

€ 15,-
ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-11-0

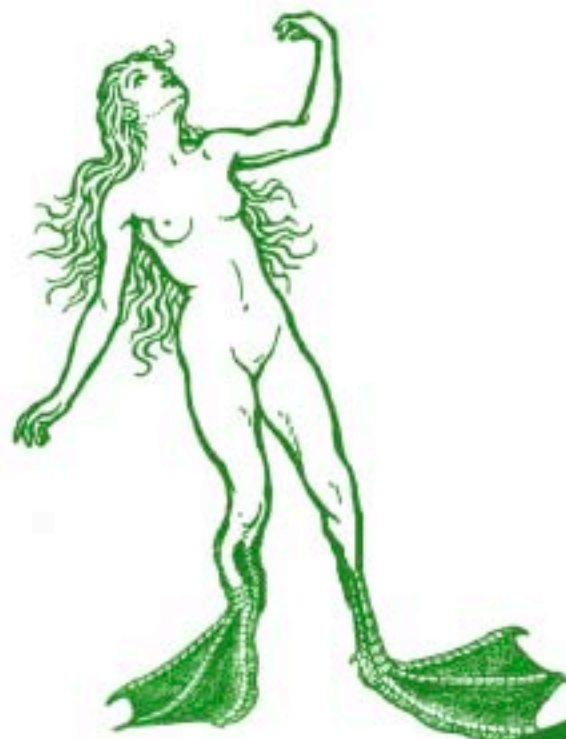
polylog 13

2005

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Biotechnologie

in interkultureller Perspektive



Mit Beiträgen von
Jens SCHLIETER
Byron L. SHERWIN
Ilhan ILKILIC

Godfrey B. TANGWA
Petra GEHRING

sowie
A. AMALADASS
Karl BAIER

SONDERDRUCK



BIOTECHNOLOGIE

Redaktion und Einleitung:

Anke GRANESS
&
Nausikaa SCHIRILLA

4

BYRON L. SHERWIN

*Jüdische Ethik für das 21. Jahrhundert.
Klonen und Fortpflanzungstechnologie*

7

JENS SCHLIETER

*Bioethik, Religion und Kultur aus
komparativer Sicht: Zur Bedeutung
und Methodik einer neuen Fragestellung*

15

BYRON L. SHERWIN

*Jüdische Ethik für das 21. Jahrhundert.
Klonen und Fortpflanzungstechnologie*

31

ILHAN ILKILIC

*Die neuen bioethischen Probleme als
Herausforderung für die Muslime
und Gesundheitsmündigkeit in
einer wertpluralen Gesellschaft*

49

GODFREY B. TANGWA

*Gentechnologie und moralische Werte.
Eine afrikanische Meinung*

55

PETRA GEHRING

*Biomacht Ökonomien:
Zirkulierende Körperstoffe,
zirkulierende Körper-Daten*

im gespräch

65

KARIN PREISENDANZ

*»Humangenetik und die Tradition
des Ayurveda«
im Gespräch mit A. Amaladass*

forum

73

ANAND AMALADASS

*Eine kurze Darstellung
indischer Ontologien*

85

KARL BAIER

*Kyôto goes Bultmann
Transreligiöse Studien und existentielle
Interpretation*



108

BÜCHER UND MEDIEN

144

POLYLOG BESTELLEN & ABONNIEREN

143

IMPRESSUM

Karl Baier

KYÔTO GOES BULTMANN

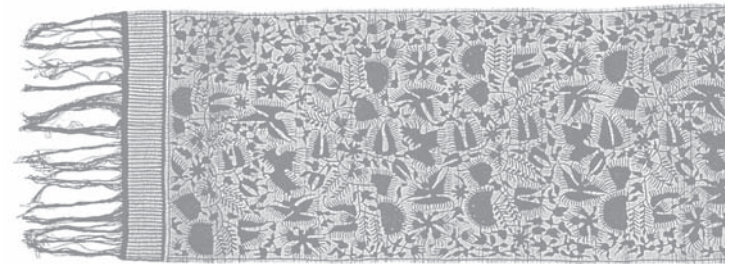
TRANSRELIGIÖSE STUDIEN UND EXISTENTIALE INTERPRETATION

Bettina Bäumer gewidmet

Transreligiöse Prozesse sind ein interessantes Forschungsfeld, dem derzeit in religionswissenschaftlicher, theologischer und philosophischer Hinsicht noch nicht ganz die Aufmerksamkeit gewidmet wird, die es verdient.¹ In diesem Beitrag möchte ich Überlegungen zur Bestimmung der Kategorie des Transreligiösen und diesbezüglicher Studien anstellen. Der zweite Hauptteil gibt ein Beispiel für Religionstransfer auf der Ebene theoretischer Reflexion. Er beschäftigt sich mit der Adaption der existentialen Interpretation durch buddhistische Denker der Kyôto-Schu-

Karl Baier ist Assistenz-Professor im Institut für christliche Philosophie an der katholischtheologischen Fakultät der Universität Wien.

¹ Während es schon viele historische Einzeluntersuchungen gibt, in denen die Religionsgeschichte als Geschichte transformatorischer interreligiöser Beziehungen ans Licht tritt, sind umfassendere Theorien zu diesem Thema noch eher rar. Vgl. dazu GRÜNSCHLOSS 1999, bes. 1–86. Der Ansatz von Grünschloss, dem es um eine allgemeine Theorie interreligiöser Verhältnisbestimmungen geht, trägt viel zur spezielleren Thematik einer Analyse transreligiöser Prozesse bei, überdehnt aber die Kategorie der Fremdwahrnehmung, die bei ihm für jede Art von Beziehung zu religiöser Alterität steht. Man kann wohl kaum alle solchen Beziehungen auf Formen der Wahrnehmung reduzieren, abgesehen davon, dass es fraglich ist, ob im religiösen Bereich, wie Grünschloss nahelegt, durchgängig der »eigene« Glaube »fremden« Religionen gegenübersteht. So hat das sog. Eigene durchaus fremde Züge, wie umgekehrt im Anderen mitunter »Heimatliches« entgegenkommt, das man so »zu Hause« nie erfuhr. Die Grenzen zwischen »Eigenem« und »Fremdem« fließen.



Betrachtet man die rasche Zunahme von Publikationen über transkulturelle Themen, drängt sich aber die Vermutung auf, dass analog dazu im Bereich der Religionsforschung, die sich ja derzeit großteils als Kulturwissenschaft begreift, eine Zunahme transreligiöser Studien zu erwarten ist.

le, die Bultmanns Hermeneutik zu einer der wichtigsten transreligiösen Methoden der Moderne machte.

WAS BEDEUTET »TRANSRELIGIÖS«?

Der Ausdruck »transreligiös« wird bisher außerhalb und innerhalb der Wissenschaften wenig gebraucht. Betrachtet man die rasche Zunahme von Publikationen über transkulturelle Themen, drängt sich aber die Vermutung auf, dass analog dazu im Bereich der Religionsforschung, die sich ja derzeit großteils als Kulturwissenschaft begreift, eine Zunahme transreligiöser Studien zu erwarten ist.² In Gesprächen, die ich in den vergangenen Jahren mit meinem Kollegen und Freund Roland Faber führte, versuchten wir Sinn und Ziel komparativer bzw. interkultureller Philosophie und Theologie mit Hilfe der Kategorie des Transreligiösen näher zu bestimmen. Faber hat mittlerweile einen ersten Entwurf transreligiöser Theologie publiziert.³ Er hebt darin besonders die in der komparativen Theologie oft vernachlässigte Kategorie der Transformation als Grundlage und Ziel des interreligiösen Dialogs hervor und spricht ein zentrales Thema transreligiöser Grundlagenforschung an, indem er nach den Möglichkeitsbedingungen der Veränderbarkeit religiöser Traditionen fragt. Fabers Profilierung des transreligiösen Diskurses gegenüber komparativer Theologie erinnert an die Kritik mancher Vertreter der Kulturtransfer-Forschung an der Kompara-

tistik, aber auch an die Auseinandersetzung interkulturell orientierter Philosophen mit komparativer Philosophie.⁴ Transreligiös sind bei ihm alle Prozesse der Selbstüberschreitung einer religiösen Tradition, sei es durch interne Auseinandersetzungen oder durch Begegnung mit anderen Traditionen.

Mein Hauptaugenmerk gilt ebenfalls der kreativen Rezeption, die Faber betont. Mir ist aber wichtig, die anderen Dimensionen transreligiöser Prozesse, etwa die primäre Aneignung von Elementen anderer Religionen, die der kreativen Einfügung in die Kontexte der eigenen Religion (sekundäre Aneignung) vorausgeht, in der transreligiösen Forschung mitzubedenken. Da auch »kleine« Entlehnungen, die vorderhand zu keinen weitreichenden Veränderungen führen, unter bestimmten Gesichtspunkten wichtig werden können, würde ich das Moment der Transformation im emphatischen Sinn nicht zur Norm erheben. Desweiteren ist es für transreligiöse Theologie im Sinne Fabers von Bedeutung, sich vom sog. Synkretismus abzugrenzen, da dieser Begriff im theologischen Diskurs immer noch normativ gebraucht wird und transreligiöse Entwicklungen bezeichnet, von denen man aus theologischen Gründen annimmt, dass sie die Identität des Christentums bzw. anderer, synkretistisch verbundener Religionen zerstören. Im weiteren Feld transreligiöser Studien wäre es jedoch ein Verlust, diesen umfangreichen und hoch interessanten Bereich (wie immer man ihn genauer definiert) von der Untersu-

2 Derzeit wird der Terminus v. a. in dreierlei Bedeutungen verwendet. »Transreligiös« steht 1) für ein Denken bzw. eine Spiritualität, die beanspruchen über die bestehenden Religionen hinauszugehen (»trans« wie »transzendent«), etwa im Sinn einer übergeschichtlichen mystischen Erfahrung, die man als einheitliche Wurzel aller Religionen betrachtet; 2) für Gemeinsamkeiten, die sich quer durch alle Religionen ziehen (»trans« wie »transsibirisch«); 3) in der von mir hier verwendeten Bedeutung bezieht sich das »trans« auf den verwandelnden Einfluß, den religiöse Traditionsräume aufeinander ausüben. Mehr dazu im Text.

