

RELIGION ALS HILFSMITTEL FÜR DIE RECHTFERTIGUNG EINER TOTALITÄREN STAATSIDELOGIE IN NISHITANI KEIJIS *SEKAIKAN TO KOKKAKAN*

Ruth Kambartel

EINLEITUNG

Nishitani Keiji, Jahrgang 1900, ist ein japanischer Religionsphilosoph aus der Tradition der sogenannten Kyōto-Schule, einer von Nishida Kitarō (1870–1945) begründeten japanischen Philosophierichtung.

Nishida war einerseits stark vom Zenbuddhismus, das heißt also von einer japanischen Tradition beeinflusst, schuf aber andererseits als erster japanischer Philosoph ein eigenes philosophisches System nach westlicher Art. Nishidas Philosophie baut unter anderem auf dem metaphysischen Begriff des „Absoluten Nichts“ (*zettai mu*) oder der „Absoluten Verneinung“ (*zettai hiteisei*) auf, mit dem er die westliche (griechische) Philosophie des „Seins“ kritisiert (vgl. *Tetsugaku jiten* 1987: 1048).

Nishitani, ein direkter Schüler Nishidas, gilt seit langem als bedeutendster lebender Philosoph Japans. Er ist auch in Deutschland bekannt geworden vor allem durch die Übersetzung seines Buches *Shūkyō to wa nani ka* (jap. 1961, dt. 1982 als *Was ist Religion*).¹

Nishitanis Religionsphilosophie ist stark beeinflusst von Nishidas „negativer“ Philosophie, was sich vor allem in seinen Spätwerken, aber auch schon 1941 in *Sekaikan to kokkakan* (Weltanschauung und Staatsanschauung) zeigt. Dieses Buch ist eine Sammlung von 5 Aufsätzen, die Nishitani in den Kriegsjahren bis 1941 einzeln in Zeitschriften veröffentlicht oder als Vortrag gehalten hatte. Der erste Aufsatz, „Weltanschauung und Staatsanschauung“, hat dem ganzen Buch den Titel gegeben; es folgen „Die Gegenwart als Zeit der Wende in der Welt“, „Ostasien und die Weltgeschichte“, „Über die Weltanschauung des neuen Japan“ und „Staat und Religion“. (Die Aufsatzsammlung als ganzes werde ich von nun ab mit „WS“ abkürzen; man beachte, daß mit dieser Abkürzung nie der gleichnamige erste Aufsatz allein gemeint ist.)

„Weltanschauung“ steht an erster Stelle im Titel von WS, und Weltanschauung bedeutet bei Nishitani vor allem Religion. Jedoch ist die „Staats-

¹ Die deutsche Übersetzung des Buches besorgte Dora Fischer-Barnicol über die englische Übersetzung von Jan van Bragt (*Religion and Nothingness*, 1982).

anschauung“ das, was den Gang der Gedanken in WS eigentlich vorgibt, und letztlich ist es nicht Religionsphilosophie, sondern Staatsideologie, die in diesem Buch entwickelt wird: Nishitani benutzt hier, wie ich zeigen will, seine Religionsphilosophie mit ihren zum Teil von Nishida, zum Teil direkt aus dem Buddhismus übernommenen „negativen“ Ausdrücken zur Unterstützung und Rechtfertigung einer totalitären Vereinnahmung des Individuums durch den Staat, einer völligen Aufopferung des Individuums für den Staat. Er unterstützt und rechtfertigt damit den Militarismus, den Nationalismus und die totalitären Tendenzen in Japan zur Zeit der Veröffentlichung von WS, das heißt im 2. Weltkrieg.²

Die Forschung zu Nishitani übergeht so gut wie immer die Kriegsjahre, Auflistungen seiner Werke lassen WS meist aus. Behandelt wird nur seine Spätphilosophie, die rein religionsphilosophisch bleibt. Ein Beispiel wäre hier Hans Waldenfels mit seinem Buch *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (1976).

Wo sie nicht übergangen werden, werden Nishitanis Veröffentlichungen der Kriegszeit zumindest entschuldigt. Das tun z.B. Fritz Buri oder Gino P. Piovesana in ihren Darstellungen der Kyōto-Schule: Buri erwähnt in seinem Kapitel über Nishitani die Kriegszeit und WS und versucht eine Entschuldigung Nishitanis (Buri 1982: 191). Dabei muß er sich auf Informationen aus G.P. Piovesanas *Contemporary Japanese Philosophical Thought* (1969) stützen, denn er ist im Gegensatz zu Piovesana des Japanischen nicht mächtig und hat WS, das bisher nicht aus dem Japanischen übersetzt worden ist, nicht selbst lesen können.

Piovesana entschuldigt in seinem Buch Nishitani und andere Kyōto-Philosophen für ihr Verhalten in der Kriegszeit, indem er erklärt (1969: 193), diese Philosophen

were forced to discuss during the war problems of world history and Japan, and even such philosophical problems as [...] the ‚philosophy of total war‘. [...] If it is obvious that to write on such subjects, especially during the war years, was practically impossible without giving in, more or less, to nationalistic tendencies, it is also clear that not much choice was left to them.

Piovesana führt nicht aus, warum die Kyōto-Philosophen denn zur Unterstützung von Krieg und Nationalismus gezwungen gewesen sein sollen. Doch WS weist, wie ich zeigen möchte, mehr als nur „nationalistic tendencies“ auf, ist mehr als nur ein gewisses Zugeständnis an die herr-

² Vgl. z.B. Bd.5 der *Kodansha Encyclopedia of Japan* unter „militarism“ und „nationalism“ (1983: 174, 342).

schende Stimmung im Lande. Es baut aktiv ein Stück totalitärer Staatsideologie auf.

Nishitani hat sich später von diesem Buch nie distanziert, sondern im Gegenteil für seine Aufnahme in die Gesammelten Werke 1987 ein recht fertiges Nachwort geschrieben.

WS, so könnte man einwenden, ist im Vergleich mit anderen Schriften der betreffenden Zeit, die sich mit Staat und Politik befassen, noch „sanft“. Doch ist es nicht einfach eine politische Propagandaschrift, sondern zumindest seinem Anspruch nach ein philosophisches, ein wissenschaftliches Buch. Es wird gerade deshalb besonders problematisch, weil es Wissenschaft und Ideologie verbindet. Mag es auch seinem Wesen nach weniger konkret werden als eine rein politische Schrift, so kann es doch eben durch diese Abstraktheit zu einem gefährlichen Instrument werden. In der Abstraktheit können Widersprüche leichter wegdiskutiert werden, tauchen bestimmte Probleme erst gar nicht auf, die sich in der Konkretisierung und Realisierung stellen würden. Ausdrücken wie z.B. „Freiheit“ oder „Ethik“ hat Nishitani in WS kaum einen klaren Inhalt gegeben, und sie können ziemlich beliebig inhaltlich angefüllt werden.

