

Personsein am Ort der Leere

Prof. Dr. Roland Faber, Institut für Dogmatische Theologie, Universität Wien,
Schottenring 21, A - 1010 Wien

Im Gespräch mit dem Christentum stellt die buddhistische Infragestellung des Konzeptes des »Personseins«¹ einen entscheidenden Punkt der Auseinandersetzung dar. Gemeinhin wird gerade im Verständnis von Personsein eine Grenze erreicht, an der die Grundüberzeugungen von Buddhismus und Christentum nicht nur offensichtlich werden, sondern jede Unklarheit, die es sonst hinsichtlich der Gemeinsamkeiten geben mag (und die man im Dialog zuzugeben bereit wäre), sich in klare Trennung verwandelt: entweder Personsein oder nicht, entweder Christ oder Buddhist; was dem Christen höchste Vollkommenheit bedeutet, die es zu erreichen gilt, mutet dem Buddhisten als illusorische Begrenztheit an, die es aufzubrechen gilt.² Daß es sich aber keineswegs so einfach verhält, daran erinnert die wechselseitige Aufnahme von Motiven buddhistischen und christlichen Denkens gerade in dieser Fragestellung³, aber auch die hintergründige Offenheit der Konzepte »Impermanenz«, »Person« und »Nichts« füreinander⁴. Im folgenden sollen zunächst bezeichnende Motive für die wechselseitige Befruchtung gerade hinsichtlich der Bedeutung und Stellung des Personseins genannt werden, in denen sich die (buddhistischen und christlichen) Traditionen gegenseitig in erstaunlicher Weise interpretieren, um dann auf eine philosophische Überquerung hinzuweisen, die für einen weiteren buddhistisch-christlichen Dialog Impulse geben mag: nämlich Kitaro Nishidas »*absolutes Nichts*«, Alfred N. Whiteheads »*receptacle*« und ihrer beider Bezug auf Platons »*chora*« – den Ort der Leere. Auf diesem Wege soll sich die Rede vom »Personsein am Ort der Leere« erschließen.

-
- ¹ Vgl. Tilmann VETTER, Zum Problem der Person in Nagarjunas Mula-Madhyamakarikas, in: Walter STROLZ/Shizuteru UEDA (Hg.), Offenbarung als Heilerfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg i.Br. 1982, 167–185, hier: 172f.
² Vgl. Jacques-Albert CUTTAT, Asiatische Gottheit – christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Einsiedeln [1971], 71.
³ Vgl. Masumi SHIMIZU, Das »Selbst« im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die »Person« im Christentum im Licht des Neuen Testaments, Leiden 1981.
⁴ Vgl. Hans WALDENFELS, Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog, Mainz 1982, 40f.

I. Impermanenz, Selbsttranszendenz und Proexistenz

Die buddhistische Uerkenntnis von der Impermanenz aller Wirklichkeit besagt zunächst, daß nichts Bestand hat, daß alles vergeht.⁵ Vergänglichkeit ist dabei nicht notwendigerweise der Ausdruck eines Bösen, sondern ganz unpräventios das Wesen von Realität, die weder einfach statisch noch nur dynamisch ist, sondern »geschehend«. Wird dies nicht erkannt oder zwar erkannt, aber nicht angenommen (und das entspricht unserer Verblendung im Alltag), dann entsteht Leiden.⁶ Das All-Leiden, so überliefern uns die vier Grundwahrheiten, entsteht, weil Nichtpermanenz verdrängt wird. Wie wird sie verdrängt? – Nun, durch den Drang zu *überleben*, im Sperren gegen Vergänglichkeit, im *Haften an den Dingen*, die man begehrt, damit sie bleiben und nicht vergehen. Man *haftet sich an*, um das Bleiben der Dinge, die man begehrt, erleben und genießen zu können und selbst darin zu überdauern.⁷ So demonstrieren uns die klassischen *zehn Verhaftungen* in der Welt (*samyojana*), wie am Anfang des Leidens die Bildung von »Ich-Theorien« steht – mit ihrer Vertauschung von Impermanenz mit Vergänglichkeit und von Leben mit Überleben.⁸ Es nimmt nicht weiter wunder, daß unter diesen Bedingungen die (vermeintlich) christliche Vorstellung von der substantiellen Unveränderlichkeit der Seele durch die Zeit sich als *Verdrängung* von Vergänglichkeit ausmacht, nicht als deren *Aufhebung* (wie intendiert). Gerade in solchem Festhalten, in solchem »Lebensdurst«, wird Leiden (*dukkha*) geschaffen.⁹ Wer nämlich »überleben« möchte, indem er den Dingen anhaftet, der *darf* auch bleiben, indem er wiedergeboren wird. Die *Karmalehre* macht dieses schmerzliche Überleben verständlich: Das *Überlebenwollen* schafft Folgeereignisse, die einen (auch über den Tod hinaus) verfolgen, solange man »überlebt«. Karma verursacht ein Überleben in leidvoller Täuschung über die wahre Natur der Endlichkeit. So ist alles gefangen im unendlichen Geburtenkreislauf (*pratitya-samutpada*) gegenseitiger Bedingtheit und wechselseitiger Hervorbringung allen Geschehens (*dharma*). Nur wer zur vollen Erkenntnis über die wahren Verhältnisse der Vergänglichkeit kommt, wird erlöst.¹⁰ Dies umfaßt die Erkenntnis von Impermanenz, Nicht-Selbst, dem All-Leiden und dem Zustand der

