

## KLEINE BEITRÄGE

### „WAS IST RELIGION?“ ZUR DEUTSCHEN ÜBERSETZUNG VON K. NISHITANIS WERK

von Hans Waldenfels

Wohl die bedeutendste Neuerscheinung des vergangenen Jahres im Bereich der Religionsphilosophie ist die Übersetzung des 1961 in Japan erschienenen Werkes von KEIJI NISHITANI (N.) *Was ist Religion?* (Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1982; 436 S.). Die Übersetzung hat vor allem deswegen nun auch in deutscher Sprache erscheinen können, weil zwischenzeitlich die englische Übersetzung abgeschlossen ist, die in einzelnen Kapiteln in der Zeitschrift „The Eastern Buddhist“ in Kyoto erschienen war. Die Übersetzerin DORA FISCHER-BARNICOL hat vor allem diese englische Übersetzung zugrundegelegt. Die Übersetzung darf aber schon deshalb als authentisch und autorisiert gelten, weil N. selbst zusammen mit dem in Kyoto wirkenden EBERHARD SCHEIFFELE die Arbeit begleitet hat und es dabei zu gelegentlichen Verdeutlichungen und Erweiterungen für den deutschen Leser gekommen ist.

Dem eigentlichen Text hat die Übersetzerin eine einfühlsame Einführung vorausgeschickt. N. (geb. 1900) ist heute zweifellos der bedeutendste lebende Philosoph der von K. NISHIDA herrührenden Kyoto-Schule. Zwar gab es von ihm bereits eine Reihe kleinerer Veröffentlichungen auch in deutscher Sprache, doch war es ein langjähriges Desiderat, sein Hauptwerk der interkulturellen wissenschaftlichen Diskussion zugänglich zu machen. In der Einführung zu seinem Werk ist deutlicher, als es in vergleichbaren Einführungen bislang geschehen ist, der Umkreis des Denkens N.s ausgeleuchtet. Die Übersetzerin macht darin zugleich auf einige Grundworte der Philosophie N.s aufmerksam, die im Laufe seines Werkes eine Rolle spielen, aber darüber hinaus im Gespräch innerhalb der Kyoto-Schule bereits eine lange Geschichte hinter sich gebracht haben. Dazu gehören japanische Grundworte wie der „Ort“ (jap. *tachiba*, *ba*, *tokoro*, *basho*) (15), *soku*, jenes japanische Wort, das „die Gegensätze auf ‚einander‘ bezieht und in der Schwebe hält (Leere-sive-Form, Form-sive-Leere), der ‚Punkt‘ der *coincidentia oppositorum*, die als ‚inverse Korrespondenz‘ oder ‚Identität durch Negation‘ erklärt wird, der Topos jenes ‚absoluten Nichts‘, in dem Sein und Nichtsein aufgehoben sind“ (17), sodann auch die eigentümliche Sicht des Verhältnisses „absolut“ und „relativ“ (19) oder die Sicht des „Zwischen“, die sich im „*kan/gen*“ der Worte für Zeit (*ji-kan*), Raum (*kū-kan*), Mensch (*nin-gen*) (20) ergibt. Hinweise dieser Art machen bereits vorausschauend auf Probleme des Textes selbst aufmerksam.

Das Werk N.s ist allerdings seinerseits kein systematisches Werk; es enthält vielmehr sechs Kapitel die in zeitlichem Abstand als Essays entstanden und veröffentlicht sind und immer neu die zentrale Frage nach dem, was Religion ist, vertiefend umkreisen. Daher fällt auch in jedem Kapitel auf die Grundfrage aus anderer Perspektive neues Licht; es kommt allerdings auch zu Überschneidungen.

Einen ersten Durchgang durch die Fragestellung bildet das **1. Kapitel**, das selbst unter der Frage „Was ist Religion?“ steht. Eingangs macht N. darauf aufmerksam, daß die Frage selbst ein Problem bildet, denn: „Einerseits ist Religion für den, der diese Frage stellt, noch keine Notwendigkeit geworden. Die Notwendigkeit von Religion hat sich ihm noch nicht gezeigt. Ja, die Frage enthält das Eingeständnis, daß Religion für ihn noch keine Notwendigkeit geworden ist. Andererseits liegt es in der Natur der Religion, daß gerade ein solcher Mensch Religion braucht. Kurz, das Verhältnis, in dem Religion zu uns steht, ist widersprüchlich, da dem Menschen, für den Religion nicht

notwendig ist, gerade deswegen Religion nottut“ (39). N. zeigt aber, daß diese Frage eine Frage auf Leben und Tod ist, ja eine Frage, die den Menschen an den Rand des Nichts treibt. Damit geht es bei dieser Frage aber auch um das Gewahrwerden der ganzen Wirklichkeit. Eine solche Frage schließt sogleich die Beschäftigung mit dem fragenden Subjekt ein. Hier knüpft N. im Sinne neuzeitlichen Denkens beim cartesianischen Ego an, macht aber dann deutlich, daß in DESCARTES' „Ich denke, also bin ich“ der Zweifel selbst noch nicht in seinen vollen Grund eingeführt worden ist. Denn solange noch das Ego als fragendes Subjekt seiner selbst gewiß ist, ist der „Große Zweifel“, der dem fernöstlichen Menschen aus seiner religiösen Situation bekannt ist, noch nicht verwirklicht. Erst wo auch das Ich-Zentrum als solches in seiner eigenen Sicherheit zerbricht, wird der „Große Zweifel“ oder der „Große Tod“, wie er zumal im Zen-Buddhismus beschrieben wird, wirksam. Bereits in diesem Kontext kommt N. auch auf die menschlichen Grundprobleme des Bösen und der Sünde zu sprechen (vgl. 66f.). Für ihn steht auch fest, daß bei der Frage nach Religion, auch wo sie im Kontext neuzeitlichen Denkens gestellt wird, die Frage nach Gott nicht ausgeblendet werden kann. Bemerkenswert ist, in welch hohem Maße er um die eigentümliche Form des christlichen Glaubens an die Selbstmitteilung eines Gottes weiß, der sich selbst entäußert und entleert hat (vgl. den neuen Text 72), und wie immer wieder auch das Trinitätsdenken Beachtung findet. In seinem ganzen Buch beobachten wir eine sehr differenzierte Betrachtung des abendländischen Gottesbegriffes, die zwischen dem Gott des christlichen Glaubens und der Philosophie zu unterscheiden weiß. Im ersten Kapitel kommen aber auch bereits die Anfragen eines modernen Atheismus zur Sprache. Dabei stoßen wir auf Einwände die sich aus der Existenzweise des modernen Menschen ergeben, Einsprüche gegen eine Schöpfung aus dem Nichts, Fragen hinsichtlich der Allgegenwart und Allmächtigkeit Gottes, zumal aber auch Bedenken hinsichtlich eines personalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Hier macht N. einen ersten Versuch, die interpersonale Beziehung von Gott und Mensch unter der Doppelsicht des Personalen und Nichtpersonalen zu bestimmen. Die Frage der Personalität aber drängt ihn dann, erneut nach der Person zu fragen.

Das 2. Kapitel ist ausdrücklich dem Problem der Personalität in der Religion gewidmet. Hier geht N. von dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft im neuzeitlichen Denken aus. Er zeigt dabei zunächst, wie durch die Erkenntnisse der Naturgesetze das teleologische Weltbild durch eine mechanistische Konzeption abgelöst wurde und sich im Rahmen des neuen Weltbildes dann auch das Verhältnis von Gott und Mensch änderte. Denn in der neuen Weltsicht war nicht Gott mehr einfachhin der Zielpunkt menschlichen Strebens. Der Mensch selbst sah sich in der Welt auch nicht mehr nur unter personaler Rücksicht, sondern lernte sich als materielles, biologisches und von indifferenten Naturgesetzen beherrschtes Wesen betrachten. Führte das neue Naturverständnis gleichsam zu einer Durchkreuzung des gott-menschlichen Beziehungsgefüges, so zog die Betonung der menschlichen Subjektivität zugleich den Atheismus nach sich. In diesem Umfeld fragt N. sodann nach den Lösungsversuchen, die das Christentum selbst angesichts des aufkommenden und vor allem von Nietzsche in Radikalität verwirklichten Atheismus gefunden hat. Erneut stellt er sich der Rede von der Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus, die er zugleich in Beziehung setzt zu dem aus dem Buddhismus bekannten *anātman* bzw. *muga*-Verständnis (116ff), ohne daß ihm daraus ohne weiteres eine Verfälschung der christlichen Sicht nachgesagt werden dürfte. Hier ist aber darauf zu achten, daß – wie schon in der englischen Übersetzung – auch in der deutschen der japanische Terminus *muga* in doppelter Weise ontologisch als *non-ego* und ethisch als Selbst-Losigkeit übersetzt wird. Die bereits der englischen Übersetzung beigegebene Erläuterung in der Anmerkung ist hier besonders aufschlußreich. In dem Zusammenhang vermag N. dann

das Verhältnis von Personalität und Impersonalität positiv in eine Transpersonalität zu überführen (118). Verständnisbrücken bilden im übrigen Gedankengänge bei MEISTER ECKHART. N., der bereits zu früherer Zeit ein Eckhart-Buch verfaßt hatte, das bislang nur in japanischer Sprache vorliegt, erscheint hier zugleich – was häufig übersehen wird – als Lehrer S. UEDAS, der seinerseits mit einem Eckhart-Buch in Marburg promoviert hat. Die Beschäftigung der Kyoto-Schule mit ECKHART wird gewiß in der kommenden Zeit eine vertiefte Überprüfung erfahren müssen. Das ist schon deshalb der Fall, weil bei ECKHART vom „Nichts“ die Rede ist und dieses dann als Brücke zwischen dem Nichtsverständnis des Fernen Ostens und unserem eigenen Verständnishorizont benutzt wird. N. selbst ist geneigt, daneben auch NIETZSCHES Nihilismus-Verständnis vertieft in der hier sichtbar werdenden Richtung zu denken.

Im fünften Abschnitt des zweiten Kapitels greift N. noch einmal die Idee des Menschen als Person auf. Dieser Abschnitt, der einerseits den abendländischen Begriff positiv würdigt, andererseits Person letztendlich gleichsetzt mit einem bewußt vollzogenen Ego, macht somit einmal die Einwände gegen ein personales Denken aus fernöstlicher Sicht deutlich, läßt aber dann die Ansätze zu einer Verständigung erkennen. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist der Zusammenhang von Person und dem in dem *persona*-Sein offenkundig werdenden Zugang zu dem, was N. „absolutes Nichts“ nennt. Damit aber kommt er zu dem zentralen Thema seines eigenen Werkes.

Im 3. und 4. Kapitel erscheint in der Überschrift das Sanskritwort *śūnyatā*. Dieses recht schwierige Schlüsselwort nennt die eigentliche Quelle der fernöstlichen Rede vom „absoluten Nichts“. *Śūnyatā* hat als Grundwort eine Mehrzahl von Konnotationen, die ich selbst in anderem Zusammenhang näher beschrieben habe (vgl. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts*, Freiburg <sup>3</sup>1980, 28ff., 85ff.). Kapitel 3 greift zunächst erneut die Problematik des zweiten Kapitels auf, nämlich die Beziehung von Religion und Wissenschaft. In diesem Kontext stellt sich dann nicht nur die Frage nach dem Atheismus, sondern zugleich die Frage nach dem Nihilismus, da die mit der Technik heraufgeführte Situation zugleich eine Umkehrung der Verhältnisse mit sich brachte, „bei der das Herrschende selbst zum Beherrschten wird“ (153). Angesichts dieser Entwicklungen fragt N. nach dem „Ort“, von dem her alles seine wahre Wirklichkeit findet. Damit erscheint einmal das seit NISHIDA viel gebrauchte Grundwort „Ort“ (vgl. 161f), sodann aber die „Leere“. Diese – „*śūnyatā* – ist zu unterscheiden sowohl von einem negativen Nihilum wie von einem Verständnis von Leere, das in ihr nur die Kehrseite der Fülle erblickt. NISHITANI schreibt: „Leere“ im Sinn von *śūnyatā* 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 von ‚Sein‘ Verschiedenes gesetzt werden darf; sie muß vielmehr ineins mit ‚Sein‘, als selbstidentisch mit ‚Sein‘, realisiert werden.“ (170) Diese Leere ist aber dann einmal zu bestimmen im Verhältnis zu Diesseits und Jenseits, sodann im Verhältnis zu Subjekt und Objekt und noch einmal im Verhältnis zu Substanz und Subjekt. Erst innerhalb dieses Koordinatensystems erhält das Unaussagbare die Möglichkeit des Zugangs und der Wirksamkeit.

Für den Erkenntnisprozeß ist zweifellos der letzte Abschnitt X von hoher Bedeutung (vgl. 195–199). In ihm erläutert N. an Beispielen wie „Feuer verbrennt das Feuer nicht“, „Wasser wäscht das Wasser nicht“, „das Auge sieht das Auge nicht“ u. ä. erstmals die besondere Weise der Identitätsbestimmung. Heißt es im Bild: „Wasser wäscht, weil Wasser sich nicht selbst wäscht“, so kann in der Formel gesagt werden: A ist nicht A, deshalb ist A A.

Was am Ende des 3. Kapitels im Abschnitt X angesprochen wurde, findet im 4.

**Kapitel** „Die Position der *sūnyatā*“ eine ausführlichere Darstellung. Dabei geht es um eine Beschreibung, in gewissem Sinne aber auch um eine Einübung in die Logik des *soku-hi*. Diese betrifft den Ausdruck der paradoxen Selbstidentität in der vorhin zitierten Formel „A ist nicht A, deshalb ist es A“. Das damit Gemeinte wird sowohl vom Ansatz der Substanz und damit des Objekthaften wie vom Ansatz des Subjekts her erläutert. In beiden Fällen geht es darum zu erkennen, daß das *Nicht*- zugleich die Grundlage des *Ist* darstellt und somit das *Nicht*- erst in die wahre Soheit aller Dinge einweist. Diese nicht sehr leichten Gedankengänge sollen zugleich verdeutlichen, daß das, was vorgetragen wird, im Sinne abendländischer Logik nicht einfachhin als unlogisch angesprochen werden kann. Wohl aber gilt es einzusehen, daß N. sich um eine sprachliche Vermittlung des an sich Unsagbaren der buddhistischen Grunderleuchtung bemüht.

Wo aber das Eine mit Allem, das Eine mit Vielem und das Selbst mit dem Nicht-Selbst vermittelt wird, stellt sich die Frage nach der Wertigkeit von Raum und Zeit. N. gebraucht für die Bestimmung der wechselseitigen Durchdringung aller Dinge ein Wort, das der englische Übersetzer mit einem Wort der Trinitätslehre ins Englische übersetzt hat. Das japanische Wort *egoteki* hatte er in Anlehnung an die trinitarische Rede von Perichorese bzw. die *circumincessio* mit „*circumincessional*“ wiedergegeben. Da dieses Wort allerdings in einer deutschen Übersetzung eher den Austausch einer Unbekannten durch eine andere bedeutet hätte, hat die deutsche Übersetzerin auf diese Assoziation verzichtet und *egoteki* mit „wechselseitige Durchdringung“ („Ineinandersein“) übersetzt (238). Dabei handelt es sich für N. aber nicht um eine fernliegende Spekulation, sondern um eine nähere Bestimmung dessen, was in Zeit und Raum ist. Mit anderen Worten, es geht um die Frage nach Welt und Geschichte.

Die beiden **Schlußkapitel 5 und 6** sind denn auch dem Verhältnis von Leere und Zeit und Leere und Geschichte gewidmet. In **Kapitel 5** setzt N. erneut mit dem europäischen Nihilismus ein. Dieser wird ausdrücklich als ein Ereignis der Geschichte des Seins dargestellt und damit das Seiende als In-der-Welt-sein bzw. Geschichtlich-sein ausgewiesen. Eine gewisse Parallelität zu dem Heideggerschen In-der-Welt-sein ist N. im fernöstlichen Denken in der Rede von *samsāra*, d. h. Geburt und Tod, Werden und Vergehen, Seelenwanderung u. ä. gegeben. Zwar möchte N. hier wie auch an anderen Stellen keinen streng dogmatischen Buddhismus vertreten. Er ist deshalb auch geneigt, in gewissem Sinne buddhistische bzw. hinduistische Grundbegriffe wie *karma* oder *samsāra* zu entmythologisieren und in einer existentialen Sicht anzuwenden. Dennoch ist die im Buddhismus übliche Verhältnisbestimmung von *nirvāna* und *samsāra* für ihn jene Instanz, von der her er sich den sich im abendländischen Denken offenbarenden Aporien stellt (vgl. bereits 278–299). Es ist verständlicherweise nicht möglich, hier in eine differenzierte Darlegung und Besprechung einzutreten. N. selbst weiß um die Schwierigkeiten, die es in der Sinndeutung der buddhistischen Standorte gibt. So fragt er z. B., ob nicht die buddhistische Position der Leerheit in besonderem Maße übergeschichtlich und folglich ungeschichtlich sei (309). Dennoch möchte er nicht diese Fragestellung erörtern, sondern von TOYNEE her die verschiedenen Geschichtsauffassungen, die sich aus dessen Sicht in der Welt herausgebildet haben, als einen gemeinsamen Ausgangspunkt diskutieren. Hier geht es dann wesentlich um das Verhältnis von zyklischer und linearer Geschichtsauffassung unter Einbeziehung der Grundfragen nach der Person, der Eschatologie und der Freiheit. Auch für NIETZSCHE gilt aber, daß seine Philosophie als Philosophie des „Willens zur Macht“ dem Willen smoment unterworfen bleibt.

Im **6. Kapitel** setzt N. bei TOYNEES These an, die buddhistische Zeitvorstellung sei rein zyklisch. In diesem Schlußkapitel geht es ihm um eine Bestimmung der chronologisch-vertikalen wie auch der horizontal-räumlichen Beziehungen. Er möchte die Frage

nach der Welt und ihrer Zeit umfassend stellen angesichts des von NIETZSCHE radikal artikulierten Atheismus, aber letzten Endes zugleich so, daß der gegenüber dem Buddhismus geäußerte Vorwurf ungeschichtlichen Denkens im Buddhismus zusammenbricht. Motive, die im I. Kapitel schon auftreten, die Frage nach dem Großen Tod und seinem Umschlag in Große Leben (351), werden hier erneut aufgegriffen, aber auch das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, Tun und Nicht-Tun, Ernst und Spiel, Selbstzentriertheit und Fremdzentriertheit.

Der Schlußteil des Buches ist dann eine deutliche Zusammenfassung. Hier wird das wahre Selbst als Nicht-Selbst, das wahre Ich als Nicht-Ich und Selbst-Losigkeit erwiesen und zudem aus der buddhistischen Sicht der Dinge heraus die Weisheit mit dem Mitleiden verbunden. Mitleiden aber geschieht in der Zeit, in der Zuwendung zum anderen, in der radikalen Verwirklichung der Selbstlosigkeit. Die Liebe zum Nächsten als eine Liebe, die nicht mehr unterscheidet, wird an FRANZ VON ASSISI illustriert. N. erinnert an die Legende, daß der heilige Franz sich bei einer Brennkur gegen ein Augenleiden der Behandlung mit einem glühenden Eisen unterziehen mußte, aber dieses dann mit einem Kreuzzeichen so gekühlt habe, daß es ihn nicht brenne: Franz schlug das Kreuz, „um seinen geliebten Bruder Feuer um seine Liebe zu bitten. Der Ort dieser Liebe aber ist, wo er sich selbst leer macht und sich dem Feuer mitteilt, wo das Feuer sich selbst leer macht (d. h. aufhört, Feuer zu sein) und sich ihm mitteilt. Als Franziskus das Kreuzzeichen über dem glühenden Eisen machte, war dieser Ort erschlossen.“ (422/3) Das Geschehen erinnert ihn an ein Zen-Wort: „Wenn du den tätigen Geist in seiner Zugespitztheit zunichte werden läßt, ist selbst das lodernde Feuer kühl.“ In dieser Grunderfahrung geschieht aber dann nach N. eine Art „Kommunion“. Denn Feuer, Wasser und Wind, Sonne und Mond und alle anderen Dinge werden für FRANZ VON ASSISI Brüder und Schwestern. Im Durchbruch zu diesem Standpunkt möglicher Freiheit, möglicher Gleichheit und umfassender Brüderlichkeit liegt für ihn zugleich dann die Möglichkeit, jenes Feld (jap. *ba*) zu eröffnen, von dem her sich die vielfältigen Probleme lösen lassen, welche die Menschheit heute bedrängen und quälen.

Der kurze Durchblick durch das Werk läßt vielleicht ein wenig den Reichtum und die Bedeutsamkeit der Gedankengänge erahnen. Man möchte nur wünschen, daß diese in unserem Sprachraum in einer größeren Öffentlichkeit bei Philosophen und Theologen und Kulturanthropologen diskutiert werden. Der Übersetzer gebührt dabei Dank für die Mühe, die sie auf sich genommen hat.

Es mag beckmesserisch klingen, wenn am Ende auf einiges hingewiesen wird, was evtl. bei einer späteren Auflage als Korrektur Verwendung finden könnte. Doch da es sich bei diesem Buch auf lange Zeit um ein Standardwerk handeln wird, seien doch einige Beobachtungen mitgeteilt.

Bei manchen Übersetzungen von Fachtermini wird man streiten können; auf solche Stellen will ich nicht hinweisen. Begrüßenswert wäre aber in verschiedenen Punkten eine Vereinheitlichung der Terminologie, z. B. „nichtpersonal“ oder „unpersönlich“ oder „impersonal“ (91ff. u. ö.), als Übersetzung von „*soku*“ „*sive*“ oder „*qua*“, „szientistisch“, „wissenschaftlich“ oder „naturwissenschaftlich“. Problematisch ist der Gebrauch von „existential“, der dem undifferenzierten englischen Wort entlehnt sein dürfte, bei Überprüfung der Übersetzung mit dem japanischen Text deutlicher im Sinne von „*jitsuzonronteki*“ = existential und „*jitsuzonteki*“ = existentiell hätte unterschieden werden können und müssen; jedenfalls steht „existential“ – bzw. „existenzial“, wie die Übersetzerin schreibt – gelegentlich für „existentiell“. Manche Neologismen ergeben keinen erkennbaren Sinn, etwa „un-rationales Subjekt“ (157), „buddhaisch“ (310ff.) im Anschluß an das englische „buddhaic“, aber ohne Anlaß im japanischen Text, wo es „*bukkyōteki*“, „buddhistisch“, heißt. Dem Band ist ein Verzeichnis japanischer und