Nishitani ist nicht der einzige Philosoph, der eine Zeitlang seine Philosophie mit der herrschenden Staatsideologie verknüpft hat. Martin Heidegger hat dies in Deutschland zu Beginn des Nationalsozialismus ebenso getan; sein Beispiel ist in aller Welt bekannt. Nishitanis WS und andere seiner Veröffentlichungen aus dem Zweiten Weltkrieg dagegen sind im Westen so gut wie unbekannt.

Ich möchte Nishitani zunächst im ersten Aufsatz „Weltanschauung und Staatsanschauung“ bei seiner Entwicklung und Darstellung einer totalitären Staatsform folgen und bei seinem Versuch, erst durch Ethik, dann durch Religion die Vorstellung einer totalen Kontrolle des Staatsbürgers durch den Staat mit der Vorstellung einer voll erhaltenen Freiheit des Bürgers zu verbinden (1).

Dann werde ich zeigen, was für Nishitani (in allen fünf Aufsätzen) Religion in erster Linie bedeutet, nämlich Negation des Ich, und wie diese Negation die „religiöse“ Verbindung von Kontrolle und Freiheit gedanklich absichern soll (2).

Es schließt sich ein Vergleich mit Nishitanis Spätwerken an, in denen mit der gleichen Negation anders umgegangen wird und eine Verbindung der „negativen“ Religion mit Staat und Politik nicht mehr möglich wäre (3).

Ich verwende WS, wie es in den Gesammelten Werken abgedruckt ist (Nishitani Keiji *chosakushu*, Band 4, 1987: 259–380).

1.

Nishitanis Gedanken im ersten Aufsatz „Weltanschauung und Staatsanschauung“ (265–296) sind beeinflusst durch das Buch *Grundriß der Allgemeinen Staatslehre* (1933) des nationalsozialistischen deutschen Staatsrechtlers Otto Koellreutter,³ insbesondere durch die Abschnitte darin, die sich um den nationalsozialistischen „autoritären Führerstaat“ drehen. Nishitani hielt sich 1937–39 zu Studien- und Forschungszwecken in Deutschland auf (er hörte vor allem bei Heidegger in Freiburg) und dürfte dieses Buch zu der Zeit wohl gelesen haben. Er zitiert mehrfach daraus oder gibt auch an manchen Stellen fast wörtlich Koellreutter wieder, ohne ihn explizit zu zitieren.

Nishitani spricht sich zunächst dafür aus, den Staat nicht nur „rechtlich“ zu betrachten, das heißt, nicht nur als eine bloße Institution zum „Schutz von Lebenssicherheit und wirtschaftlicher Unabhängigkeit der Individuen“ in ihm, die dann mit ihm nicht grundlegend verbunden, sondern freie „Weltbürger“ seien (Nishitani 1987 Bd.4: 265–66). Nishitani wendet sich gegen Liberalismus und Individualismus. Er folgt darin Koellreutter, der sagt: „Schutz des Eigentums, des Lebens und der Freiheit, verknüpft mit wirtschaftlicher Unabhängigkeit des einzelnen, erscheinen in der liberalen Staatstheorie als einzige Aufgabe des Staates“, dies führe „zu einem wurzellosen, ungefestigten Internationalismus und Weltbürgertum“ (Koellreutter 1933: 17).

Nishitani betont dagegen, daß der Staat auch „natürlich“ zu sehen sei, das heißt, als ein „Handlungskörper“, ein „Lebenskörper“ wie ein einzelner Mensch (Nishitani Bd.4 1987: 268,266). Nishitani zitiert hier Rudolf Kjellens *Der Staat als Lebensform*.⁴ Für Kjellen sind Staaten „sinnlich-vernünftige Wesen – wie die Menschen“, ein Staat ist nicht nur eine „Organisation“, sondern vor allem ein „natürlicher Organismus“, ein „organisches Individuum“, ein „Selbstzweck“, ein „Ich“, ein „Lebewesen“ (Kjellen 1924: 31–32,34,37,95).⁵

³ Koellreutter lehrte ab 1933 Staatslehre, Staatsrecht und Verwaltungsrecht an der Universität München. 1939 kam er als Austauschprofessor für ein Jahr nach Japan und veröffentlichte daraufhin auch Schriften wie z.B. *Der heutige Staatsaufbau Japans* (Berlin 1941).

⁴ Übersetzung des schwedischen Statens *som livsform* (Stockholm 1916); der Historiker und Geopolitiker R. Kjellen (1864–1922) war im Ersten Weltkrieg deutschfreundlich gesinnt, er empfahl den Deutschen eine aktivistische Politik gegen Rußland.

⁵ Die Vorstellung vom Staat als einer Person tritt allerdings bei Kjellen nicht das erste Mal auf; man kann sie unter anderem bei Hegel finden, von dem Nishitani auch beeinflusst wurde.

Was diesen Staatsorganismus einheitlich funktionieren läßt, so Nishitani, ist die Politik. Sie darf nicht nur eine Funktion des Staates unter anderen Funktionen, sondern muß dessen höchste Funktion sein, die alle seine anderen Funktionen, alle seine Bereiche vereint und kontrolliert. Erfüllt die Politik in einem Staat tatsächlich diese höchste Funktion, so besitzt dieser Staat „Politik in einer hohen Dimension“ (*kōjigen no seijisei*) (Nishitani Bd.4 1987: 268).

Weil „Politik in einer hohen Dimension“ bedeutet, daß die Staatspolitik ihre Kontrolle und ihre Vereinigungsbemühungen bis zu jedem Bereich, der im Staat vorkommt, ausüben muß, umfaßt sie auch den Bereich der Weltanschauung, des „existentiellen Selbst-Bewußtseins des Menschen in der Welt“ (269).

Welche Staatsform erfüllt für Nishitani nun die Forderung nach dieser Art von Politik? Er greift auf die Geschichte zurück: Als in der französischen Revolution der absolutistische Staat zerstört und die Stände abgeschafft wurden, kam zunächst die Idee weltbürgerlicher Freiheit des Individuums auf. Aber die Menschen wollten doch auch Gemeinschaft von Staatsbürgern in einem (ständelosen) Staat sein. Die Überwindung dieses Zwiespalts, so Nishitani, lag darin, daß die persönliche, individuelle Freiheit gewissermaßen auf die Gemeinschaft der Staatsbürger als ganze übertragen wurde. Nishitani verdeutlicht dies mit einem Satz des deutschen Historikers Friedrich Meinecke: „Die Nation trank gleichsam das Blut der freien Persönlichkeiten, um sich selbst zur Persönlichkeit zu erheben“ (Meinecke 1911: 8, zitiert bei Nishitani 1987 Bd.4: 270).⁶

In einem Sprung zur Gegenwart schreibt Nishitani weiter: „Als Ergebnis der gleichen Entwicklung bringt heute die Staatsbürgergemeinschaft anstelle der weltbürgerlichen Freiheitsidee die Staatsidee des totalitären Staates hervor“ (270).

Nishitani spricht in positivem Sinne vom „totalitären Staat“ (*zentaishugi-kokka*). Der Ausdruck „totalitär“ hat heute eine rein negative Bedeutung; insofern mag es erstaunen, daß Nishitani ihn und nicht den Ausdruck „totaler Staat“ (*zentai-kokka*) verwendet. Dies erklärt sich aber aus der Wortgeschichte von „totalitär“ oder „Totalitarismus“: Der Ausdruck wurde in Italien Anfang der zwanziger Jahre von liberalen und sozialdemokratischen Politikern gebildet, um die Unterdrückungspolitik und den Ausschließlichkeitsanspruch der faschistischen Partei zu bezeichnen. Er hatte also zunächst eine negative Bedeutung. Mussolini übernahm ihn aber dann ab 1925 für seine Politik in positivem Sinne, und er gelangte schließlich durch

⁶ Das aus dem Kontext gehobene Zitat gibt einen falschen Eindruck von Meinecke (1862–1954), der politisch liberal war und sich gegen den Nationalsozialismus stellte.

profaschistische Staatsrechtler wie zum Beispiel Carl Schmitt in diesem positiven Sinne auch nach Deutschland.⁷ Bis zum Ende des 2. Weltkriegs kursierte der Ausdruck „Totalitarismus“ also sowohl in positiver als auch in negativer Bedeutung, je nachdem von wem er verwendet wurde.

Der totalitäre Staat ist für Nishitani die höchste Stufe der Entwicklung des neuzeitlichen Staates. In ihm vereinen sich Menschen zu einer Staatsbürgergemeinschaft, streben danach, ein einheitlich funktionierender, kontrollierter Organismus, ein „einzigster lebendiger Handlungskörper“ zu werden. Der totalitäre Staat besitzt „Politik in einer hohen Dimension“ im vorher beschriebenen Sinne (271).

Die Kontrolle in diesem Staat, die Verneinung der Freiheit, hält Nishitani für notwendig für die vollendete Vereinigung der Staatsbürger. Doch soll die kontrollierende Staatsmacht ihre Grundlage immer in einer Freiheit der Bürger haben, nämlich in der Freiheit, aus der heraus der Staat allererst geschaffen wurde und aus der heraus die Bürger den Staat und seine Kontrolle mit „Überzeugung“ und „Vertrauen“ laufend unterstützen sollen, sofern er seine Macht „ethisch“ begründen kann (272–74).

Nishitani stützt sich hier wieder auf Koellreutter, der schreibt (1933: 62):

Die Staatsautorität des völkischen Staates wurzelt in einer Gemeinschaftsethik, das heißt in der Vorstellung der Ganzheit von Volk und Staat. Die Überzeugung und das Vertrauen eines Volkes in diese ethische Verankerung der Staatsautorität rechtfertigt damit erst die Staatsfunktionen, wie sie in Macht und Recht in Erscheinung treten.

Die Ausdrücke „Überzeugung“ und „Vertrauen“ in diesem Zusammenhang stammen aus Adolf Hitlers *Mein Kampf* (1927: 309), den Koellreutter gleich im Anschluß zitiert.

Nishitani will sowohl die Rechtfertigung, die der Staat für seine Kontrolle liefern muß, als auch die Freiheit, die die Staatsbürger trotz Kontrolle behalten sollen, in einem über den „rechtlichen Bereich“ hinausgehenden „tieferen, ethischen Bereich“ angesiedelt sehen. In diesem „ethischen Bereich“ hält er es für möglich, den Widerspruch zwischen Freiheit und Kontrolle aufzulösen, Freiheit des Einzelnen und Kontrolle durch den Staat zu verbinden, ohne eine der beiden Seiten oder beide dabei zu beeinträchtigen (Bd.4 1987: 277).⁸

⁷ Siehe z.B. *Meyers Großes Taschenlexikon* 1983, Bd.22: 164.

⁸ Auch bei Koellreutters Idee des „autoritären Führerstaates“ findet sich eine Forderung nach „Verbindung von Autorität und echter Freiheit“ (1933: 63). Laut Nishitani hat Koellreutter jedoch nicht ausreichend ausgeführt, wie die kompromißlose Verbindung von Staatsmacht und Freiheit des einzelnen Bürgers möglich werden kann.

Welche Forderungen stellt aber Nishitanis „Ethik“ an Staatsbürger und Staat?

Er sagt über die Gestaltung des Staates aus einer Gemeinschaft von Individuen, über „diese Bewegung, die sich zum Beispiel auch in Schlagwörtern wie ‚Hundert Millionen, ein Herz‘ oder ‚Ein Volk, ein Reich, ein Führer‘ ausdrückt“ (279):

In dieser Bewegung spiegelt der Staat (folglich die Gemeinschaft) seinen Willen im Innern des Einzelnen wider und bringt dadurch seine Vereinigung in eine hohe Dimension. Der Einzelne sieht im Willen des Staates den Willen der Gemeinschaft, folglich seinen eigenen Willen, und wird im Staat seiner selbst bewußt. Dies unterscheidet sich grundlegend sowohl vom Fall des absolutistischen Staates, in dem der Bürger keinen Subjektcharakter hatte, sondern bloßes Substrat (*kitai*) war, als auch vom Fall des liberalistischen Staates, in dem er, vom Substrat isoliert, bloßes Subjekt war. Als bloßes Subjekt wurde er als grundlegend willkürlich aufgefaßt, war nicht mehr als ein rechtliches Subjekt. Aber nun wird er dazu gebracht, durch die Kontrolle des Staates diese Willkür zu negieren und zur Gemeinschaft (also zum Substrat) zurückzukehren. Er wird darin im Gegenteil zu einem ethischen Subjekt erhöht, das das rechtliche Subjekt transzendiert hat. Darin, daß der Staat den Bürger zu einem ethischen Subjekt erhöht und die Gemeinschaft solcher ethischen Subjekte zu seinem Substrat macht, erhöht er auch umgekehrt sich selbst von einer absolutistischen bloßen Wirkungskraft auf eine Stufe ethischen Charakters und gewinnt ethische Rechtfertigung.