⁵ Vgl. Volker ZOTZ, *Geschichte der buddhistischen Philosophie*, Reinbek 1996, 42f.

⁶ Vgl. John S. STRONG, *The Experience of Buddhism. Sources and Interpretations*, Belmont 1995, 99f.

⁷ Vgl. STRONG (s.o. Anm. 6), 28–33, 89–110.

⁸ Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Reinkarnation und spiritueller Fortschritt im traditionellen Buddhismus*, in: DERS. (Hg.), *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, München 1996, 29–56, hier: 44f.

⁹ Vgl. Michael von BRÜCK/Walen LAI, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, 388f.

¹⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL (s.o. Anm. 8), 36f.

Erlösung.¹¹ In ihnen sammeln sich die Erkenntnis vom Leiden durch Anhaften und Überlebenwollen, die Erkenntnis, daß nichts etwas für sich ist, wenn es nicht aus anderem und für anderes ist, die Erkenntnis vom Erlöstwerden durch Verlust der Illusion von einer Identität als substantieller Unberührtheit durch die Zeit hindurch und die Erkenntnis von der wesentlichen Impermanenz der Wirklichkeit.

Gerade am Schnittpunkt dieser zentralen buddhistischen Lehren wird nun aber erstaunlicherweise ein Zugang zum Personsein eröffnet: Zunächst geschieht dies dadurch, daß es um *Selbst-Transzendenz* geht, also darum, »sich« zu überschreiten, sich nicht an sich zu binden, nicht in der Illusion von Ich-Identität zu verharren. In letzter Konsequenz hat dies zu der buddhistischen Spitzenaussage vom Mitleiden des Bodhisattva geführt.¹² Sie bedeutet das konsequente Zu-Ende-Denken der Lehre von der Impermanenz (im Mahayana-Buddhismus): Wenn nämlich alles nur darin besteht, daß es »in sich« *nichts* ist und daher *ganz für anderes* ist, dann bedeutet Impermanenz im letzten Sinne *totale Pro-Existenz* – bis hin zum Verzicht auf die »eigene« Erlösung! Jetzt erst erfüllt sich auch eine wesentlich erlösende Implikation der Impermanenz (im Hua-Yen-Buddhismus): Es kommt nicht auf das »eigene Überleben« an, nicht einmal hinsichtlich der eigenen *Erlösung*, sondern auf *Selbst-Hingabe für die Erlösung aller* anderen. Jetzt veränderst sich auch der Sinn von *pratitya-samutpada*: Es meint jetzt nicht mehr gegenseitige Bedingtheit und Hervorbringung von *dharma*s aufgrund von Illusion, sondern so viel wie *Allbezogenheit von allem* als *Von-sich-weg-Bezogenheit in mitleidender Haltung der Selbst-Hingabe*.¹³ Diese pro-existente Selbsthingabe ist wahrhaft personal, *weil* sie sogar auf sich selbst verzichtet.

