

Philosophische Rezeption des japanischen Buddhismus in Deutschland

Yukio MATSUDO

Nachdem mein Kollege, Rolf Elberfeld, einen umfangreichen Überblick über die deutsche Literatur der japanischen Philosophie gegeben hat, möchte ich nun konkret auf die Problematik der philosophischen Rezeption des japanischen Buddhismus eingehen.

Mit dem Begriff „Philosophie“ (*tetsugaku*) sind in Japan in der Regel bestimmte Geistesströmungen gemeint, die in der Moderne die Rezeption der westlichen Philosophie darstellen oder die, wie beispielsweise die Kyoto-Schule, aus der Auseinandersetzung mit dieser hervorgegangen sind. Dagegen werden die althergebrachten geistigen Strömungen, wie z.B. die buddhistische und die konfuzianische Tradition, unter dem Sammelbegriff „Japanisches Denken“ (*nihon shisō*) zusammengefasst. Dieses doppelgleisige und somit ambivalente Verständnis der japanischen Geistesgeschichte kommt selbst in der neuen Enzyklopädie „Iwanami Tetsugaku Shisō Jiten“ aus dem Jahr 1998 zum Ausdruck.

Was die Beschäftigung mit dem philosophischen und religiösen Gedankengut einer Fremdkultur betrifft, verhält es sich in Deutschland jedoch ähnlich. Das Fach „Westliche Philosophie“ wird am Philosophischen Seminar behandelt und unterscheidet sich streng von der Theologie und der Religionswissenschaft. Die Behandlung anderer Geistesströmungen aus einer anderen Fremdkultur erfolgt gemäß ihrer philologischen Orientierung, d.h. ihrer sprachlichen Zugehörigkeit. So wird alles, was Japan betrifft, in der Regel in der Japanologie behandelt

und dort werden auch Seminare zur allgemeinen Einführung in die Geistesgeschichte Japans angeboten. Dabei wird man mit der Frage konfrontiert, wie mit deren Vielfalt umzugehen sei. Lässt sich die gesamte Geistesgeschichte Japans unter dem Begriff „Philosophie“ zusammenfassen? Die Schwierigkeit liegt dabei nicht allein im vielfältigen Charakter der japanischen Ideengeschichte, die sowohl interkulturelle als auch intrakulturelle Bezüge aufweist, sondern auch in der Unzulänglichkeit der christo- und eurozentrisch konzipierten Unterscheidung von Philosophie und Religion selbst. Die deutsche Rezeptionsgeschichte des japanischen Gedankenguts ist relativ jung. Die erste, von einem Deutschen verfasste Monographie über die Geschichte der Philosophie in Japan dürfte «Die japanische Philosophie» von Paul Lüth aus dem Jahr 1944 darstellen (s. PAUL 1993: 1). Es wurden des Weiteren in den letzten 15 Jahren drei Monographien veröffentlicht, die die gesamte japanische Geistesgeschichte als philosophische Geistesströmung darzustellen versuchen.

Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, welche Problematik sich in einem solchen Versuch verbirgt. Hierzu seien die buddhistischen Lehren von Hönen, Shinran, Dōgen und Nichiren als exemplarisch dargestellt, um die Problematik einer philosophisch orientierten Rezeption des japanischen Buddhismus in Deutschland zu verdeutlichen.

DER ALLGEMEIN GEHALTENE UND WEIT GEFASSTE PHILOSOPHIEBEGRIFF BEI BRÜLL

Begriffsbestimmung und Aufbau des Einführungswerks

Zu Beginn ihres Werks «Die japanische Philosophie: Eine Einführung» von 1989 unterstreicht Lydia Brüll die Notwendigkeit eines „allgemeinen Philosophieverständnisses“, „denn nur unter einem weit gefaßten Aspekt lassen sich auch die traditionellen japanischen Denksysteme weitgehend philosophisch nennen“ (BRÜLL 1989: x). Ihr ist nicht nur die Problematik der „Anwendung des Begriffes Philosophie auf die japanischen traditionellen Denkströmungen“ (IX) bewusst, sondern auch die „Sonderstellung“ (x), d.h. der ‘Doppelcharakter’ des Buddhismus, dem sowohl religiöse als auch philosophische Eigenschaften gleichermaßen zukommen. So wird die Philosophie für Brüll im allgemeinen Sinne der menschlichen Geistestätigkeit als „denkendes Suchen“ verstanden, nämlich als „die Suche nach einer wahren Antwort auf das Seiende, des-

sen Wesen und Sinn es zu ergründen gilt“, und somit auch als „die Frage nach der menschlichen Existenz“, „verbunden mit Fragen nach dem Wesen und Sinn des Lebens und Todes, des Leidens, der Hoffnung, der Ängste und der Freuden“ (x).