Bei Nishitani heißt „Ethik“ also einerseits für den Staatsbürger, sich in die Gemeinschaft einzugliedern und der Staatskontrolle zu unterwerfen, andererseits für den Staat, die Bürger unter seiner Kontrolle zu vereinen. Damit bestände die „ethische“ Freiheit des Bürgers letztlich in seiner Unterwerfung, die „ethische Rechtfertigung“ der Staatskontrolle aber in der Ausübung der Kontrolle selbst.

Nishitani gibt dem „ethischen Bereich“ über die „Vereinigung“ hinaus keine weiteren Inhalte. Statt dessen kommt er von der „Ethik“ ab und führt einen weiteren, tieferen, die Ethik begründenden Bereich ein (280):

Damit die ethische Vereinigung wahrhaft ethisch sein kann, muß es eine Freiheit geben, die an einem Ort wurzelt, der auch über den Bereich der Ethik hinausgeht, eine Freiheit, die jedoch das Entstehen der Ethik möglich macht. Diese Freiheit kommt, wie ich später ausführen werde, im Bereich der Religion erstmals selbstbewußt zum Vorschein.

Die Freiheitsidee entstand, so Nishitani, ursprünglich im „Bereich der Religion“, und nur der neuzeitliche Liberalismus hat die Freiheit in den „rechtlichen Bereich“ herabgeholt und zur Willkür gemacht (281–82).

Religion – und damit Freiheit – entspringt für Nishitani dort, wo der einzelne Mensch nichts als individuelle Existenz, nichts als unmittelbares „In-der-Welt-sein“ (*sekai-nai-sonzai*⁹) ist, und nicht schon Staatsbürger oder irgendetwas anderes. Religion ist, wie auch Philosophie, Auffassung von der Welt und dem Menschen in ihr, ist Weltanschauung, sagt Nishitani (282).

Erklärt er hiermit also die Freiheit der individuellen Weltanschauung? Er kann es nicht tun, denn er hat vorher gesagt und sagt es jetzt wieder, daß die Weltanschauung der Staatsbürger durch den Staat kontrolliert werden müsse (282).

Also wird auch der „religiöse Bereich“ letztlich in die „Vereinigung“ hineingezogen, und Nishitani schafft es in seinen Gedankengängen bis hierher nicht, dem Staatsbürger diesen Bereich als einen der „absoluten“ Freiheit zu lassen, wie er es zunächst forderte (280). Es bleibt kein Bereich, in dem der Staatsbürger nicht als Staatsbürger funktioniert, das heißt, kein Bereich, in dem er nicht von der Kontrolle und Vereinigungsbemühung des Staates erfaßt würde.

Um trotzdem Weltanschauung und Freiheit für den Bürger im totalitären Staat unbeeinträchtigt – wie er es anfangs gefordert hat und jetzt wieder betont – zu erhalten, setzt Nishitani in einem weiteren Schritt schließlich den Bereich der Weltanschauung mit einem Bereich im Staat selbst gleich, ohne jedoch die Weltanschauung damit wieder vom unmittelbar in der Welt seienden Individuum entfernen zu wollen. Nishitani verlegt den Bereich der Weltanschauung samt der individuellen Existenz der Bürger, samt ihrem eigentlich vor-staatsbürgerlichen, unmittelbaren „In-der-Welt-sein“ in den Staat hinein (282,284):

Durch das Innere der Bürger hindurch [...] öffnete der heutige Staat am Grunde seines Seins selbst einen Horizont der Weltlichkeit.

Der einzig mögliche Weg liegt darin, daß der Staat selbst in sich eine Stufe einschließt, auf der er den Standpunkt dieser staatstranszendierenden Freiheit, den Standpunkt der Weltlichkeit oder des allgemeinen Menschseins, so wie er ist, gewinnt, und daß er sich dieser Tatsache auch bewußt ist. Das heißt, nicht nur der Einzelne, sondern auch der Staat besitzt immanent die Stufe staatstranszendierender Weltlichkeit.

Wenn Weltanschauung im Staat liegt, ist auch Freiheit nur im Staat möglich. Und wenn zum Wesen des Staates die Kontrolle „bis in die tiefste

⁹ Nishitani borgt hier den von Heidegger geprägten existentialistischen Ausdruck „In-der-Welt-sein“. Zu *sekai-nai-sonzai* als Übersetzung von „In-der-Welt-sein“ vgl. *Tetsugakujiten* 1987: 828f.

Tiefe der Herzen der Bürger“ (288) gehört, ist die Freiheit nur innerhalb solch einer Staatskontrolle wirkliche Freiheit – zu diesem Paradox muß Nishitanis Überlegung wohl führen. Genau wie im „ethischen Bereich“ ist die Verbindung von Bürgerfreiheit und Staatskontrolle auch im „religiösen Bereich“ nur durch eine schlichte Gleichsetzung von Freiheit mit Unterwerfung unter die Kontrolle gelungen (oder mißlungen).

Diesen weltanschaulich-religiösen Bereich, der für Staat und Bürger in eins fällt, nennt Nishitani auch „transzendentes Zentrum“ (*chōetsuteki chūshin*). Dies Zentrum „ist gegenüber der Selbstgestaltung der Staatsbürgergemeinschaft, der Bewegung von unten her, sozusagen das Prinzip, das von oben her gegeben wird; gleichzeitig macht die Selbstgestaltung es zum Zentrum ihrer Tätigkeit“ (285f.). Daß der Staat die Weltanschauung der einzelnen Bürger in sich hineinzieht, wird hier gleichbedeutend damit, daß er ihnen vorgibt, wie sie sich vereinen und zum Staat gestalten sollen.

Es gibt keinen Bereich für den Einzelnen mehr, der außerhalb des Staates liegt. Weltanschauung, Religion kann nur mit dem Staat zu tun haben, kann nichts anderes als die Art und Weise der Vereinigung der Bürger zum Staat sein. Religion und Politik sind ein und dasselbe.

Nishitani spricht zwar meist allgemein über die seiner Meinung nach notwendige und richtige Staatsform, hat aber immer wieder vor allem Japan im Auge, wo er sein Staatsideal realisiert sieht (291):

Das Japanische Reich (*waga kuni no kokutai*) hat von Anfang an diese Struktur.

Unser Land besitzt den Vereinigungspunkt von Macht, Recht und Ethik in einem Zentrum, das als transzendentes immanent und als immanentes transzendent ist. Dieses Zentrum durchzieht unsere Geschichte als Personifizierung einer gleichzeitig politisch-ethischen und metaphysischen Idee (wobei die Personifizierung aber nicht wie im Falle eines Führers einfach die Gestalt einer menschlichen Persönlichkeit annimmt).

Dies gibt einen Hinweis darauf, daß, wenn auch nicht direkt genannt, Nishitani für den Fall Japans das „transzendente Zentrum“ mit dem Tennō gleichsetzt. Der Tennō als Gottkaiser verwirklicht die Verbindung von Religion und Politik; Tennōtum und Shintōismus (Staatsshintōismus) sind Weltanschauung des individuellen Staatsbürgers und gleichzeitig das Prinzip der Staatsbildung und Grundlage des Lebens der Bürger im Staat.

Ein aus der Mitte der Bürger gehobener rein menschlicher Führer wie im deutschen Nationalsozialismus bleibt, so Nishitani, auf der Ebene rein „ethischer“ Vereinigung und kann die Bürger nicht grundlegend, das heißt „religiös“ an den Staat binden, kann kein „transzendentes Zentrum“ darstellen (287).

Die Weltanschauung der Staatsbürger ist an das „transzendente Zentrum“ gebunden, in ihm vorgegeben – doch andererseits haben die Bürger, so Nishitani, in dem von Anfang an immer gleichen Prinzip, das „im Staat den Staat transzendiert hat“, „gegen einen Machtmißbrauch des Staates einen Maßstab ethischer Kritik“. Sie können beurteilen, ob das Verhalten des Staates mit der „in diesem Zentrum verkörperten Idee“ übereinstimmt (287).

In diesem zusätzlichen Gedanken scheint sich doch eine Möglichkeit abzuzeichnen, den Bürger vor staatlicher Willkür zu schützen und ihm ein gewisses Maß an Freiheit zu garantieren: indem nicht nur der Bürger, sondern auch der Staat ethischen Verhaltensregeln folgen muß, die sich aus dem „Prinzip“, der „Idee“ im „transzendenten Zentrum“ ergeben sollen.

Doch welchen konkreten „ethischen“ Inhalt soll das „transzendente Zentrum“ haben, was soll sein „Prinzip“, seine „Idee“ für Verhaltensregeln aufstellen?

Diese Regeln müßten sich allerdings jeweils der Grundregel „Vereinigung der Bürger zum Staat“ unterordnen – diese Vereinigung ist für Nishitani von Anfang an das, was „Ethik“ ausmacht, und ist für ihn schließlich auch das geworden, was Weltanschauung und Religion ausschließlich ausmacht.

2.

Bei einer Betrachtung all dessen, was Weltanschauung, Religion oder „transzendentes Zentrum“ für Nishitani in den fünf hier vorliegenden Aufsätzen beinhaltet, wird schnell klar, daß aussagekräftige inhaltliche Elemente vor allem aus buddhistischen Begriffen und Denkweisen rekrutiert werden.¹⁰ In Japan findet die „ethische Vereinigung der Herzen der Bürger“ (283) nicht nur durch den Tennō statt. Gedanken zu „ethischen“ Verhaltensregeln für Bürger und Staat entstammen letztlich eher Nishitanis Einflüssen aus dem Buddhismus, vor allem aus dem Zen.

Sehen wir uns nun diejenigen inhaltlichen Aussagen zu Weltanschauung und Religion in WS an, die für das Verhalten von Bürger und Staat zueinander und damit für das Problem Freiheit – Kontrolle relevant werden.

¹⁰ Weltanschauung in Japan hat für Nishitani in WS Elemente aus dem Shintō (Tennōtum), dem Buddhismus und auch aus dem Konfuzianismus (siehe z.B. 1987 Bd.4: 295, 345f., 359). Das Element Konfuzianismus möchte ich aber beiseite lassen, weil es weniger interessant für die Art von religionsphilosophischer Unterstützung des Totalitarismus ist, die ich hier behandeln möchte.

Beginnen wir mit dem letzten Aufsatz des Buches, den Nishitani „Staat und Religion“ betitelt hat (368–84).

Nishitani ordnet hier der Religion zwei gegensätzliche Aspekte zu: den „persönlichen“ einerseits und den „öffentlichen“ andererseits. Die eine Seite – das „Persönliche“ – nennt er das „eigentliche Ziel der Religion“ und sagt dazu (369):

Religion ist der Weg der Befreiung von der Welt des dauernden Kreislaufs von Leben und Tod, der Weg, der den Tod hinter sich läßt und das ewige Leben findet. Dieser Weg verläuft rein durch das Innere eines jeden Individuums. Religion ist in diesem Sinne eine höchst persönliche (*shi-teki*) Sache. [...] Deshalb ist Religion in ihrem tiefsten Grunde mit dem öffentlichen Leben im Staat nicht unmittelbar verbunden.

(Wir finden in dieser Beschreibung von Religion sowohl buddhistische als auch christliche Elemente – wie auch im folgenden Zitat.)

Am Ende des ersten Aufsatzes, „Weltanschauung und Staatsanschauung“, drückt Nishitani das gleiche mit etwas anderen Worten aus (294):

Natürlich unterscheiden sich Staatsleben und Religion völlig sowohl in ihrem Ziel als auch in ihrem Standpunkt. Religion macht die Erleuchtung, das heißt das Fallenlassen von Körper und Geist oder die Erlösung der Seele, zu ihrem Ziel und steht auf dem Standpunkt des Menschen insofern er Mensch ist, auf dem Standpunkt allgemeinen Menschseins.

Erinnern wir uns auch daran, daß Nishitani weiter vorne im ersten Aufsatz zunächst davon spricht (282), daß der „Bereich der Religion“ dort entspringt, wo der Mensch individuelles „In-der-Welt-sein“ ist – das hieße: wo er „persönlich“ ist – , und nicht dort, wo er Staatsbürger – das hieße: „öffentlich“ – ist.

Doch auf der anderen Seite soll Religion, so Nishitani im fünften Aufsatz, auch „öffentlich“ sein: das bedeutet, sie soll mit dem Staat zusammenarbeiten, ja sogar die tiefste Grundlage für das Staatsleben bilden (368).

Wie können nun diese beiden sich widersprechenden Charakteristiken der Religion, das „Persönliche“ und das „Öffentliche“, jemals in irgendeiner Weise in Zusammenhang gesetzt werden?

Nishitani versucht es folgendermaßen: Inhalt der Religion ist, so hebt er hervor, in erster Linie „Vernichtung des Ich“ (*messhi*). „Vernichtung des Ich“ ist zunächst rein „persönlich“ (369):

Die religiöse Vernichtung des Ich findet im tiefsten Innern des Ich (*shi*) statt.