Mit Selbsttranszendenz und Proexistenz leuchten nun in der Tat zwei der wichtigsten Momente des christlichen Verständnisses von Personsein auf.¹⁴ Denn in christlichem Kontext darf Personsein nicht mit der von der griechischen Kontinuitätskonzeption geprägten Permanenzvorstellung einer durch die Zeit hindurch unveränderlichen (und daher auch von der Zeit unberührt unvergänglichen) Seele verwechselt werden. »Person« ist nicht »Seele«. Personsein bedeutet zunächst immer *Selbsttranszendenz*: vor allem als Gott-Relationalität (vgl. Gal 2,20), von daher die *Von-sich-weg-Bezogenheit* des Menschen, dann (darin) anthropologisch die *Beziehung* zu anderen Personen, die sich gegenseitig als

¹¹ Vgl. Kenneth K. INADA, *The Metaphysics of Buddhist Experience and the Whiteheadian Encounter*, in: PEW 25 (1975), 465–488.

¹² Vgl. Edmund CONZE, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart (1953) 101995, 119.

¹³ Vgl. Steven ODIN, *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, Albany 1988, 33.

¹⁴ Vgl. Roland FABER, *Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz 2000, 562–570.

Personen zuallererst begründen, und schließlich die relationale (ökologische) Bezogenheit auf die ganze Schöpfung.¹⁵ Und so erscheint Personsein schon bei Jesus in radikaler Form: Nur wer (für sich) stirbt, wird leben; wer sich aber als »Leben-wollen« verkennt, der wird sterben (vgl. Joh 12,24). Personsein meint auch in christlichem Kontext nicht Permanenz, sondern Proexistenz¹⁶, nicht Selbst-Besitz, sondern »Hohl- und Leerform für Gottes sich selbst mitteilende Liebe«¹⁷. Hier erfüllt Personsein das Wesen von Impermanenz: Es meint radikales Nicht-Ich (*anatman*), das nichts »für sich« ist¹⁸, »leerlose Leere«, die nichts besitzt, auch nicht die Leere¹⁹, und bedeutet daher All-Relationalität und Nicht-substantialität²⁰.

II. All-Relationalität, Nicht-Substantialität und Einmaligkeit

Wie kann nun im christlichen Kontext Personsein vom permanenten Seelenbegriff unterschieden werden? Die griechische Auffassung von der Substantialität der Seele gründet in der Voraussetzung, daß der Mensch der Zeit enthoben werden muß, um gegen das Vergehen in der Welt Halt, Trost und Sinn zu finden.²¹ Dem folgt auch noch die Definition von Boethius von der Person als »geistiger Substanz« (die sich durch alle Veränderung hindurch gleich bleibt); sie wurde in der christlichen Theologie prominent und wirksam. Hingegen hat sich die *spezifisch* christliche Lehre von der Person an der Einheit von Gott und Mensch in Christus (Christologie) und der Differenz der drei Personen in Gott (Trinitätslehre) entwickelt. Der entscheidende Impuls war folgender: Einerseits mußte Christus in einmaliger Weise fähig sein, das Unvereinbare – Gott- und Menschsein – in sich zu vereinen, ohne zu zerbrechen; zum anderen aber mußte sein Personsein auf einmalige Weise von dem anderer Personen in Gott unterschieden werden. Das Motiv ist also *Einmaligkeit* – im Kontext von Einheit und Differenz. Dem entspricht dann auch die Definition von Personsein durch Richard von St. Viktor als »Ex-sistenz«, als

¹⁵ Vgl. Gerhard LANGEMEYER, Theologische Anthropologie, in: Wolfgang BEINERT, Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik I, Paderborn 1995, 499–622, hier: 575–582.

¹⁶ Vgl. Josef RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 146f.

¹⁷ Walter KASPER, Jesus der Christus, Mainz 1974, 130.

¹⁸ Vgl. VON BRÜCK/LAI (s.o. Anm. 9), 391.

¹⁹ Vgl. Shinichi HISAMATSU, Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen, Pfullingen [1975], 31f.

²⁰ Vgl. Keiji NISHITANI, The Personal and the Impersonal in Religion, in: DERS., Religion and Nothingness, Berkeley 1983, 60–69.

²¹ Vgl. Gisbert GRESHAKE, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Koin. 10), Essen 1969, 189–196.

gegenseitiges Auseinander-Hervorgehen zu Einmaligkeit.²² Einmaligkeit aber bedeutet jetzt nicht mehr Begrenztheit (*atman, jivatma, purusha, pudgala*) und Substantialität, sondern *zugleich* All-Relationalität und Unableitbarkeit.

