

BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM

ZUM BUDDHISTISCHEN HINTERGRUND VON K. NISHITANIS DIALEKTIK (I)
UND ZU F. BURIS VORSCHLAG ZUM CHRISTLICH-BUDDHISTISCHEN DIALOG (II)

von Tilmann Vetter

I. Zum buddhistischen Hintergrund von K. Nishitanis Dialektik*

In den letzten Jahren hat der buddhistische Ausdruck śūnyatā („Leere“) einige Aufmerksamkeit von Seiten christlicher Theologen auf sich gezogen dank der englischen und deutschen Übersetzungen von KEIJI NISHITANIS Buch über die Religion,¹ welches gegenwärtig wohl das bestbekannte Werk der Kyōto-Schule ist. Um den Terminus śūnyatā und die dialektischen Formulierungen NISHITANIS verständlicher zu machen, müssen bestimmte Phasen und Strömungen des ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus als deren Hintergrund herausgearbeitet werden. Wichtig ist vor allem die klassische Hua-Yen-Schule. Dazu sind in letzter Zeit einige wertvolle Arbeiten in englischer Sprache erschienen.²

Meine eigene Aufgabe sehe ich hier in der Erhellung von Aussagen NISHITANIS, die von einer früheren Phase der zum Hua-Yen führenden Entwicklung inspiriert sind. Es geht dabei um den Übergang vom Sein zum Nichts und vom Nichts zum Sein, sofern dieser einigen Bezug hat zur Identifikation von „Leere“ und Materie usw., wie sie vom *Herz-Sūtra* ausgesprochen ist.

Das *Herz-Sūtra* ist zwar ein indischer (vielleicht im 3. Jh. n. Chr. entstandener) Text,³ es hat aber – im Gegensatz zu China und Japan – in Indien selbst kaum Anklang gefunden und darf als zur ersten Phase einer ostasiatischen Entwicklung des Buddhismus gehörend angesehen werden.

Ähnliches könnte man sagen von einer bestimmten Textpassage aus NĀGĀRJUNAS (vielleicht gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. geschriebenen) *Mūla-Madhyamaka-Kārikās*,⁴ mit deren Hilfe ich diese merkwürdige Identifikation des *Herz-Sūtra* dem Verständnis näherbringen möchte.

Sollte dieser Versuch bis zu einem gewissen Grad gelingen, dann läßt sich die Vermutung nicht ganz von der Hand weisen, das *Herz-Sūtra* sei in diesem Punkt von der angedeuteten Passage bei NĀGĀRJUNA abhängig. Ich möchte aber betonen, daß ich dafür keine *direkten* philologischen Beweise habe.

Das ziemlich kurze *Herz-Sūtra*, das als ein Bericht über Einsichten des BODHISATTVA AVALOKITEŚVARA präsentiert wird, könnte man (bei Beschränkung auf die kürzere Version) einteilen in 1) eine Beschreibung der Vollkommenheit der Einsicht (prajñāpāramitā), 2) eine Beschreibung dessen, was man mit dieser Einsicht erreicht, und 3) ein Mantra, das dieser Vollkommenheit der Einsicht offensichtlich helfen soll.

Die genannte Identifikation von „Leere“ und Materie usw. findet sich im ersten Teil. Da steht, daß śūnyatā („Leere“) identisch sei mit rūpa (Materie oder sichtbare Form am Menschen, aber auch sonst in der Welt), und Materie

* Eine englische Fassung des Teils I ist als Vortrag gehalten worden auf dem Internationalen Orientalistenkongreß „International Congress for Asian und North African Studies (ICANAS)“ in Hamburg, 25.–30. August 1986.

identisch mit „Leere“, daß „Leere“ nicht von Materie zu trennen sei, und Materie nicht von der „Leere“, und daß das, was Materie ist, „Leere“ sei und das, was „Leere“ ist, Materie. Und dasselbe gelte von den übrigen vier, den psychischen Konstituenten von Mensch und Welt.

Wenn wir uns zum Verständnis dieser Aussagen aus ihrer nächsten Umgebung Rat holen wollen, scheint die Aufgabe noch schwieriger zu werden. Kurz zuvor wird nämlich gesagt, daß alle fünf Konstituenten (skandha) „leer seien von einer Eigennatur“ (svabhāva-śūnya), einer solchen also entbehrten. Dies ist zwar eine aus der übrigen Prajñāpāramitā-Literatur bekannte Behauptung (verstehbar als Radikalisierung der älteren Lehre vom Entstehen und Vergehen aller Dinge und ihrer daraus folgenden Leidhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit), mit der „Leere“ wird hier aber anders umgegangen als bei der Behauptung der Identität mit Materie usw.; sie wird hier von Materie usw. prädiert.

Schauen wir nun, was *nach* der Identitätsbehauptung mit dem Begriff „Leere“ geschieht, dann finden wir zunächst einen ähnlichen Gebrauch wie davor, nämlich die Aussage, daß alle Gegebenheiten durch „Leere“ gekennzeichnet seien. Etwas später aber heißt es, daß es in der „Leere“ keine Materie gebe, noch die übrigen vier Konstituenten, noch andere Gegebenheiten, mit denen der Buddhismus normalerweise die Welt und Geschehnisse in ihr erklärt.

Mit dem Begriff der „Leere“ wird also, scheint es, nicht konsistent umgegangen. Nun kann man der Meinung sein, daß in einem religiösen Text dieser Art doch nur Dinge stehen, die jemandem zufällig eingefallen sind. Der Kontext braucht dann nicht zu stören; die Frage nach der Bedeutung der Identifikation von „Leere“ und Materie usw. wird isoliert behandelt. Dabei könnte man bei der Merkwürdigkeit dieser Aussage selbst stehenbleiben, sie als eine Art Kōan betrachten, mit dem der Zuhörer oder Leser aus der Bahn seiner rationalen Sicherheiten geworfen werden soll. Ich schließe nicht aus, daß diese Aussage manchmal solch eine Wirkung hatte oder bewußt dafür eingesetzt wurde. Das ist aber nicht die Funktion, in der sie bei NISHITANI auftritt.

Ich glaube nun, einen Weg der Interpretation zu kennen, bei dem man sehr wohl den Kontext dieser Aussage im *Herz-Sūtra* berücksichtigt. Die anscheinende Inkonsistenz bei der Verwendung des Begriffs der „Leere“ wird dann als eine Bewegung aufgefaßt, die dem Gebrauch dieses Begriffes, wenn er von einem bestimmten Erlösungsverlangen getragen wird, immanent ist und durch Nachdenken ans Licht gebracht wird. Der Schlüssel zu dieser Auffassung liegt aber nicht im *Herz-Sūtra* selbst, sondern in einer Passage des 24. Kapitels von NĀGĀRJUNAS *Mūla-Madhyamaka-Kārikās*, der ich mich nun zuwenden möchte.

Dort (1–6) tritt ein Gegner auf, der N. (NĀGĀRJUNA) vorwirft, die von ihm vertretene Leerheit aller Dinge impliziere das Fehlen jeglichen Entstehens und Vergehens und impliziere damit auch die Ungültigkeit der vier edlen Wahrheiten und aller andern wichtigen, buddhistischen wie weltlichen, Begriffe. Darauf antwortet N. (in *Kārikā* 7), daß der Gegner so etwas nur sagen könne, weil er nicht wisse, welchem Ziel die (Verkündigung der)

„Leere“ diene, auch die „Leere“ selbst nicht kenne und nicht wisse, welche konzeptuellen Inhalte damit verbunden seien.

Danach kommt N. mit einer Explikation dieser Antwort. Bevor wir uns dieser zuwenden, eine wichtige Bemerkung. Durch rücksichtsloses Hinterfragen von Grundgegebenheiten und der sie beherrschenden Kausalität, wie der Buddhismus sie annimmt, destruiert N. im allgemeinen die dabei verwendeten Begriffe und die mit ihrer Hilfe konstituierte Welt, die Vielfalt (prapañca). Sein sonstiges Tun dient also, trotz allen Argumentierens, letztlich einem praktischen Ziel. Hier jedoch hat er eine theoretische Aufgabe.

Was sagt er nun weiter, um den erwähnten Vorwurf zu entkräften? Er sagt (8–10), daß die Buddhas den Dharma predigten, gestützt auf zwei Wahrheiten, die weltliche und die höchste Wahrheit. Wer den Unterschied zwischen diesen zwei Wahrheiten nicht kenne, kenne nicht die tiefe Wirklichkeit (tattva), welche die Buddhas verkündeten. Um die höchste Wahrheit zu lehren, sei man aber von der weltlichen Wahrheit abhängig, und ohne die höchste Wahrheit wurde das Nirvāṇa nicht erreicht.

Was geschieht in dieser Explikation seiner ersten Antwort? Offensichtlich wird zunächst einmal behauptet, daß die Aussage „alles ist leer“ Entstehen und Vergehen nicht *völlig* leugnet und damit auch nicht die Grundgegebenheiten des Buddhismus und des weltlichen Lebens. So etwas ist eher der Fall, wenn man nicht annimmt, daß alles leer ist (20–39). Was heißt dann aber „alles ist leer“? N. kann nicht sagen, daß der Gegner dies überhaupt mißverstanden hat, wenn er annimmt, daß (im Verlauf einer Argumentation) Entstehen und Vergehen gelehnet werden; er kann aber sagen, daß der Gegner die Basis nicht wahrnimmt, auf der allein es zu einer solchen Leugnung kommen kann, und daß er daher nicht die *volle* Bedeutung des Begriffs „Leere“ kennt, sowenig wie er das Ziel kennt, dem diese Leugnungen dienen, da er die „Leere“ als statische Doktrin und nicht als ein Mittel zum Erreichen des Nirvāṇa auffaßt.

Zur Verteidigung des Unterschieds zwischen evidenter „Leere“, wobei Entstehen und Vergehen in der Tat gelehnet sind, und ihrer unentbehrlichen Grundlage, welche die Anerkennung des bedingten Entstehens (pratītyasamutpāda, vgl. 18 und 36) von allem und damit auch des Vergehens von allem ist, beruft sich N. auf eine nicht lange vor ihm in der *Prajñāpāramitā*-Literatur (aus andern Gründen⁵) eingeführte Unterscheidung zwischen zwei Wahrheiten, einer weltlichen und einer höheren. N. benutzt diese zwei Wahrheiten zur Beschreibung einer praktischen Bewegung, die in einem (offensichtlich unbeschreibbaren) Nirvāṇa endet. Da dies jedoch der Abweisung des Vorwurfs dienen soll, alle Grundgegebenheiten würden gelehnet, liegt der Nachdruck eher darauf, daß auch der Ausgangspunkt eine Wahrheit ist. Von den Erfordernissen logischen Sprechens aus gesehen entsteht damit eine prekäre Situation. Die statische Anwendung des Zwei-Wahrheiten-Schemas, wie wir es dann in indischen Systemen sehen, führt beinahe unvermeidlich zur Entwertung der ersten (der weltlichen) Ebene und damit auch zum Verlust einer möglichen in ihr selbst angelegten Bewegung zur höheren Ebene hin. Will man der ersten Ebene einiges Gewicht lassen, dann scheinen widersprüchliche Formulierungen kaum zu vermeiden.