3 Siehe FABER 2003.

4 Vgl. ESPAGNE 2003 und OSTERHAMMEL 2003. Für die Kritik an der komparativen Philosophie siehe PANIKKAR, 1989; KIMMERLE 2002, bes. 9, 75; WIMMER 2004, 40.

chung auszuschließen.⁵ Ich plädiere außerdem dafür, den Begriff des Transreligiösen auf interreligiöse Phänomene zu beschränken, ihn aber in diesem Bereich möglichst weit zu fassen, um der Fülle der empirischen Befunde gerecht zu werden. Er umfasst dann nicht nur materiale Übernahmen und Inspirationen aus anderen Religionen, sondern auch unter dem Eindruck der religiösen Umwelt vorgenommene Verstärkungen und Neuformulierungen traditioneller Elemente bzw. deren Aufgeben, wenn sie durch interreligiöse Kontrasterfahrung als veraltet oder unnötig erscheinen.⁶

Auf der Ebene materialer Integration steht die Kategorie des Transreligiösen nicht nur für religiösen Austausch auf einer gehobenen theoretischen Ebene, sondern für jede Wanderung von Gedanken, Haltungen, Normen, Praktiken, Riten, Institutionen, theologischen Methoden etc. aus einer Religion in eine oder mehrere andere. Transreligiöse Übernahme-Prozesse beginnen im Kontext einer bestimmten Ausgangslage der involvierten Religionen mit Erstkontakten. Bei diesen Begegnungen treten Elemente der Herkunfts-Religion, die dort eine bestimmte, möglicherweise auch polyvalente Bedeutung haben, auf eine Weise im Wahrnehmungs- und Verständnis-Horizont von Angehörigen der Ankunfts-Religion in Erscheinung, die das Rezeptionsinteresse in Einzelnen oder Gruppen erweckt. Solche Rezeptionsbereitschaft führt, bei gegebener Gelegenheit, zu bewusst angestrebten oder anonym sich ausbreitenden Übernahmen. Desweiteren gehören zum Transfer die mit ihm verbundenen Dekontextualisierungen, Übersetzungsvorgänge und Lernprozesse sowie deren Träger (einzelne Vermittler, Organisationen, Kommunikationsmedien etc.), durch die

eine kreative Rezeption und Einfügung in die neuen Bedeutungs-Zusammenhänge eingeleitet wird, die in einer Rekontextualisierung des Rezipierten mündet. Schließlich konsolidiert sich das Rezipierte in seiner neuen Gestalt als Teil der Ankunfts-Religion. Die Übernahmen, eventuell auch missglückte und abgewehrte Transfers, bedeuten Veränderungen in der Ankunfts- bzw. manchmal auch in der Herkunfts-Religion. Schließlich gehört zum transreligiösen Bereich auch noch die Wirkungsgeschichte der Transfers, insofern sie weitere Entwicklungen in Gang bringen. Transreligiöse Vorgänge bilden damit zusammen genommen die Art von Religionswandel, der, sei es durch äußerem Anstoß ohne Übernahmen und/oder durch Austausch interreligiös zu Stande kommt.

Dieser Wandel ist ein universales Phänomen und geht oft mit Abwehrmechanismen und Konflikten einher, die genauso Gegenstand transreligiöser Studien sein sollten wie die verschiedenen Motive, die ein positives Interesse an religiösen Transfers und deren relativ reibungslosen Ablauf begründen. »Es gibt kaum Gesellschaften ohne Kultur- und Religionskontakt mit benachbarten Ethnien und Völkern, insofern ist mit Einflüssen von außen immer zu rechnen. In der Regel zeigt sich eine zwiespältige Reaktion: Einerseits werden gewisse Elemente übernommen, das Fremde fasziniert in einer gewissen Weise; andererseits grenzt man sich ab. *Austausch- und Abwehrmechanismen* stellen sich wahlweise, oft auch parallel ein.«⁷ Auch die Formen der Transfer-Abwehr sind transreligiös, insofern sie die abwehrend reagierende Religion verändern. Sie zeigen besonders deutlich, dass sich religiöse Transfers nicht in herrschaftsfreien Räumen abspielen, sondern in ein gesellschaftlich-politisches und

Auch die Formen der Transfer-Abwehr sind transreligiös, insofern sie die abwehrend reagierende Religion verändern. Sie zeigen besonders deutlich, dass sich religiöse Transfers nicht in herrschaftsfreien Räumen abspielen, sondern in ein gesellschaftlich-politisches und sozialpsychologisches Kräftespiel eingebunden sind, das bei der Untersuchung, wie Religionen einander verändern und ihre Identität in Bezug aufeinander je neu herausbilden, immer mitbedacht werden sollte.

⁵ Zur theologischen und religions- und sozialwissenschaftlichen Sichtweise des Synkretismus siehe RUDOLPH 1979; Berner 1982 sowie die Weiterführung von Berners Ansatz in GRÜNSCHLOSS 1999, 64–80; Walter SPARN 1996.

⁶ Siehe zu Letzterem GRÜNSCHLOSS 2002, 47–49.

⁷ STOLZ 1997, 207–208.

Transreligiöse Theologie fragt nach dem Wahrheitsbezug der Themen und der Sinnhaftigkeit der religiösen Wandlungsprozesse, in die sie involviert ist, nicht nur nach deren religionswissenschaftlich, soziologisch, psychologisch und historisch erhebbaren Faktizität.

sozialpsychologisches Kräftespiel eingebunden sind, das bei der Untersuchung, wie Religionen einander verändern und ihre Identität in Bezug aufeinander je neu herausbilden, immer mitbedacht werden sollte.⁸ Indem Transferforschung die hier auftretenden Spannungen besser verstehen und evaluieren lehrt und die Verflochtenheit der Religionen herausarbeitet, trägt sie zum Bewusstwerden der weltgemeinschaftlichen Verbundenheit der Religionen bei.

TRANSRELIGIÖSE STUDIEN

Transreligiöse Studien (*transreligious studies*) sind die interdisziplinäre Kommunikationsform, in der transreligiöse Vorgänge wissenschaftlich thematisiert werden. Diese Art Forschung kann aus zwei verschiedenen Perspektiven geschehen, je nachdem, ob sie über das transreligiöse Feld handelt (Außen-Perspektive) und/oder in ihm selbst stattfindet und einen Beitrag zu ihm liefert (Innen-Perspektive). Ich schlage vor, Studien aus der ersten Perspektive »Religionstransfer-Analyse« zu nennen, in Anlehnung an die junge Disziplin der Kulturtransfer-Forschung.⁹ Sie umfasst alle wissenschaftlichen Konzeptualisierungen transreligiöser Prozesse, die in Beobachterperspektive erfolgen.¹⁰ Zur zweiten Perspektive, die man »transreligiöse Theologie« (im weiten Sinn, der z.B. auch buddhistische The-

orie, die sich im Austausch mit anderen Religionen herausbildet, umfasst) nennen könnte, gehören alle theoretischen Bemühungen, die selbst unmittelbar Teil transreligiöser Prozesse sind. Transreligiöse Theologie fragt nach dem Wahrheitsbezug der Themen und der Sinnhaftigkeit der religiösen Wandlungsprozesse, in die sie involviert ist, nicht nur nach deren religionswissenschaftlich, soziologisch, psychologisch und historisch erhebbaren Faktizität. Sie geht außerdem mit einer Bindung an religiöse Traditionen einher. Diese Art von transreligiöser theoretischer Kommunikation handelt nicht über die, sondern in der wechselseitigen Durchdringung der Religionen und ist sowohl Ergebnis als auch ein Motor dieses Geschehens.

Man kann z.B. aus der Beobachterperspektive untersuchen, auf welche Weise indigener Ahnenkult die religiöse Praxis und Theologie afrikanischer Kirchen beeinflusst, welche Probleme dabei auftauchen, was man für die Grundstrukturen und etwaige Gesetzmäßigkeiten transreligiöser Prozesse daraus lernen kann (Religionstransfer-Forschung). Oder man steht selbst mitten in der Auseinandersetzung und arbeitet etwa an einer afrikanischen Christologie, die Motive des Ahnenkults aufnimmt (Transreligiöse Theologie). Beide Arten der Forschung gehören zur Gattung transreligiöser Theorie und gründen in unterschiedlichen Vermittlungsgraden auf

8 Das Komplementärphänomen zur strikten Abwehr des Transreligiösen wäre die Verarmung bzw. das Aussterben einer Religion durch übermäßige Aufnahme einer anderen, schleichend oder etwa durch kollektive Konversion. Auch bei solchen Prozessen spielen in der Regel politisch-gesellschaftliche Kräfte eine große Rolle.

9 Siehe zur Kulturtransfer-Forschung BURKE 2000; TENBRUCK 1992. Die Kulturtransfer-Forschung betont so wie die in der vorliegenden Arbeit umrissene transreligiöse Theorie die verändernde Wirkung von Rezeptionsprozessen. Zur Definition siehe EISENBERG 2003, 399: »Die Kulturtransfer-Forschung untersucht den raum- und gesellschaftsübergreifenden Austausch und die wechselseitige Durchdringung von Kulturen. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei nicht die Ausbreitung und die Filter der Diffusion, sondern die als kreativer Akt betrachtete Rezeption der Empfänger.«

10 Unterschiedliche Methoden einer religionswissenschaftlichen Religionstransfer-Forschung diskutiert bereits SEIWERT 1976; vgl. auch STOLZ 1996.

transreligiösen Primärprozessen, d.h. grundlegenden Erfahrungen und Lernprozessen, die stattfinden, wo die Verständnishorizonte und Artikulationsformen von Religionen einander durchqueren und Phänomene der einen in der Welt der anderen in Erscheinung treten und integriert werden.

Ein wesentlicher Bestandteil jeder transreligiösen Theorie ist schließlich der transreligiöse Diskurs, der die Entwicklung von Bewusstsein und kritischer Reflexion in Bezug auf die jeweiligen transreligiösen Prozesse und ihre Grundlagen vorantreibt. An dieser Stelle kommen massiv philosophische und wissenschaftstheoretische Fragen ins Spiel. Grundbegriffe, Methoden- und Darstellungsprobleme sowie bisherige Ergebnisse und Ansätze werden diskutiert. Dieser Diskurs zeichnet transreligiöse Theologie u. a. gegenüber einer Theologie aus, die zwar faktisch von interreligiösen Transfers mitgeprägt ist, dies aber unthematisiert lässt. Um transreligiöse Theologie zu sein, genügt es nicht, dass Theologie ihr Geschäft unter dem Einfluß anderer Religionen betreibt. Es muss dieser Prozess auch als solcher reflektiert und begründet werden.¹¹

In Bezug auf religionsphilosophische Überlegungen im Rahmen des transreligiösen Diskurses kann man von »Philosophie der Transreligiosität« sprechen. Wird aus der Erfahrung interreligiöser Begegnung und der Reflexion auf die Pluralität der Religionen ein philosophisches Konzept der letzten Wirklichkeit erarbeitet, mit dem die einzelnen Religionen und ihr Verhältnis zueinander interpretiert werden

können, liegt eine dem bisherigen Fachgebiet der philosophischen Theologie entsprechende Theoriebildung vor, »transreligiöse philosophische Theologie«.¹²

Die genannten Perspektiven transreligiöser Theorie können natürlich auch von einer einzigen Person eingenommen werden, die dann einerseits in einer Situation des transreligiösen Austauschs engagiert ist, zugleich aber diese Situation als solche wissenschaftlich reflektiert und sich darüber hinaus mit allgemeinen methodischen und philosophischen Fragen herumschlägt. Insofern die Themen der Religion jeden Menschen angehen und sein Selbstverständnis in Frage stellen, läuft der hier Innenperspektive genannte Zugang immer mit, kann aber methodisch ausgeblendet bleiben. Diese unterschiedlichen Gesichtspunkte gegeneinander auszuspielen, scheint mir nicht weiterführend zu sein. Ebenso wenig bringt es eine Opposition zwischen transreligiösen Studien und Religionskomparatistik zu konstruieren. Beide Verfahren führen zu sinnvollen Ergebnissen und können darüber hinaus einander korrigieren und bereichern. In der Forschungspraxis sind Transferanalyse und Vergleich sowieso oft miteinander verbunden.¹³ Auch sollte man religionswissenschaftliche, philosophische und theologische Sichtweisen zwar unterscheiden und methodisch bewusst mit ihnen umgehen. Sie auseinanderzureißen würde aber der Komplexität des transreligiösen Feldes nicht entsprechen und die Chancen wechselseitiger Bereicherung verspielen.

Diese Art von transreligiöser theoretischer Kommunikation handelt nicht über die, sondern in der wechselseitigen Durchdringung der Religionen und ist sowohl Ergebnis als auch ein Motor dieses Geschehens.

11 Siehe dazu Faber 2003, bes. 69.

12 Eine solche hat etwa John Hick in Verbindung mit einer transreligiösen Religionsphilosophie vorgelegt. Siehe Hick 1989.