sanskritischer Termini beigegeben. Hier müßten die diakritischen Zeichen überprüft werden: z. B. *kāya* statt *kayā* (435, aud 428), *gyō* statt *gyo* (435), *nirvāna* (436, so auch im Text 278ff., wo das Wort stets ungelängt und unpunktiert neben der korrekten Schreibweise von *samsāra* steht). Es fragt sich natürlich, wie hilfreich die Rückführung sino-japanischer Fachtermini ins Sanskrit ist, wenn nicht vorausgesetzt werden kann, daß das Sanskrit selbst in der Forschung NISHITANIS eine erkennbare Rolle gespielt hat. Andere Corrigenda: 433: *Dokugokō* statt *Dokugekō*; 394, auch 434: die wiedergebene Lesart ist nicht „sin.-jap.“, sondern nur „jap.“, nur die Schreibart ist „sin.-jap.“; außerdem 199: statt „pro se ipsum“ „pro se ipso“; 432, Anm. 21: statt des Verweises auf den englischen Text Hinweis auf die Fundorte im Buch 140, 195ff., 209ff. u. ö.

Schließlich sind mir an drei Stellen Zeilenausfälle aufgefallen: S. 172, im mittleren Abschnitt: „Nur ist mit ‚Himmel‘ nicht allein das gemeint, was sich weit über den Abgrund ausbreitet, besser: der kosmische Himmel, unter dem die Erde, wir Menschen auf ihr, und zahllose Sterne und Planeten existieren und sich bewegen; das, was sich immer . . .“; S. 324, vorletzter Abschnitt: „– selbst diejenigen eingeschlossen, welche die menschliche Vernunft in der aufklärerischen Geschichtsauffassung des ‚Fortschritts‘ in die Geschichte hineinträgt . . .“; S. 327, 1. Abschnitt: „. . . oder wo in katastrophalen Naturerscheinungen wie einer großen Flut oder dem heftigen zuvor berührten Lissaboner Erdbeben . . .“

Die genannten möglichen Corrigenda-Stellen seien aber nicht als Kritik verstanden, die den hohen Wert der Arbeit mindern sollte. Sie seien eher als ein Zeichen gesehen, mit welchem Interesse und welcher Intensität sich der Rezensent mit diesem – noch einmal sei es wiederholt: – für das Gespräch mit dem Fernen Osten, aber auch mit der mahāyānabuddhistisch geprägten Existenzphilosophie so hochbedeutsamen Werk beschäftigt hat.

\* \* \*

Inzwischen liegt auch die englische Übersetzung des Buches unter dem neuen Titel *Religion and Nothingness* (University of California Press Berkeley-Los Angeles-Londen 1982; 317 p.) vor. Sie gibt in der Substanz die zuvor in *Philosophical Studies of Japan*, Vol. II (1960) und dann in der Zeit von 1970–1980 in der Kyotoer Zeitschrift *The Eastern Buddhist* erschienene Übersetzung aus der einfühlsamen Feder J. VAN BRAGTS, des Direktors des Nanzan-Instituts für Religion und Kultur in Nagoya/Japan, wieder, verrät aber an vielen Stellen die glättende Hand von J. HEISIG. So liegt hier eine gut lesbare englische Übersetzung vor, die ihrerseits allerdings bei vergleichendem Studium von japanischem, zweimal englischem und deutschem Text an einigen Stellen auch zu Interpretationsfragen Anlaß geben wird. Ich nenne ein, für meine eigene Interpretation wichtiges Beispiel, das – wie oben gesagt – auch von der ersten englischen Übersetzung ins Deutsche übernommen worden ist: die Übersetzung von *anātman* bzw. *muga* mit *non-ego* und Selbst-Losigkeit. In der neuen englischen Übersetzung heißt der Satz nur noch: „In the East, this would be called *anātman*, or non-ego.“ (59) Zwar bin ich auch jetzt noch der Ansicht, daß sich in diesem Wort die ontologische und ethische Komponente verbinden lassen. Doch bleibt die Frage, ob die Erweiterung des japanischen Textes in der ersten englischen Übersetzung wirklich NISHITANIS Werk war, ob diese jetzt aufgrund des englischen Sprachgefühls oder aufgrund erneuter Rücksprache mit NISHITANI rückgängig gemacht worden ist. Was hier ins Auge sticht, ließe sich zweifellos auch an anderen Beispielen erläutern. Es signalisiert aber erneut die Komplexität des Verständigungsprozesses zwischen Kyotophilosophie und christlicher Theologie, Mahāyāna-Buddhismus und Kyotophilosophie und damit zwischen buddhistischer und christlicher Reflexion und ihrer Bindung an die jeweiligen religiösen Grundlagen und die historisch-kulturellen Orte der Reflexion.