Angesichts seines sonstigen rigoros-logischen Vorgehens kann man von N. nicht erwarten, daß er die Tatsache betont, daß die zwei Wahrheiten widersprüchliche Inhalte haben (Entstehen und Nichtentstehen usw.). Wenn wir in andern Texten nach einer vollen Anerkennung dieser Tatsache suchen, dann könnten wir sie vielleicht im *Hṛdaya-Sūtra* finden, in dessen Identifikation von Grundgegebenheiten mit der „Leere“. Und diese Identifikation würde plötzlich Sinn bekommen, wenn wir sie mit Hilfe dieser Passage von N. interpretierten. Auch würde sie Sinn bekommen zusammen mit den andern dortigen Aussagen über die „Leere“; alle zusammen würden nun als eine geistige Bewegung gesehen und wären damit – entgegen dem ersten Eindruck – eine sehr konsistente Einheit, die wie folgt zu verstehen wäre:

Avalokiteśvara betrachtete die fünf Konstituenten (Materie usw.) und sah, daß sie alle in dem Sinn leer sind, daß sie eines eigenen Wesens entbehren, d. h. im Grunde nichts sind. Dieses Nichts offenbart sich durch eine gründliche Analyse der Dinge selbst und wird ohne sie nicht sichtbar. Es ist nicht von ihnen zu trennen. „Leere“ ist also nicht die Feststellung der Abwesenheit von Dingen, sondern die Dinge selbst, insofern sie einem bei gründlicher Betrachtung entgleiten.

Wenn man dies weiß, braucht man bei Benutzung der Einsicht, daß alle Konstituenten „leer“ seien, als eines Pfades zum Nirvāṇa (und zur Erleuchtung) nicht den Vorwurf zu befürchten, die Grundsätze des Buddhismus in Gefahr zu bringen. Man versucht nun, diese Einsicht zu verwirklichen, und dabei erreicht man schließlich einen Geisteszustand, worin Materie und die andern Konstituenten aus dem Blickfeld entschwinden.

Mit dieser Interpretation stehe ich nicht weit von der Auffassung dieser Stelle im klassischen Hua-Yen⁶ und gebe außerdem einen Grundzug des Denkens von NISHITANI wieder, bei dem freilich die historische Abhängigkeit vom *Herz-Sūtra* nur angedeutet ist. Als problematisch könnte man den letzten Satz meiner Interpretation empfinden. Ich nehme an, daß die Aussage des *Herz-Sūtra* über die Abwesenheit der Konstituenten in der „Leere“ der Nachhall einer radikalen Mystik ist, die man in der *Prajñāpāramitā*-Literatur und in NĀGĀRJUNAS *Kārikās* finden kann. Im Hua-Yen und im Zen ist man aber am völligen Verlust aller Diversität nicht interessiert. Diese Schulen haben den Vorteil, daß die dialektische Einheit von Sein und Nichts durch ein solch radikales Ziel, falls man es nicht nur psychologisch, sondern auch ontologisch auffaßt, nicht gefährdet wird.

II. F. Buris Vorschlag zum christlich-buddhistischen Dialog

Anlaß für die folgenden Ausführungen war die Lektüre des 1982 erschienenen Buchs von FRITZ BURI, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*.⁷

In diesem Buch wird auf der Basis englischer und deutscher Publikationen über die von KITARŌ NISHIDA (1870–1945) und HAJIME TANABE (1885–1962)

begründete und von DAISETZ TEITARŌ SUZUKI (1870–1966) beeinflusste Kyōto-Schule berichtet. Diese Schule⁸ hat ihre Wurzeln in Zen und Shin, ist aber auch eine Reaktion auf westliche Philosophie und christliche Theologie. Was die deutlich ausgesprochene Verwurzelung in Zen und Shin betrifft, könnte man in erster Instanz darin eine theologische Bewegung sehen (Theologie im Sinne der denkenden Aneignung von und Hinführung zu einer vorausgesetzten religiösen Haltung). Oft wollen Vertreter dieser Schule aber von der kulturgebundenen Beschränkung dieser Wurzel weg und wollen ihr Thema als eine allgemeine menschliche Möglichkeit, der sie den Namen Religion geben, aufzeigen. Diese Religion besprechen sie meist auf hohem abstraktem Niveau und bringen sie in Zusammenhang mit den Themen des Seins, der Zeit, der Geschichte und der Kultur (einschließlich der Wissenschaft und Technik). Dabei benutzen sie Beobachtungen, Auslegungen derselben und Argumente, die Anspruch auf allgemeine Nachvollziehbarkeit machen. Insofern sind sie christlichen oder selbst unabhängigen, aber doch irgendwie vom Christentum (oder Judentum oder einer griechischen Mysterienreligion) geprägten Denkern im Westen vergleichbar, die Ähnliches erörtern und „Philosophen“ genannt werden. Sie zitieren auch genug derselben, von PLATO bis HEIDEGGER, und versuchen, Gedanken von ihnen zu verwenden oder (ohne Berufung auf eine religiöse Autorität) zu korrigieren. Hierfür darf man wohl den Namen Religionsphilosophie verwenden. Man vergesse aber nicht, daß es kein Philosophieren über alle Gegebenheiten ist, die religiös genannt werden. Orientierungspunkt ist die eigene religiöse Existenz. Von hier aus anerkennt man anderes, wenn man Vergleichbares vermutet. Die Shin-Wurzel führt hier zu einer Anerkennung des Christentums, vor allem protestantischer Prägung. Was an Unverträglichem bleibt, ist man bereit einem Dialog zu unterwerfen. An die Situation, die für nachdenkende Menschen einen Dialog fordert, ist man ja schon durch die Vielfalt der Religionen und Strömungen in Japan gewöhnt, ganz besonders durch den Gegensatz von Zen und Shin (Erlösung aus eigener oder aus fremder Kraft) in den eigenen Reihen. Dialog kann so – ganz abgesehen von seiner Funktion für das Zusammenleben der Menschen – auch als ein Instrument für die Erkenntnis des Wesens von Religion dienen, nämlich wenn man von der eigenen religiösen Existenz ausgeht. Es geht übrigens nicht nur um Erkenntnis, sondern auch um die Verwirklichung dessen, was man erkennt.⁹

In dem genannten Buch findet man – verteilt auf acht Kapitel – im großen und ganzen recht brauchbare Information über Leben und Werk von (mit Einschluß SUZUKIS) acht Vertretern der Kyōto-Schule. Im ersten und im zehnten Kapitel und gelegentlich in den übrigen acht Kapiteln spricht BURI auch seine eigene Meinung zum Gegenüber und Miteinander von Buddhismus und Christentum aus.

Diese Meinung fordert zu einer Stellungnahme heraus. Man könnte die Position BURIS zunächst einmal wie folgt zusammenfassen: Ein Dialog zwischen Christentum und Buddhismus ist zu begrüßen. Es täte einem solchen Dialog aber gut, wenn an die Stelle des Christentums die Theologie BURIS und an die Stelle des Buddhismus die Kyōto-Schule träte. Dies nicht nur wegen

des Vorteils präziser zu wissen, worüber im einzelnen zu sprechen ist, sondern auch wegen des dann vielleicht zu erwartenden Schrittes der Kyōto-Schule, so wie BURI kritisch mit dem eigenen Ursprung umzugehen. Dies würde auch dort den Weg frei machen für die von BURI verteidigte Interpretation von Lehrinhalten als Symbolen des Selbstverständnisses und für das Abwerfen von dogmatischem Ballast, was den Dialog erheblich erleichtern würde.

Es erscheint mir aber nicht sehr wahrscheinlich, daß Vertreter der Kyōto-Schule auf seinen Vorschlag eingehen werden. Die Gründe will ich nennen. Danach will ich untersuchen, ob BURI sich etwa seinerseits anpassen könnte. Wir werden sehen, daß er dies nicht kann oder will und warum nicht. Die von BURI propagierte Idee der methodologischen Anpassung scheint somit – in diesem Falle wenigstens – aufgegeben werden zu müssen. Damit könnte aber eine von BURI ebenfalls erwähnte, aber weiter nicht mehr beachtete Idee ins Licht treten: die der gegenseitigen Ergänzung.

a) Unterschiedliche Voraussetzungen für den Dialog

Um zeigen zu können, warum es unwahrscheinlich erscheint, daß Vertreter der Kyōto-Schule auf BURIS Vorschlag der methodologischen Anpassung eingehen können, sei zunächst die Auffassung BURIS näher dargelegt:

Beim Christentum hat man von der konsequent eschatologischen Auffassung des Urchristentums und seiner Geschichte, wie sie von ALBERT SCHWEITZER begründet wurde, auszugehen (50). Jetzt handelt es sich im Christentum, da das ursprünglich erwartete Weltende ausblieb, um die Frage nach dem Sinn des Daseins und dessen Realisierung (381). Es kam unter anderem zu Mythologien und Spekulationen eines vom Schöpfergott verschiedenen und doch mit ihm verbundenen Erlösers. Diese Erlösergestalt kann aber nichts anderes sein als ein Symbol menschlichen Selbstverständnisses für die besonderen Situationen, in denen und durch die der Mensch sich als von den Rätseln des Daseins erlöst erfährt und in denen er sich nun anschickt, sich ihnen gemäß in der Welt zu verhalten (251), wobei es um eine Veränderung der Welt im Sinne einer Ermöglichung von Personsein in Gemeinschaft geht (252). Bei Christus handelt es sich wie bei andern Symbolen um eine Objektivierung von Nichtobjektivierbarem, um das unvermeidlich gegenständliche Reden von Dingen, die ihrem Wesen nach keine Dinge sind (382); es darf dabei nicht zu der irrigen Meinung kommen, daß die Erfüllung der Bestimmung des Menschen auf eine natürliche oder übernatürliche Weise manipulierbar sei (431). Was Jesus mit seinem Sterben am Kreuz intendierte, hat man nicht als etwas allgemein Ausweisbares zu interpretieren, in dieser Form hat es sich als eine Illusion erwiesen; keine Selbsttäuschung dagegen ist die Erfahrung des Befreitwerdens zum wahren Selbst für den, der dieser Erfahrung durch die Kreuzigung des gegenständlichen Ichs teilhaftig wird (425).