Wie kann demnach Einmaligkeit *ohne* Substantialität gedacht werden? Betrachten wir dafür die interessanten Überschneidungen von buddhistischer *Dharmalehre* und der ihr verwandten westlichen *Ereignislehre* Whiteheads.²³ Wichtig an Whiteheads Ereigniskonzept ist zunächst folgendes: Es steht nicht gegen Kontinuität, wohl aber gegen zeit- und weltunberührte Substantialität. Es formuliert Identität nicht als Sich-Durchhalten (wie der klassische Seelenbegriff), sondern als *zeitsensible Einmaligkeit* (entsprechend einem gesuchten Personbegriff): Alle Ereignisse sind *Zeiterscheinungen*, sie kommen und vergehen; sie sind impermanent. Das Vergehende schafft neue Zeiterscheinungen, die ihm ähnlich sind, d.h. denselben Charakter tragen. Durch die Zeit, d.h. durch das »Selbst« jedes »Jetzt«, pflanzt sich ein bestimmter Charakter fort, der *Kontinuität* stiftet, die nun aber nicht mehr als *zeitenthoben* bezeichnet werden kann. Im Unterschied zur »unberührten Substanz« ist diese (nennen wir sie ruhig) »substanzähnliche Kontinuität« fragil, zeit-anfällig, zeitausgeliefert, auf anderes, das es verändern kann, bezogen.²⁴

In buddhistischem Kontext der Dharmalehre hat das folgende Konsequenzen: Kontinuität wird, wenn sie *festgehalten* wird, karmabildend, d.h. *quasisubstantielle Strukturen* verfestigen sich und bleiben und verfolgen das vermeintlich zeitunanfällige »Ich« durch die Zeit und über den Tod hinaus. Die Kontinuität zwischen dem letzten Moment eines Lebens und dem ersten eines nächsten Lebens wird im Grunde durch denselben Mechanismus hervorgebracht, mit dem ich glaube, von einem zum nächsten Zeitmoment dasselbe »Ich« geblieben zu sein.²⁵ Kontinuität verfestigt sich zu zeitenthobener Identität, die überleben *will* und dies auch *wird*. Wird aber die *Einmaligkeit* jedes Zeit-Selbst (*dharma*) erkannt, dann stellt sich heraus, daß dies eine *personale* Kategorie darstellt, wie an Buddhas Lehre vom *smṛti* deutlich wird, vom »Gegenwärtigwerden« im Jetzt, im vergehenden, nicht-substantiellen Moment: Indem wir ganz »gegenwärtig« werden, entheben wir uns aus dem Kausalzusammenhang unserer Karma-Geschichte, erkennen ihn und werden zugleich frei von ihm.²⁶ In der »Gegenwart« liegt der Impuls einer *personalen* Freiheit. *Diese* Einmaligkeit aber ist nicht-substantiell, weil sie

²² Vgl. Gisbert GRESHAKE, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. 1997, 77–111.

²³ Vgl. INADA, Metaphysics (s.o. Anm. 11), 478–482.

²⁴ Vgl. Kenneth K. INADA, Whitehead's »actual entity« and the Buddha's *anatman*, in: PEW 21/3 (1971), 303–316.

²⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL (s.o. Anm. 8), 39.

²⁶ Vgl. ZOTZ (s.o. Anm. 5), 108–110.

leer ist. Wo aber Personsein der »Egozentrik« enthoben ist, da erscheint es überraschenderweise im Horizont des buddhistischen »Selbst als Nicht-Selbst« (*anatman, muga*) interpretierbar: jetzt begegnet (und bezeichnet) personale Einmaligkeit »Leere« (*sunyata*) und diese *agape* – d.h. Proexistenz, welche die Struktur von *kenosis* (Phil 2,6–8) und Mit-leiden zuläßt und unmittelbar erfüllt.²⁷

