach der Zen-Buddhistischen Terminologie dem gestaltlosen und dem gestaltmäßigen Selbst — verwischen. Das

Selbstbewußtsein des endlichen Subjekts, wie vollkommen real und konkret werden mag, ist nichts mehr als ein Reflex des an und für sich leuchtenden Lichtes des unendlichen Subjekts, das sich selbst als das endliche offenbart. Daß Gott und Mensch ursprünglich und wirklich eins sei, das heißt nicht, daß der Unterschied oder die Ordnung zwischen den beiden auch nur einen Augenblick verwischt oder umgekehrt werden könnte. Wenn das Selbstbewußtsein eines Endlichen als Endlichen, d. h. der Ausdruck des Unendlichen durch das Endliche selbst vollkommen real und konkret wird, so wird dieser Ausdruck mit dem Selbstausdruck des wahren Unendlichen an diesem Endlichen vollkommen übereinstimmen. Aber selbst dann herrscht zwischen den beiden der heilige Logos der unumkehrbaren Ordnung zwischen Gott und Mensch, der sich nie antasten lässt.

Ich glaube, daß die Apostel, als sie zwischen sich und Jesus v. Naz. selbst das absolut unumkehrbare Verhältnis sahen, im tiefen Grund ihrer Herzen gerade dieses heilige Verhältnis gesehen haben, das eben da, wo sie selbst stehen, ganz unabhängig von ihrem Bewußtsein an und für sich, und zwar für sie und alle Sünder lebt. Eben deshalb konnten sie mit jener unerschütterlichen Gewißheit sagen, daß der Mensch außer Christus, der als Jesus von Nazareth erschienen ist, nie dem wahren Gott begegnen könne, daß aber in Christus Gott der Vater sich mit allen sündigen Menschen, ehe sie es merken, schon so fest verbunden hat, daß jeder Mensch, ohne einzige Ausnahme eingeladen ist, je an seiner Stelle sofort die Vergebung der Sünden zu empfangen und ein neues Leben im und für das Reich Gottes anzufangen. Nur daß die Jünger Jesu uns nicht mit der uns heutigen Menschen familiären Terminologie dargestellt hat, wie das eine, heilige Verhältnis, das verborgene Faktum "Immanuel", "Gott mit uns", zu dem sie durch die erschreckende Begegnung mit dem historischen Jesus erweckt worden waren, sich von diesem Jesus unterscheidet und zugleich mit ihm vereinigt. Das heißt aber nicht, daß sie den Sachverhalt hier nicht klar erkannt hätten.

Denn sie haben doch ihn *in ihrer Weise klar und scharf genug* dargestellt, indem sie sagen, daß sie, die sie nun an Jesum Christum nach dem Geiste glauben, ihn nach dem Fleisch nicht mehr kennen wollen (2. Kor., 5,16), oder indem sie diesen Jesus nach dem Fleisch "Zeichen" der lebendigen Wahrheit des verborgenen Gericht und Gnade Gottes des Herrn genannt haben (Luc, 2, 34-35), um in aller Verehrung zu diesem geschichtlich-lebendigen Zeichen doch dessen Vergötzung streng zu verbieten.

Dagegen bei der Aussage von Hisamatsu, daß nämlich dieses ich-selbst wahres Selbst werde, oder daß das wahre Selbstbewußtsein dieses ich-selbsts als solcher das wahre, gestaltlose Selbst sei, wird die unbedingte Wirklichkeit desjenigen heiligen Verhältnisses von Gott zu Mensch, die darin herrschende, absolute Unumkehrbarkeit selbst unvermeidlich verdunkelt⁶⁾. Wenn Hisamatsu auch dessen Vorausgehen mit dem Terminus "Anlage", die allen Menschen gleichmäßig gegeben ist, bezeichnet, so fällt damit doch nicht der Verdacht weg, ob es nicht eine bloße Möglichkeit wäre, die nicht an und für sich selbst lebt, — sogar nur eine Art der hegelianschen Idee, die sich noch nicht verwirklicht hat. Andererseits aber kommt hierbei zugleich dieselbe Befangenheit der meisten Christen auch bei den Zen-Buddhisten zum Vorschein, — ich meine nämlich jene Befangenheit, in der man die geschichtliche Wirklichkeitsgestalt des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem vorausgehenden heiligen