BURI meint, daß eine völlig andere (und wohl sinnvollere) Diskussionslage entstehen würde, wenn sich die Kyōto-Schule nicht mit demjenigen Christentum befaßte, das ihr in der herrschenden Theologie und in der Mission

begegnet und – in katholischer oder protestantischer, altkirchlicher oder moderner Form – seiner historischen Problematik nicht Rechnung trägt oder sie nur auf eine fragwürdige Weise löst (382f.). Gleichzeitig sollte die Kyōto-Schule ein im Ansatz schon vorhandenes Verständnis der Geschichte des Buddhismus weiter ausbauen, welches dem seinigen vom Christentum parallel läuft und sich genauso wie dieses auf geschichtswissenschaftliche Untersuchung stützt. Unter diesen Aspekt fällt bei ihm, daß sich das buddhistische Nichthaften an den Dingen (was sein Ausdruck für die dritte ‚edle Wahrheit‘ ist, S. 18 Fußnote) durch die Notwendigkeit des Haftens an der Lehre vom Nichthaften an den Dingen um des Festhaltens an dieser Lehre willen sich in der Folgezeit als unhaltbar erwies (17); auch hier folgt dann (den Kyōto-Philosophen eventuell als solche bewußte) Mythologie und Spekulation, die aber lediglich als Quelle von Symbolen des Selbstverständnisses zu nehmen sind. Im Buddhismus wie im Christentum geht es um Erlösung, das heißt aber um Erkenntnis der Sinnproblematik des Daseins in der Welt und um deren Aufhebung in dessen Sinnerfüllung (16). Auf dieser Basis kann man miteinander über Symbole reden, die zwar aufgrund der verschiedenen Ausgangslage verschieden, aber doch vergleichbar sind: Buddha und Christus, das Schweigen (des Buddha) und das Kreuz (Jesu Christi), Erleuchtung und heiliger Geist, Bodhisattva-sein und In-Christus-sein (siehe Abschnitts-Überschriften des zehnten Kapitels). Einem so aufgefaßten Buddha wird nun ein Christus gegenübergestellt, der mit ihm mehr gemeinsames hat, als die Anhänger beider es ahnen (16). Beide sind im Titel des Buchs vereinigt und als Herr des wahren Selbst hingestellt.¹⁰ Von BURI wird auch auf eine Entsprechung zwischen der oben angedeuteten Interpretation von Kreuzigung und Auferstehung und dem zen-buddhistischen ‚großen Tod‘ hingewiesen. (425)

Wie stehen nun die Kyōto-Philosophen zu diesen Ideen? Wenn ein Vertreter des Christentums einen Glauben abweist, der (wie Tertullian zugesprochen) auf der Absurdität einer geschichtlichen und auch in der räumlichen Ausbreitung beschränkten Heilstat des Schöpfergottes beruht, dann fällt ihnen ein Dialog mit diesem gewiß leichter als mit andern. Insofern wäre BURI ein guter Gesprächspartner. Das Christentum ist bei ihm aber soweit reduziert, daß auch der Aspekt wegfällt, den sie bewundern, nämlich die mystische Tradition, vor allem deren Höhepunkt bei MEISTER ECKHART. Diese wird nämlich, soweit das dem vorliegenden Buch entnommen werden kann, bloß als Spekulation aufgefaßt; von BURI wird hier ebensowenig eine besondere Erfahrungsgrundlage anerkannt wie bei vergleichbaren Erscheinungen im Buddhismus. Wenn er z. B. an einer Stelle (250) neben Denken und Bewußtlosigkeit nichts Drittes anerkennt, dann weist er damit implizit eine Erfahrungsgrundlage christlicher Mystik ab und trifft auch den Buddhismus, der den Kyōto-Philosophen vor Augen steht, ins Herz.¹¹ Ganz so anspruchslos, wie dies klingt, ist BURI übrigens nicht. Er kennt eine Spiritualität in Besinnung und Aktion, wobei er von einer Transzendenzbezogenheit des Selbstverständnisses glaubt sprechen zu können (8), und unterscheidet sich damit von säkularen Humanisten.

Es zeigt sich auch noch das folgende Hindernis: Mit ihrer auf die Allgemeingültigkeit einer bestimmten religiösen Erfahrung gerichteten und insofern philosophischen Fragestellung sind Vertreter der Kyōto-Schule nicht so einfach mit dem Buddhismus oder einem Teil von ihm zu identifizieren. Sie wollen, wenn wir dafür den heutigen Nestor der Schule, KEIJI NISHITANI, und sein Buch *Was ist Religion?*¹² als Beispiel nehmen, über Religion als solche nachdenken und nicht nur über den Buddhismus. Nun darf man der Meinung sein, daß sie dabei doch nur ihre eigene Form von Religion im Auge haben, damit auf jeden Fall stark verbunden sind.¹³ Nicht erwarten darf man jedoch, daß sie sich über das Bedenken des Symbolwertes von Mythologischem oder Geschichtlichem hinaus in der Weise von Theologen nur auf Vorstellungen einer bestimmten Vergangenheit stützen, und schon gar nicht, daß sie (wie BURI) solche Vorstellungen bloß für das Selbstverständnis gebrauchen ohne den Bezug von individuell Erfahrbarem zu einer umfassenden Wirklichkeit zu bedenken. Das geschieht denn auch wenig. Statt dessen dominieren in dieser Hinsicht gewisse Formen von Dialektik. Ob man sich der Schwierigkeiten dieser Art zu sprechen immer voll bewußt ist, sei dahingestellt. Sie wird aber offensichtlich als angemessener empfunden als eine solche Symboltheologie.¹⁴

Dieses grundlegende Hindernis würde auch dann nicht beseitigt sein, wenn BURI seine Gesprächspartner davon überzeugen könnte, daß auch in der Geschichte des Buddhismus Beobachtungen zu machen sind, die denen vergleichbar sind, die ihm beim Christentum die philologische Basis für seine Theorie der Unhaltbarkeit ursprünglicher Zielsetzungen und ihres übertragenen Gebrauchs für Sinnerfüllung in dieser Welt geben. Er könnte hier vielleicht einen Teilerfolg verzeichnen. Je nach Richtung kann man nämlich in der Tat gewisse Korrekturen der ursprünglichen Absicht des Stifters feststellen, auch wenn diese nie auf ein so offenes Fiasko zurückzuführen sind, das BURI beim Christentum für eine veränderte Zielsetzung verantwortlich macht. Er hätte hier insofern recht (obwohl er das selbst nicht sieht), als die alte buddhistische Voraussetzung des stets wiederholten Geborenwerdens und Sterbens aller Lebewesen in der Kyōto-Schule bisweilen¹⁵ als Mythologie und nur in übertragenem Sinn brauchbar bezeichnet wird und das daraus hervorgehende Motiv einer nach dem Tode eintretenden Erlösung aus der Welt keine Rolle spielt, vielmehr (wie bei BURI, aber mit mehr ontologischer Bedeutung) ein Bekenntnis zum Diesseits ausgesprochen ist. Nicht in BURIS Schema würde aber bei dieser Richtung (oder besser: ihrer Zen-Wurzel) passen, daß vom Philologen zwischen dem ältesten Buddhismus und dem Zen auf einem wichtigen Gebiet wenn schon keine reine Kontinuität, so doch viel Übereinstimmung festgestellt werden kann, nämlich im erstrebten Ziel einer nicht mit Kunstmitteln hervorgerufenen, bewußten, aber nicht diskursiven Versenkung. Ein solcher „Samādhi“ wurde übrigens schon im ältesten Buddhismus als in sich heilvoll, also auch ohne das Ziel der Erlösung von den Wiedergeburten nach dem Tode, beschrieben. Und ebensowenig paßt im Falle des Zen (bei andern Buddhisten hätte er mehr recht), was BURI selbst und als praktisch einziges Argument anführt, daß das Nichthafte an den

Dingen¹⁶ ursprünglich eine Sorge um die schriftliche Fixierung der Lehre ausschloß; zumindest bei den alten Zen-Meistern war diese Sorge nämlich auch nicht da. Es sind also wenig historische Argumente zu finden, welche die Kyōto-Philosophen dazu veranlassen könnten, sich die vom philosophischen Standpunkt aus schon problematische Symboltheologie BURIS anzueignen.

Wenn BURI an einem Dialog interessiert ist, wäre es auch vorstellbar, daß er sich der Dialektik (eines Vertreters) der Kyōto-Schule anpaßt, wie dies bis zu einem gewissen Grad der katholische Theologe HANS WALDENFELS getan hat in seinem inzwischen berühmt gewordenen Buch *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*,¹⁷ das in die Religionsphilosophie KEIJI NISHITANIS einführt und sich mit ihr auseinandersetzt. BURI lehnt dies nicht von vornherein ab, kritisiert aber bisweilen so heftig das Vorgehen NISHITANIS, des für die heutige Dialogsituation wohl wichtigsten Vertreters der Kyōto-Schule, und ebenso das von WALDENFELS, daß dies einer prinzipiellen Abweisung gleichkommt. Ich werde weiter unten darauf eingehen (Abschnitt c.).

b) „Dialektik“ bei Keiji Nishitani

Zunächst will ich skizzieren, was in NISHITANIS Werk *Was ist Religion?* (worauf ich mich hier beschränken möchte) „Dialektik“ ist. Aus einem Teil einer Bemerkung BURIS, die ich unten in voller Form besprechen werde, könnte man den Eindruck bekommen, daß man hier auf Schritt und Tritt dialektischen Formulierungen begegnet; dieser Teil lautet: „Weil schon die einzelnen Teile dieses Systems dialektischer Art sind, so stellt ihre Zusammensetzung [scil. im letzten Kapitel von *Was ist Religion?*] nun ein Gebilde von höchster Dialektik dar . . .“ (241). Dieser Eindruck wäre formal betrachtet nicht richtig. Die Stromschnellen in NISHITANIS Buch, wo das Sein, das Leben, das Selbst oder ähnliche Begriffe in das Nichts, den Tod, das Nichtselbst usw. übergehen und diese wiederum in das Sein, das Leben, das Selbst usw., behindern die Fahrt auf diesem Fluß zwar regelmäßig, aber nicht zu häufig. Auch ausdrückliche Hinweise auf Integriertsein von Verneintem in einer durch Verneinung gewonnenen höheren Ebene, die übrigens eher als angedeutete da ist als im hegelschen Sinn auf den Begriff gebracht, sind nicht zahlreich. Doch könnte BURI mit dieser Beschreibung nicht ganz unrecht haben. Die vom formalen Standpunkt aus gesehen auffälligen Stellen könnten insofern als das Zentrum des ‚Systems‘ aufgefaßt werden, als dies dadurch, daß es „Religion“ nachzeichnen will (wobei in erster Linie an Zen zu denken ist), immer wieder auf den Punkt stößt, wo man nicht alles schwarz auf weiß nach Hause tragen kann, aber auch nicht völlig schweigen oder einen die gewöhnlichen Sicherheiten erschütternden, schockierenden Ausspruch tun will (was mehr im Geiste des älteren, nichtphilosophischen Zen wäre). Dieser Punkt ist übrigens (in dem hier gemeinten Zen) keine radikale Mystik, wo alle Diversität gänzlich versinkt, sondern ein Zustand, in welchem man den Dingen und Personen, so wie sie wirklich sind und ohne jegliche Vorstellung, gerecht zu werden scheint. Anerkennt man die formal auffälligen Stellen in diesem Sinne als das Zentrum, dann zeigt sich auch eine

Möglichkeit ihrer Verteidigung. Da diese Religion zu einem Punkt vorstoßen soll, der über den normalen Gewißheiten liegt, aber nicht als in sich selbst negativ oder als die normalen Gewißheiten völlig zerstörend erfahren wird, braucht eine Philosophie, die dies nachzeichnen und auch selbst dazu anspornen will, nicht bei einer bloß psychologischen Relevanz einer solchen Erfahrung stehenzubleiben und kann versuchen, mit ontologisch wichtigen Begriffen diesen Punkt annähernd zu beschreiben. Dabei sind Widersprüche nicht zu vermeiden; es wird damit offensichtlich etwas erreicht, was nicht mit Unsinn gleichzusetzen ist (es steht ja auch innerhalb eines durchaus logischen Diskurses), freilich auch nicht mit der Wahrheit; es scheint eben nur der Sache mehr gerecht zu werden als eine einfache positive oder negative Aussage. Eine formale Betrachtung kann einen Unterschied zwischen bloßem Rückgängigmachen einer Behauptung und sinnvollem Widerspruch wohl nur so machen, daß aus dem Kontext aufgezeigt wird (und das ist bei NISHITANI möglich), daß eine Verneinung nicht völlig von der Behauptung wegführt, sondern in der Nähe des Behaupteten bleibt, daß es also, um diesen technischen Terminus zu gebrauchen, um eine bestimmte Negation¹⁸ geht. Man könnte nun sagen, daß religiöse Ziele (auch solche, die unweit dessen liegen, was hier mit Religion gemeint ist) oft genug in einfachen positiven oder negativen ontologischen Begriffen beschrieben wurden. Dies führt aber zu einer einfachen Überwelt oder zu einem einfachen Nichts, zu einer unsterblichen Seele oder einer Leugnung derselben usw., wobei unser, des angesprochenen Subjekts, Interesse an all dem nicht mehr sichtbar zu machen ist. Wenn jedoch der Übergang vom Sein zum Nichts und vom Nichts zum Sein usw. gefordert wird, dann könnte dies – richtig verstanden (leider läßt sich hier nicht die Eindeutigkeit von Mitteilungen erreichen wie in bezug auf Gegenstände) – zur Überwindung solcher und ähnlicher für kurze Zeit brauchbarer, dann aber störender Unterscheidungen beitragen. Widersprüchliche Formulierungen werden von NISHITANI zwar in Grenzen gehalten, sie drohen aber immer schon in den verschiedenen Methoden des Verneinens, worin er Religion sich realisieren sieht, da hierbei *unser* Selbst und die *uns* gegebene Wirklichkeit in ihrer wahren Wirklichkeit und in ihrem Ursprung erreicht werden sollen. Es ist also sinnvoll, seine Auffassung von Religion, die ja auch als solche bei einer Konfrontation mit BURI bekannt sein sollte, zumindest teilweise darzustellen, um damit in seine Dialektik, die an Höhepunkten evident wird, einzuführen.

NISHITANI geht aus von einem religiösen Bedürfnis, das nicht auf einen andern Zweck zurückgeführt werden kann (39). Die gemeinte Religion¹⁹ wird auf der Stufe der Existenz notwendig, wo alles andere seine Notwendigkeit einbüßt (41). Die hierbei aufbrechende Frage nach dem Sinn des Lebens kann als das Verlangen interpretiert werden, die Realität realiter oder in ihrer Tiefe zu berühren (55). Diese Berührung gelingt nicht auf dem Feld des Bewußtseins oder des Selbstbewußtseins, d. h. auf dem Feld der Scheidung oder Gegenüberstellung von innen und außen, von Subjekt und Objekt, dessen Zentrum immer von unserem Selbst besetzt gehalten wird, welches Selbst sich überdies seit Descartes in einer merkwürdigen Weise theoretisch

verabsolutiert hat (55, 50, 52). Dieses Verlangen wird auch nicht gestillt durch eine Rückkehr zum Feld des vorbewußten Lebens, dem Feld der direktesten Begegnung zwischen Mensch und Mensch im Impulsiven und Triebhaften, auch der ‚seelischen‘ Sympathie zwischen allem, was lebt (55, 53). „Wir müssen vielmehr . . . einen neuen, weiteren Horizont in uns selbst suchen, innerhalb dessen wir das Feld des Bewußtseins transzendieren, indem wir es, auf es zurückschauend, in unsere eigene neue Perspektive hineinnehmen (55).

Im zweiten Teil des zuletzt zitierten Satzes findet man eine der Stellen, wo Integration des Verneinten angedeutet ist, hier von Subjekt und Objekt.

Auch wichtige westlich-philosophische Errungenschaften, die mit diesen beiden Begriffen verbunden sind, würden damit bewahrt und nicht völlig verworfen sein. NISHITANI widersetzt sich ja auch an andern Stellen der Tendenz, die naturwissenschaftliche Methode als allein Wissen vermittelnd anzusehen, und verteidigt ihr gegenüber – aber nicht als letzte Wahrheiten – einen nichtnominalistischen Substanzbegriff ebenso wie den neuzeitlichen Begriff des Subjekts.

Dazu zwei simple Beispiele:

Auf den Seiten 145–146 von *Was ist Religion?* wird zum Thema der Substanz oder – wie es hier in etwas anderer Annäherung heißt – des *eidos* zunächst festgestellt, daß bei dem (auf Seite 104 eingeführten) Beispiel, daß ein Hund nach einem hochgeworfenen Stück Brot springt, alle beteiligten Seienden – Brot, Mensch, Hund – sowie ihre jeweiligen Bewegungen physikalisch-chemischen Gesetzen unterliegen. Ihrer spezifischen Konkretheit beraubt, werden sie auf ein homogenes Verhältnis von Atomen und Elementarteilchen reduziert. Aus einem andern Blickwinkel betrachtet, läßt sich jedoch nicht leugnen, daß diese Seienden alle mit der ihnen eigenen Seinsweise und mit ihrem eigenen *eidos* existieren.

Als einfaches Beispiel für die Verteidigung eines Subjekts oder einer Person sei ein Stück aus dem Anfang des zweiten Kapitels (das den Titel trägt: Das Personale und das Impersonale in der Religion) genommen (99): „Wissenschaft besteht nicht losgelöst von denen, die sich mit ihr befassen. Überdies stellt das ‚Wissen‘ in ‚Wissenschaft‘ nur *eine* Art menschlichen Wissens dar. Als Mensch ist der Wissenschaftler zum Beispiel wie jeder andere mit dem *nihilum* konfrontiert; womöglich zweifelt er am Sinn seiner eigenen Existenz wie an dem der Existenz aller anderen Dinge. Die Dimension, in der ein solcher Zweifel sich erhebt, die Dimension, in der vielleicht eine Antwort auf diesen Zweifel möglich ist, übersteigt den Bereich dieser Art von Wissen bei weitem.“

Mit den zwei letzten Sätzen des vorigen Zitats sind wir wieder bei der gemeinten Religion, die sich aus dem Zweifel am Sinn von allem, was normalerweise als sinnvoll erfahren wird, ergibt. Die Beobachtungen, die diesen Zweifel auslösen, lassen sich nun für einen geistigen Prozeß benutzen, der die Möglichkeit gibt, den Zweifel zu überwinden und dabei in einen Raum vorzustoßen, in welchem die Subjekt-Objekt-Spaltung transzendiert ist. Hierzu ein Stück Text (42): „ . . . Angesichts des Todes zum Beispiel, wenn

unser Sein als solches sich scharf vor dem Hintergrund des Nichts (*nihil*) abzeichnet . . . dann gähnt eine Leere, die sich durch nichts in der Welt füllen läßt. Ein Abgrund tut sich im Grunde unserer Existenz auf . . . Dieser Abgrund liegt indessen eigentlich immer schon unserer Existenz zugrunde . . . ; immer schon steht es [das Leben] mit einem Fuß im Reich des Todes. Stets am Rande eines Abgrunds, kann es in einem Nu zunichte werden. Unser Dasein ist eigentlich zusammen mit Nicht-Sein entstandenes Sein. . . . Das Auftauchen dieses Nichts ist nichts anderes als die Vertiefung des Gewährwerdens unseres eigenen Seins – welches gewöhnlich keine solche Tiefe erreicht. Gewöhnlich bewegen wir uns unaufhörlich vorwärts, den Blick auf das eine oder andere gerichtet. . . . Vom Grund solcher Beschäftigungen, die ja normalerweise sinnvoll sind, taucht die Sinnlosigkeit auf. Dann läßt die nihilistische Grundstimmung, das ‚Alles-ist-gleich‘, wie es bei DOSTOJEWSKY und NIETZSCHE zur Sprache kommt, das unaufhaltsam weiterdrängende Leben einen Schritt zurücktreten und bewirkt, wie es im Zen heißt, daß man ‚sein Licht auf das scheinen läßt, was unter den Füßen ist‘. . . . Wenn der Horizont des Nichts sich vom Grund unseres Lebens auftut, so ist dies die Gelegenheit zu radikaler Umkehr in unserem Leben.“

Der genannte Horizont bietet die Möglichkeit zur Umkehr jedoch nur, wenn man den ‚Dingen‘, hier vor allem dem Subjekt, in einer Weise auf den Grund geht, die das noch hinter sich läßt, was es seit DESCARTES an methodischem Zweifel in der Philosophie gibt. Im Anschluß an ein Zitat aus einer Zen-Predigt des 18. Jahrhunderts, in welchem über den anhaltenden „Großen Zweifel“ am Subjekt „das alle Stimmen hört“ gesprochen wird (64–65), redet NISHITANI vom Großen Zweifel, der sich aus der Tiefe unserer eigenen Existenz erhebt und den gesamten Bereich der *cogitatio* zusammen mit seinem Zentrum, dem EGO, zerbricht, so daß es zur Großen Erleuchtung kommen kann, wonach „Himmel und Erde neu werden“. Dies ist dann kein Zweifel mehr, bei dem „wir“ etwas bezweifeln (63); wir werden dabei einfältig und sozusagen selbst zu diesem Zweifel. Das ist Zweifel als Samādhi. Dieser kann mit andern psychischen Zuständen verglichen werden, bei denen, wie z. B. bei einem Höchstmaß an Gram oder Freude, „das Selbst und die Welt versinken“. Er darf aber nicht bloß als ein psychischer Zustand verstanden werden. Er muß der Punkt sein, an dem die Wirklichkeit, so wie sie ist, sich offenbaren kann. „Wenn das Ich . . . durch das Läuterungsfeuer gegangen ist, wenn es weiterhin sogar das sich in seinem eigenen Grund vergegenwärtigende Nichts durchbricht, dann vermag die Realität des ‚Ich denke‘ oder des ‚Ich bin‘ mit der Realität aller Dinge zum ersten Mal wirklich hervorzutreten, ‚leibhaft‘ erfahren und realisiert zu werden“ (63). Hier ist man dann bei der „absoluten Leere“ angekommen, die auch Negation der „nichtenden Leere“ ist und alles so zeigt, wie es wirklich ist, wobei jegliches Verhaftetsein ausgeschlossen ist (83).

Damit ist einer von drei Wegen²⁰ skizziert, die in *Was ist Religion?* als zu demselben Ziel führend beschrieben werden und an manchen Stellen auch schwer voneinander zu scheiden sind. Der erste steht unter dem Stichwort des Todes; zu dem zeitlosen Memento Mori tritt dabei eine neuzeitliche

Auffassung des Subjekts, das bei seiner (transzendenten) Begründung nicht auf Gott, sondern auf sich selbst und damit letztlich auf nichts gestellt ist und sich überdies noch – soweit es sich als eine Substanz betrachtet – unter dem Einfluß der Naturwissenschaften der relativen Geborgenheit in einer von Gott regierten, auch für ein Jenseits sorgenden, teleologischen Weltordnung beraubt sieht.

Der zweite, in späteren Teilen des Buchs gut hervortretende Weg steht unter dem Stichwort des Nichts. Er ist der traditionelle Weg des Großen Fahrzeugs (mahāyāna) des Buddhismus. Er geht mehr vom Objekt aus, von der Zerlegung der objektivierten eigenen Person, anderer Lebewesen und aller Dinge in Basisgegebenheiten (dharma), und führt zur Einsicht in die Nichtigkeit dieser Basisgegebenheiten. Man muß dann aber von der so gefundenen Nichtigkeit zu der nicht mehr mit Worten festzuhaltenden absoluten Leere fortschreiten.