III. Personsein, Leere und Platons »Ort«

In der westlichen Philosophie hat Alfred N. Whitehead diesen Zusammenhang zwischen Einmaligkeit, All-Relationalität, Nicht-Substantialität und Leere aufgegriffen, um damit präzise *personale Identität* zu verstehen. In Abgrenzung von der Vorstellung einer substantiellen Seele, der *Seele als Form* (zeitunabhängiges Sich-Gleichbleiben), deutet er *Person als Leere* (zeitsensible Einmaligkeit als Einheit). In Whiteheads Analyse erlangt »Person« nicht weniger als den Status von *Impermanenz*, d.h. sie meint nicht mehr *formale Einheit* (als Charakter), weil sie jetzt nicht die Frage nach (Ich-)Konstanz stellt, sondern weil sie die nach der *Einmaligkeit* des Selbst beantwortet, d.h. nicht nach substantiellem Sich-Gleichbleiben fragt, sondern geradezu umgekehrt Originalität, Lebendigkeit und Neuheit Raum verschafft.²⁸ Folglich deutet Whitehead »Personsein« oder »personale Identität« als *Verbindung* von einmaligen Seelen-Ereignissen, eine Art »Lebensband«, in dem Leben, Lebendigkeit, Originalität, Neuheit »tradiert« werden. »Person« meint jene »Einheit«, in der nicht Konstanz vermittelt, sondern gerade das Originelle, das Kreative, das Lebendige weitergegeben wird. Die *Identität* der Person besteht also nicht in einem permanenten Charakter, sondern erschließt sich paradoxerweise erst auf dem Hintergrund der Impermanenz aller Ereignisse, die sie verbindet.²⁹ Wenn aber die Einheit der Person nicht in der *Form* einer Seele besteht, worin gründet dann personale Einmaligkeit als Einheit? Sie gründet – so Whitehead – in *Leere*.³⁰

Was also kann »personale Einheit« und »Einmaligkeit« am Ort der Leere bedeuten? Wie ist diese »Leere« zu deuten, mehr noch: *personal* zu deuten? Um das verständlich zu machen, bedient sich Whitehead eines geheimnisvollen Begriffs, den Platon in seinem *Timaos* einführt: der »Ort«, *chora*, oder (was dasselbe meint) das »Aufnehmende«, *hypodochē*. Der »Ort« deutet zunächst darauf, daß es neben der Fülle der Ereig-

nisse in der Welt einerseits und den (permanenten) Formen andererseits ein Drittes geben muß, das die Welt (mit-)konstituiert.³¹ Whitehead bezeichnet es als das *receptacle*, das *Empfangende*, das »Worin«, in dem Identität sich bildet, weil es der »Ort« ist, der alle Übergänge des Lebens »aufzunehmen« (und darin in Einheit zu fügen) in der Lage ist, ohne selbst »etwas« zu sein oder zu werden – weder als Ereignis noch als Form. Diese Einheit als »aufnehmende Leere« *verändert* sich ständig durch alle Ereignisse und Formen, die in sie eingehen; sie erscheint *anders* für alle Ereignisse und zu verschiedenen Zeiten, ohne »Anderes« zu »sein«. Whitehead versteht diese »Einheit als Leere« daher zu Recht als »leer jeglicher Form« und als »unsichtbar, formlos und all-empfangend«.³²

Auf genau diesem Hintergrund entfaltet Whitehead nun sein neues Verständnis von »Personsein«: Er *identifiziert* gleichsam Personsein und den Ort der Leere. »Personale Identität« bezeichnet dann keine Illusion impermanenter Ereignisfolgen (wie man annehmen könnte), sondern *wahre Einheit*, die aber nichts für sich ist, nichts »Substantielles«; sie ist vollkommen leer, nur empfangend, ständig im Übergang, ganz und gar formlos. Unser (individuelles) Bewußtsein von Selbst-Identität bedeutet im Kontext des »Ortes« nichts anderes als »das Wissen von einem besonderen Strang von Einheit innerhalb der generellen Einheit der Natur«³³ – die Einheit der universalen aufnehmenden Leere. Solche Einheit ist gerade *personal*, weil sie weder Einmaligkeit (Identität) verhindert noch universale Relationalität, Proexistenz und Selbsttranszendenz ausspart. Hier erscheint Personsein neu definiert – nämlich als Personsein »am Ort der Leere«. Jetzt bedeutet Personsein nicht mehr »begrenzte Individualität« in »Zeitkontinuität«, sondern (proexistente und Neuheit vermittelnde) »Entgrenzung«. Hier erscheint schließlich ein Begriff von Personsein, wie er sich christlich in nichts weniger als im Verständnis des personalen Gottes als *pneuma* verortet.³⁴

IV. Platons »Ort«, absolutes Nichts und Selbstsein

Dieser Begriff vom personalen »Selbst als Leere« oder vom »formlosen Selbst« – er ist buddhistischem Denken nicht fremd; er steht vielmehr in seinem Zentrum.³⁵ Besonders eindrücklich hat Kitaro Nishida,

²⁷ Vgl. NISHITANI (s.o. Anm. 20), 49–60.

²⁸ Vgl. Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, corrected Edition, hg. v. David R. GRIFFIN/David W. SHERBURNE, New York 1978, 104.