6) Es ist schon oben gesagt, daß es lauter Mißverständnis ist, das wahre Selbstbewußtsein beim Zen-Buddhismus mit Mystizismus im abendländischen Sinne zu identifizieren. Doch muß man leider sagen, daß der Zen-Buddhist selbst insofern einen Anlass zu diesem Missverständnis gibt, als es bei ihm immer mehr auf sein eigenes Erwachen oder eine, wenn auch radikale, Veränderung seiner Lebenshaltung ankommt, als auf die an und für sich serende Grenze, Einheit und Ordnung zwischen Gott und Mensch. Solange er diese Grenze als solche nicht klar erkennt, solange er die daher stammende, unumkehrbar geordnete, Doppelstruktur seines eigenen Selbstbewußtseins übersieht, wird er wohl der Sünde als einer existenziellen Zustands tief bewußt werden, aber nie dessen verbor- genen Ursprung entdecken können.

Verhältnis, mit der Tätigkeit des wahren Gottmenschen unterschiedslos identifiziert. Insofern würde der Unterschied zwischen den beiden nur darin bestehen, daß der Zen-Buddhist dieselbe Vermischung, die der Christ an einem Punkt "Jesus v. Naz." unvorsichtig begangen hat, nun von allen größeren und kleineren Erwachenen begehen.

M. E. ist dieser Mangel im Zen-Buddhismus sicher Grund dafür, daß im japanischen Buddhismus von alters her eine Sekte sich entwickelt hat, die sich dem autonomen Zen-Buddhismus aufs extremste entgegensezten, "Allein durch die Gnade Amida-Buddhas", "Allein durch den Glauben", oder "Allein durch das Rufen des Namens des Erlösers" betont. Darüber aber in anderer Gelegenheit.

III Schlußwort

Meine Damen und Herren, auf dem Gebiet der Religion und Philosophie, die sich direkt auf die verborgene Wurzel des totalen Lebens oder den ersten Ursprung und das letzte Ziel der menschlichen Geschichte als solcher beziehen, werden — im Unterschied zu anderen technisch-wirtschaftlichen Gebieten — die überlieferten, klassischen Gestalten und die Erfahrungen des einzelnen Erwachenen immer für uns aktuell sein, und nie die Wichtigkeit ersten Ranges verlieren. Aber in der heutigen, komplizierten Gesellschaft, wo auf der Seite der materiellen Produktion die mittelalterliche handwerkliche Meisterschaft gänzlich ihren Sinn verloren hat, ist es uns auch auf der Seite des geistigen Schaffens nicht mehr erlaubt, daß wir uns immer noch an solche überlieferten Formen und Empfindungen anlehnen. Uns dabei völlig zu beruhigen, das würde uns Menschen der Gegenwart vielmehr eine unnatürliche Künstelei sein. Um echt natürliches Leben und echt reale Gesellschaft in der Gegenwart zu verwirklichen, müssen wir die klare Theorie hervorbringen, die die Geschichte freilich für unsere alltäglichen Taten, und fest an deren Werken haltend, doch ganz unabhängig all davon betrachten. Und dafür

sollte der Zen-Buddhismus selber noch einen schweren Schritt weiter tun, um sich über die im Grunde seines Selbstbewußtseins ihm vorausgehende, reale und lebendige Einheit von Gott und Mensch, und darin enthaltene unverwischbare Ordnung klar zu werden. Denn dieses ist m. E. etwas ganz anderes, als das, was Meister Hisamatsu als "objektivistische Theismus" oder "heteronomische Offenbarungsreligion" usw. bezeichnet. Da ist kein "sacriticium intellectus" zu verlangen, das dem Menschen der Gegenwart unannehmbar ist. Sondern vielmehr heißt das nur, daß wir das wahre Gesetz, die befreiende Wahrheit selbst, die gerade im verborgenen, transzendenten Kern des Zen-Buddhistischen Selbstbewußtseins enthalten ist, noch ein Stück klarer sehen oder aus sagen sollen.

Die den bisherigen Zen-Buddhisten allgemeinen Abneigung gegen die streng objektiv erkennende Theorie mag z. T. sicher nur eine wohl verständliche Reaktion gegen den leeren Scholastizismus der meisten Philosophien sein. Doch wird man nicht leugnen können, daß diese Abneigung mit seiner Blindheit gegenüber dem oben erwähnten, entscheidenden Punkt aufs tiefste zusammenhängt. Denn, wenn man das eine, absolut unumkehrbare Verhältnis von Gott und Mensch, das im Grunde aller Wirklichkeit herrscht, entdeckt und aufmerksam daran festhält, dann und nur dann, kann man auch das relativ-unumkehrbare Verhältnis zwischen Tat und Theorie als eine der verschiedenen Einheiten der entgegengesetzten Pole des menschlichen Lebens klar und richtig beurteilen. Könnte man nicht sagen, daß der Zen-Buddhismus nur durch diese gründliche Selbtkritik einerseits der radikalen Reformation des westlichen Christentums dienen, andererseits aber auch die Methode der wahren Wissenschaft bis ins Innerste des menschlichen Lebens hinein führen wird, um sich so von neuem in der gegenwärtigen Welt, mit all deren guten Werken Hand in Hand zu entwickeln. Und mir scheint, daß man dasselbe mutatis mutandis auch vom Christentum, und dessen Verhältnis zum Osten und der gegenwärtigen Welt überhaupt sagen

kann.

Meine Damen und Herren ! Seit ich bei Karl Barth lernte, die Bibel zu lesen, habe ich, zu meinem großen Bedauern, immer wieder erfahren, welch ein grundloses Missverständnis inbezug auf das Christentum in unserem Volk herrscht. Andererseits aber habe ich leider allzu oft gemerkt, wie die meisten Christen bei uns, und zwar nicht nur ausländische Missionaren, sondern auch die einheimischen Gläubigen, das Wesen des Buddhismus gänzlich verfehlten. Beim Gesspräch mit ihnen, ist es mir oft zumute, als wäre ich ein vom Erwachsenen mißverstandenes, armes Kind geworden, das dem schimpfenden Erwachsenen es nicht erklären kann, das aber genau weiß, daß es in Wirklichkeit nicht so ist, wie der Erwachsene meint.

Wo immer die eigentliche Ursache des wechselseitigen Missverständnisses auch liegen mag, so tut auf alle Fälle heute eines not: Man soll sich einander nicht ausschließen und verdammen, sondern vielmehr durch Gerpräch und Kritik — weit ab von den vulgären Ansichten und konventionellen Meinungen — in den tiefsten Kern beider einzudringen suchen. Ohne das wird die Einheit der christlichen Kirche wie die der buddhistischen Sekten unmöglich erreicht werden.

Die erstaunlichen Tätigkeit von Daisetsu Suzuki und Shinichi Hisamatsu, und die philosophischen Werke meines verstorbenen Lehrers Kitarô Nishidas auf der buddhistischen Seite, die wunderbare Entwicklung der "Kirchlichen Dogmatik" K. Barths, der die Möglichkeit der Begegnung mit dem wahren Herrn außer den Mauern der Kirche klar bekennt, scheinen mir zweifellos die Erstlinge dieser geistigen Bewegung zu sein. Auch das schöne Gespräch zwischen Prof. Gollwitzer und Prof. Weischedel, das hier im vorigen Semester stattgefunden hat, wird sicher ein Versuch auf derselben Linie sein,