13 Es lässt sich z.B. kein Religionstransfer untersuchen, ohne irgendwann Vergleiche zwischen den beteiligten Religionen anzustellen. Umgekehrt müssen vergleichende Forschungen auch Transfers zwischen den verglichenen Religionen ins Auge fassen. Siehe zur Diskussion über das Verhältnis von Vergleich und Transfer Kaelble 2003, bes. 471–480. Zur Funktion des Vergleichs in Religionswissenschaft und deutschsprachiger Theologie vgl. die Arbeit Bochsinger 2003.

RELIGIÖSE MEDIEN IM TRANSRELIGIÖSEN GEBRAUCH

Eine Dimension von Religion, die im transreligiösen Bereich eine wichtige Rolle spielt, sind die religiösen Medien, d.h. die verschiedenen Träger der Vergegenwärtigung, Reflexion und Vermittlung religiöser Inhalte und Erfahrungen. Es handelt sich dabei um Formen oraler und textueller Vermittlung, um Praktiken wie Meditation, Gebet, kultische Vollzüge und Formen religiöser Kunst, aber ebenso um Verfahren theoretischer Darstellung wie z.B. Argumentationsstile, Methoden der theologischen Analyse und Hermeneutik heiliger Schriften etc. Viele solcher Medien, die in einer Religion ausgebildet werden, können auch für andere Religionen relevant werden und angepasst an die dortige binnenreligiöse Situation in Gebrauch kommen. Sie werden damit zugleich zu Medien, die eine Vermittlungsfunktion zwischen den Religionen ausüben können. Als ein transreligiöses praktisches Medium kann etwa Zenmeditation gelten, die im 20. Jahrhundert im Christentum eingeführt wurde. Gerade an diesem Beispiel zeigt sich, dass im transreligiösen Bereich die Medien nicht immer als passive Träger beliebiger Botschaften fungieren und mindestens die Frage laut wird, ob sie als Teil der *message* ver-

standen werden müssen, ob also z.B. bestimmte Formen der Meditation nicht *per se* buddhistische Bedeutungen transportieren, die mit dem Christentum unverträglich sind.

Ich möchte in diesem Aufsatz die existentielle Interpretation als Beispiel für eine transreligiöse theoretische Methode des 20. Jahrhunderts behandeln. Sie wurde ursprünglich nicht als solche konzipiert, ist aber dazu geworden, nachdem sie von den Philosophen der Kyôto-Schule rezipiert und im buddhistischen Kontext neu begründet wurde.

EXISTENTIALE INTERPRETATION

Die Auseinandersetzung um Bultmanns Entmythologisierungs-Programm war ein bestimmendes Thema in der Theologie der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts.¹⁴ Die Stärken und Schwächen existentialer Interpretation sind mittlerweile bis ins Einzelne durchdiskutiert und Bultmann fand als Klassiker moderner Theologie allgemein Anerkennung.¹⁵ Sein Werk gilt als gelungener Versuch, Exegese, systematische Theologie und Philosophie zu vereinen. Zwar nicht in ihren Details, wohl aber als Auslegungsprinzip gehört die existentielle Interpretation zum Standard-Repertoire der Bibel-Hermeneutik¹⁶ und hat

¹⁴ Interreligiöse Fragestellungen spielten dabei kaum eine Rolle. Die wenigen Stimmen von außerhalb Europas, die sich auch auf nichtchristliche Religionen bezogen, etwa Raimon Panikkar, haben keine eigene Diskussion generiert. Auch der Beitrag der Kyôto-Schule wurde so gut wie nicht zur Kenntnis genommen. Das liegt nicht nur an der im Grunde negativen Einstellung Bultmanns gegenüber nicht-christlichen Religionen, sondern auch daran, dass die einschlägigen Arbeiten nur zum Teil und oft erst nach Abflauen der Entmythologisierungs-Debatte auf Deutsch veröffentlicht wurden. Relativ spät erschien aus der Hand eines Bultmann-Schülers die erste deutschsprachige Monographie zur Kyôto-Schule: BURI 1982. Buri ist die Bultmann-Rezeption der Kyôto-Schule natürlich nicht entgangen.

¹⁵ Die Bultmann-Literatur ist uferlos. Einen guten bibliographischen Überblick gibt www.bautz.de/bbkl/b/bultmann_r.shtml. Siehe zur Theologie Bultmanns BORNKAMM 1963; SCHMITHALS 1967; JASPERT 1985.

¹⁶ So schreibt etwa Manfred OEMING 1998, 174: »Insgesamt scheint uns die existentielle Interpretation ein vorzüglich geeignetes Instrument zu sein, differenzierte historische Analyse und gegenwartsbezogenes theologisches Verstehen miteinander zu vernetzen.« Anders jedoch BERGER 1999, der existentielle Interpretation für entbehrlich hält und sich bemüht, die mythischen Inhalte des Neuen Testaments als solche zu rehabilitieren.

ihren Platz in diesbezüglichen Lehrbüchern gefunden. Bevor ich auf ihre Rezeption in der buddhistischen Philosophie Japans eingehe, möchte ich zunächst an einige ihrer Grundzüge erinnern.

Bultmann stellt seine Art der Auslegung des Neuen Testaments in die Tradition philosophischer Hermeneutik bzw. hermeneutischer Philosophie (Schleiermacher, Dilthey und v. a. Heidegger), die über die traditionelle Hermeneutik mit ihren kanonisierten Auslegungsregeln hinausgeht.¹⁷ Um einen Text verstehen zu können, ist nach dieser Interpretationstheorie ein vorgängiges Lebensverhältnis des Interpretierenden zu der im Text vermittelten Sache notwendig. Das gilt, wie Bultmann hervorhebt, auch von der Bibel, die sich in erster Linie um die Offenbarung Gottes dreht und ein diesbezügliches existentielles Verständnis erfordert, das vor allem expliziten Gottes-Glauben in Frageform gegeben ist. »Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach ›Glück‹, nach ›Heil‹, nach dem Sinn von Welt und Geschichte, als die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins.«¹⁸

Eine Interpretation im Horizont des Existenzverständnisses und der Frage nach der Eigentlichkeit der Existenz (heute würde man

hier eher von »Identität« sprechen), ist für Bultmann neben den angeführten hermeneutischen Gründen v. a. auch deshalb notwendig geworden, weil das Neue Testament durch mythische Vorstellungen (gute und böse Geister, Wunder, Erwartung baldigen Weltendes, aus dem Himmel herabsteigender Erlöser etc.) geprägt ist, die dem antiken Weltbild entstammen und mit denen der moderne Mensch, laut Bultmann, *prima vista* nichts mehr anzufangen weiß. Man kann sie nicht mehr in ihrem gegenständlichen Gehalt wörtlich nehmen, sondern muss sie daraufhin befragen, was sie zum Verständnis menschlichen Seins beizutragen haben.

Bei der philosophischen Analyse des Menschseins kommt es ihm auf adäquate Grundbegriffe an, die nicht aus dem Bereich nichtmenschlichen Seins geschöpft sein sollen.¹⁹ Damit schließt sich Bultmann einem zentralen Motiv von Heideggers »Sein und Zeit« an, dem er auch sonst im phänomenologischen Ansatz seiner Anthropologie weitgehend folgt.²⁰ Im Unterschied zu allem gegenständlichen Sein bedeutet menschliche Existenz ein Sein, das »sich selbst überantwortet ist und sich selbst zu übernehmen hat.«²¹ In der Selbstübernahme und Selbst-Gestaltung des eigenen Seins liegt die Geschichtlichkeit des Menschen, deren

Um einen Text verstehen zu können, ist nach dieser Interpretationstheorie ein vorgängiges Lebensverhältnis des Interpretierenden zu der im Text vermittelten Sache notwendig.

17 Vgl. BULTMANN 1968. Zur Differenzierung zwischen Hermeneutik, philosophischer Hermeneutik und hermeneutischer Philosophie siehe VEDDER 2000, 9–23. Zur innertheologischen Fragestellung, die Bultmann mit der existentialen Interpretation zu lösen versuchte, siehe PANNENBERG 1997, 211: »Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Wendung Bultmanns zur existentialen Interpretation besteht vor allem darin, daß er die von Barth verdrängten Implikationen des Ansatzes der Theologie bei Gott selbst, von der Gottesgewißheit des Glaubens her, als Problem wieder ins Bewußtsein gehoben hat.«

18 BULTMANN 1968, 232.

19 Philosophische Existenzanalyse ist für BULTMANN 1965a, 187 eine Wissenschaft, »die ohne die Existenz zum welthaften Sein zu objektivieren, von der Existenz redet.«

20 Die Verdinglichungs-Problematik zieht sich durch das gesamte Werk, an dessen Ende es noch einmal heißt: »Warum kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft?« Siehe HEIDEGGER 1979, 437. Vgl. dazu OZANKOM 1994. Zu Bultmanns Auseinandersetzung mit Heidegger siehe u.a. BERGER 1986, 127–176; JUNG 1990, 150–180.

21 BULTMANN 1965a, 193.

Was Bultmann abwechselnd eigentliche Existenz, Glaube, christliches Seinsverständnis oder Freiheit von der Welt nennt, steht für ein existentielles Vertrauen, das sich angstlos und frei einer ungesicherten Zukunft öffnen kann.

Offenheit für Zukunft, Schicksal und Tod einen Verlust an Sicherheit bedeutet. Die Lebensplanung und das Leben selbst können jederzeit gestört werden oder an ihr Ende kommen, deshalb ist Unverfügbarkeit ein zentrales Merkmal menschlicher Existenz. Sie erweckt die Grundstimmung der Angst und zugleich die Tendenz vor der Ungesicherheit zu fliehen, indem man sich an das Vorhandene, Verfügbare klammert.

Dieses Sicherheitsstreben ist für Bultmann auch der Ursprung objektivierenden Denkens in Wissenschaft, Mythos und christlicher Dogmatik.²² Wissenschaft konzipiert die Welt erfolgreich als lückenlos gesetzlich geordneten Geschehenszusammenhang und macht potenziell Verfügbares *realiter* berechenbar. Sie stellt auf diese Weise eine Versuchung dar, Welt und menschliche Existenz vollständig beherrschen zu wollen, was für Bultmann darin enden würde, dass umgekehrt menschliche Existenz schließlich von der Welt beherrscht wird.²³ Der Mythos hinwiederum weiß zwar um das Unverfügbare und akzeptiert, dass das Menschenleben seinen Grund in einer unberechenbaren, transzendenten Macht hat, projiziert diese aber in den Bereich des Verfügbaren. Mythos »redet vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich.«²⁴ Auch Theologie steht in der Gefahr, das Unverfügbare zu objektivieren, insofern sie in der Sprache konstatierender Aussagen spricht, deren Wahrheit vom existentiellen Bezug zu ihrem Inhalt unabhängig

zu sein scheint. Dagegen macht Bultmann geltend: »Die Sätze des Glaubens sind keine allgemeinen Wahrheiten.«²⁵ Als bloß gewusste und als überliefert anerkannte Dogmen ohne Bezug auf die konkrete existentielle Situation, die hier und jetzt den Menschen angeht, verlieren sie ihren Sinn.²⁶

Im Unterschied zu Wissenschaft, Mythos und objektivierender Dogmatik liest eine existentielle Interpretation die Bibel mit dem skizzierten anthropologischen Hintergrund und beansprucht damit den Impuls freilegen zu können, den sie auch noch für den modernen Menschen bereit hält. »Der Anstoß besteht darin, daß Gottes Wort den Menschen aus all seiner Angst wie aus all seiner selbstgeschaffenen Sicherheit zu Gott ruft und damit in seine eigentliche Existenz, – und damit auch in die Freiheit von der Welt, deren er sich im objektivierenden Denken der Wissenschaft bemächtigt, und zwar in einer Weise, daß er ihr dadurch Macht gibt über sich selbst.«²⁷

Was Bultmann abwechselnd eigentliche Existenz, Glaube, christliches Seinsverständnis oder Freiheit von der Welt nennt, steht für ein existentielles Vertrauen, das sich angstlos und frei einer ungesicherten Zukunft öffnen kann. »Ein solches Leben wird Möglichkeit für den Menschen aus dem Glauben an Gottes ›Gnade‹, d.h. aus dem Vertrauen, daß gerade das Unsichtbare, Unbekannte, Unverfügbare dem Menschen als Liebe begegnet, ihm seine Zukunft entgegenbringt, nicht Tod, son-

22 Ich plädiere also dafür den Mythos nicht als einzigen Gegenspieler zur existentialen Interpretation aufzubauen und sie deshalb auch nicht in erster Linie als Entmythologisierung zu sehen, selbst wenn die Interpretation des Mythos bei Bultmann am ausführlichsten behandelt wird. Zur Mythos-Problematik bei Bultmann siehe HUPPENBAUER 1992, bes. 125–176.