Doch muß die „Vernichtung des Ich“ das Ich, also das „Persönliche“, auf irgendeine Weise fallenlassen und loswerden. In den Leerraum, der dadurch entsteht, setzt Nishitani den Staat, das „Öffentliche“ (374, 369):

Religion ist das, was den heutigen Menschen in den Geisteszustand versetzt, durch Vernichtung des Ich für den Dienst am Öffentlichen (*messhi-hōkō*) zum Staatsleben beizutragen. Nur die Religion gibt die Kraft, auch die tiefsten Wurzeln des ‚Ich‘ vernichten zu können.

[Religion] kann, wenn sie in der Realität wirkt, mit Kräften, die aus wahrer Vernichtung des Ich entstehen, Dienst am Öffentlichen leisten. Sie kann also mit dem öffentlichen Leben zuallertiefst verbunden sein. Wo man vom verstecktesten Grund des zunächst einmal vom ‚Öffentlichen‘ (*kō*) getrennten ‚Ich‘ (*shi*) her das ‚Ich‘ vernichtet und zum ‚Öffentlichen‘ gelangt, liegt die gesunde Beziehung von Religion und Politik.

Religion hat also für Nishitani letztlich nur insofern einen „persönlichen Aspekt“, als sie die Kraft bereitstellt, das „Persönliche“ zu negieren. Was übrig bleibt, ist einzig das „Öffentliche“, der Staat.

Durch die Verhaltensregel der Religion „Vernichte dein Ich“ ist es Nishitani nicht nur gelungen, die „persönliche“ Religion mit dem „öffentlichen“ Staat in Zusammenhang zu setzen, sondern auch, sein Problem des Widerspruchs zwischen individueller Freiheit und Staatskontrolle durch mehr als eine reine Gleichsetzung von Freiheit und Unterwerfung unter die Kontrolle zu lösen: die Freiheit, die das Individuum in der Religion findet, ist nichts anderes als Freiheit von sich selbst – Nishitani verwendet hier die buddhistische Idee der Lösung vom Selbst, des „Nicht-Ich“ (jap. *mu-ga*, sanskrit. *anatman*). Dies entspricht dem buddhistischen Element in den kurz vorher angegebenen Zitaten: der „Befreiung von der Welt des dauernden Kreislaufs von Leben und Tod“, dem „Fallenlassen von Körper und Geist“.

Der Ausdruck „Vernichtung des Ich“ (*messhi*), in den Nishitani diese buddhistische Vorstellung verpackt, ist selbst kein buddhistischer Terminus. Aber zur Zeit der Abfassung von WS wurde *messhi* in dem Schlagwort „Vernichtung des Ich für den Dienst am Öffentlichen“ (*messhi-hōkō*) in Japan viel gebraucht.

Nishitani verwendet statt „Vernichtung des Ich“ auch oft den Ausdruck „Selbstverneinung“ (*jiko-hitei*) und vereinzelt den buddhistischen Ausdruck „Nicht-Ich“ (*mu-ga*) selbst oder eine Verbindung von *mu-ga* und *messhi*: *mu-shi* (z.B. 286,319–20).

Ein weiterer von Nishitani mehrfach verwendeter Ausdruck in der Reihe der Negationen ist „Absolutes Nichts“ (*zettai mu*), übernommen aus der Philosophie Nishidas, oder einfach „Nichts“ (*mu*) (z.B. 318–22), was dem Zustand des „Nicht-Ich“ entspricht.

Diese durch Religion gewonnene Freiheit, die Befreiung vom Anhaften am eigenen Ich, erhält bei Nishitani nun ein Wofür: den Staat. Die Religion hat eine Aufgabe der Negation zum Zwecke der allein übrig bleibenden Position: des Staates. Parallel dazu, daß Nishitani den „religiösen Bereich“, das individuelle „In-der-Welt-sein“, in den Staat selbst verlegt hatte und das Individuum zugunsten des Staatsbürgers aufgehört hatte zu existieren, wird das Individuum von ihm auch in diesem neuen Gedankengang aufgegeben, indem es im Staat aufgeht. Und gerade in diesem Aufgehen im Staat besteht die Freiheit des Individuums. Es ist sich selbst losgeworden. Nur noch der Staat existiert, und zwar als eine Ganzheit, als ein Organismus, dessen Teile nicht selbständig, sondern nur als seine Organe bestehen.

Eine auf Recht gegründete Freiheit ist hier nicht mehr notwendig, wie auch das Recht selbst nicht mehr.

Freiheit und Staat(skontrolle) sind eins geworden, aber nicht durch einfache Gleichsetzung, sondern durch einen Übergang: Freiheit von etwas (Ich) zu etwas (Staat).

Der Staat kann nun sogar mit besonderem Hinweis auf die Religion die Selbstaufopferung des Individuums verlangen.

Dies Negieren ist für Nishitani zwar die Hauptaussage von Religion überhaupt, jedoch findet er es in der Weltanschauung Ostasiens und vor allem Japans besonders gut zum Ausdruck gekommen (322):

Darin, daß der Geist des Absoluten Nichts in der Geistesgeschichte Ostasiens am selbstbewußtesten gestaltet worden ist, liegt die Bedeutung, die der Geist Ostasiens in der Geistesgeschichte der Welt von nun an haben muß. Das Zentrum ist hierbei Japan.

Der westliche Intellekt, so Nishitani, sieht nur das „Sein“. Im Bereich des „Seins“ ist das Individuum der Willkür und Selbstsucht verfallen und ist nur eine „rechtliche Existenz“. Durch das östliche „Prinzip des Nichts“ jedoch, „durch völlige Verneinung seiner Willkür, durch völliges Nicht-Ich“ (*mu-shi*) erst wird das Individuum religiös, gelangt in die „transzendente Welt“, in das vorher genannte „transzendente Zentrum“ (319).

3.

Nishitani gebraucht 1941 in WS religiöse Vorstellungen und Ausdrücke buddhistischer Herkunft zur Entwicklung eines Stücks totalitärer Staatsideologie.

In seinen zum Teil auch im Westen bekannt gewordenen und unter anderem ins Englische oder Deutsche übersetzten Spätwerken wie *Shūkyō to*

wa nani ka (jap. 1961, dt. 1984 als *Was ist Religion*)¹¹ oder „Zen no tachiba“ (jap. 1967, engl. 1984 „The Standpoint of Zen“) tauchen dieselben Ausdrücke wieder auf – das Negieren ist immer noch Hauptinhalt von Religion. Durchgängig ist Nishitanis Religionsphilosophie vom Buddhismus, vor allem Zen, beeinflusst. Aber Nishitani geht anders mit den Negationen um.

Ich möchte im folgenden einige Punkte hervorheben, die diesen anderen Umgang deutlich zeigen.