Historiker tendieren in der Regel zur Darstellung der Geistesgeschichte in einer zeitlichen Abfolge, entweder in Epochen, wie z.B. der Nara- und der Meiji-Zeit in Japan, oder in Perioden, wie z.B. der antiken und der modernen Periode im Westen. Da Brüll jedoch für eine Einführung in das philosophische Denken den „Akzent auf eine zusammenhängende Darstellung der einzelnen philosophischen Strömungen“ legen will, teilt sie die gesamte Geistesgeschichte Japans in drei Bereiche ein, die „dem japanischen Denken neue Impulse gaben, einen Wandel brachten, neue Denkepochen einleiteten“ (XI):

1. Die buddhistische Philosophie vom 7. bis 16. Jh.
2. Der Konfuzianismus vom 16. bis zum letzten Drittel des 19. Jh. und
3. Die westliche Philosophie von 1868 bis 1945.

Amidismus und Nichirenismus als philosophisch irrelevante Lehren

Uns interessiert nun die Frage, wie die einzelnen buddhistischen Lehren der Kamakura-Zeit im Rahmen ihres weit gefassten Philosophiebegriffs dargestellt werden. Zu Anfang des 1. Kapitels über die buddhistische Philosophie schickt Brüll eine „historische Bemerkung“ voraus. Nach der Darstellung der buddhistischen Schulen des Tendai und des Shingon hebt sie die allgemeine Endzeitstimmung des *mappō* genannten und nach buddhistischem Verständnis letzten Zeitalters hervor, angesichts dessen sozialer Unsicherheit „die Forderung nach einer Lehre laut (wurde), die von allen Schichten des Volkes verstanden und praktiziert werden konnte.“ So gelang Hönen, Shinran und Ippen die weite Ausbreitung ihrer Nenbutsu-Praxis unter dem Volk. Nichiren hingegen begründete die Hokke-Schule, die allerdings für Brüll als „die nationalistischste der buddhistischen Schulen“ gilt (II). Sie schließt diese kurze Erwähnung des Amidismus und des Nichirenismus mit folgender Bemerkung ab, in der sie deren gänzliche Auslassung im Hauptteil der Ausführung rechtfertigt:

So interessant der Amidismus und Nichirenismus – beide weisen einen ganz besonderen Aspekt des Buddhismus auf – im Bereich des religiösen Lebens auch sind, bieten sie jedoch aus philosophischer Sicht im Rahmen der Zeit keine behandelnswerten Ansätze (12).

So unterstreicht Brüll die Wichtigkeit des Zen-Buddhismus, der in der Kamakura- und der Nachfolgezeit eine beachtliche Rolle spielte. Dementsprechend wird nach der Behandlung der Tendai- und der Shingon-Schule ein Abschnitt der „Leere (*kū*) in der Auslegung des Zen-Buddhismus“ gewidmet. Neben Eisais *kōan* wird Dōgens *zazen* verhältnismäßig ausführlich mit einer philosophischen Terminologie beschrieben, die Termini wie ‘Leib und Geist’, ‘Sein und Zeit’, ‘Absolutheit und Wirklichkeit’ sowie ‘Substantialität und Kontinuität’ umfasst.

Kritische Bemerkungen

Nachdem nun kurz die Art und Weise skizziert wurde, in der Brüll die so genannte buddhistische Philosophie der Kamakura-Zeit behandelt, sei im Folgenden auf die erste Problematik einer deutschen Rezeption des japanischen Buddhismus als philosophische Lehre hingewiesen. Die Problematik liegt nämlich im journalistischen Prinzip der Wiederaufnahme einer Meinung, die bereits zuvor einmal veröffentlicht und akzeptiert worden ist. Im Fall Brülls lässt sich diese journalistische Praxis im akademischen Betrieb zumindest an zwei Beispielen aufzeigen: Zum einen als das Vorurteil über den Nichiren-Buddhismus als einer nationalistischen Bewegung, das auf die Aussage von Heinrich Dumoulin zurückgeht. Er gilt in Deutschland lange als Experte des Zen-Buddhismus und seine Schriften, insbesondere sein «Zen – Geschichte und Gestalt» aus dem Jahre 1959, wird von vielen Autoren immer wieder herangezogen; zum anderen als das Bild vom Zen als einer Philosophie, das durch das 1979 ins Deutsche übersetzte Buch «Die Philosophie des Zen-Buddhismus» von Izutsu Toshihiko eingeführt wurde. An dieser Vorgabe orientiert sich Brüll weitgehend bei ihrer philosophischen Interpretation des Zen-Buddhismus.