23 Siehe zu seiner Wissenschaftskritik BULTMANN 1965b, 159f.

24 BULTMANN 1967, 22.

25 BULTMANN 1965a, 197.

26 HASENHÜTTL 2001, bes. 85–88.

27 BULTMANN 1965a, 188.

dern Leben für ihn bedeutet.«²⁸ Die daraus entspringende Gelöstheit ermöglicht eschatologisches Leben als neues Geschöpf und befähigt zu einem liebevollen menschlichen Miteinandersein.²⁹ Es handelt sich um eine auf Gott vertrauende Freiheit von der Welt, die zugleich eine neue Freiheit für die Welt bedeutet.

Nach einem Wort seines Lehrers Wilhelm Herrmann, das Bultmann mehrfach zitiert und seiner Gotteslehre zugrundelegt, kann man von Gott nicht sagen, wie er an sich ist, sondern nur, wie er an uns handelt.³⁰ Deshalb bildet das Wirken Gottes im Sinne seines verwandelnden Gegenwärtigseins als anredender, fragender, richtender und segnender Gott das Zentrum seiner Theologie. Wieder hebt Bultmann existenziales Verstehen vom mythischen ab. Der Mythos stellt Gottes Handeln als objektiv feststellbares Geschehnis vor, »das in den Zusammenhang des natürlichen, geschichtlichen oder seelischen Lebens eingreift und ihn zerreißt, als ein ›Wunder‹«³¹. Für Bultmann bleibt die Jenseitigkeit göttlichen Handelns aber gerade dadurch gewahrt, dass es sich nicht zwischen das weltliche Geschehen hinein ereignet, sondern mitten in ihm und ohne seinen Zusammenhang anzutasten. Man kann sagen, dass Gott immer und überall begegnet, doch wird er nur für die Rezeptivität des Glaubens vernehmbar. »Ein mich treffendes Ereignis kann ich im Glauben als Gottes Geschenk oder als sein Gericht verstehen, obwohl ich es auch

innerhalb seines natürlichen oder geschichtlichen Zusammenhangs sehen kann.«³² Solcher Glaube ist ein existentieller Vorgang der Begegnung, der nur lebendig bleibt, wenn man sich stets von Neuem existentiell als von Gott angesprochen versteht und danach fragt, was Gott einem hier und jetzt sagen will.

Gläubige Existenz im skizzierten Sinn macht Bultmann streng vom Christusgeschehen abhängig, wobei er selbst spürt, dass dies ein heikler Punkt ist, der sich nicht ohne weiteres in den Gesamtduktus seiner Theologie fügt. »Glaube als gehorsame Preisgabe an Gott und als innere Freiheit von der Welt ist nur möglich als Glaube an Christus. Das ist nun die entscheidende Frage, ob diese Behauptung ein mythologischer Rest ist, der eliminiert oder durch kritische Interpretation entmythologisiert werden muss. Es ist die Frage, ob das christliche Seinsverständnis vollziehbar ist ohne Christus.«³³

Das im Neuen Testament aufgewiesene Wesen des Menschen im Sinn der Haltung echter, auf Vertrauen und Liebe gründender Menschlichkeit soll einerseits nichts Mysteriöses, Übernatürliches sein. Der neutestamentliche Glaubensbegriff und das dadurch charakterisierte, phänomenologisch eruierbare Daseinsverständnis sind für Bultmann durchaus philosophisch einholbar.³⁴ Wenn sie solcherart allgemeinmenschlich sind, wird aber die exklusive Bindung dieses Daseinsverständnisses an die Person Jesu Christi fragwürdig. Bultmann zieht sich dadurch aus der

Nach einem Wort seines Lehrers Wilhelm Herrmann, das Bultmann mehrfach zitiert und seiner Gotteslehre zugrundelegt, kann man von Gott nicht sagen, wie er an sich ist, sondern nur, wie er an uns handelt.

28 BULTMANN 1967, 29.

29 A.a.O., 31.

30 Siehe z.B. BULTMANN 1965a, 185.

31 A.a.O., 196.

32 A.a.O., 197.

33 BULTMANN 1967, 31.

34 Bultmann sieht in der Philosophie Jaspers, Heideggers und Kamlahs geglückte Versuche, das Existenz-Verständnis des Neuen Testaments konsequenter und berichtend (weil ohne mythische Reste) auszuarbeiten, ohne dabei auf Offenbarung rekurren zu müssen. Vgl. dazu BULTMANN 1967, 32–34.

Die durch die Modernisierung in Japan ausgelöste kulturelle und religiöse Identitätskrise war ein Hauptproblem der Kyôto-Schule. Für ihre Versuche die japanische (v. a. buddhistische) Tradition in einer für das moderne Japan und den Westen verständlichen Sprache neu zu formulieren, war Bultmann ein interessanter Gesprächspartner, der von christlicher Seite an einem analogen Vermittlungsproblem arbeitete.

Affäre, dass er das Proprium der christlichen Botschaft vom Aufweis der Möglichkeit eigentlicher Existenz auf deren Verwirklichung verschiebt. Der Kern der Botschaft des Neuen Testaments sei nicht die Enthüllung wahren menschlichen Lebens, das leistet auch die phänomenologisch-philosophische Vernunft, sondern die Enthüllung, dass der Mensch sich nicht aus eigener Kraft zu diesem Leben befreien kann, sondern dazu der Befreiungstat Gottes bedarf. Das Christusergebnis fungiert als »die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit.«³⁵ Die zum wahren Selbst befreiende Zuwendung Gottes wird in strikten Formulierungen exklusiv an Jesus Christus geknüpft. Das Neue Testament enthalte das Wissen, dass »der Mensch als solcher, der Mensch vor und außer Christus, nicht in seinem eigentlichen Sein, nicht im Leben, sondern im Tode ist.«³⁶ Ohne die Gnade Christi sei deshalb die einzige der Wirklichkeit entsprechende Haltung des Menschen, an der Möglichkeit eigentlichen Seins zu verzweifeln.

DIE REZEPTION DER EXISTENTIALEN INTERPRETATION IN DER KYÔTO-SCHULE

Die Voraussetzungen für eine buddhistische Rezeption Bultmanns unter den Vertretern der Kyôto-Schule waren günstig.³⁷ Seit im

Japan der Meiji-Ära mit der Politik der Öffnung gegenüber dem Westen Universitäten europäischen Stils eingeführt worden waren, existierte Philosophie als Lehrfach, wobei zu Beginn westliche Philosophie mehr oder weniger kopiert wurde. Die Kyôto-Schule gilt als erste wirklich eigenständige moderne japanische Philosophie, die, mit japanischem Nationalismus im Hintergrund, den Ehrgeiz entwickelte, die westliche Philosophie zu übertreffen.³⁸ Man rezipierte die jeweils neuesten Entwicklungen in Europa und war sehr an deutscher Philosophie, insbesondere an Heidegger interessiert. Auch die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts wurde aufmerksam verfolgt und man reagierte schnell auf neue Trends und Diskussionen in diesem Feld.

Ein weiteres Motiv für die Auseinandersetzung mit Bultmanns Theologie war deren Anspruch eine Interpretation des Christentums für die moderne, technische Welt zu geben. Die durch die Modernisierung in Japan ausgelöste kulturelle und religiöse Identitätskrise war ein Hauptproblem der Kyôto-Schule. Für ihre Versuche die japanische (v. a. buddhistische) Tradition in einer für das moderne Japan und den Westen verständlichen Sprache neu zu formulieren, war Bultmann ein interessanter Gesprächspartner, der von christlicher Seite an einem analogen Vermittlungsproblem arbeitete.

Nicht zuletzt gab es auch von der Denkweise her Konvergenzen. So finden sich bei dem Schulgründer Nishida Gedanken, die die

³⁵ BULTMANN 1967, 39.

³⁶ A.a.O., 36.

³⁷ Die Wirkungsgeschichte Bultmanns in Japan ist nicht auf die Kyôto-Schule beschränkt. Ich gehe im Folgenden nicht auf die christliche Theologie Japans ein (die ihrerseits teilweise von der Kyôto-Schule beeinflusst ist) und auch nicht auf den interessanten Versuch des Religionsgeschichtlers Anesaki die Differenz von historischem Jesus und kerygmatischem Christus auf Gautama Sâkyamuni zu übertragen, um damit das Buddha-Verständnis des Mahâyâna zu erläutern. Siehe dazu von Brück, Lai 1997, 306–307.

³⁸ Zur Einführung in die Kyôto-Schule siehe KASULIS 1982; OHASHI 1990. Den Forschungsstand bis 1999 referiert ELBERFELD 1999, 61–73. Eine ausgezeichnete neuere Einführung gibt HEISIG 2001.

spätere Rezeption Bultmanns begünstigen. In seinem letzten großen Essay »Ortlogik und religiöse Weltanschauung« (1945) wird »die gegenstandslogische bzw. objektivierende Sicht des Ich« als Wurzel aller Verirrung und Ursprung der Ursünde bezeichnet.³⁹ Alle Irrtümer bezüglich der Beziehung von Gott und Mensch sollen auf die objektivierende bzw. gegenstandslogische Denkungsart zurückgehen.⁴⁰ Dieser Gedanke ähnelt bereits dem Objektivierungsverdikt bei Heidegger und Bultmann und teilt mit ihm gemeinsame Wurzeln im deutschen Idealismus. Ob Nishida selbst sich mit Schriften des jungen Bultmann befasste, entzieht sich meiner Kenntnis. Seine nachweisbare Rezeption dialektischer Theologie hat jedenfalls die spätere Auseinandersetzung der Kyôto-Schule mit Bultmann vorbereitet.

Zum anthropologischen Ansatz Bultmanns konnte man zudem leicht Entsprechungen in der buddhistischen Tradition finden, spielen doch elementare Endlichkeitserfahrungen, im Buddhismus seit jeher eine zentrale Rolle (Stichwort *Leiden*) und warteten gleichsam nur darauf, von existentialer Interpretation neu entdeckt zu werden. An der bei Heidegger und Sartre zu findenden existentiell orientierten Phänomenologie des Nichts schließlich konnte man mit dem eigenen Grundbegriff des absoluten Nichts (*zettai mu*) kritisch anschließen, der selbst bereits ein Ergebnis der Begegnung zwischen buddhistischer und westlicher Philosophie darstellt.