In „Der Standpunkt des Zen“ umschreibt Nishitani den buddhistischen Ausdruck „Nicht-Ich“ (*mu-ga*) mit „Einssein von Dingen und Herz“ (*busshin-ichinyo*) (1987 Bd.11: 26); in *Was ist Religion* schreibt er zur Erklärung des „Nicht-Ich“ (1987 Bd.10: 291)¹²:

Das Selbst vollständig töten heißt auch, Buddha, die Ahnen und alles Andere zu töten. Es bedeutet nämlich, den Standpunkt des Unterscheidens und Gegenüberstehens von Selbst und Anderem zu durchbrechen.

Diese Negation ist hier also eine umfassende, die nichts übrig läßt, was nicht negiert würde. In das Negieren des Ich muß im gleichen Zug das Negieren alles dessen, was nicht Ich ist, einbegriffen sein.

Hier wäre es nicht möglich, das zu tun, was Nishitani in WS getan hat: partikular zu negieren – nämlich nur das Ich – und der Negation etwas, was übrig bleibt, einen Zweck, ein Für gegenüberzustellen – nämlich den Staat.

Wo das Ich vernichtet wird, bleibt auch kein „Öffentliches“, für welches das Ich negiert würde, in welches das Ich sich auflösen könnte. *Messhi* wäre hier niemals in Verbindung mit *hōkō* möglich.¹³

Der Ausdruck „Absolutes Nichts“ (*zettai mu*) spielt in *Was ist Religion* eine große Rolle. Er verneint nicht nur das Sein, sondern auch ein dem Sein gegenüberstehendes Nichts. Das heißt, das „Absolute Nichts“ ist nicht der Gegensatz oder das Gegenüber zu Sein, sondern bezeichnet et-

¹¹ Vgl. Anmerkung 1.

¹² Weil keine direkte Übersetzung von *Shūkyō to wa nani ka* ins Deutsche vorliegt, ziehe ich es vor, an dieser Stelle nicht die deutsche Übersetzung zu übernehmen, sondern übersetze selbst aus dem Japanischen.

¹³ Allerdings spricht Nishitani in WS auch immer wieder von „Selbstverneinung des Staates“ (z.B. 285f., 294). Diese auf den Staat bezogene Negierung weist auf das im Staat über den Staat hinausgehende Tennōtum, das „transzendente Zentrum“, den „religiösen Bereich“ im Staat hin und steht nicht direkt in Zusammenhang mit der Negierung des Ich, findet nicht im gleichen Zug mit dem *messhi* statt, verneint also nicht das Andere im Gegenüber zum Ich. Im Ausdruck „Selbstverneinung des Staates“ zeigt sich aber wieder der für Nishitani typische Umgang mit dem Staat, als sei dieser ein Individuum, eine Person.

was, das Sein und Nichts transzendiert hat, das den Unterschied, die Gegenüberstellung von Sein und Nichts überwunden hat. Es ist, wie Nishitani vielfach betont, eben nicht das westliche relative Nichts des Nihilismus (1987 Bd.10: z.B. 83, 107).

Die absolut negierenden Ausdrücke in Nishitanis Spätwerken verlieren in einem Sinne ihren negativen Charakter: sie verneinen eine Einstellung, die Sichtweise, die unterscheidet und gegenüberstellt – nämlich Sein einerseits und Nichts andererseits oder Ich einerseits und Dinge andererseits. Sie verneinen eine Weltanschauung und zeigen aber gleichzeitig indirekt eine demgegenüber für richtig gehaltene Weltanschauung auf – die Weltanschauung, die besagte Unterscheidungen und Gegenüberstellungen nicht vornimmt.

Im „Absoluten Nichts“ drückt sich die Ablehnung aus, das Vorkommen des Seins (das Sein als solches, oder auch einfach: die Welt, das Leben) zu betrachten und zu behandeln, als sei es ein Gegenstand in der Welt. Solch eine Vorstellung vom Sein als Gegenstand muß durch eine Negation zurückgewiesen werden, die nicht nur das gegenständliche Sein, sondern immer automatisch auch das gewissermaßen ebenfalls gegenständlich vorgestellte Nichtsein negiert, durch eine absolute Negation – denn Sein als solches ist eben nicht etwas, was auch nicht sein könnte, ist kein Gegenstand in der Welt, von dem man sich denken könnte, daß er nicht wäre.

Heidegger weist in *Sein und Zeit* wohl auf den gleichen falschen Umgang mit dem Sein als solchem (der Welt, dem Leben als solchem) hin, wenn er betont, daß das Sein nicht zu Seiendem gemacht werden, auf die Ebene des Seienden herabgezogen werden, das heißt vergegenständlicht werden darf („ontologische Differenz“ zwischen Sein und Seiendem). Daß überhaupt etwas ist – das Sein – kann nicht als Gegenstand (unter anderen Gegenständen) betrachtet werden.¹⁴

Die Negation „Nicht-Ich“ weist gleichermaßen, nur aus einer anderen Perspektive, auf das Sein als solches (das Leben, die Welt) hin und auf den falschen verdinglichenden Umgang damit.

Das „Nicht-Ich“ als absolute Verneinung in Nishitanis Spätwerken, das Hineinnehmen alles dessen in die Verneinung des Ich, was dem Ich gegenübersteht, was anders als das Ich ist, lehnt einerseits die Vorstellung vom Ich als einem subjektiven Ding ab und damit andererseits die Vorstellung von der Welt als objektivem Gegenstand, der von diesem Subjekt aus Distanz betrachtet wird. Die Vorstellung vom Ich als Subjekt gegenüber einer Welt als Objekt verdinglicht die Welt, setzt sie gleich mit der Gesamtheit der Dinge, macht das Sein zur Gesamtheit des Seienden (s. hierzu z.B. 1987 Bd.11: 22, 24f.)

¹⁴ Siehe z.B. die Einleitung zu *Sein und Zeit*, 1986: 6.

Doch wenn vom Sein als solchem die Rede ist, kann nicht in Subjekt und Objekt getrennt werden. Die Welt als solche transzendiert den Unterschied von (gegenständlichem) Ich und (gegenständlicher) Welt: das Ich wird zur Welt oder die Welt zum Ich, beides wird eins. „Die Welt und das Leben sind Eins. Ich bin meine Welt“, wie Wittgenstein in seinem *Tractatus* schreibt (1984: 67). Das Ich wird überflüssig, es bleibt die Welt, die dann kein Gegenstand mehr sein kann.

Die Ausdrücke „Absolutes Nichts“ und „Nicht-Ich“ weisen beide auf die Welt (oder das Leben oder das Sein) hin und warnen beide vor der gleichen Art von falschem weltanschaulichem oder philosophischem Umgang damit.