Daraus ergibt sich insofern die zweite Problematik, als sich ein Gesamtüberblick über die japanische Geistesgeschichte zwangsläufig von der zur Verfügung stehenden Literatur abhängig macht, da eine einzelne Person sich kaum mit allen Denkern und deren Gesamtwerken befassen kann. Hätte nämlich jemand beispielsweise eine philosophische Abhandlung über Shinran oder Nichiren veröffentlicht und eine gewisse Akzeptanz im akademischen oder öffentlichen Kreis gefunden, so müsste ein anderer, der später einen dieser Denker behandelt, diese Sichtweise berücksichtigen. Es handelt sich hierbei um ein Problem der Intertextua-

lität im akademischen Betrieb, die mit dem oben genannten journalistischen Prinzip der Wiederholung im Zusammenhang steht.

DER ENG GEFASSTE PHILOSOPHIEBEGRIFF BEI PAUL

Die religionsfeindliche Philosophie der Widerspruchsfreiheit

In seinem Werk «Philosophie in Japan» von 1993 bemängelt Gregor Paul bei Lydia Brülls Darstellung über die japanische Philosophie u.a. die fehlende Behandlung der Anfänge der Philosophie in Japan sowie das Fehlen von „kritischen Erörterungen wie etwa kritischen Analysen der logischen Struktur eines philosophischen Systems“ (PAUL 1993: 1). Mit dem ersten Mangel meint er „die buddhistische Philosophie, die in der Asuka- und Nara-Zeit in Japan Eingang fand“, die „zum Besten [gehört], was der Buddhismus bietet“ (119). So heißt es weiter:

[Diese Lehren] prägen die buddhistische Philosophie in Japan bis auf den heutigen Tag. Ja, sie haben für die Geschichte dieser Philosophie vergleichbare Relevanz wie die wichtigsten Werke Platons und Aristoteles' für die Geschichte der Philosophie in Europa. [...] sie [sind] die systematisch wichtigsten Texte (157).

Sein übertreibendes Urteil über die Anfänge der Philosophiegeschichte wird noch befremdender, wenn er behauptet: „Platon ist wichtiger als Heidegger, Kūkai wichtiger als Nishida“ (17).

Diese extrem einseitige Sichtweise Pauls ergibt sich konsequenterweise aus einem sehr eng gefassten Philosophiebegriff, der auf dem formallogischen Grundsatz der Widerspruchsfreiheit beruht. Philosophie, verstanden als rationale Reflexion, stellt sich der Aufgabe der Entmythologisierung und soll vom Mythos, der Religion oder jeder Art des Glaubenssystems und der Theologie strikt abgegrenzt werden (10). Ausgehend von seinem engen und religionsfeindlichen Philosophiebegriff lässt Paul alle mythologischen und religiösen Elemente des Buddhismus außer Acht und reduziert selbst die 'Erleuchtung' des Buddha Shakyamuni auf eine Art rationale „Erkenntnis“ (79).

Ferner, da die Philosophie auf der universal-menschlichen Fähigkeit zum logischen Denken beruht, will Paul grundsätzlich nicht von „japanischer Philosophie“ sprechen, sondern nur noch von der „Philosophie in Japan“ (14). Für ihn scheint es nur eine allgemeingültige Philosophie zu

geben, jedoch keine dem jeweiligen Volk oder Kulturkreis spezifische. Damit wendet er sich gegen die gängige Auffassung, dass es in Japan Philosophie erst ab der Meiji-Zeit gegeben habe, in der das Wort *tetsu-gaku* geprägt worden ist. Für Paul gewinnt die Inmyō-Doktrin von Dignaga, die in den Anfängen der buddhistischen Philosophiegeschichte Japans rezipiert wurde, die besondere Bedeutung einer genuin philosophischen Lehre, da sie die „Wissenschaft von der Begründung“ oder „Argumentationstheorie“ darstellt (10).

Die Buddhistische Identitätslehre als Glaubenssystem

In diesem Zusammenhang erscheinen Paul die meisten buddhistischen Sutras nur noch als konstitutive Elemente für diverse Glaubenssysteme (13). In diesem Sinne werden alle japanischen Formen des Buddhismus folgendermaßen verurteilt:

Wer die Geschichte buddhistischer Philosophie in Japan darstellt und schlichtweg von einem japanischen Mahayana-Buddhismus redet oder Mahayana-Sutren als exemplarische Texte ausgibt, der spricht entweder von vergleichsweise schlechter Philosophie oder von Ritualismus, Glaubenslehren und Nationalismus. Entsprechendes gilt für andere Sutren, die zu Kult-Objekten wurden (118).

So gilt das Lotos-Sutra für Paul sogar als eine Lehre der Magie und des Aberglaubens, der keinen argumentativen Charakter aufweist (97f.). Alle Lehren, die sich darauf berufen, wie die von T'ien-t'ai, Saichō und Nichiren, erhalten somit keine philosophische Relevanz. Nichiren wird darüber hinaus als Schöpfer einer fanatischen, chauvinistischen Ideologie dargestellt (96f.). Aus diesem wiederum sowohl historisch als auch wissenschaftlich undifferenzierten Verständnis heraus ergibt sich sodann Pauls endgültige Verurteilung über Nichiren:

Ich halte es für bedauerlich, daß es Gelehrte gibt, die noch nach 1945 Nichirens Denken preisen, ohne den für es so charakteristischen gefährlichen Unsinn auch nur zu erwähnen (118).

Shinran gehört für Paul nur noch „zu jenen, die eher Glauben und Vertrauen als Erkennen und selbstbewußtes verantwortliches Handeln predigten“ und den philosophischen Forderungen widersprachen, die „etwa

im Pali-Kanon oder von Philosophen wie Dignaga⁴⁴ erhoben worden waren (97).

Der Zen-Buddhismus wird insgesamt, ohne die einzelnen Schulrichtungen voneinander zu differenzieren, im Wesentlichen als „Mißtrauen in die Leistungsmöglichkeit der Sprache als Ausdrucksmittel wahrer Wirklichkeit“ (81) charakterisiert.

Des Weiteren fallen Pauls allgemein negative Bemerkungen zur dialektisch konzipierten Identitätslehre des Mahayana-Buddhismus auf. So bezeichnet er beispielsweise die Identifizierung von Samsara und Nirvana als „krass widersprüchliche oder willkürliche“ Lehre (63f.). Ebenso als eine „logische Inkonsequenz“ (269) erscheint ihm T'ien-t'ais Lehre der drei Wahrheitsaspekte, in der alle drei Aspekte des Leeren, des Scheinbaren und des Wesentlichen als miteinander identisch erklärt werden. Aber, Bruno Petzold nahm bereits in seinem Buch «Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai)-Lehre» die Frage vorweg, ob man überhaupt von buddhistischer Philosophie sprechen dürfe, und bejahte sie, solange die Bezeichnung „Philosophie“ nicht bloß auf die rationalistische Philosophie beschränkt bleibt. Was Paul als logische Inkonsequenz erscheint, charakterisiert Petzold als die 'originelle Vorgehensweise' T'ien-t'ais (s. PETZOLD 1982: 19f.). Zur hermeneutischen Frage, wie man sich vor einem vorschnellen Urteil hütet und einen angemessenen Zugang zu den Anderen findet, warnt Hans-Georg Gadamer vor einer Gefahr, die Fragestellung bei der Lektüre von Platon z.B. rein auf die formallogische Überprüfbarkeit zu beschränken, indem man die in einem Platonischen Dialog auftretenden Argumentationen mit logischen Mitteln analysiert, Inkohärenzen aufweist, Sprünge ausfüllt, Fehlschlüsse entlarvt (s. GADAMER 1997: 29).

Kritische Bemerkungen

Auch im Fall Pauls ist das journalistische Prinzip der Wiederholung einer einmal etablierten Meinung bzw. das Prinzip der akademischen Intertextualität zu beobachten. Paul zufolge soll Hönen z.B. durch die Verbreitung des Glaubens an Amida und an die Wiedergeburt in dessen Reinem Land im Volk das öffentliche Interesse am philosophischen Buddhismus geschwächt haben (264). Dabei beruft sich Paul auf ein englisches Werk von Harper Havelock Coates in der 2. Auflage von 1930!