NISHITANI KEIJI

Als die Entmythologisierung-Diskussion zum großen, weltweit rezipierten Thema in der Theologie geworden war, nahm Nishitani Keiji, der Nachfolger Tanabes auf dem Lehrstuhl für Philosophie in Kyôto, u. a. in einem langen Artikel mit dem Titel »Eine buddhistische Stimme zur Entmythologisierung« sowie an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes *Shûkyô to wa nanika* (entstanden 1954–1961, erstmals erschienen 1961) dazu Stellung.⁴¹ Nishitani hält die Entmythologisierung für ein Grundproblem des Christentums, das von seinen historischen Ursprüngen an in ihm lebendig ist. Vor dem Christentum hätte bereits die griechische Philosophie versucht, sich vom mythologischen Weltbild zu befreien. Durch Kontakt mit ihr sei dann im frühen Christentum ein Konflikt zwischen dem vom Mythos geprägten Glauben und der »zur Selbstheit erwachten Vernunft« entstanden. Die weitere Glaubens- und Theologiegeschichte des Christentums wäre eine Geschichte dieses Konflikts geblieben.⁴² Die Religionskritik der Aufklärung gehört für Nishitani ebenso hierher, wie die Versuche Schleiermachers und der liberalen Theologen, das Christentum in einer entmythologisierten Gestalt zu rekonstruieren. »Wir dürfen sagen, daß die christliche Theologie bis heute in dieses Dilemma verwickelt blieb.«⁴³ Bultmann treibe die Entmythologisierungstendenz liberaler Theologie weiter und baue zugleich an einem Weg, die Tradition der Reformatoren neu zu beleben. Sein Vorgehen werde wie die

Zum anthropologischen Ansatz Bultmanns konnte man zudem leicht Entsprechungen in der buddhistischen Tradition finden, spielen doch elementare Endlichkeitserfahrungen, im Buddhismus seit jeher eine zentrale Rolle (Stichwort *Leiden*) und warteten gleichsam nur darauf, von existentialer Interpretation neu entdeckt zu werden.

39 NISHIDA 1999, 238.

40 Ebd. 242.

41 Keiji Nishitani 1961 zuerst an abgelegenen Ort erschienen als NISHITANI 1960a; Ich zitiere aus der deutschen Ausgabe von *Shûkyô to wa nanika* NISHITANI 1982. Andere Arbeiten von Nishitani mit Bezug zur existentialen Interpretation, auf die ich hier nicht eingehe, sind NISHITANI 1959; Ders. 1960b, sowie Ders. 1965. Zur Philosophie Nishitanis siehe UNNO 1989. Im Bezug zum buddhistisch-christlichen Dialog wird Nishitani behandelt von WALDENFELS 1980. Dort wird allerdings nicht auf seine Bultmann-Rezeption eingegangen.

42 NISHITANI 1961, 246.

43 Ebd.

Nishitani versucht demgegenüber von buddhistischer Seite aus einen Standpunkt aufzuzeigen, durch den die im Christentum bisher nicht mögliche »Loslösung vom Wesen des Mythos im religiösen Raume vollkommen zur Durchführung gelangen soll.«

früheren Entmythologisierung-Schübe von vielen Zeitgenossen als Zerstörung des Glaubens betrachtet, die die Theologie in eine verhängnisvolle Krise stürzt.

Nishitani zeigt sich beeindruckt von der Vitalität modernen Christentums, die in der Intensität der Entmythologisierung-Diskussion zu Tage tritt. Der Buddhismus der Gegenwart ist, seiner Meinung nach, nicht lebendig genug, um eine solche Debatte zu führen. Dennoch glaubt er, die buddhistische Tradition könne zu ihr etwas beitragen. »Dort, wo diese lebhaft und weitreichende Debatte in unseren Gesichtskreis eintritt, bringt sich der im gegenwärtigen Zustand laue und inaktive Buddhismus als eine Art geologisches Überbleibsel aus der Vorzeit in Erinnerung.«⁴⁴ Der Buddhismus hätte nämlich schon in seinen Anfangsjahren das Problem der Entmythologisierung überwunden und würde damit einen Horizont eröffnen, durch den er sich von allen anderen Religionen unterscheidet.⁴⁵

In einem kenntnisreichen Durchgang durch die bisherige Kritik an Bultmann arbeitet er heraus, dass nicht dessen zugegebenermaßen vager Mythos-Begriff den springenden Punkt bildet, sondern der Umstand, dass seine Kritiker »bei aller Betonung der Notwendigkeit, die mythologischen Vorstellungen zu überwinden, immer den Gebrauch der mythologischen Sprache als unumgänglich gewahrt wissen.«⁴⁶ Darin liege ein Konservativismus, auf dessen Dilemma Bultmann bereits in seiner

Gegenkritik hingewiesen habe. Werde Mythos durch eine Auslegung überwunden, die einen neuen Sinn zu Tage fördert, dürfe dieser nicht wiederum nur in mythischer Sprache aussagbar sein, da dies eine Entmythologisierung ad infinitum zur absurden Folge hätte. Stattdessen insistiert Bultmann darauf, dass die Intention des Mythos gänzlich unmythologisch zur Sprache gebracht werden müsse.

Nishitani versucht nun zu zeigen, dass auch Bultmann selbst sein Projekt nicht konsequent zu Ende führt, weil er gemessen an seinem eigenen Mythos-Begriff in Bezug auf Jesus Christus wieder in mythische Rede verfällt. Zwar denke er ihn nicht naiv als übernatürliches Orakel, wohl aber als göttliches Heilsgeschehen, das als einzelnes, geschichtliches Ereignis immer noch mythische Struktur hat.⁴⁷ Damit wären wir wieder beim Standpunkt der Bultmann-Kritiker, die die Unumgänglichkeit des Mythos behaupten. »Es sieht demnach so aus, als käme man im Raume der christlichen Theologie im Umkreisen des Mythos-Problems zwischen den beiden sich gegenüberstehenden Parteien auf so etwas wie einen toten Punkt.«⁴⁸

Nishitani versucht demgegenüber von buddhistischer Seite aus einen Standpunkt aufzuzeigen, durch den die im Christentum bisher nicht mögliche »Loslösung vom Wesen des Mythos im religiösen Raume vollkommen zur Durchführung gelangen soll.«⁴⁹ Er exemplifiziert im Folgenden seine Art buddhistisch

44 A.a.O., 247.

45 Siehe dazu ebd.

46 A.a.O., 249.

47 Dagegen BULTMANN 1967, 48: »Die Jenseitigkeit Gottes ist nicht zum Diesseits gemacht wie im Mythos; sondern die Paradoxie der Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte wird behauptet: »Das Wort ward Fleisch.« Die Rede von der paradoxen Gegenwart des Transzendenten in der Geschichte steht im Einklang mit Nishitanis Denken. Doch gibt die von Bultmann behauptete historische Einmaligkeit dieser Gegenwart für ihn den Ausschlag, Bultmanns Christologie als mythisch zu betrachten.

48 NISHITANI 1961, 253.

49 Ebd.

radikalierter Entmythologisierung anhand der Auslegung der Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu Christi. Die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens verweise existenzial interpretiert auf eine unbedingte, letzte Wirklichkeit jedes Menschen, die transzendent und zugleich mit dem konkreten Dasein vereint ist. »Das unbedingt Unbefleckbare (des Menschen) transzendiert zwar das unbefleckte oder befleckte leiblich-geistige Sein völlig, es rückt aber von diesem Sein keineswegs ab.«⁵⁰ Beide seien durchaus zwei und eins zugleich. Sie bilden, wie Nishitani in der Terminologie Nishidas sagt, eine absolut paradoxe, widersprüchliche Selbstidentität.⁵¹ In den Worten des von ihm zitierten Zenmeister Bankei: »Wir sind ungeboren gerade als leiblich-seelisch Existierende, gerade in unserem Geborensein von den Eltern.«⁵² Dieses Wort und ähnliche Zensprüche verweisen, wie Nishitani ausführt, auf die buddhistische Lehre, dass alle Wesen ursprünglich Buddhaheit seien. Sie sind ihrer Struktur nach unmythisch, weil sie das Göttliche nicht vermittels eines außergewöhnlichen Geschehens in die alltägliche Welt eingehen lassen, sondern den irdischen Alltag als die andere Seite transzendenter Reinheit erweisen. Der Durchbruch zu der damit angesprochenen Dimension menschlichen Seins

und das daraus erwachsende Selbstverständnis bedeute eine existentielle Selbsterkenntnis, die sich wie ein breiter Strom durch die Geschichte der Menschheit ziehe und besonders im Buddhismus manifestiere.⁵³

Im Christentum werde die Jungfrauengeburt auf Jesus beschränkt und als ein in seiner Gottheit verwurzelter Sonderfall betrachtet. Erst wenn Jungfrauengeburt und Gottheit nicht Aussagen über einen besonderen Menschen bleiben, sondern für alle gelten, sei eine konsequente Entmythologisierung erreicht. Dazu müsse die transzendente Wirklichkeit so gedacht werden, dass sie nicht die Natur vertikal durchschneidet, sondern als quasi horizontale Transzendenz absolute Negation (als gänzliche Andersheit) und Affirmation (Bejahung als Nicht-Zweiheit) der Natur zugleich ist. Diese Nicht-Natur als Natur findet Nishitani im mahāyāna-buddhistischen Prinzip der Leerheit (*śūnyatā*), als formlos-ungreifbarer letzter Wirklichkeit, die mit dem formhaften Seienden eins ist. »Ich glaube, daß sich eine grundlegende und gründliche Entmythologisierung aller Mythen und eine ›existenziale‹ Interpretation der mythologischen Vorstellungen nur im Durchbruch zum Horizont der absoluten ›Leerheit‹ oder des absoluten ›Nichts‹ ermöglichen läßt.«⁵⁴

Die Grunderfahrung, auf die er sich beruft, ist die der Bewegung ins grundlose Nichts und aus ihm heraus als mystisches Sterben und Wiedergeborenwerden, zenbuddhistisch »Großer Tod« und »Große Erleuchtung«. In dieser Bewegung erfährt man, so Nishitani, die Nichtung und das Wiedererstehen alles Seienden am eigenen Leib.

50 A.a.O., 257.

51 Jap. *zettai mujunteki jikodôitsu*. Rolf Elberfeld kommentiert diesen Grundbegriff der Kyôto-Schule, in NISHIDA 1999, 285: »Nishida benutzt diese feststehende Formel seit 1937. Die absolut widersprüchliche Selbstidentität der Realität ist bei Nishida bezogen auf die dialektische Augenblicksstruktur in räumlicher und zeitlicher Hinsicht als die Selbstbestimmung des absoluten Nichts. [...] Es geht Nishida in diesem Begriff im Vergleich zu Hegel nicht um die dialektische Entfaltung des Ganzen, sondern um den jeweiligen Vollzug des Ganzen im konkreten Ort des absoluten Nichts.«

52 NISHITANI 1961, 261.

53 Siehe a.a.O., 260.

54 A.a.O., 350. Absolutes Nichts, jap. *zettai mu* ist ein Grundbegriff der Philosophie Nishidas. Im Hintergrund steht der buddhistische Begriff der Leere, *śūnyatā*, aber auch die platonische *chóra*. Absolutes Nichts steht für den allumfassenden, grenzenlosen Ort (*basho*), der das Sein und das auf es bezogene relative Nichts sowie alle anderen Gegensätze transzendiert und sein läßt. Nishida versuchte bereits vom Gedanken des absoluten Nichts aus Brücken zum christlichen Gottesverständnis zu schlagen. Vgl. dazu Hans WALDENFELS 1980, 55–64.

Trotz der grundsätzlichen Überlegenheit des Buddhismus in Sachen Entmythologisierung, von der er ausgeht, sieht er doch auch mythische Elemente in ihm und fordert Entmythologisierung in einer sehr zentralen buddhistischen Glaubens-Angelegenheit: der Lehre von der Wiedergeburt.

Die Auffassung der Leere als absolute Negation und Affirmation des Seienden klingt zunächst wie ein metaphysisches Konzept, das an die christologische Zwei-Naturen-Lehre erinnert, die im Sinn von Nishidas negativer Dialektik als absolut widersprüchliche Selbstidentität des Absoluten und Endlichen gedacht und auf alle Menschen, ja alles Seiende ausgeweitet wird. Doch geschult an Bultmann legt Nishitani viel deutlicher als Nishida die existentielle Dimension des absoluten Nichts dar und geht von ihr aus, nicht deduzierend von einem Begriff des Absoluten, in dem *a priori* impliziert sein soll, dass Absolutes um seinem Begriff zu entsprechen, auch noch die eigene Negation enthalten muß. Die Grunderfahrung, auf die er sich beruft, ist die der Bewegung ins grundlose Nichts und aus ihm heraus als mystisches Sterben und Wiedergeborenwerden, zenbuddhistisch »Großer Tod« und »Große Erleuchtung«. In dieser Bewegung erfährt man, so Nishitani, die Nichtung und das Wiedererstehen alles Seienden am eigenen Leib. Sie dient ihm als Grundlage für eine existentielle Auslegung sowohl des Buddhismus wie auch des Christentums.

Trotz der grundsätzlichen Überlegenheit des Buddhismus in Sachen Entmythologisierung, von der er ausgeht, sieht er doch auch mythische Elemente in ihm und fordert Entmythologisierung in einer sehr zentralen buddhistischen Glaubens-Angelegenheit: der Lehre von der Wiedergeburt. »Die im Mythischen enthaltene positive Bedeutung tritt nur durch eine existentielle Entmythologisierung im Sinne Bultmanns wahrhaft zu Tage. Dies gilt, wie ich meine, auch für die Vorstellung von der

»Seelenwanderung«.⁵⁵ Er interpretiert den Reinkarnations-Gedanken auf bultmannsche Weise, indem er ihm den Charakter einer objektive Sachverhalte beschreibenden Lehre nimmt und das darin artikulierte menschliche Selbstverständnis freizulegen versucht. Die wirkliche Bedeutung dieses Mythos könne »nur dann erfaßt werden, wenn wir durch unsere Interpretation den Inhalt dieser Vorstellung wieder auf den ureigenen Grund unserer gegenwärtigen, aktuellen Existenz zurückführen.«⁵⁶ Existential interpretiert meine *samsāra*, also der Kreislauf der Wiedergeburten, »Endlichkeit als unendliches Schicksal«, oder »Dasein als unendliches Endlichsein«.⁵⁷ Nishitani versteht darunter Endlichkeit als in sich selbst befangene Seinsweise, in die menschliche Existenz so verstrickt ist, dass sie nie und nirgends darüber hinauszukommen scheint. Wo die endlos in sich befangene Endlichkeit als solche in Erscheinung tritt, steigt ein *nihilum*, ein Nichts aus dem Grund des endlichen Seins auf und nichtet mit dem Sein des Menschen zugleich das Sein alles Seienden. In dieser Nichtung des Seienden im Ganzen erblickt Nishitani den existentialen Sinn des Reinkarnations-Mythos.⁵⁸ Die Erfahrung des *nihilum* (das Nichts im negativen Sinn) mündet, ganz wie Bultmanns ungläubige Existenz, in Verzweiflung. Nishitani interpretiert diese Grundstimmung als vertieftes Gewahren der eigenen Existenz, weil in ihr der Abgrund des Nichts vom Grund des Seins her auftaucht. Damit erscheint eine Tiefe, die wir für gewöhnlich nicht wahrnehmen. Verzweiflung ist für ihn »eine Sache in der Dimension der Transzendenz und zeigt das Inbild des Seins im offenstehenden Nichts«⁵⁹.

⁵⁵ NISHITANI 1982, 273. Eine, jeweils etwas anders gelagerte, Entmythologisierung der Wiedergeburtstheorie findet sich auch bei anderen buddhistischen Denkern des 20. Jahrhunderts. Siehe dazu BAIER 2000.

⁵⁶ NISHITANI: 1982, 367.

⁵⁷ A.a.O., 271 bzw. 273.

⁵⁸ Siehe NISHITANI 1982, 274.

⁵⁹ A.a.O., 276.

Nirvana, der Gegenbegriff zum Kreislauf der Wiedergeburt, meint Befreiung von der in Nichtigkeit befangenen Welt. Es handelt sich um ein Durchbrechen des todverhafteten Seins in der Hinkehr zur wahren Unendlichkeit, wie sie sich im Innersten einer jeden Existenz offenbart. Für diese Befreiung muss das Selbst alle Eigenmächtigkeit aufgeben und zu einem Ort des Empfangens werden. »Unendlichkeit ›verstehen‹ heißt, daß sie als Leben Realität wird, heißt, daß sie realiter gelebt wird. Nirvana ist nichts anderes als die Existenz, in der sich dieses neue Leben erweist. Diese wahre Unendlichkeit ist es, die Leere genannt wird.«⁶⁰ Die Leere ist als Unendlichkeit nicht nur Negation von *samsāra*, sondern bejaht es zugleich, denn sie ist der Ort, an dem sich wahre Endlichkeit, die nicht mehr in sich befangen, sondern zum Unendlichen hin geöffnet ist, zeigt. »*Śūnyatā* ist der Ort, wo jeder von uns sich in seiner eigentlichen Realität, seiner Soheit, realisiert als der konkrete und ganze Mensch, der er ist [...] und sie ist zugleich der Ort, wo alle Dinge, die uns umgeben, sich in ihrer eigentlichen Realität und Soheit vergegenwärtigen. Wie schon erwähnt, kann man auch sagen, *śūnyatā* sei der Ort, wo das Wort: ›Tritt der Große Tod ein, werden Himmel und Erde neu‹ zugleich auch die Auferweckung des eigenen Selbst bezeichnet.«⁶¹ Im Unterschied zur existentialen Interpretation Bultmanns wird bei Nishitani durch den Gedanken der Leere der Bultmannsche Anthropozentrismus, der das nichtmenschliche Sein sich selbst bzw. der Naturwissenschaft überlässt, aufgebrochen und die ontologische Dimension der Unheils- und Heilserfahrung des Menschen mitbedacht.

In »*Was ist Religion?*« belässt es Nishitani nicht bei einer existentialen Interpretation des

Buddhismus. Das erste Kapitel seines Hauptwerks enthält darüber hinaus in nuce einen kohärenten theologischen Gesamtentwurf des Christentums unter dem Gesichtspunkt der *śūnyatā*, der praktisch alle zentralen christlichen Lehren berücksichtigt. Ich kann an dieser Stelle nur auf Schöpfungstheologie und Christologie eingehen. Nishitani behandelt den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts in vertrauter existentialer Manier nicht nur als »Ausdruck metaphysischen und theoretischen Nachdenkens«, sondern als etwas, das die Wirklichkeit der wirklichen Dinge und die Existenz eines/r jeden betrifft. Die dogmatische Aussage wird zu einer Frage, die den Fragenden selbst in Frage stellt, und dies in der schroffen Art eines Zen-Koans. Er erreicht diesen Bezug zur existentiellen Situation, indem er das Thema Schöpfung auf die Gegenwart Gottes bezieht, wiederum nicht als gedachte Gegenwart, sondern als Gegenwart, »die einem selbst unmittelbar entgegentritt.«⁶² Nishitani zieht dazu die bekannte Augustinus-Stelle heran, nach der alle Dinge verkünden, dass sie von Gott geschaffen sind.⁶³ Darin liegt, fährt Nishitani fort, dass sie nicht selbst Gott sind. Wir können, so gesehen, nirgends in der Welt Gott begegnen. Stattdessen begegnen wir überall dem *nihilum*. Dieses Nichts ist wie eine eiserne Wand, die alles von Gott trennt. Man stößt darin zugleich auf die Nichtigkeit alles geschaffenen Seins und auf die absolute Negativität Gottes, seine gänzliche Andersheit, Abwesenheit bzw. Transzendenz. Zugleich begegnet in der Schöpfung Gottes Schöpferkraft, da Er ihr trotz des Nichts Sein verleiht. Die Nichtigkeit der Dinge und die Abwesenheit Gottes in ihnen ist zugleich der Ort einer Allgegenwart Gottes, die uns »jedes

Im Unterschied zur existentialen Interpretation Bultmanns wird bei Nishitani durch den Gedanken der Leere der Bultmannsche Anthropozentrismus, der das nichtmenschliche Sein sich selbst bzw. der Naturwissenschaft überlässt, aufgebrochen und die ontologische Dimension der Unheils- und Heilserfahrung des Menschen mitbedacht.

60 A.a.O., 277.

61 A.a.O., 162.

62 A.a.O., 89.

63 Siehe AUGUSTINUS: *Confessiones*, 10. Buch, 6, 9.

*Wenn diejenigen, die im Glauben sind,
auf die ehernen Mauer stoßen, gehen
sie durch sie hindurch.*

Ortes beraubt, auf dem wir als eigenmächtig Existierende stehen könnten«. ⁶⁴ Wenn wir die Allgegenwart des absolut transzendenten Gottes so betrachten, »heißt dies, daß wir überall zu einer Entscheidung gezwungen sind – sogar wenn wir uns einem Sandkorn, einem Wurm oder einem Atom zuwenden; dies heißt, daß jeder unmittelbar vor der ehernen Wand Gottes steht. Wenn diejenigen, die im Glauben sind, auf die ehernen Mauer stoßen, gehen sie durch sie hindurch.« ⁶⁵ Gottes Allgegenwart tritt als Umschlag von absoluter Negativität zu absoluter Positivität in Erscheinung. »Sich diesem Moment anzuvertrauen, gleichsam auf ihm zu reiten, um dem Selbst zu sterben und in Gott zu leben, das konstituiert den Glauben.« ⁶⁶

In seinem oben behandelten frühen Aufsatz zur Entmythologisierung war offen geblieben, welche Bedeutung Jesus Christus in einer auf buddhistische Weise durchgeführten Entmythologisierung der biblischen Schriften zukommen könnte. Nishitani gibt nun eine Antwort auf diese Frage, indem er vom Standpunkt der Leerheit aus Grundzüge einer Christologie entwickelt. Er interpretiert das Erscheinen Jesu Christi als »leibliches Offenbarwerden« des Umschlagens von absoluter Negativität zu absoluter Positivität, das in Gott selbst fundiert ist und den Sinn der Schöpfung ausmacht. ⁶⁷ Wie schon im Fall der Schöpfungstheologie stilisiert er die Erfahrung mit Jesus nach Art des existentiellen »In-die-Enggetrieben-werdens«, das in der Zenpraxis um des Durchbruchs zur Leere willen geübt wird. »Die Verkündigung des Evangeliums, das Reich Gottes sei nahe, drängt die Menschen in die Entscheidung, zu sterben und wiederzule-

ben. Die eschatologische Bedeutung des Evangeliums vom Reich Gottes weist, vom »existentiellen« Standpunkt her gesehen darauf hin, daß das Moment der Umkehr des Menschen, welches in der Allgegenwart Gottes enthalten ist, mit solcher Eindringlichkeit gegenwärtig wird, daß es dem Menschen hier und jetzt eine Entscheidung aufzwingt – ihn in die Enge treibt mit dem Entweder/Oder zwischen ewigen Tod und dem ewigen Leben.« ⁶⁸

Aber nicht nur Zen-Geist schwingt an dieser Stelle mit. Es lassen sich auch bis in die Diktion hinein Parallelen zu Bultmann finden. Der entscheidende Unterschied zwischen letzterem und Nishitani besteht darin, dass der Aufruf zur Umkehr bei Nishitani schon mit der Allgegenwart Gottes im oben erläuterten Sinn gegeben ist. Die Rolle Jesu Christi besteht nur darin, die Umkehr und die darin sich ereignende paradoxe Einheit von absoluter Negation und absoluter Affirmation mit besonderer Eindringlichkeit vorzuleben und zu verkündigen, so dass die Menschen in der Begegnung mit ihm und seiner Botschaft vor eine existentielle Entscheidung gestellt werden. Wie zu erwarten, ist bei ihm nicht die Rede davon, dass der Übergang von der alten zur neuen Existenzweise durch eine einzig und allein in Jesus Christus offenbare Liebe Gottes verwirklicht werden kann. Jesus hat für Nishitani nicht die Bedeutung als vollendete Inkarnation des Logos in dieser Welt der endgültige Offenbarer Gottes zu sein. Der Appell, der von seinem Umkehr-Ruf ausgeht und die Offenbarung von Gottes vergebender Liebe sind für ihn auch im Zen- bzw. Amida-Buddhismus lebendig und entsprechen dem Anspruch der Grundstruk-

⁶⁴ NISHITANI 1982, 89.