²⁹ Vgl. aaO., 72.

³⁰ Vgl. Alfred N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York 1967, 187.

³¹ Vgl. Jacques DERRIDA, *Chora*, in: DERS., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 1-2/2000, 125.

³² WHITEHEAD, *Adventures* (s.o. Anm. 30), 187.

³³ aaO., 187.

³⁴ Vgl. Lynn DE SILVA, *The Problem of Self in Buddhism and Christianity*, Colombo 1975, 96; FABER (s.o. Anm. 14), 570–573.

³⁵ Vgl. Joan STAMBAUGH, *The Formless Self*, Albany 1999.

der Begründer der Kyoto-Schule, das Selbst auf diese Leere (*sunyata*), die er mit »absolutem Nichts« übersetzt, bezogen und dieses wiederum – in erstaunlicher Verwandtschaft mit Whitehead – mit Platons »Ort« identifiziert. Dies ist nämlich der Ort, an dem alles entsteht und sich zugleich verliert: das Selbst, die Welt, Gott. Der »Ort« als das »absolute Nichts« ist das eigentlich Wirkliche, an dem alle Gegensätze, auch die zwischen Sein und Nichts, Seiendem und Werdendem/Vergehendem, Form und Leere, Ich und Nicht-Ich entstehen und vergehen, so daß (umgekehrt) alles ist, wie es ist – eben Nichts ist.³⁶ Erfahbar wird dieses absolute Nichts aber gerade *am Ort* des Selbst, wie umgekehrt das Selbst nur *am Ort* des Nichts *Selbst* ist und daher *als* Selbst Nichts ist. Das Nichts wird nie »gegenständlich« im Sinne einer Erkenntnis »im Gegenüber«, ebenso wie das Selbst nie gegenständlich wird – wiewohl beide in der (geschichtlichen) Dialektik der »Selbstbestimmung« des absoluten Nichts stehen.³⁷

Das Selbst, das des *Nichts* inne wird (oder *sich* am Ort des Nichts, oder des Ortes des Nichts *als* sich selbst), wird von Nishida in dreifacher Stufung als *personales* Selbst gekennzeichnet: als denkendes Selbst, als handelndes Selbst und als schauendes Selbst. Personalität manifestiert sich hier als Stufung des Innewerdens des Nichts oder umgekehrt: als Verlieren des Selbst am Ort des Nichts. Person bezeichnet nun den Menschen, insofern er sich verliert, um am Ort des Nichts Selbst zu werden. Proexistenz und Identität bedingen sich – wie bei Whitehead, so auch bei Nishida – gegenseitig, weil sie am Ort des Nichts übereinkommen, zur Einheit gelangen. Und gerade durch die »Vermittlung« von personaler Identität (Proexistenz und Einheit) durch das Nichts (oder *am Ort* des Nichts) wird jedem personalen Ereignis seine Einmaligkeit gegeben: Das Nichts löst diese gerade nicht in ein »allgemeines Nichts« auf, sondern gibt dem Selbst in jedem seiner Ereignisse seine Einmaligkeit am Ort des Nichts zurück. Jeder Augenblick lebt durch sein Sterben und stirbt, um zu leben. Diese Impermanenz aller Ereignisse des Selbst erscheint am Ort des Nichts aber als Aufgenommenes, als sich Geschenktes, als Gegenwart. Jeder Augenblick des Selbst verliert und gewinnt sich im Nichts *als er selbst*. Diese Einmaligkeit, in der Proexistenz (Selbstverlust) und Einheit (Identität) sich vermitteln, die Einmaligkeit *als* Ort des Nichts, dies ist für Nishida in Anwendung höchst personaler Sprache: absolute Liebe. Einmaligkeit (Gegenwartigkeit am Ort des Nichts) und absolute Liebe sind dasselbe.³⁸

³⁶ Vgl. Güichi SAITO, Nunc Aeternum und Zeit in der Philosophie Kitaro Nishidas, in: Christian LINK (Hg.), Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht, Stuttgart 1984, 37.

³⁷ Vgl. Kitaro NISHIDA, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness, Westport, Conn. 1973, 49–64.

³⁸ Vgl. SAITO (s.o. Anm. 35), 41.