Auf die Problematik von Verstehen und Übersetzen gehen sowohl WINSTON L. KING in seinem Vorwort wie J. VAN BRAGT in seiner Einführung ein. King macht zunächst auf das unterschiedliche Verhältnis von Philosophie und Religion von Ost und West aufmerksam, spricht sodann vom Bemühen eines buddhistischen Philosophen wie NISHITANI um das westliche Corpus von christlichem Glauben und philosophischem Denken, um schließlich darauf hinzuweisen, daß die Begegnung NISHITANIS mit der westlichen Philosophie sich hauptsächlich im Existentiellen, nicht im Bereich formaler Theologie und Metaphysik oder gar der Sprachanalyse vollzieht. Er bedenkt zudem die Frage, wo sich Kontaktpunkte zwischen NISHITANIS Denken und der amerikanischen Kulturwelt ergeben. Philosophisch bieten sich die analytisch-logischen Schulen nach WITTGENSTEIN, die Phänomenologie nach HUSSERL, die poststrukturalistische Kritik nach J. DERRIDA, zumal aber die Prozeßphilosophie nach WHITEHEAD an.

Hilfreich ist auch J. VAN BRAGTS Einführung. Sie beleuchtet zunächst den östlichen Hintergrund des Kyotoer Denkens. Wichtig ist hier die Beobachtung, daß der Buddhismus in der Vermittlung seiner Erfahrung keine Anleihen bei einem philosophischen System gemacht hat wie das Christentum, daß in der Entwicklung einer „christlichen Philosophie“ nicht genuin christlich formulierte, sondern bei der griechischen Philosophie anknüpfte. Die „buddhistische Philosophie“ drängt ihrerseits radikal zum Ausgangspunkt der buddhistischen religiösen Erfahrung (vgl. XXVif.). VAN BRAGT stellt drei Fragen: „Was lehrt diese immanent religiöse Logik die Theologie, zumal die christliche Theologie? Was lehrt uns diese Spekulation über die Struktur der Wirklichkeit im allgemeinen? Kann diese Spekulation in sich selbst bestehen, losgelöst von der religiösen Praxis, in logischer Autonomie, und so als Philosophie in westlichem Sinne betrachtet werden?“ (XXVII) Der Kyoto-Schule spricht er dann eine grundlegende Loyalität gegenüber den eigenen Traditionen, eine engagierte Offenheit für die westlichen Traditionen und einen bedachten Versuch, eine Synthese von Ost und West zu schaffen, zu (vgl. XXVIII). Auch er hebt dann eine Reihe von Grundbegriffen (*soku, tokoro, [tachi] ba, basho* u. a.) heraus. In einem dritten Abschnitt führt VAN BRAGT in NISHITANIS eigenes Denken ein; er schließt ihn mit zwei Anmerkungen zum Verhältnis von NISHIDA und NISHITANI sowie Nishitanis Geschichtsverständnis. Bei aller Nähe von NISHIDA und NISHITANI zeigt letzterer eine stärkere Orientierung auf die Kontemplation ohne Betonung des Willensfaktors, der eher als Störfaktor in Erscheinung tritt. Zu Recht ist VAN BRAGT der Meinung, daß Kap. 5 und 6 es sein werden, die in der weiteren Diskussion vordringlich Beachtung finden müssen. Die Einführung schließt mit einigen wichtigen Reflexionen auf das Übersetzungsunternehmen selbst. Glossar und Index, die dem Band beigegeben sind, sind nicht zuletzt eine gute Anleitung, in der Verwendung bestimmter Termini Wege zur Entdeckung der Väter des Denkens NISHITANIS zu entdecken – und das noch einmal im Osten wie im Westen.