⁶⁵ A.a.O., 88.

⁶⁶ A.a.O., 90.

⁶⁷ Nishitanis Christologie steht in engem Zusammenhang mit seiner kenotischen Trinitätstheologie. Siehe zu diesem Punkt, der hier nicht weiter verfolgt werden kann, MÜNCH 1998 sowie BAIER 2003.

⁶⁸ NISHITANI 1982, 91.

tur der Wirklichkeit, unter dem menschliche Existenz immer und überall steht.

TAKEUCHI YOSHINORI

Ebenfalls vom Ende der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts an verfasst Takeuchi Yoshinori, ein Schüler Tanabes und bekennender Shin-Buddhist, eine Reihe von Arbeiten, in denen er einen buddhistischen Existentialismus entwickelt, der ebenfalls auf existentielle Interpretation im Stil Heideggers und Bultmanns zurückgreift.⁶⁹ Von Seiten der existentialistischen Philosophen und Theologen, meint Takeuchi, käme eine große Hilfe bei dem Versuch den Sinn des Urbuddhismus neu und der europäischen Gedankenwelt entsprechend zu vermitteln.⁷⁰ Er lernte Bultmann persönlich kennen und berichtet von einem Gespräch mit ihm, bei dem dieser den Zen-Klassiker »*Der Ochs und sein Hirte*« aus seinem Bücher-Regal holte und als wunderbares Buch lobte, das mit der christlichen Wahrheit, der Mensch müsse das Selbst vergessen, um sein wahres Selbst zu gewinnen, übereinstimme. Differenzen sah Bultmann im Dialog mit Takeuchi nur in Bezug auf das Verhältnis von Heilswahrheit und Geschichte, also letztlich wohl wieder in der Christologie.⁷¹

Überlegenheitsgesten gegenüber dem Christentum kommen bei Takeuchi nicht vor, wie er denn überhaupt auf den *reversed orientalism* seiner Kollegen aus Kyôto verzichtet. Bei ihm wird die existentielle Interpretation noch stärker als bei Nishitani zu einer dezidiert kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen buddhistischen Tradition, die sich mitunter be-

wusst gegen autorisierte Lehrmeinungen richtet. Takeuchi gebraucht existentielle Hermeneutik als Instrument, um das Existenzverständnis der ursprünglichen Lehre Buddhas aus dem Pali-Kanon herauszudestillieren und ebenfalls bereits im Kanon feststellbare, spätere Entwicklungen als Verfälschungen zu kritisieren.

Am Anfang des buddhistischen Heilspfades steht für ihn ein existentielles Innwerden der Endlichkeit, das er, ähnlich wie Nishitani an den Erfahrungen der Angst angesichts des drohenden Nichtseins, der zur Verzweigung treibenden Sinnlosigkeit, sowie an den Phänomenen von Schuld und Sünde expliziert. Buddha weise den Weg zur Überwindung der Anhänglichkeit an das Vergängliche, der zur Erfahrung des Absoluten sowie zu Mitgefühl und Erbarmen mit allen sterblichen Wesen führe. Doch schon bald sei diese Botschaft von der objektivierenden Haltung frühbuddhistischer Schulen verfälscht worden. Als Beispiele für die dort zur Vorherrschaft gekommene Verdinglichungstendenz nennt er die Lehre von *anattā*, »Nicht-Ich«, insofern sie die ursprünglich gemeinte Erfahrung der Nichtigkeit des Menschen durch die Vorstellung ersetzt, das Selbst sei nur ein Konglomerat verschiedener leib-seelischer Funktionen; sodann *kṣāṇikavāda*, die Abhidharma-Lehre, nach der alles Seiende aus gesetzlich aufeinander folgenden Augenblicksereignissen besteht und schließlich die objektivierende Körperbetrachtung in der Satipatthāna-Meditation. Auch *pratītyasamutpāda*, die Kette des bedingten Entstehens dürfe nicht als gegenständlich gedachte Ursachenkette missverstanden werden.⁷² »Alle diese Gedanken sind die Produkte des objek-

Takeuchi gebraucht existentielle Hermeneutik als Instrument um das Existenzverständnis der ursprünglichen Lehre Buddhas aus dem Pali-Kanon herauszudestillieren und ebenfalls bereits im Kanon feststellbare, spätere Entwicklungen als Verfälschungen zu kritisieren.

69 In europäischen Sprachen zugängliche Arbeiten von Takeuchi mit Bezug zur existentialen Interpretation sind v.a. TAKEUCHI 1959; ders. 1961; ders. 1968; ders. 1972; ders. 1980. Eine gute Übersicht über Takeuchis Werk präsentiert BURI 1982, 255–283.

70 Siehe TAKEUCHI 1972, 32.

71 TAKEUCHI: 1980, 40ff.. Siehe zum Gespräch Takeuchi/Bultmann BURI 1982, 277–280.

72 Takeuchi interpretiert *pratītyasamutpāda* existential als eine »Theorie der Bekehrung«, die zur Befreiung von Lebensangst und Begierden anleitet. Siehe dazu BURI 1982, 261–262.

Die existenziale Sichtweise, die aus der christlichen Theologie kam, kehrt auf diese Weise über ein in Japan entwickeltes existenziales Verständnis des Buddhismus zur christlichen Theologie zurück. Dumoulin kann aufgrund dieses transreligiösen Prozesses den Rückgang auf das Existenzverständnis als Medium der Begegnung der Weltreligionen ins Auge fassen.

tivierenden Denkens, das ganz entfremdet ist von der Existenz-Erhellung durch die verinnerlichte Kraft der Vergänglichkeit, und daher den eigentlichen Sinn des Vergänglichen und des ›Nicht-Ich‹ bis zur quantitativen Bestimmung des diskriminierenden Denkens verdirbt.«⁷³

Anhand von Takeuchi lässt sich ein Einfluss des existenzial interpretierten Buddhismus in der christlichen Buddhismusrezeption aufweisen, so dass hier die existenziale Sichtweise nicht nur einseitig, sondern auch im Rück-Transfer als interreligiöses Medium fungiert. Heinrich Dumoulin bezieht sich in seinem Buch »Begegnung mit dem Buddhismus« wiederholt auf Takeuchis »Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus«. Er stimmt dessen Kritik an der objektivierenden Grundhaltung mancher Abhidharma-Theorien und buddhistischer Meditationsformen uneingeschränkt zu. »Es ist entscheidend wichtig, daß das Vergänglichkeitserleben Existenzenerfahrung bleibt und nicht auf die Ebene des objektivierenden Denkens gezogen wird.«⁷⁴ Die buddhistischen Grunderfahrungen des Leidens und der Befreiung von ihm, hält Dumoulin für eine Existenzenerfahrung, die auch Christen machen und die von allen religiösen Menschen geteilt werden kann. »Beide Momente, Unheilslage und Heilsmöglichkeit sind in der religiösen Erfahrung zusammengebunden. Es gibt zwischen beiden keine Beziehung wie von Ursache und Wirkung, [...], sondern sie stellen die Pole des religiösen Existenzverständnisses dar, das in den großen Weltreligionen präsent ist.«⁷⁵ Die existenziale Sichtweise, die aus der christlichen Theologie kam, kehrt auf diese Weise über ein in Japan entwickeltes existenziales Verständnis des Buddhismus zur christlichen Theologie zurück. Dumoulin kann aufgrund dieses transre-

ligiösen Prozesses den Rückgang auf das Existenzverständnis als Medium der Begegnung der Weltreligionen ins Auge fassen.

ZUSAMMENFASSUNG

Die kreative Rezeption der existenzialen Interpretation hatte zunächst einen direkten Einfluss auf den Denkstil der Kyôto-Schule. Der Bezug auf existenzielle Erfahrung war zwar bei Nishida schon gegeben, aber noch nicht methodisch grundlegend. Unter Bultmanns Einfluss werden dialektische Denkfiguren als *Movens* des Gedankengangs eher in den Hintergrund gespielt. Nishitani und Takeuchi entwickeln eine Art von existenzialistischer Mystik, die für sie zum Schlüssel für eine neue Interpretation von Buddhismus und Christentum werden. Die Bultmann-Rezeption erlaubt den japanischen Denkmännern darüber hinaus den Anschluss an die aktuelle philosophisch-theologische Diskussion im Westen und lässt sie das Erbe buddhistischer Tradition in das Gegenwartsgespräch einbringen. Der, wie Nishitani als modernisierter japanischer Intellektueller meint, zunächst wie ein Fossil anmutende Buddhismus, erhält dadurch neues Leben und wird von ihm sogar mit einem Entmythologisierungsvorsprung als modernere Form von Religion gegenüber dem Christentum positioniert. Man kann, was hier geschieht, als »Überbietungs-Synkretismus« bezeichnen.⁷⁶ Die aus einer anderen Religion stammende theologische Hermeneutik wird als überlegen empfunden, übernommen und dabei so transformiert, dass die eigene Variante nun als die bessere erscheint. Allerdings wird der transreligiöse Charakter dieses Transfers bei Nishitani verschleiert, da er die existenziale Interpreta-

73 Takeuchi 1972, 28.

74 Dumoulin 1978, 34.

75 A.a.O., 39.

76 Zum Überbietungs-Synkretismus vgl. THEISSEN 2000, 75.

tion nicht als theologische Methode rezipiert, sondern im Horizont der Gegenüberstellung von Mythos/Religion und (philosophischer) Vernunft. Sein existential interpretierter Buddhismus wird damit zur existentialen Variante jenes buddhistischen Modernismus, der den Buddhismus als Religion der Vernunft (Georg Grimm) über ein auf mythische Reste angewiesenes Christentum stellt.

Bei Takeuchi fehlt, wie gesagt, dieser Überbietungs-Anspruch, wenigstens in den mir zugänglichen Schriften. Er vermerkt nur dankbar die Anregung, die von der existentialen Interpretation für sein Verständnis des Buddhismus ausging. Takeuchi bleibt mit seinen Analysen näher an der Daseinsanalytik des frühen Heidegger bzw. Bultmanns, während Nishitanis Philosophie des absoluten Nichts bzw. der Leere, zwar mit dem nihilum als Durchgangsphase ebenfalls an Heidegger und Bultmann sowie an Sartre anknüpft, aber deren Analyse menschlicher Existenz philosophisch vertiefen will, und darüber hinaus viel stärker ontologisch und metaphysisch orientiert ist. Nishitani erweitert die existentielle Interpretation um eine »Śūnyatologie«, in der die Leerheit zugleich als existentieller Ort des Heils, letzte Wirklichkeit und Zugang zum Sein des Seienden gedacht wird.