Die absolute Liebe am Ort des Nichts, – sie erschließt sich für Nishida schließlich sogar als *personaler* Gott. »Person« meint nun nicht mehr (illusionäre) Permanenz, Substantialität, Form und »Ichheit«, sondern bezeichnet den geheimnisvollen (ontologischen und theologischen) Ort, an dem die Differenz von »Ich« und »Du« als Differenz von »absolut Anderen« entsteht *und* sich verliert und im Verlieren sich als personale Bestimmung gewinnt. Gott und absolute Liebe bezeichnen den Ort des absoluten Nichts als personale Kategorie, »an dem« Mensch und Mensch und Mensch und Gott zu einer personalen Gemeinschaft auseinandertreten.³⁹ Weil aber jedes Selbst nur am Ort des Nichts Selbst genannt werden kann, d.h. aber auch: als *Auseinandertreten* von Ich und Du, meint Selbst als Person immer schon eine *Gemeinschaft* von Ich und Du. Und so treten in jedem Augenblick Gott und Selbst so auseinander, daß die Gemeinschaft aller Personen am Ort der Leere Gott bezeichnen⁴⁰ – *den Ort, die Leere, das Nichts, das Aufnehmende* aller Personen.

V. Nochmals: Personsein

Wenn wir die komplexen Querverbindungen, Überkreuzungen und gegenseitigen Durchdringungen von christlichem und buddhistischem Denken zu »Personsein« überblicken, so fällt folgendes auf: Erstens steht das christliche Personverständnis oft in philosophischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, die Momente beinhalten und bereitstellen, welche nicht notwendigerweise mit dem *Personalen* identisch sind und daher nicht mit ihm verwechselt werden dürfen, wie etwa »Permanenz« und »Substantialität«. Zweitens entschlüsseln sich in buddhistischem Kontext eine Reihe von zentralen Lehren so, daß sie mit personalen Kategorien verstanden werden können, ohne ihr genuines Anliegen zu verlieren. Die Lehren von Impermanenz, der Nicht-Substantialität, vom Nicht-Ich, vom Bodhisatva und vom Nichts, – sie entbergen bei genauerem Hinsehen die personalen Kategorien von Selbsttranszendenz, Proexistenz, Einmaligkeit, formloser Einheit und der Leere als Liebe. Drittens gibt es in der Tat philosophische Überquerungen, in denen die jeweils andere Seite (ob bewußt oder unbewußt) ohne Vereinnahmung von Differenzen *an ihrem eigenen Ort* die andere Tradition zur Geltung bringt: Im Falle Whiteheads und Nishidas treffen sich ihre Motive in ihrer Bestimmung von Person *am Ort des Nichts*. Viertens mag uns dieses Ergebnis mindestens Grund genug dafür sein, einen weiteren interreligiösen Dialog über »Personsein« zu führen, der die Wahrheit des Anderen im Zentrum des Eigenen aufleuchten sehen lernt.

³⁹ Vgl. aaO., 43.

⁴⁰ Vgl. HISAMATSU (s.o. Anm. 19), 15.

SUMMARY

Between Buddhism and Christianity, the concept of "person" is a cornerstone of difference: Either it represents the highest form of being or an illusion of isolation. Nevertheless, both Buddhism and Christianity know of elements of mutual transformation: The Buddhist concepts of "impermanence" and "*anatman*" represent a reality of self-transcendence we may read as personal pro-existence. In the Christian context, "person" must not be identified with the Greek concept of a "substantial soul" but (in its trinitarian and christological connotations) reveals all-relationality and singularity – a veritable transformation of the Buddhist concepts of "*pratitya-samutpada*" and "*dharma*." This article explores possible mutual transformations using A. N. Whitehead's concept of person as a non-substantial, time-sensitive strain of events and K. Nishida's concept of self as "absolute nothingness." Astonishingly, both Whitehead and Nishida trace their idea of "person" back into Plato's third genus of being: the "place"/the "*chora*"/the "*receptacle*" as notion of "formless unity." In this mutual transformation, a new concept of "person" arises: person in the place of emptiness.

NEUE ZEITSCHRIFT FÜR SYSTEMATISCHE THEOLOGIE UND RELIGIONSPHILOSOPHIE

In Verbindung mit
Svend Andersen · Aarhus Jörg Baur · Göttingen
Luco van den Brom · Groningen John Clayton · Boston
Colin Gunton · London Inge Lønning · Oslo
Christoph Schwöbel · Heidelberg Walter Sparr · Erlangen

herausgegeben von
OSWALD BAYER

SONDERDRUCK
Nicht im Handel



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK