

KLEINE BEITRÄGE

JOHANNES LAUBE: DIALEKTIK DER ABSOLUTEN VERMITTLUNG*

von Hans Waldenfels

„Hajime Tanabe (1885–1962) ist einer der bedeutendsten japanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Neben Kitarō Nishida (1870–1945) gilt er als Mitbegründer der sogenannten Kyōto-Schule der japanischen Philosophie. Die Kyōto-Philosophie rotiert um die zwei Pole ‚Nishida-Philosophie‘ und ‚Tanabe-Philosophie‘. Sowohl Nishida als auch Tanabe standen unter dem Einfluß des Buddhismus und benutzten buddhistische Ideen und Termini – doch jeweils auf ihre eigene Weise. Eine Aufgabe meiner Untersuchung ist es, die Eigenart der Philosophie Tanabes, insbesondere ihre widersprüchliche Beziehung zur Religionsgeschichte darzustellen. Die zweite Aufgabe meiner Untersuchung besteht darin, kritisch die Grenzen der Religionsphilosophie Tanabes zu zeigen, aber auch ihre Bedeutung für uns heute. Denn wir alle leben spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg in einem Kreislauf des gegenseitigen Austauschs der religiösen Fragestellungen und Antwortversuche, dessen sich die japanischen Philosophen und Theologen freilich mehr bewußt sind als wir Westeuropäer.“ (8)

Mit diesen Sätzen umschreibt J. LAUBE (L.) die Aufgabe, die er sich in seiner Habilitationsschrift gestellt hat, die der Universität Marburg im Jahre 1982 vorgelegen hat. Über einige Grundoptionen, die seiner Beschäftigung mit der Tanabe-Philosophie vorausgehen, hat er selbst weiterhin Auskunft gegeben. Die Arbeit ist geschrieben vom Standpunkt eines Religionsgeschichtlers, der sich auf die Seite der Seins-Philosophie des späten HEIDEGGER gestellt und im übrigen die Forderung HEIDEGGERS nach strenger Einhaltung der Trennung zwischen Theologie und Philosophie zu eigen gemacht hat (10). Entsprechend der Beschreibung dieses Ausgangspunktes möchte L. seine Untersuchung weder zur Verteidigung der Religionsphilosophie TANABES oder des Buddhismus noch zur Verteidigung der christlichen Religion oder ihrer Theologie abgefaßt sehen, sondern als eine „religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchung, die um eine treue Darstellung der Gedanken TANABES und um eine unvoreingenommene religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Bewertung bemüht ist“ (11), angesehen wissen. Diesem Ansatz entsprechend liegt das Schwergewicht der Arbeit auf einer gründlichen, überwiegend aus unübersetzten japanischen Quellen erarbeiteten Darstellung der Grundpositionen des Philosophen TANABE, der im Schatten NISHIDAS gerade in der westlichen Welt bislang kaum die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden hat.

Im Einleitungsteil finden sich Hinweise auf die Biographie und Bibliographie TANABES. Zur Grundlage seiner Darstellung hat L. die 1949–1952 verfaßte „Einführung in die Philosophie“, die aus einem Hauptteil („Die grundlegende Fragestellung der Philosophie“) und drei Ergänzungsteilen (1. „Geschichtsphilosophie – Politische Philosophie“, 2. „Wissenschaftsphilosophie – Erkenntnistheorie“, 3. „Religionsphilosophie – Ethik“) besteht und als Bd. 11 der Gesammelten Werke erscheinen ist, benutzt. Die nicht sehr glückliche Anordnung des Tanabeschen Werkes (kleiner sog. „Hauptteil“ und drei ausgedehnte „Ergänzungsteile“) hat L. seinem eigenen

* LAUBE, JOHANNES: *Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum „Wettstreit der Liebe“ zwischen Buddhismus und Christentum*. Mit einem Geleitwort von Yoshinori Takeuchi. Herder/Freiburg u. a. 1984; 338 S.

Darstellungsteil (Kap. 1–4) als Leitfaden zugrundegelegt. Das hat den Vorteil, sehr zuverlässig an TANABE herangeführt zu werden, aber auch den Nachteil, daß der Leser oftmals mit Anfragen allein bleibt. So fragt man sich gleich anfangs (23ff.): Was ist das für eine Einführung, in der zunächst andere Versuche kritisiert werden, dann ein Anschauungsbild und die Erklärung von vier Grundbegriffen geboten wird (Tat, Selbstbewußtsein, Dialektik, Absolutes) und damit der Hauptteil sich erschöpft (23–71)? Hier hätte man sich – auch im Hinblick auf die aus einem anderen Kulturkreis „übersetzten“ und, weil die deutschen Termini bereits anderweitig besetzt sind, so auch wieder nicht „übersetzten“ Grundbegriffe – gleich von Anfang an eine weniger zurückhaltende, kritisch begleitende Darstellung gewünscht. Im Grunde muß der Leser schon bei seiner Lektüre von 1–4 immer wieder auf das gediegene Kap. 5 vorausgreifen. Das verführt dann seinerseits dazu, vielleicht überhaupt zunächst mit Kap. 5 (Kritische Stellungnahme) zu beginnen und sich von dort einen Zugang zu Kap. 1–4 zu erarbeiten. Das beste Beispiel ist der Begriff „Selbstbewußtsein“ (27f.), dessen Schreibweise „SELBST-Bewußtsein“ zwar die Nichtübereinstimmung mit bekannten Bedeutungsinhalten signalisiert, aber im Grunde nichts erklärt und folglich auch nicht „übersetzt“.

Die eigentliche „Einführung in die Philosophie“ vollzieht sich tatsächlich in den schon genannten Ergänzungsteilen, die die Kap. 2–4 bilden. Da wir hier auf ein ausführliches Referat dieser Teile verzichten müssen, sei nur soviel angemerkt, daß sich für den Rez. aus einem Vergleich mit dem japanischen Urtext ergeben hat, daß L. TANABES Gedankengang äußerst zuverlässig wiedergegeben ist. Das ist festzuhalten gerade auch angesichts der Tatsache, daß sich dieser Gedankengang nicht leicht in ein anderes Sprach- und Gedankenfeld übertragen läßt, eine rein terminologische Übertragung folglich nicht ausreicht.

L. selbst legt in Kap. 5 eine doppelte kritische Stellungnahme vor, eine transzendent-historisch/systematische, die von außerhalb des Systems TANABES abgegeben wird (5.1/2) und eine immanent-historisch/systematische, also eine Kritik aus dem Innern des Systems TANABES (5.3/4). Sehr wichtig sind zunächst die Ausführungen über „Tanabes problematische Sprache“ (5.1.3). In 5.1.4 beschreibt L. die Autoren, mit denen sich TANABE auseinandergesetzt hat, Philosophen und Theologen, seinen Umgang mit religionswissenschaftlichen Gegebenheiten und der Religionsphilosophie (219–233), die vernachlässigten Fragestellungen. Es fällt auf, daß TANABE die Vorgegebenheiten der Tradition, bei den Religionen Lehre, Kult und Organisation, nur unzureichend in seine Überlegungen einbezieht (224ff.), es folglich „zu unhistorischer Interpretation der historischen Religionen“ kommt (226–244). Der historischen Außenkritik läßt L. systematisch-kritische Überlegungen folgen. In ihrem Mittelpunkt steht das Verständnis TANABES von Dialektik. L. bewertet TANABES Philosophie zusammenfassend als „religiöse Philosophie“, wobei TANABE freilich einen vom Profanen getrennten Bereich des Heiligen nicht anerkennt (273).

Eine „Außenkritik“ dieser Art – das weiß und spürt auch L. – ist nicht frei von Peinlichkeiten. Dennoch sollte vor voreiliger Geringschätzung der Philosophie TANABES schon deshalb gewarnt werden, weil dieser sich – im Gegensatz zur Mehrzahl europäisch-westlicher Denker und Philosophen – zumindest auf das Glatteis einer fremden Kultur gewagt hat. Wieviel hier an wechselseitiger Vermittlung noch erforderlich ist, braucht dann nicht bestritten zu werden.

L. selbst geht aber noch einen Schritt weiter und stellt sich mit seiner sog. „immanenten“ Kritik „hypothetisch auf den Standpunkt der dialektischen Philosophie TANABES und prüft ihre innere Folgerichtigkeit und Schlüssigkeit“ (274). In seinem historischen Teil verfolgt er TANABES Selbstkritik im Hinblick auf die von ihm entworfene, hier aber nicht zu erläuternde „Logik der Spezies“ (5.3.3), die L. für

nicht konsequent genug hält. In seinem systematischen Teil kehrt L. zu dem auch von TANABE für das Absolute gebrauchten Begriff des „Absoluten Nichts“ zurück. Die Eigenart dieses Verständnisses bei TANABE, das L. als „etwas Nicht-Buddhistisches, als etwas Neues, als etwas Tanabe-mäßiges“ erläutert (289), erschließt er zunächst im Vergleich mit HISAMATSUS und NISHIDAS Verständnis des Absoluten Nichts, sodann in Unterscheidung von HEIDEGGERS Sein und Nichts. (Warum L. nicht die deutsche Übersetzung des bekannten Texts von HISAMATSU zitiert, ist nicht recht einzusehen [vgl. 289–294].) Gerade die Tatsache, daß TANABE hier von anderen abgesetzt vorgestellt werden muß, wobei es dann zunächst eine Frage ist, ob und wie weit diese wiederum als korrekt rezipiert angesehen werden können (hinsichtlich des Heideggerverständnisses ist das ausdrücklich von anderen Vertretern der Kyōtoschule bestritten worden), zeigt die Schwierigkeit der letzten Bewertung TANABES selbst. Die eigentliche Auseinandersetzung wird philosophisch im Bereich der Frage nach seinem Verständnis von „absoluter Vermittlung“ geführt werden müssen. Wichtiger für den Leserkreis der ZMR dürfte die Bewertung der religionsgeschichtlichen Bedeutung TANABES sein. Der Versuch der „absoluten Vermittlung“ brachte ihn dahin, letztendlich zwischen Buddhismus und Christentum und innerhalb des Buddhismus zwischen Nembutsu- und Zenbuddhismus zu stehen, ohne in einer bestimmten Religionsgemeinschaft selbst zu praktizieren. L. sieht in ihm den „Prototyp des modernen Intellektuellen, der gleichzeitig die theologische Diskussion innerhalb des Christentums als auch diejenige innerhalb des Buddhismus in sich selber auszutragen sich gezwungen sieht“ (321). In diesem Zusammenhang steht auch der von TANABE in Anschluß an JASPERS gebrauchte und im Untertitel des Buches aufgenommene Ausdruck „Wettstreit der Liebe“ (vgl. 205f. und 321). Er ist – wenn schon „Streit“ – bei TANABE selbst am Ende doch ein intellektueller Streit. Im Gegensatz zu TANABE selbst hält L. daher seine Philosophie doch für die Philosophie einer Minderheit. Denn: „Tanabes Philosophie entspricht . . . weder dem religiösen Selbstbewußtsein noch der religiösen Praxis der ganz gewöhnlichen Leute, der Masse, der Menschheit insgesamt. Die bisherige Religionsgeschichte hat gezeigt, daß das religiöse Selbstbewußtsein und die religiöse Praxis der ganz gewöhnlichen Leute, der ‚Toren und Sünder‘ im Unterschied zu den asketischen und mystischen ‚Weisen und Heiligen‘, regelmäßig sich mit den Momenten des Vorgegebenen innerhalb ihrer Religionen verbanden: mit dem traditionellen Kult, mit dem traditionellen Dogma, mit der traditionellen Organisation. Sie empfanden das Vorgegebene nicht nur als negatives und nicht nur als zu negierendes Moment, wie es bei TANABE meist beschrieben wird. Solange die Tanabe-Philosophie den Kult, das Dogma und die Organisation nur als negierte und nicht auch als dialektisch bejahte Elemente behandelt, scheint ihre Dialektik der absoluten Vermittlung nicht folgerichtig durchgeführt zu sein und ihr Ziel, die Philosophie der ganz gewöhnlichen Leute zu werden, nicht verwirklichen zu können. Jedenfalls: die Erfahrung der bisherigen Religionsgeschichte spricht dagegen. In der Zwischenzeit bleibt die Philosophie TANABES die Philosophie einer Minderheit von ‚Weisen und Heiligen‘ innerhalb der Gemeinschaft der ‚Toren und Sünder‘ oder wie TANABE sich selbst charakterisiert: von prophetischen Existenzen. Ihr öffentliches Leben bedeutet gleichzeitig öffentliches Sterben.“ (322f.)

Mit L's Werk haben wir eine zuverlässige Einführung in TANABES Denken. Damit schließt sich eine weitere Lücke im Verständnisprozeß um die Kyōtophilosophie. Die redliche Kritik L's schließt freilich die Gefahr in sich, daß sich die wenigen, die sich intensiv für das fernöstliche philosophische Bemühen interessieren, durch die Erkenntnis, daß a) die Bewertung des von TANABE bedachten religionsgeschichtlichen und philosophischen Materials Mängel und Einseitigkeiten aufweist und b)

eine für konkrete religiöse Optionen – und sei es die für den Buddhismus – offene Philosophie eben doch nicht zustande kommt, eher wieder abgeschreckt werden. Damit würden sie in ihrer eigenen, auf den eigenen Kulturkreis beschränkten Denkweise erneut bestärkt. Eine ganz andere Frage, die hier nur gestellt werden kann, ist die, ob der Buddhismus am Ende gar keine andere Möglichkeit eines Austrags des „Wettstreits“ zuläßt. Den Anspruch auf eine „Philosophie der Menschheit“ (322) haben jedenfalls in anderer Formulierung K. NISHIDA und K. NISHITANI mit H. TANABE gemein. Auch sie aber suchen – letztlich vom buddhistischen Lebensgrund nicht gelöst – eine denkerische Lösung im „Zwischen“ der Religionen. Einen weiteren Schritt tut tatsächlich erst Y. TAKEUCHI, in dessen Leben die Vermittlung von Theorie und (amida-)buddhistischer Praxis sichtbar wird. In seinem Geleitwort nennt er Tanabes „Einführung in die Philosophie“ „eine grobe Senke in jenem Meeresboden“, wo sich im „japanischen Graben“ die östliche und die westliche Kontinentalplatte aneinander reiben, zu der sich freilich weitere Facetten gesellen.