Durch den Hermeneutik-Transfer entstehen Sichtweisen beider Religionen, die zugleich in diesen Traditionen und jenseits ihrer Umgrenzungen angesiedelt sind. Bei Nishitani steht der existentielle Ansatz hauptsächlich im Dienst einer philosophischen Besinnung auf das Seins- bzw. Nichts-Verständnis und den Transzendenzbezug des Menschen. Existenti-

al interpretierend kann er Impulse dafür aus Buddhismus und Christentum entnehmen und sie andererseits mit seiner Philosophie der Leere reinterpreten. Takeuchi schreibt mehr als buddhistischer Theologe, der die Kritik des objektivierenden Denkens aufnimmt, um nach dem Modell »Reform aus dem Ursprung« ein neues Verständnis des Buddhismus zu erarbeiten, das sich am ältesten Buddhismus orientiert, aber seine Herkunft aus dem Shin-Buddhismus nicht verleugnet.

In Sachen Christologie konnte in dem geschilderten Religionsdialog auf der Basis existentialer Interpretation keine Einigkeit zwischen Bultmann und den japanischen Interpreten erreicht werden, ansonsten lässt ein existential interpretierter Buddhismus heikle Punkte im buddhistisch-christlichen Dialog, wie etwa die Lehre von der Wiedergeburt und die Nicht-Ich-Doktrin in einem neuen Licht und durchaus mit christlichen Positionen vereinbar erscheinen. Wie Bultmanns positives Statement zum Zenbuddhismus zeigt, konnte er durch sein christliches Verständnis des (selbstlosen) Selbstseins buddhistischem Denken entgegenkommen. Für die buddhistische Seite wiederum eröffneten sich neue Zugangsmöglichkeiten zum Christentum. Verwandte Hermeneutiken (in unserem Fall historisch voneinander abhängig) bringen Religionen offensichtlich einander näher.

Als Verständnis-Schlüssel, der gemeinsame Grunderfahrungen phänomenologisch aufschließt, hat die existentielle Interpretation ein Potenzial bezüglich interreligiöser Kommunikation, das auch heute noch nicht ausgeschöpft ist.⁷⁷ Wenn man von anthropologischen Fun-

Nishitani erweitert die existentielle Interpretation um eine »Sunyatologie«, in der die Leerheit zugleich als existentieller Ort des Heils, letzte Wirklichkeit und Zugang zum Sein des Seienden gedacht wird.

77 Siehe dazu PREUL 2003, 166: »Es dürfte sinnvoll sein, die eigene Glaubensweise und Glaubenswelt wie die der anderen Religionsgemeinschaften – mit Bultmann zu sprechen – existential zu interpretieren. Zu fragen ist nicht in erster Linie, welche gemeinsamen oder verschiedenen Elemente, Mythen und Riten hier und da anzutreffen sind, sondern welches Existenzverständnis unter Bezugnahme auf die Ursprungsmacht, also Gott, ausgebildet und gelebt wird. Genauer wäre zu fragen: Wie gestaltet sich das lebenstragende Vertrauen auf die Ursprungsmacht, und wie wirkt sich die jeweilige Art dieses Grundvertrauens ethisch-lebenspraktisch aus?«

damentalstrukturen als Basis interreligiösen Verstehens ausgehen will, bietet sie sich als eine der elaborierten und transreligiös bewährten Varianten dieses Zugangs für weiterführende Überlegungen an. Freilich müßte man dann auch intensiv auf die problematischen Punkte

der existentialen Interpretation eingehen, die in der vorliegenden Arbeit bewusst ausgeklammert wurden, weil es hier nur um die Herausarbeitung einer exemplarischen transreligiösen Hermeneutik ging.

ZITIERTE LITERATUR

Durch den Hermeneutik-Transfer entstehen Sichtweisen beider Religionen, die zugleich in diesen Traditionen und jenseits ihrer Umgrenzungen angesiedelt sind.

- BAIER, Karl
 2000 *Wiedergeburt hier und heute. Zur Entmythologisierung der Reinkarnation im modernen Buddhismus*, in: *Ursache und Wirkung* 10, 38–41
 2003 *Kénôsis und Sūnyatā. Gott und Nichts im buddhistisch-christlichen Dialog*, in: *Religionen unterwegs* (1/2003), 4–9
- BERGER, Klaus
 1986 *Exegese und Philosophie*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
 1999 *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel: A. Franke
- BERNER, Ulrich
 1982 *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden: Harrassowitz
- BOCHINGER, Christoph
 2003 *Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive*, in: KAEUBLE, Hartmut, SCHRIEWER, Jürgen (Hg.), 251–281
- BORNKAMM, Günther
 1963 *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*, in: *Theologische Rundschau* 29, 33–141
- VON BRÜCK, Michael & LAI, Whalen
 1997 *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München: C. H. Beck
- BULTMANN, Rudolf
 1965a *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: Hans Werner BARTSCH (Hg.): *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, II. Band, Hamburg/Bergstedt: Herbert Reich, 179–208
 1965b *Jesus Christus und die Mythologie* (1958), in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Band IV, Tübingen: Mohr, 141–189
 1967 *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in: Hans Werner BARTSCH (Hg.): *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Band I, 5. erw. Aufl. Hamburg/Bergstedt: Herbert Reich, 15–48
 1968 *Das Problem der Hermeneutik* (1950), in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Band II, 5. erw. Aufl. Tübingen: Mohr, 211–235
- BURI, Fritz
 1982 *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyôto-Schule und das Christentum*, Bern/Stuttgart: Paul Haupt
- BURKE, Peter
 2000 *Kultureller Austausch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp

- DREHSEN, Volker & SPARN, Walter (Hg.)
1996 *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh: Chr. Kaiser/
Gütersloher Verlagshaus
- DUMOULIN, Heinrich
1978 *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg
- ELBERFELD, Rolf
1999 *Kitarô Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi
- EISENBERG, Christiane
2003 *Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik*, in: KAEUBLE, Hartmut,
SCHRIEWER, Jürgen (Hg.), 99–417
- ESPAGNE, Michel
2003 *Transferanalyse statt Vergleich. Interkulturalität in der sächsischen Regionalgeschichte*, in: KAEUBLE,
Hartmut, SCHRIEWER, Jürgen (Hg.), 419–438
- FABER, Roland
2003 *Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie transformativer Prozesse*, in: polylog 9, 65–94
- GRÜNSCHLOSS, Andreas
1999 *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (HuTh 37), Tübingen: Mohr/Siebeck
- 2002 *Interreligiöse Fremdwahrnehmung als Thema von Religionswissenschaft und Theologie*, in:
SCHULTZE, Andreas u.a. (Hg.), *Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden
in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft*, Münster: LIT, 37–61
- HASENHÜTTL, Gotthold
2001 *Glaube ohne Mythos*, Band I, Mainz: Grünewald
- HEIDEGGER, Martin
1979 *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen: Niemeyer
- HEISIG, James W.
2001 *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu: University of Hawai'i Press
- HICK, John
1989 *An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University Press
- HUPPENBAUER, Markus
1992 *Mythos und Subjektivität. Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluß an Rudolf
Bultmann und Georg Picht*, Tübingen: Mohr
- JASPERT, Bernd
1985 *Sackgassen im Streit um Rudolf Bultmann*, St. Ottilien: EOS
- JUNG, Matthias
1990 *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei
Martin Heidegger*, Würzburg: Königshausen und Neumann
- KAEUBLE, Hartmut, SCHRIEWER, Jürgen (Hg.)
2003 *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts-, und Kulturwissenschaften*,
Frankfurt/M.: Campus, 2003
- KAEUBLE, Helmut
2003 *Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer*, in: KAEUBLE, Hartmut, SCHRIEWER,
Jürgen (Hg.), 469–493

- KASULIS, Thomas P.
1982 *The Kyôto-School and the West. Review and Evaluation*, in: *The Eastern Buddhist. New Series* 15: 2, 125–144
- KIMMERLE, Heinz
2002 *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius
- MÜNCH, Arnim
1998 *Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog*, Münster: LIT
- NISHIDA, Kitarô
1999 *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übers. und hg. von Rolf ELBERFELD, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- NISHITANI, Keiji
1959 *The Problem of Myth*, in: *Religious Studies in Japan* (NKC 6), Tôkyô, 50–61
1960a *Der Buddhismus und das Christentum* in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens Hamburg*, Wiesbaden, 5–32
1960b *Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus*, in: Richard WISSER (Hg.): *Sinn und Sein*, Tübingen: Niemeyer, 381–389
1961 *Eine buddhistische Stimme zur Entmythologisierung* (1961), in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 8, 244–262; 345–356
1965 *Science and Zen*, in: *The Eastern Buddhist* 1: 1, 79–108
1982, *Was ist Religion?*, Frankfurt/M.: Insel
- OEMING, Manfred
1998 *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- OHASHI, Ryosuke (Hg.)
1990 *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg/München: Alber
- OSTERHAMMEL, Jürgen
2003 *Transferanalyse und Vergleich im Fernverhältnis*, in: KAELBLE, Hartmut, SCHRIEWER, Jürgen (Hg.), 439–466.
- OZANKOM, Claude
1994 *Gott und Gegenstand. Martin Heideggers Objektivierungsverdikt und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott*, Paderborn: Schöningh
- PANIKKAR, Raimon
1989 *What is Comparative Philosophy Comparing?*, in: LARSON, Gerald James & DEUTSCH, Eliot (Hg.): *Interpreting across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, New Delhi: Motilal Banarsidass, 116–136
- PANNENBERG, Wolfhart
1997 *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- PREUL, Reiner
2003 *So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

RUDOLPH, Kurt

1979 *Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff*, in: *Humanitas Religiosa, Festschrift für Harald Biezais*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 194–212

SCHMITHALS, Walter

1967 *Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung*, Tübingen: Mohr

SEIWERT, Hubert

1976 *Religiöser Wandel: Alternativen religionswissenschaftlicher Fragestellungen und Erklärungsmodelle*, in: Gunther STEPHENSON (Hg.): *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 309–322

SPARN, Walter

1996 »Religionsmengerei«? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff, in: DREHSEN, Volker & SPARN, Walter (Hg.), 255–284

STOLZ, Fritz

1996 *Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen*, in: DREHSEN, Volker & SPARN, Walter (Hg.), 15–36

1997 *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 2. überar. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

TAKEUCHI, Yoshinori

1959 *Buddhism and Existentialism. The Dialogue between Oriental and Occidental Thought*, in: W. LEIBRECHT (Hg.): *Religion and Culture*, New York: Harper & Brothers, 291–318

1961 *Das Problem der Eschatologie bei der Jôdo-Schule des japanischen Buddhismus und ihrer Beziehung zu seiner Heilslehre*, in: *Oriens Extremus* 8: 1, 84–94

1968 *Die Idee der Freiheit von und durch Kausalität im Ur-Buddhismus*, in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie in Wien, 2.–8. September 1968*, Wien: Herder, 145–157

1972 *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, in: *Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16, Leiden: Brill

1980 *Shinran and Contemporary Thought*, in: *The Eastern Buddhist* 13: 2, 26–45

TENBRUCK, Friedrich H.

1992 *Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?* in: Joachim Matthes (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen: Otto Schwartz & Co., 75–99

THEISSEN, Gerd

2000 *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus

UNNO, Taitetsu (Hg.)

1989 *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, Berkeley: Asian Humanities Press

VEDDER, Ben

2000 *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart: Kohlhammer

WALDENFELS, Hans

1980 *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg/Br.: Herder

WIMMER, Franz Martin

2004 *Interkulturelle Philosophie*, Wien: Wiener Universitätsverlag