Sie spielen sich auf einer Ebene ab, die Nishitani 1941 in WS in seinen Überlegungen, die die gleichen Ausdrücke verwenden, gar nicht erreicht hat; und auch nicht erreichen konnte, weil er Gegenüberstellungen und Unterscheidungen vornahm, die in seinem eigenen späteren Verständnis der Negationen gar nicht erlaubt wären.

Die Ebene des Seins, des Lebens, der Welt ist es ausschließlich, auf der sich Weltanschauung und Religion bewegen, und nicht die Ebene der Dinge in der Welt, im Leben, nicht die Ebene des Seienden, so interpretiere ich Nishitani in seinen Spätwerken. Das muß aber nicht heißen, daß Religion die Ebene des Seienden in der Welt dann leugnet. Diese Ebene kann völlig in ihrem Recht bestehen bleiben, und dort macht das Wort „Ich“ dann selbstverständlich in der alltäglichen Rede Sinn, dort können Gegenstände voneinander geschieden werden.

Nur befaßt sich Religion, wie sie hier verstanden wird, mit dieser Ebene nicht. Sie bietet dem Menschen die Erkenntnis der Ebene des nicht hinterfragbaren, nicht analysierbaren Ereignisses der Welt als solcher an; diese Erkenntnis mag sich zwar auf eine Weise beim Handeln *im* Leben indirekt zeigen – z.B. in Form der berühmten Gelassenheit –, doch dies geschieht dann in jederlei Handeln, was immer man tut. Religion kann dem Handeln keine konkreten einzelnen Regeln und Richtlinien vorgeben, kann nicht sagen: tue dies, lasse das – wie es von ihr in WS aber gefordert wird.

In den Spätwerken könnte so etwas wie Selbstaufopferung also nicht aus der Religion abgeleitet werden. Die Aufforderung „Vernichte dein Ich!“ kann hier nur heißen: „Verändere Deine Auffassung vom Ich und damit von der Welt!“

In den Spätwerken geht Nishitani mit den Negationen nicht über eine Beschreibung von Religion hinaus, entweder von Religion im allgemeinen oder Zen im besonderen.

In WS wird die Religion mit ihren Negationen für Zwecke außerhalb ihrer selbst gebraucht und dabei, wenn man die Ebene, auf die die Religion in den Spätwerken ausschließlich gehört, als die richtig verstandene Ebene

betrachtet, zumindest falsch verstanden, wenn nicht gar mißbraucht. „Gebrauch für“ wird hier automatisch zu Mißbrauch.

Übrigens trifft das nicht nur auf die buddhistischen Negationen zu. Worte ebenso buddhistischer Herkunft, die Einssein oder Gleichsetzen von Gegensätzen ausdrücken, z.B. *soku* („ist gleich“), werden von Nishitani in WS häufig in Zusammenhängen gebraucht, wo sie als Unterstützung einer Gleichschaltung der Bürger im totalitären Staat verstanden werden können (z.B. 1987 Bd.4: 317).

Ähnlich wird von Nishitani mehrfach die Negation mit einer Bejahung identifiziert: gerade im „Nicht-Ich“ liege das wahre Ich (z.B. 286), gerade in der „Vernichtung des Ich“ werde das Ich belebt (320). Diese Vorstellung verstärkt nur das Ausgeliefertsein des Einzelnen an den Staat. Sie macht es besonders schwierig, Nishitanis Totalitarismustheorie anzugreifen. Wird die Seite des Verneinens angegriffen, kann zur Verteidigung und Rechtfertigung jederzeit die andere Seite herangezogen werden: gerade im Verneinen werde bejaht. Der Staatsbürger kann einem Staat, der von ihm verlangt, sein Ich aufzugeben, nicht einmal mehr einen Vorwurf machen.

Schließlich ergibt Nishitanis Umgang mit dem Wort „Staat“ an sich, ganz unabhängig von einem Zusammenhang mit Weltanschauung oder Religion, schon einen Baustein für die Unterstützung einer totalitären Staatsanschauung. Nishitani macht den Staat zu etwas, was unabhängig von Menschen (Staatsbürgern), Institutionen (Staatsregierung, -verwaltung u.a.) und einem Gebiet auf der Landkarte, oder über diese hinausgehend, wie eine Person existiert. Solch ein Staat kann seinen Bürgern gegenüber treten und Forderungen an sie stellen, die über Forderungen hinausgehen, die die Bürger selbstverständlich aneinander stellen müssen, wenn sie möglichst reibungslos in einer Gemeinschaft leben wollen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Buri, Fritz (1982): *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst: die Religionsphilosophie der Kyōto-Schule und das Christentum*. Bern: Haupt.
- Encyclopedia of Japan* (1983). Band 5. Tōkyō: Kodansha.
- Heidegger, Martin (1986): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hitler, Adolf (1927): *Mein Kampf*. München: Eher.
- Kjellen, Rudolf (1924): *Der Staat als Lebensform*. Berlin: Vowinckel (deutsche Übersetzung von *Staten som livsform* (Stockholm, 1916); aus dem Schwedischen von J. Sandmeier).
- Koellreutter, Otto (1933): *Grundriß der Allgemeinen Staatslehre*. Tübingen: Mohr.

- Meinecke, Friedrich (1911): *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München: Oldenbourg.
- Meyers Großes Taschenlexikon* (1983). Band 22. Herausgegeben und bearbeitet von der Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts. Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Nishitani, Keiji (1982): *Religion and Nothingness*. Berkeley: University of California Press (englische Übersetzung von *Shūkyō to wa nani ka* (Angaben hierzu siehe unten); aus dem Japanischen von Jan van Bragt).
- Nishitani, Keiji (1982): *Was ist Religion*. Frankfurt: Insel Verlag (deutsche Übersetzung von *Religion and Nothingness* (Angaben dazu siehe oben); aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol).
- Nishitani, Keiji (1984): The Standpoint of Zen. In: *The Eastern Buddhist* (Kyōto), Vol.17, No.1, Kyōto: The Eastern Buddhist Society (englische Übersetzung von „Zen no tachiba“ (abgedruckt in *Zen no tachiba*, Angaben dazu siehe unten); aus dem Japanischen von John C. Maraldo).
- Nishitani, Keiji (1986–88): *Chosakushū* in 13 Bänden. Tōkyō: Sōbunsha.
Band 4 (1987): *Sekaikan to kokkakan*.
Band 10 (1987): *Shūkyō to wa nani ka*.
Band 11 (1987): *Zen no tachiba*.
- Piovesana, Gino (1969): *Contemporary Japanese Philosophical Thought*. New York: St. John's University Press.
- Tetsugaku jiten* (1971). Tōkyō: Heibonsha.
- Waldenfels, Hans (1976): *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg: Herder.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt: Suhrkamp.