

*Japan und Heidegger.* Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers. Herausgegeben im Auftrag der Stadt Meßkirch von Hartmut Buchner, Sigmaringen: Jan Thorbecke 1989, 282 S. u. 53 Abb. Ln. DM 45,—.

Die Existenz nicht weniger als sechs verschiedener japanischer Übersetzungen von Heideggers »Sein und Zeit« wirft ein Schlaglicht auf jenen Umstand, der zwar dem Kenner der internationalen philosophischen Szene vertraut, aber für viele immer noch überraschend sein dürfte: Es gibt in Japan seit langem eine Heidegger-Rezeption von großer Breite und enormer Intensität. Daß es sich hierbei nicht um einen eher passiven Übernahmeprozess, sondern um eine für die moderne japanische Philosophie höchst kreative Auseinandersetzung mit der Philosophie Heideggers handelt, wird nun inzwischen auch hierzulande deutlich, und zwar in dem Maße als die japanische Gegenwartsphilosophie, vor allem aus dem Umkreis der sogenannten »Kyoto-Schule«, die Aufmerksamkeit gewinnt, die ihr gebührt. Wer erstmals auf diesem Wege — etwa durch die Lektüre der allmählich zahlreicher werdenden deutschen Übersetzungen von Arbeiten Kitaro Nishidas, Hajime Tanabes, Yoshinori Takeuchis, Shinichi Hisamatsus oder Keiji Nishitanis — im neuen japanischen Denken, das mit vitaler Kraft aus seiner alten buddhistischen Wurzel sproßt, plötzlich den unverkennbaren Spuren Heideggers begegnet, wird sich erstaunt die beiden Fragen stellen, warum es gerade Heidegger ist, dem das japanische Interesse gilt, und warum das philosophische Interesse an Heidegger gerade in Japan und gerade auf dem Hintergrund einer von asiatischen Religionen geprägten Denkgeschichte so stark ist.

Indem die vorliegende Gedenkschrift diesen beiden Fragen nachgeht, setzt sie zu einer Zeit, in der sich die bundesdeutsche Heidegger-Diskussion nur noch mit den Gefährdungen seines Denkens befaßt, einen ebenso interessanten wie wichtigen Kontrapunkt: interessant, weil durch den Prozess der asiatischen Heidegger-Rezeption auch die bei ihm zusammenlaufenden abendländischen Traditionen in ein neues Licht gestellt sind, in dem einige ihrer bislang unerkannten Seiten sichtbar wer-

den; wichtig, weil es sich hierbei um ein Muster jenes interkulturellen philosophischen Austausches handelt, dem die Verheißung innewohnt, erstmals einer Philosophie den Weg zu bereiten, die nicht nur dem Anspruch nach ihr Denken auf das Ganze des Daseins richtet, sondern dies — befreit aus ihrer kulturellen Isolation — im Dialog der Denkwege aller Kulturen auch tatsächlich in Angriff zu nehmen vermag. Die Frage, welche Philosophie der Gesprächspartner einer Theologie sein soll, die sich in interkultureller Kontextualisierung und als »Theologie der Religionen« ebenfalls auf den Weg zu einer echten »Welt-Theologie« gemacht hat, zeigt die enorme Bedeutung auf, die dieser philosophischen Perspektive zugleich auch für die Theologie zukommt.

Gerade angesichts der Weite dieser Perspektive, die leicht zur abgehobenen Spekulation verführt, ist es gut, daß es sich bei dem vorliegenden Band primär um eine akribisch und detailliert gearbeitete Dokumentation handelt. Dokumentiert werden ältere und jüngere Zeugnisse, die für den japanischen Rezeptionsprozeß aufschlußreich sind. Das Spektrum der hier gesammelten japanischen Beiträge reicht von einigen größeren, geschlosseneren Darlegungen, wie z. B. dem berühmt gewordenen Aufsatz *H. Tanabe* »Die neue Wende in der Phänomenologie« (1924), der noch vor dem Erscheinen von »Sein und Zeit« Heidegger in Japan bekannt machte, und der Festrede *K. Tsujimuras* anlässlich Heideggers 80. Geburtstag, über mehrere kleinere Aufzeichnungen und Erinnerungen japanischer Gesprächspartner an M. Heidegger, wie z. B. solchen von *D. T. Suzuki*, dem bekannten Vermittler zen-buddhistischen Gedankenguts im Westen, und *T. Tezukas*, Heideggers Gesprächspartner in dem Dialog »Aus einem Gespräch von der Sprache — Zwischen einem Japaner und einem Fragenden«, bis hin zu sechs kleineren Beiträgen von Heidegger selbst, in denen er sich unmittelbar auf den japanischen Rezeptionsprozeß seiner Gedanken bezieht. Die Textdokumentation, z. T. auch in Faksimile, wird ergänzt durch eine enorm hilfreiche Zusammenstellung von Kurzbiographien der in diesem Band repräsentierten Autoren und einen ausführlichen Bildteil, auf dessen Abbildungen, sofern es sich nicht um Portraits der für die Vermittlung wichtigen Persönlichkeiten handelt, in den verschiedenen Dokumenten Bezug genommen wird. Eingeleitet wird die Dokumentation durch einige Übersichtsartikel, in denen zum einen die Geschichte der japanischen Heidegger-Rezeption skizziert (*R. Ohashi*, *Y. Yuasa*) und zum anderen einige der zentralen inhaltlichen Aspekte dieses Prozesses reflektiert werden (*E. Weinmayr*, *K. Tsujimura*). Abgerundet ist die Dokumentation durch einen vom Herausgeber *H. Buchner* verfaßten Bericht über Genese und Stand der japanischen Heidegger-Gesamtausgabe und eine von *T. Kozuma* erstellte Bibliographie aller bis 1988 in Japan erschienenen Heidegger Schriften.

Der vorwiegend dokumentarische Charakter dieses Werkes bedingt, daß die Auswertung des dort wiedergegebenen Materials vielschichtig und spezifiziert sein muß (so z. B. im Hinblick auf die verschiedenen philosophischen Richtungen Japans, in denen Heideggers Einfluß wirksam war und ist). Dennoch wiederholen sich in den unterschiedlichen Beiträgen zwei Motive, in denen sich doch deutlich eine erste, wenn vielleicht auch noch etwas zu vordergründige Antwort auf die beiden oben genannten Leitfragen abzeichnet. Es ist *Heideggers* Denken, von dem die japanischen Philosophen vornehmlich angezogen sind, weil — wie es *Tsujimura* formuliert — »dieses Denken — zum Beispiel über den Tod — in einer Wesensnähe zu der vom Buddhismus bestimmten geistigen Grundhaltung der Japaner steht« (239). Mit dem buddhistischen Denken teilt Heidegger jene besondere Amalgamierung von Ontologie und Existenz Erfahrung, wonach sich eine strenge Unterscheidung der objektiven und subjektiven Aussageebene verbietet, ja sogar die Redeweise von einer Verbindung beider Ebene abgelehnt wird, weil sie den Blick für das Hervortreten des ursprünglichen Grundes verstellt, in dem Subjekt und Objekt als solche sie selbst füreinander sein können, weil sie es in ihm nicht, weil sie in sich Nichts und so nicht getrennt sind. Es zeigt sich aber auch, daß von buddhistischer Seite die befreiende, ja erlösende Dynamik dieser Sicht viel deutlicher hervorgehoben und damit ihre Unterscheidung vom Nichts-Verständnis des abendländischen Nihilismus weit aus klarer wird. Im Hinblick auf die zweite Frage, warum es gerade *Japan* ist, das wie kein anderes Land von Heidegger zu lernen sucht, legt sich die Antwort nahe, daß Japan als hochentwickelte Industrienation, deren Naturempfinden tief durchformt ist von shintoistischer Naturverehrung, den

vor allem beim späten Heidegger immer prononcierter hervorgehobenen Antagonismus von Natur und Technik besonders plastisch erfährt. Die Suche nach einer Lösung, die von Heidegger wohl mehr erhofft als gesehen wurde, kann nicht im kulturellen Alleingang unternommen werden. Dies verbietet sich sowohl wegen der Art des nicht nur faktisch, sondern schon von seiner Anlage her weltumspannenden Charakters dieses Problems, sondern auch weil die darin angelegte Anfrage an unser Verständnis von Welt und Mensch sich zwangsläufig an das geistige Potential aller Kulturen richtet. Und daher ist es nur folgerichtig, wenn der Altmeister *K. Nishitani* schon 1967 in einer hier nun wieder abgedruckten Einleitung zur japanischen Veröffentlichung von Heideggers »Ansprache zum Heimatabend« den Blick zur Theologie hin weitet: »einer umherirrenden Menschheit den Weg in die Heimat zu weisen«, sei heute »die gemeinsame Aufgabe aller mächtigen Religionen. Diese Aufgabe ist die Verpflichtung, die den Religionen heute um der Menschheit willen aufgebürdet ist« (153).

Angeichts dieser Situation geraten selbstzentrierte Identitätsbestimmungen — sei es von Kulturen oder von Religionen — zu geistigen Barrieren, die es zu überschreiten gilt. Doch ist der notwendige Übergang nicht der einer religiös-kulturellen Konversion. So spricht Nishitani provokant von der Erfordernis, »alle Dogmen und jede Dogmatik abzuwerfen« (153) und *E. Weinmayr* bringt diesen Punkt auf die Formulierung: »Das Denken des Übergangs realisiert sich in einem Übergang des Denkens« (58). Die hohe Konjunktur, die irrationalistische Weltansichten synkretistischer und öko-romantizistischer Provenienz in der Gegenwart erleben, läßt keinen Zweifel daran, daß die interkulturelle Fluktuation und die weiter voranschreitende Technisierung in der Tat ein massives Bedürfnis nach »einem Übergang des Denkens« erzeugen. Doch den damit ebenso zweifellos verbundenen Gefährdungen wird nicht gewehrt, indem man in Philosophie und Theologie vor diesem Bedürfnis die Augen verschließt. Was wir vermutlich brauchen, ist die Heilung der Wunde, die zwischen Denken und Leben klafft. Daher dürfte es bezeichnend sein, daß *Tanabe* schon in seinem frühen Heidegger-Aufsatz dessen Philosophie deshalb für besonders wichtig hielt, weil er in ihr den Versuch und die Chance erblickte, die Kluft zwischen einer »Philosophie des Lebens« und einer »Philosophie der Wissenschaft« zu überwinden.

P. Schmidt-Leukel