Der dritte Weg steht unter den Stichworten des Bösen und der Sünde (66ff.); dazu könnten auch, falls man sie nicht als eigene Wege zählen will, die Betrachtungen über die Allgegenwart (88ff.)²¹ und über die Allmacht (93ff.) Gottes genommen werden. Hier erhält – neben dem Amida-Buddhismus – das traditionelle Christentum eine wichtige Stimme, oder vielleicht besser gesagt: Das Christentum wird von NISHITANI – unter Benutzung von dafür geeigneten Aspekten wie der Trinitätsspekulation im Zusammenhang mit der Ekkesislehre von Phil. 2,7 und einer darauf gegründeten Mystik – analog den zwei ersten Wegen so dargestellt, daß man sehen kann, daß es Religion in dem von ihm gemeinten Sinn ist. Er beginnt mit einer Erörterung über das „radikal Böse“ bei Kant, das dieser nicht in seiner Moralphilosophie, wohl aber in seiner Religionsphilosophie kenne, womit der grundlegende Unterschied zwischen Ethik und Religion zu demonstrieren sei. Dann (70) geht er über zu einer die Erbsünde betreffenden Kontroverse zwischen KARL BARTH und EMIL BRUNNER. Dabei habe BARTH gemeint, das „Ebenbild Gottes“ im Menschen sei durch die Erbsünde völlig korrumpiert, BRUNNER hingegen (trotz eines ähnlichen Ausgangspunktes), daß die Vernunft, als die bloße „Form“ von Gottes Ebenbild, der „Anknüpfungspunkt“ für die Gnade Gottes bleibe. NISHITANI ist hier gegen die Isolierung einer bloßen „Form“, will aber doch etwas an der Frage tun, wie es dazu komme, daß Menschen Gott suchen und auch erkennen, sich der Sünde bewußt werden und den Anruf Gottes vernehmen. Er schlägt vor, die völlige Korruption als solche als den Ort der „Anknüpfung“ für die Gnade Gottes anzusehen. Wenn man darunter das Gewahrwerden, das Realisieren dieser Korruption versteht (ob dieses selbst schon Gnade sei, wird nicht erörtert), dann bekommt dies eine dem Realisieren des Todes und des Nichts vergleichbare praktische Funktion. Dies ist dann das offene (über der Vernunft liegende) Feld, welches es allein möglich macht, daß wir für Erlösung und Liebe von der andern Seite, von Gott, empfänglich werden. Die Liebe Gottes ist das diesen schon immer kennzeichnende Sich-Entäußern, das sich im Sohn in einem besonderen Akt offenbart hat (vgl. 116). Das ‚Nichts‘, welches in der Realisation der Sünde im Menschen hervorkommt, mag als Korrelativ zu diesem „Sich-Entäußern“

göttlicher Liebe gedacht werden. Wo die Liebe Gottes empfangen wird, spricht man von Glaube. Dies ist kein Glaube, in dem „wir“ etwas für wahr halten, ein Akt unseres Selbst, der auf ein Objekt gerichtet ist und im Bezirk des Bewußtseins und Selbstbewußtseins bleibt. In der (wahren) Religion entsteht der Glaube dort, wo dieser Bezirk durchschritten und das Gerüst des „Ich“ zerbrochen worden ist. Und doch wird gerade hierbei das Selbst es selbst als ein im absoluten Sinn einzelnes und unersetzbares Wesen (74). Absolute Negation und absolute Affirmation des „vereinzelt“ Selbst sind hier wie die zwei Seiten einer Münze. Glaube als leibhaftige Erfahrung der Liebe Gottes wird auch notwendigerweise zu „Nächstenliebe“; diese bringt aber wie die rettende Liebe Gottes in Jesus (und analog dem Ziel des Bodhisattva, der die Wesen „aus der Welt“ herausziehen will) das Schwert, das (mittels eines Zen-Worts) interpretiert, zugleich den Menschen (das ego-zentrische Selbst) töten und ihm das Leben verleihen kann.²² Soweit der dritte Weg.

Ich bin nun bei dieser Skizze von dialektischen Inhalten noch nicht einmal bis zum Ende des ersten Kapitels von *Was ist Religion?* gekommen; und so zu skizzieren scheint mir nötig, da Dialektisches sich doch wohl aus der Schwierigkeit der Beschreibung von Sachverhalten aufdrängen muß und ohne Rücksicht auf Inhalte, bloß in Kurzform, jeder Evidenz entbehrt. Ich hätte noch viel zu tun, wollte ich alles berücksichtigen, möchte mich hier aber beschränken und nur noch einen Punkt berühren.

Es geht NISHITANI nicht nur um die Frage, was (wahre) Religion sei, sondern auch, wie diese Religion in unserer Zeit angesichts der Erkenntnisse der Wissenschaft und angesichts einer davon nicht völlig unabhängigen modernen Auffassung des Subjekts möglich sei. Der Buddhismus hat hier offensichtlich weniger Probleme als das Christentum. Das braucht aber nicht bloß ein Verdienst zu sein; NISHITANI wünscht ja, wenn er darin auch keine absoluten Größen sehen kann, daß dem möglichen Sinn von Geschichte und der Person im Buddhismus mehr Beachtung geschenkt werde und tut daran im sechsten und zweiten Kapitel seines Buchs auch selbst etwas. Das Christentum dagegen hat in dieser Situation größte Schwierigkeiten und das kommt nach NISHITANI (327) vor allem von seiner absolut gesetzten personalistischen Auffassung von Gott als einem Wesen, das einen selbstbewußten „Willen“ besitzt. Soweit es darum geht, daß es in seiner eigenen Vergangenheit oder Gegenwart Lösungen findet, sieht er noch nirgends einen überzeugenden Ansatz, das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion in den Griff zu bekommen (120). Sein eigener Vorschlag ist, eine Lösung in der Richtung zu suchen, daß man die Vorstellung von einem Gott, der erwählt und straft, ersetzt oder überhöht durch die Vorstellung des Vaters im Himmel, der (nach Matth. 5,45) seine Sonne über Bösen und über Guten aufgehen läßt, und hiermit der kalten Indifferenz der Natur der Wissenschaft die damit nicht mehr so unvereinbare Indifferenz der Liebe Gottes entgegenstellt (108, 116, 119).

Auch bei dem in der Nähe liegenden Problem der Überwindung der modernen Auffassung des Subjekts und des Nihilismus – die beide nach

NISHITANI eher zu integrieren als zu eliminieren wären (vgl. 87) – sucht er Möglichkeiten in der christlichen Tradition selbst zu finden und glaubt in diesem Zusammenhang auf die negative Theologie und auf MEISTER ECKHART hinweisen zu können. Hierüber etwas mehr (siehe 108ff.):

Es ist eine Folge der aufkommenden Naturwissenschaft, daß man schon seit längerer Zeit weithin annimmt, das Wesen der Dinge auf Materie reduzieren zu können. Von einer göttlichen Vorsehung merkt man nichts mehr, dagegen zeigt sich die menschliche Vernunft als das dieser Materie gegenüber beinahe allmächtige, aktive und formbildende Prinzip. Hier erwacht der Mensch zu einer völlig freien und unabhängigen Subjektivität. Heute ist dieser Atheismus jedoch einen Schritt weitergegangen. Indem er sich der Sinnlosigkeit einer Welt bewußt geworden ist, die nur noch materialistisch und mechanistisch aufzufassen ist, ist er des *nihilum* gewahr geworden, das sich im Grunde der Welt und auch im Menschen selbst verbirgt. Und nur wenn der Mensch das *nihilum in sich selber*, noch jenseits der Vernunft, als den subjektiven Grund der eigenen Existenz gewahrt und sich darauf stellt, glaubt man wahrhaft von Subjektivität sprechen zu können. Da wird der Grund des *esse* des Seienden durchbrochen und der Standpunkt des Menschen als „Subjekt“, welches sich nicht auf eine objektive Seinsart reduzieren läßt, erschlossen. Das bedeutet, daß der Atheismus subjektiviert worden und das *nihilum* das Feld der sogenannten *ekstasis* des menschlichen Selbstseins geworden ist, wobei die Dimension der Transzendenz sich nicht in Richtung auf Gott, sondern auf das *nihilum* öffnet.

NISHITANI orientiert sich nach seiner eigenen Aussage bei dieser Darstellung vor allem an NIETZSCHE, den er den weitaus bedeutendsten Vertreter des atheistischen Existenzialismus nennt.²³ Mit NIETZSCHE hat seiner Meinung nach die ursprünglich anti-religiöse Bewegung des neuzeitlichen Atheismus religiöse Dimensionen erreicht (112), die sie übrigens kaum hätte erreichen können, wenn NIETZSCHE nicht, trotz seines radikalen Angriffs gegen das Christentum, etwas von dessen Geisteshaltung, nämlich einen unerbittlichen Willen zur Wahrhaftigkeit, gehabt hätte (115).

Wie steht es nun mit einer möglichen Integration dieser Haltung, die nach NISHITANI weit über das hinausgeht, was bis jetzt im Christentum, meist im Gefolge KIERKEGAARDS, an Existentialismus vorhanden ist? NISHITANI sieht hier einen Weg, nämlich daß man sich den Aspekt der Transpersonalität Gottes (worin die Personalität nicht völlig gezeugnet ist) erschließt. Und dafür scheint ihm ein hervorragender Ansatz bei MEISTER ECKHART vorhanden zu sein (120).

ECKHART unterscheidet bekanntlich zwischen Gott einerseits und „Gottheit“, dem „Wesen“ Gottes, das er auch das absolute Nichts nennt, andererseits (120). Das absolute Nichts meint hier den Ort, wo jegliche Seinsweise transzendiert ist, und zwar nicht nur die verschiedenen Formen kreatürlichen Seins, sondern auch die Formen göttlichen Seins, so Gottes als des Schöpfers oder der göttlichen Liebe (120–121). Wenn nun gesagt wird, im Menschen sei das „Bild“ Gottes gegeben, dann ist darin die Gottheit als absolutes Nichts eingeschlossen. Wenn dies „Bild“ kraft des Heiligen Geistes in der Seele wirkt,

dann wird Gott in der Seele geboren. Damit erschließt sich der Seele aber auch ein Weg in die Tiefe des Wesens Gottes. Nur oberflächlich gesehen kann dabei von einer Vereinigung mit Gott gesprochen werden. Es ist die Selbstheit der Seele, die hier von ihrem Innern selbst her durchbrochen wird. Es ist die Tiefe Gottes, welche sich aus der innersten Tiefe der Seele heraus offenbart (122). Im äußersten Vollzug dieses Durchbruchs erreicht die Seele das absolute Nichts. Wiewohl dies der Ort ist, an dem die Seele ihrer Selbstheit beraubt ist, ist dieser Ort nichtsdestoweniger der endgültige Grund der Seele, ihr grundloser Grund sozusagen.

NISHITANI hält von diesen Gedanken unter anderem fest (123), daß der Mensch allein in der „Gottheit“ wahrhaft er selbst sei, und interpretiert dies dann mittels moderner Termini: allein in der Offenheit des absoluten Nichts ist die Vollendung der Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen, der Subjektivität des Menschen, zu finden. Mit Subjektivität ist aber nicht die Subjektivität des *ego* gemeint, sondern jene, die sich aus dem absoluten Tod des *ego* erhebt, aus dem reinen Einssein mit Gott, das einen restlos nichtobjektiven Charakter hat.

NISHITANI meint (125), daß ECKHART mit seinem Gewahren des „Nichts“ der Gottheit im Grunde des persönlichen „Gottes“ jenseits von (KIERKEGAARDS) Theismus und (NIETZSCHES) Atheismus an einem Ort stehe, wo die für den Existentialismus so grundlegende Unabhängigkeit der „Seele“ im wesentlichen Einssein mit dem Wesen Gottes gründet. Man darf annehmen, daß er hierin auch die Möglichkeit der Integration von NIETZSCHES atheistischem Existentialismus sieht. Als Unterschied bleibt aber festzuhalten, daß bei ECKHART das „Nichts“ der Gottheit im tiefsten Grunde Gottes gesehen wird und daß dies „Nichts“ tiefer reicht als das *nihilum*, welches dieser Existentialismus anstelle Gottes sieht. Außerdem wird das subjektive Selbst-Gewahrwerden des Menschen bei ECKHART radikaler realisiert. Die Subjektivität des „unkreatürlichen *bin*“ erscheint nur durch die völlige Negation (*Abgeschiedenheit* oder *Gelassenheit*) der Subjektivität als der Selbstheit und ist dabei doch nie etwas, das gesondert von dem *Ich bin* einer in der (alltäglich) aktuellen Welt lebenden „Kreatur“ existierte; bei NIETZSCHE dagegen kann man sich fragen, wie weit er mit seiner Selbst-Bejahung im „Willen zur Macht“, welche auch (nach NISHITANI: anders als bei SARTRE) durch die Negation hindurchgegangen ist, zu jenem Punkt des subjektiven Erwachens zurückkehren kann, wo das Selbst wahrhaft zu sich selbst kommt (126).

Soviel als Auszug aus NISHITANIS Bemerkungen über ECKHART, den er übrigens nicht als Vertreter christlicher Orthodoxie sieht, dieser Orthodoxie aber zu erneutem Überdenken empfiehlt, wozu er sich anschließend noch mit EMIL BRUNNER auseinandersetzt (127ff.).

c) Möglichkeit der gegenseitigen Ergänzung

Wir können uns nun BURIS Urteil über NISHITANIS Dialektik zuwenden; ich unterscheide dabei ein ruhiges und ein eiferndes. Zunächst sei nochmals das Zitat von Seite 241 seines Buchs angeführt, wo er bei seiner alle wichtigen Themen und Erörterungen berührenden Besprechung von *Was ist Religion?* zu

dessen abschließendem sechsten Kapitel kommt. Seiner Ansicht nach bringt dieses Kapitel nichts Neues.²⁴ Vielmehr werde darin, was schon verschiedentlich über die „Selbstlosigkeit des wahren Selbst“ und die „unendliche Endlichkeit des Daseins“ ausgeführt war, in erneuter Konfrontation mit dem, was NISHITANI unter „Christentum“ verstehe, und mit dem „Nihilismus“ – als beider Überwindung – nunmehr auf das Wesen von Geschichte angewendet. Durch den häufigen ausdrücklichen Bezug auf Früheres bilde dieses Kapitel den krönenden Abschluß des ganzen Werkes, in dem alle seine Fäden zusammenliefen und zu einem kunstvollen Ganzen ineinandergewoben würden. Dann sagt er: „Weil schon die einzelnen Teile dieses Systems dialektischer Art sind, so stellt ihre Zusammensetzung nun ein Gebilde von höchster Dialektik dar, deren Nachvollzug bei der zum Teil etwas langwierigen und dann wieder sprunghaften Argumentationsweise, in der NISHITANI sie entwickelt, nicht immer ganz leicht ist.“

Dem kann ich zustimmen. Auf den ersten Teil dieses Satzes bin ich schon oben (Abschnitt b) eingegangen. Was den zweiten Teil betrifft, so darf man gute Nachvollziehbarkeit fordern, nicht zuletzt, weil diese Religionsphilosophie auch dem Dialog dienen will und nicht nur für Spezialisten der eigenen Tradition gedacht ist. Nachvollziehbarkeit wird nun zwar nicht so sehr durch eine etwas langwierige, wohl aber durch eine sprunghafte Argumentationsweise erschwert. In meiner vorhergehenden Skizze wird man, wie ich hoffe, kaum Beispiele von Langwierigkeit oder Sprunghaftigkeit finden. Im Buch selbst gibt es sie aber. In den Stücken, die ich zitierte, habe ich manches gekürzt. Die vollen Stücke könnte mancher Leser langwierig nennen, ein anderer aber würde vielleicht einiges besser verstehen, wenn er auch das Weggelassene vor sich hätte. Was die ernster zu nehmende sprunghafte Argumentationsweise betrifft, so ist sie ebenfalls nicht nur eine Sache des Textes, sondern auch des Lesers. Wenn ich diese Frage auf das mitunter etwas unvermittelte Auftreten dialektischer Formulierungen beschränke, so läßt sich feststellen, daß dieses zum Teil mit der Ökonomie des Philosophierens zu erklären ist, das sich auf früher schon Entwickeltes bezieht. Leider genügt diese Erklärung nicht immer. Manches wird auch als begreifbar vorausgesetzt, obwohl es im Buch noch nicht richtig behandelt war. Es geht dabei meist um Lehren, die bestimmten Phasen und Strömungen des ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus eigen sind. Eine Erhellung ist hier prinzipiell möglich, wie ich an einem wichtigen Beispiel in Teil I darzulegen versuchte. Über das, was NISHITANI hier an historischer Verständnishilfe (nicht) angeboten hat, darf BURI sich mit Recht beschweren.

Wenn ich von diesem ruhigen Urteil BURIS aus auf das Ziel des Dialogs schaue, dann kann ich ihm zwar nicht die Absicht entnehmen, sich der Dialektik NISHITANIS anzupassen, aber vielleicht doch eine gewisse Anerkennung derselben, ein Gewährenlassen; so wie ich auch erwarte, daß NISHITANI anerkennt, das BURI das Christentum und andere Religionen verstandesmäßig in den Griff bekommen will und dabei hofft, mittels Symbolen das Selbstverständnis auf Transzendenz beziehen zu können. Dann hätten wir eine Dialogsituation, wo man zwar kein gemeinsames Medium der Diskussion hat,

es einem aber doch mit einiger Mühe gelingt, den anderen halbwegs zu verstehen und eventuell sogar etwas von ihm zu lernen. Leider ist der zitierte Satz nicht BURI's letztes Wort. Ich komme nun zu dem, was ich sein eiferndes Urteil nenne.

Am Ende des bis dahin recht friedlich verlaufenden Kapitels über NISHITANI bringt BURI eine Besprechung des oben (Anm. 17) erwähnten Buchs von WALDENFELS. Er äußert viel Kritik an dessen zentralem zweiten Teil. Diese leitet er ein mit einer Andeutung des Ziels NISHITANIS, wie auch WALDENFELS es sehe, nämlich daß jener das heutige Dilemma des religiösen Menschen zwischen Nihilismus und Wissenschaftsaberglauben mit dem Zen-Weg lösen wolle, der durch den „großen Zweifel“ zum „wahren Selbst“ der „Erleuchtung“ und von ihm aus zum „wunderbaren Sein“ führe.

Dann sagt er (248): „Wenn schon in formaler Hinsicht der Nachvollzug dieses die Begrifflichkeit des Bewußtseinsdenkens und dessen Subjekt-Objekt-Spaltung transzendierenden Zen-Denkens NISHITANIS in WALDENFELS' Darstellung keine einfache Sache ist, so steigern sich die Widersprüchlichkeiten in den Aussagen über das Unaussagbare erst recht in Unverstehbarkeit hinein in seinem Versuch, die inhaltlichen Konsequenzen dieses Denkens für das Verstehen von Natur und Geschichte und für die Rolle, die darin Gott und dem Menschen zukommen soll, aufzuzeigen. Aber dieses offensichtliche Versagen hinsichtlich der Verstehbarkeit der Wiedergabe von NISHITANIS Philosophie durch WALDENFELS ist nicht so sehr dem letzteren zur Last zu legen, sondern gründet im Wesen dessen, was er hier nachzuzeichnen versucht. Dem Unaussagbaren wäre eben nur durch Verstummen und Schweigen zu entsprechen, was aber mit einem Verlust des Selbst und seiner Transzendenz verbunden wäre, um deren Gewinn es dem Buddhisten NISHITANI wie dem Christen WALDENFELS je auf ihre Weise geht.“ (248)

Danach kommt noch eine grimmige Kritik am dritten Teil von WALDENFELS' Buch, der Bausteine zu einem Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum antragen will. Man kann ihr unter anderem entnehmen, daß man als Christ kein Gespräch mit dem Buddhismus zu beginnen braucht (und vice versa), wenn man nicht (wie BURI) bereit ist, seine Position gründlich zu reduzieren und auf ein Sichberufen auf Offenbarung zu verzichten.²⁵

Doch kehren wir zurück zu seiner Kritik am zentralen zweiten Teil von WALDENFELS' Buch und damit zu NISHITANI. Da wird von einem offensichtlichen Versagen hinsichtlich der Verstehbarkeit der Wiedergabe von NISHITANIS Philosophie gesprochen und gesagt, daß dies nicht so sehr WALDENFELS zur Last zu legen sei, vielmehr im Wesen dessen gründe, was er hier nachzuzeichnen versuche. Da ich selbst beim Lesen von WALDENFELS' Buch zwar manchmal Schwieriges oder Verbesserbares, aber doch nie schlechthin Unverstehbares entdeckt habe, muß ich auf indirekte Weise zu erkennen suchen, was BURI hier meint. Wenn man den vorausgehenden und den folgenden Satz im obigen Zitat hinzunimmt, kann man vermuten, daß er Aussagen über das Unaussagbare unstatthaft findet. Damit wären wir bei einer bis jetzt nicht vernommenen grundsätzlichen Kritik an der (von WALDENFELS beschriebenen) Dialektik NISHITANIS. Dieser will ja – nicht ohne Bewußtsein der Unangemes-

senheit der dabei verwendeten Ausdrücke – das eigentlich unaussagbare Resultat bestimmter verneinender, aber Positives (die wahre Bestimmung des Menschen) intendierender Denk- und Erfahrungsbewegungen mit Hilfe von widersprüchlichen Formulierungen andeuten; dies kann als notwendig zur Orientierung des Menschen, der sich einer solchen verneinenden Bewegung anvertrauen möchte, und zum Aufzeigen einer mit dem Resultat verbundenen Ethik angesehen werden. BURI meint demgegenüber, daß dem Unaussagbaren eben nur durch Verstummen und Schweigen zu entsprechen sei, was aber mit einem Verlust des Selbst und seiner Transzendenz verbunden wäre, um deren Gewinn es dem Buddhisten NISHITANI wie dem Christen WALDENFELS je auf ihre Weise gehe. Aus dieser Meinung spricht die Überzeugung, daß man das Selbst und seine Transzendenz nur in Sprache haben kann und daß die (von NISHITANI angenommene) mittels Sprache erreichte übersprachliche Dimension sich nicht von vorsprachlichen, unbewußten Zuständen unterscheidet (hierauf werde ich noch kurz zurückkommen). Außerdem spricht daraus die Überzeugung BURIS, daß er mit dem Sagen des Unaussagbaren nichts zu tun hat und das Patentrezept besitzt, um das Selbst und seine Transzendenz, die doch keine greifbaren Objekte sind, doch zu bewahren. Es ist dies seine Symboltheologie. Er ist sich aber vielleicht zu sicher, daß er hiermit völlig auf der Ebene des Verstandes bleiben kann. Es mag ja gut funktionieren, daß man über Nichtobjektivierbares spricht, indem man es in der Form von Symbolen wie ein Ding neben andern auftreten läßt. Wie man es aber so kennzeichnet, daß es nicht bloß ein Ding bleibt und keine falschen Erwartungen weckt, wird mit dem bloßen Hinweis auf das Nichtobjektsein nicht gründlich genug verteidigt. Das geht doch wohl nicht mittels einer allgemeinen, den ganzen Rest eines von einem Begriff nicht gedeckten Feldes meinenden Negation, sondern nur mittels einer vom Kontext bestimmten (und aus sich selbst nicht alle Mißverständnisse ausschließenden); diese kann auch dann noch etwas andeuten, wenn sich kein eigener Begriff für das Resultat einer Denk- und Erfahrungsbewegung mehr anbietet, was dann eben ein sinnvolles Reden über Unaussagbares wäre. BURI bedenkt zuwenig, daß ihm auf der Ebene eindeutigen Redens seine Symbole leicht aus den Händen geschlagen werden können.²⁶

BURI setzt bei all dem übrigens voraus, daß er mit NISHITANI ein gemeinsames Ziel hat; auch diesem gehe es um Sinnerfüllung und um den Gewinn des wahren Selbst und seiner Transzendenz. Das wäre mit manchen Stellen aus *Was ist Religion?* zu verteidigen, aber versteht NISHITANI dasselbe darunter? Betrachten wir zu diesem Thema der Sinnerfüllung die folgende Passage, die man als eine der schönsten in BURIS Buch bezeichnen kann: „... daß einer dem andern zum Buddha oder Christus werden soll. Darin hätten wir es dann nicht mehr bloß mit dem ‚Nichts‘ oder dem ‚Abgrund in Gott‘ zu tun, sondern auf dem Hintergrund dieser bodenlose Tiefe mit der ebenso unergründlichen Tiefe der besonderen Offenbarung der Transzendenz in ihrer Menschwerdung als unserem Menschwerden, das eine universale, über alle Dogmatisierung, Technisierung und Institutionalisierung hinausgehende Möglichkeit darstellt.“ (249) Dem könnte NISHITANI wahrscheinlich zustimmen,

es fehlt aber doch etwas, was ihm am Herzen liegt. BURI setzt nämlich den „Hintergrund“ des „Nichts“ oder des „Abgrundes in Gott“ nicht als mystische Erfahrung voraus, sondern nur als eine (das Selbstbewußtsein vielleicht erschütternde) Spekulation. Zum Fehlen dieser tieferen Dimension noch ein Beispiel (Hervorhebung von mir): „Aber weil er [der Erleuchtete] sich des unterscheidenden Denkens und der Möglichkeit der Verwendung seiner Begrifflichkeit zum Innewerden seiner Grenzen und zum Vollzug seines Selbstverständnisses als deren Symbolsprache begeben hat, ist er *dieser Möglichkeit, in der das Heil des Menschen besteht*, gerade beraubt.“ (463) Dieser Satz ist Teil einer Tirade gegen MASUMI SHIMIZU, die in ihrem Buch *Das ‚Selbst‘ im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht und die ‚Person‘ im Christentum im Lichte des Neuen Testaments* (Leiden 1981) auch Anregungen von WALDENFELS verarbeitet hat. In diesem Buch liegt viel Nachdruck auf der von D. T. SUZUKI vertretenen „Logik des Soku-hi“, einem auf das Diamant-Sūtra gegründeten Versuch, die unmittelbare Verneinung von etwas Gesetztem (zwecks Gewinnung des wahren Wesens dieses Gesetzten) für den spirituellen Weg selbst zu verwenden (das tritt bei NISHITANI weniger hervor) und nicht so sehr für die Beschreibung des Resultats, wobei der Weg selbst noch mit scharfen Unterscheidungen arbeiten kann. Die Flüssigkeit der Begriffe ist hier für die Ratio BURIS kaum noch zu ertragen und nicht zuletzt von daher hat man wohl auch seine Meinung zu verstehen, daß eine durch diese Dialektik eventuell zu erreichende „Ekstase“ (462) nur ein Versinken in einem transzendenzlosen Nichts (463) sei und (wie wir im Zitat gesehen haben) „Erwachen“ nichts mit Heil zu tun habe. Ob einem Vertreter der Kyōto-Schule mit BURIS Heilsauffassung gedient wäre, mag man füglich bezweifeln, sie ihm völlig abzusprechen, ist aber wohl übertrieben. Er hat etwas vergleichbares im nachhinein, als Interpretation eines Zustandes nichtdiskursiven Gewahrwerdens, den BURI nicht kennt und den es darum auch nicht geben kann.

Die Dialektik NISHITANIS und anderer wird aber nicht nur abgewiesen, weil sich in dieser Gestalt Ansprüche formulieren, die BURI von seinem Denk- und Erfahrungshorizont aus nicht teilen kann. Er hat wohl auch ein gutes Gespür dafür, daß das, worum es ihm bei Sinnerfüllung am meisten geht, Weltverbesserung, im Denken der Kyōto-Schule zu kurz kommen könnte. Damit meine ich nicht seine übertriebenen Befürchtungen, daß die dort postulierte Ethik des Mitleids bzw. der Liebe durch die „Eskamotierung“ des zu ihrer Ausübung notwendigen empirischen Ichs (das sieht aber nur er so wegen der Anwendung der ihm eigenen Logik und ohne Berufung auf Erfahrung) in Frage gestellt sei (464). Es könnte aber so sein, daß dies mehr eine Ethik des Seinlassens als des Seinsollens ist (vgl. 249), daß sie einiges Vertrauen in die Natur oder in Gott voraussetzt, und daß sie weniger scharfe (ich sage nicht wie BURI: überhaupt keine) Unterscheidungen hat, um sich in planenden Entwürfen auf die Welt zu richten.²⁷ Da Mensch und Natur auch von einer unerhörten Grausamkeit sein können und bis zu einem gewissen Grad in Schranken gehalten werden müssen, will ich BURIS Standpunkt sicher nicht einfach zur Seite schieben. Natur und Mensch sind aber nicht immer feindlich

und nur zu oft schlägt das planende Umgehen mit ihnen in eine sie entstellende Unterwerfung um.

Man könnte hier eine Pattsituation vielleicht dadurch vermeiden, daß man zwar anerkennt, daß der einzelne sich immer nur für eine der beiden Möglichkeiten entscheiden kann, aber ihm auch empfiehlt, die andere Möglichkeit, für die sich andere entschieden haben, als Korrektiv der eigenen gelten zu lassen. Der Gedanke der Ergänzung von Standpunkten findet sich auch bei BURI (253), leider aber nur nebenbei, und das ist nicht verwunderlich, da das von ihm vertretene Denken die größte Mühe hat, Abweichendes nicht als Angriff auf die eigene Position aufzufassen. Was aber die Entscheidung des einzelnen für oder gegen eine dieser ethischen Haltungen und die dahinter liegende Spiritualität oder den Verzicht darauf beeinflussen könnte, ist nicht nur Charakter und Kultur, sondern auch die Situation der Umwelt, falls diese eine Korrektur zu fordern scheint. Hierbei könnte es so sein, daß man zwar nicht den ‚cartesianischen‘ Geist BURIS (463) völlig verwirft, ihn aber, da er (nicht zuletzt in Japan) äußerst nachteilige Seiten zu zeigen beginnt, deutlich in seine Grenzen zu verweisen hilft, indem man eine Denk- und Lebensweise wählt, wie sie unter anderem von der Kyōto-Schule empfohlen wird.

SUMMARY

One of the problems in understanding East-Asian Buddhism in general and the modern Kyōto school in particular is the identification of matter etc. and voidness (*śūnyatā*) (in modern terms: of being and nonbeing). This identification is found in the Heart-Sūtra (third century A. D.). Modern Japanese writers on Buddhism have a better feeling for this subject than the historical knowledge to explain it properly. This easily leads to misunderstandings for the western readers. The author tries to offer a comprehensible interpretation of the original identification sentences in the Heart-Sūtra. The clue to this is a chapter of Nāgārjuna's (ca. 200 A. D.) main work, the *Mūla-Madhyamaka-Kārikās*.

The second part deals with Christian-Buddhist dialogue as proposed by FRITZ BURI in his book *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst: Die Religionsphilosophie der Kyōto-Schule und das Christentum* (Bern-Stuttgart/Haupt 1982). BURI's ideas are confronted with the thinking of NISHITANI. An attempt is made to appreciate this thinking better than it has been done in the sixth chapter of BURI's book and thereby to adjust some of the latter's ideas on this specific dialogue.

¹ *Religion and Nothingness*, New York 1982; *Was ist Religion?*, Frankfurt 1982.

² Z. B. GARMA C. C. CHANG, *The Buddhist Teaching of Totality*, London 1972; FRANCIS H. COOK, *Hua-yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press 1977; ALFONSO VERDU, *The Philosophy of Buddhism*, The Hague/Boston/London 1981; THOMAS CLEARY, *Entry Into the Inconceivable*, Honolulu 1983; ROBERT M. GIMELLO, *Apophatic and kataphatic discourse in Mahāyāna: A Chinese view*, in: *Philosophy East and West* 26 (1976) 117–136; ferner

Aufsätze von LIU MING-WOOD in: T'oung Pao 67 (1981) 10–47 und 68 (1982) 181–220 und in *Philosophy East and West* 32 (1982) 61–76.

³ Ich stütze mich auf den Sanskrit-Text, wie er von EDWARD CONZE in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1948 (33–51) präsentiert wurde. Zur Bibliographie: E. CONZE, *The Prajñāpāramitā Literature*, Sec. Edition/Tokyo 1978, 67–74.

⁴ Ich benutze die Edition von J. W. DE JONG, Madras 1977. Zur Orientierung sei empfohlen DAVID SEYFORTH RUEGG, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, p. 4ff.

⁵ Siehe T. VETTER, *A Comparison between the Mysticism of the older Prajñā-Pāramitā Literature and the Mysticism of the Mula-Madhyamaka-Kārikās of Nāgārjuna*, in: *Acta Indologica* 6 (1984) 508.

⁶ Siehe FRANCIS H. COOK, *Fa-tsang's Brief Commentary on the Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*, in *Mahāyāna Buddhist Meditation* ed. by MINORU KIYOTA, Honolulu 1978, 167–206.

⁷ FRITZ BURI, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*, Verlag Paul Haupt, Bern–Stuttgart 1982. BURI ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Basel.

⁸ Zur Einführung kann empfohlen werden: THOMAS P. KASULIS, *The Kyoto School and the West. Review and Evaluation*, in: *The Eastern Buddhist. New Series* 15 (1982) no. 2, 125–144.

⁹ WALTER STROLZ hat in seiner Besprechung von KEIJI NISHITANI *Was ist Religion?* in der Neuen Züricher Zeitung vom 15. Febr. 1983 vielleicht etwas einseitig, aber für diesen Aspekt wohl zu Recht den Ausdruck „Philosophie als Religion“ vorgeschlagen.

¹⁰ Im Vorwort seines Buchs verteidigt er dies von seinem Standpunkt aus gesehen ziemlich überzeugend.

¹¹ Das heißt nicht, daß BURI Versenkungszustände überhaupt leugnet (siehe 462). Sie sind aber für ihn, wenn in ihnen nicht gedacht wird, bewußtlose Zustände, nicht das Bewußtsein transzendierend und in gewissem Sinne noch bewußt, sondern einfach ohne Bewußtsein. Die buddhistische Tradition kennt zwar Versenkungszustände, die als bewußtlos beschrieben werden, die meisten Formen von Konzentration (samādhi), in denen nicht gedacht wird, gelten jedoch nicht als bewußtlos.

¹² Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von DORA FISCHER-BARNICOL, Frankfurt a. M. 1982.

¹³ HENDRIK VROOM (VU Amsterdam) gelingt es in einem (noch nicht veröffentlichten) Artikel *The Standpoint of Dialogue. The Discussion about Religion according to Keiji Nishitani*, einiges Licht auf das Problem zu werfen, wie man fest in einer Religion stehen und doch nach Religion im allgemeinen fragen, Rechenschaft über seine Funde geben und für einen Dialog offen sein kann. BURI (217) dagegen interpretiert die Absicht NISHITANI beim Verfassen von *Was ist Religion?* ganz einseitig: „... alles zum Erweis der Überlegenheit der ‚religiösen Existenz‘ im Buddhismus, speziell des Zen-Buddhismus gegenüber der Wissenschaft, Philosophie und Religion der westlichen Welt.“ Auf den Seiten 391–393 seines Buchs weist NISHITANI übrigens ausdrücklich eine einfache Identifikation mit dem Buddhismus ab, auf Seite 328 wünscht er dem Christentum, daß es in Zukunft selbst die Lösung zu einer bestimmten Problematik finde.

¹⁴ Komplizierter würde die Sache, wenn man die von KASULIS (Anm. 8) 139–140 im Hinblick auf KARL RAHNER gemachten Bemerkungen über Symbole berücksichtigt.

¹⁵ Zum Beispiel in *Was ist Religion?*, 337 und 273.

¹⁶ Das Nichthaften an den Dingen stellt BURI übrigens fälschlicherweise und ohne an das alte Ziel der Erlösung von den Wiedergeburten zu denken als den einzigen Inhalt der dritten „edlen Wahrheit“, der Vernichtung des Leidens, hin (18). Es geht hier doch wohl auch um die Überwindung der Wiedergeburten, wenn in der zweiten „edlen

Wahrheit“, wie auch seiner Fußnote 4 zu entnehmen ist (21), ausdrücklich von Wiedergeburt gesprochen wird.

Es gibt noch andere Punkte, wo man sich fragt, wie der geschichtsbewußte Verfasser dazu kommt, etwas als Lehre des Buddha selbst auszugeben, während eine halbwegs gute Kenntnis der Texte – ich erwarte gar nicht den letzten Stand der Forschung – ihn zur Vorsicht mahnen müßte; außerdem verspielt er den Vorteil, durch das Erkennen des späteren Ursprungs von Lehrstücken seine doch nicht so starke These einer mit dem Christentum (wie er es sieht) vergleichbaren Entwicklung stützen zu können. So ist der ‚mittlere Weg‘ in der jedermann zugänglichen Predigt von Benares zunächst einmal das Vermeiden der Extreme des Sichhingebens an Sinnenlust oder an Selbstkasteiung und ist dann näher bestimmt als der im „rechten Samādhi“ gipfelnde edle achtfache Pfad mit seinen nicht leicht zu erfüllenden asketischen Verpflichtungen. Es ist nicht nur eine platte, sondern auch falsche Darstellung dieses mittleren Wegs, wie ihn der Buddha selbst gelehrt haben soll, wenn BURI (24) davon sagt, daß er mitten zwischen Weltentsagung und Weltverflochtenheit hindurchgehe und einem „Haben als hätte man nicht“ gleichkomme. Auch die Lehre, daß der Zusammenhang, in dem alle Wesen zueinander stehen, das Mitleid des Buddha erklärt (20,28), ist nicht in den alten Texten zu finden und nicht dem Buddha selbst zuzuschreiben. Das von BURI herangezogene zwölfgliedrige Entstehen in Abhängigkeit hatte früher (es ist noch die Frage, ob der Buddha selbst es verkündete) nichts mit gegenseitigen Bezügen zu tun (das ist auch der von BURI in Fußnote 4 mitgelieferten Übersetzung der zwölfgliedrigen Reihe zu entnehmen) und für die meisten alten Schulen auch nichts mit einem „Wesen“, auf das sich das Mitleid richten kann (es war für sie nur eine Erklärung, wie Leiden zustande kommt, ohne dabei ein „Wesen“, das leidet, zu kennen).

¹⁷ HANS WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg–Basel–Wien 1976 (das Werk ist inzwischen in Japan erschienen: ders., *Zettaimu*, Kyoto 1986).

¹⁸ Zum Begriff der „bestimmten Negation“ siehe ERICH HEINTEL, *Grundriß der Dialektik*, 2 Bände, Darmstadt 1984 (Stellen im Register, 2. Band, 326).

¹⁹ Das Verhältnis dieser Religion zu der empirisch meist anzutreffenden beschreibt er wie folgt (103): „Früher waren die meisten Religionen recht ausschließlich durch ‚menschliche‘ Belange motiviert; es ging dem Menschen um die Sache des Menschen. Sie beruhten, um mit Nietzsche zu sprechen, auf ‚menschlicher, allzu menschlicher‘ Grundlage. Aber dies ist vielleicht nicht allzu verwunderlich, geht es der Religion doch um die Erlösung des Menschen. Sich mit der Erlösung des Menschen zu beschäftigen und zu glauben, daß die Grundlage, auf der Erlösung möglich ist, im Bereich ‚menschlicher‘ Sorge verbleibe, ist indessen zweierlei.“

²⁰ Der Ausdruck „Weg“ ist von mir. Zum alternativen Charakter der Grundprobleme Tod, Nichts, Sünde usw. siehe S. 42. Dies ist gegenüber der vermischenden Darstellungsweise auf S. 219 von BURIS Buch festzuhalten. Gegen eine Akkumulation dieser Betrachtungsweisen ist natürlich, sofern man denkt, daß sie sich vertragen, nichts einzuwenden. Jede einzelne muß aber als selbst schon zu einem ‚Durchbrechen‘ fähig angesehen werden.

²¹ Gegen die Darstellung bei BURI (221), die zu der Meinung Anlaß geben könnte, es handle sich hierbei bloß um eine theoretische Diskussion (dieser Aspekt ist von BURI gut beschrieben), möchte ich die folgenden Sätze NISHITANIS, die vermehrt werden könnten, anführen (90): „Wie Moses und andere Fromme müßten alle Christen dazu imstande sein, selbst in einem Stein oder in einem Grashalm die verzehrende Flamme, die Lichtsäule, den grollenden Donner Gottes zu sehen und zu hören. Bei allen sollten ‚Furcht und Zittern‘ herrschen.“

²² In NISHITANIS Aufsatz *Ontology and Utterance* von 1981 (*Philosophy East and West* 31,

29–43) läßt sich eine gewisse Verschiebung in seiner Auffassung des Christentums feststellen, nämlich von einer mehr auf Gott gerichteten Mystik zu einer mehr auf Christus gerichteten, die um Gal. 2,20 kreist. Die Aussage von Paulus, daß er nun nicht mehr selbst lebe, sondern Christus in ihm, nennt er dort (38) „a recollection (anamnesis) into the origin of his life, a concentration (samādhi) of himself towards the giver . . . a repetition of the being of Christ as the son of God“ (zu ‚repetition‘ siehe Hinweis auf KIERKEGAARD, 37). Er nennt dies ‚mystical union‘, sieht aber bei Paulus noch etwas höheres, nämlich ‚mystical union in work‘, wobei er nun selbst im Handeln sein Leben für andere läßt, es für Christus läßt und dadurch lebt (41).

²³ Zu beachten ist in diesem Zusammenhang sein Urteil über dessen Ethik (112f.): „Auch wenn Nietzsche die unmenschliche Seinsweise betonte, befürwortete er damit nicht eine Unmenschlichkeit auf der Stufe, auf der sonst von Menschlichkeit die Rede ist.“

²⁴ Eine differenziertere Meinung über das, was dieses Kapitel an Neuem bringt, findet man bei WALTER STROLZ, *Zen Buddhismus und Christlicher Glaube*, in: *Zen Buddhism Today, Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, No. 2, 1984, 65: „Im Schlußkapitel seines Buches *Was ist Religion?* kommt NISHITANI hartnäckig nach dem Sein der Zeit fragend, noch näher an ihr Rätsel heran.“

²⁵ BURI hätte hier doch wohl die einfache Tatsache zu akzeptieren, daß WALDENFELS trotz seines ‚christlichen Offenbarungsanspruchs‘ von den Kyōto-Philosophen als Gesprächspartner ernstgenommen wird. Dazu kommt, daß WALDENFELS mit der Theologie KARL RAHNERs ein Denken hinter sich hat, dem hierbei wohl mehr zuzutrauen ist, als BURI, der RAHNER kaum zu kennen scheint, wahrhaben will. Damit sei nicht gesagt, daß man die Probleme, die sich auch dieser Theologie bei diesem Unternehmen stellen, unterschätzen soll.

²⁶ Ich möchte in diesem Zusammenhang auch auf die oben S. 6 wiedergegebene Aussage von der „Erfahrung des Befreitwerdens zum wahren Selbst für den, der dieser Erfahrung durch die Kreuzigung des gegenständlichen Ichs teilhaftig wird“ eingehen. Sie steht offensichtlich in der Tradition von Aussagen wie „wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“. Mit einer Unterscheidung von wahren Selbst und gegenständlichem Ich vermeidet BURI das Paradox und produziert einen anscheinend leicht lesbaren Text. Dies erscheint mir legitim, falls man danach auch die hierbei sich ergebende Doppeltheit des Selbst wieder aufzuheben versucht. Das tut BURI nicht. Mit seinem Überselbst befindet er sich damit in der Nähe des von ihm selbst (8f.) angezeigten Fehlers, die Transzendenz in einer Überwelt zu lokalisieren.

²⁷ Für die ethischen Konsequenzen ist vor allem auf das Ende von *Was ist Religion?* hinzuweisen (418ff.). Aus der durch den ‚großen Tod‘ des Selbst gewonnenen Nichtzweiheit von Selbst und Andern, ergibt sich Nächstenliebe (vgl. oben S. 14), aber nicht nur das, sondern auch ein Mitleid, das allen außermenschlichen Lebewesen gilt, ja ein Gefühl der Verbundenheit mit allen Dingen. Im Christentum sieht NISHITANI diese Haltung im Sonnengesang des Heiligen FRANZISKUS zum Ausdruck gebracht. Daß FRANZISKUS Sonne, Mond, Wasser, Feuer und Wind da als Brüder und Schwestern anspricht, bedeutet für NISHITANI nicht bloß poetisches Reden. Im christlichen Bereich ist hierbei wohl auch an Teile der Bergpredigt zu denken. Es ist wahrscheinlich nicht nur ein theoretisches Experiment, wenn NISHITANI auf Matth. 5,45 als eine Quelle zur Überwindung des Mißverhältnisses zwischen Wissenschaft und Religion hinweist. Übrigens wird man auch von da aus verteidigen können, daß das, was im Umgang mit Menschen jeweils not tut, nicht in Gefahr kommt (vgl. NISHITANIS Hinweis auf ECKHART, 124); Planung für die Zukunft wird jedoch nicht empfohlen.