Verheerende Auswirkungen besitzt jedoch gerade ein einzig an den for-

mallogischen Grundsätzen orientierter Philosophiebegriff, dem zufolge die buddhistischen Lehrtraditionen der Kamakura-Zeit insgesamt lediglich zu einem Glaubenssystem herabgesetzt werden, da ihnen keine philosophische Relevanz zuerkannt wird. Doch enthüllt ein solch religionsfeindlicher Philosophiebegriff umgekehrt gerade die eigene Unzulänglichkeit, die religionsphilosophische Tiefe vieler bedeutender Denker aller Zeiten zu erkennen. Somit werden nicht nur die buddhistischen Denker der Geistesgeschichte Japans, sondern auch mystische und existenzialistische Denker, wie z.B. Meister Eckhart und Kierkegaard, von der philosophischen Tradition des Westens ausgeschlossen. Auch Nishidas Philosophie dürfte Pauls logizistischer Auffassung zufolge allein deswegen nicht einmal diese Bezeichnung verdienen, da sie mit dem Begriff der „sich selbst absolut widersprechenden Selbstidentität“ operiert. Eine Problematik, die daraus folgt, kann somit in einer beliebigen Auswahl dessen bestehen, was als Philosophie angesehen wird.

TOPISCHE PHILOSOPHIE BEI PÖRTNER UND HEISE

Der Versuch einer einheitlichen Charakterisierung

Den beiden Werken von Brüll und Paul folgte das dritte Buch über das Thema «Die Philosophie Japans», das von Peter Pörtner und Jens Heise 1995 veröffentlicht wurde. Beide verfolgen eine ganz andere Strategie als ihre Vorgänger, indem sie sich bei der charakteristischen Darstellung der philosophischen Kultur Japans am „Modell topischer Philosophie“ im Gegensatz zur kritischen Philosophie orientieren (s. PÖRTNER/HEISE 1995: 13). Die topische Philosophie wurde von Giambattista Vico im Gegensatz zum Rationalismus Descartes eingeführt und schließt sich an die antike Rhetorik und den römischen Begriff des *sensus communis* an. Ihr Grundsatz ist das Prinzip des unzureichenden Grundes, „dass sich das Sein nicht begründen lässt“ (15). Das Programm des oben genannten Buches heißt nun: „Die östliche Philosophie ist topisch: Sie will die Welt nicht begründen, sondern interpretierbar und zugänglich machen“ (13). Denn: „In der philosophischen Kultur Japans steht der Buddhismus für die Einsicht in die Grundlosigkeit der Welt und des Subjekts“ (16). Weiter heißt es: „Der philosophischen Kultur in Japan stellt der Buddhismus ein Vokabular zur Verfügung, das die Welt als grundlos erschließt und den Verzicht auf jede Metaphysik der Begründung nahe-

legt“ (16). Diese Charakterisierung des Topos im Sinne eines Ortes wird auch bis auf die Philosophie Nishidas und die topische Philosophie von Nakamura Yūjirō ausgedehnt, mit der das Buch abschließt (339-89).

Unter dem Gesichtspunkt des Topos im Sinne des rhetorischen Themas soll die gesamte Geistesgeschichte Japans beschrieben werden, wobei der Topos des ‘*soku*’, der paradoxen Identität, eine zentrale Stellung einnimmt. Dazu werden noch weitere Topoi genannt, die für die japanische Philosophie charakteristisch sind, wie der Topos des natürlich-spontanen Hervortretens (*shizen* oder *onozukara*), der Topos von Substanz und Funktion (*taiyū*) sowie der Topos des Ursprungs (*hon*) (36):

Sachliche Inkonsequenz in der Darstellung

In diesem Versuch, die japanische Philosophie als eine topische zu charakterisieren, ist es nun durchaus interessant, zu erfahren, wie der Kamakura-Buddhismus dargestellt wird. In einem kurzen Abschnitt mit der Überschrift „Der Griff nach fremder Hilfe: Hōnen, Shinran, Nichiren“ erscheint eine unverständliche Formulierung über den Amida-Buddhismus, der „die buddhistischen Riten mit Elementen der Volksreligion [verknüpfte]“ und dem „es genügen [konnte], Sutren zu rezitieren, um Erlösung zu erreichen“ (198). Diese verwirrende Darstellung kulminiert in der folgenden Äußerung:

Die Amida- und Nichiren-Sekten haben aus der *mappō*-Lehre die Konsequenz gezogen, dass die Umkehr zur Rettung nicht aus eigener Kraft möglich ist; es braucht dazu die Hilfe eines anderen – Buddhas (198).

Überraschend ist hier die pauschale Identifizierung des Nichiren- mit dem Amida- Buddhismus, wie bereits die Überschrift von vornherein verdeutlicht. Zum Thema Nichiren selbst wird erwähnt, dass er „die neuen Amida-Schulen abgelehnt“ und „wie der Amida-Buddhismus auf die pointierte Auswahl aus dem Kanon des Mahayana“ gesetzt hat, wobei „die Auswahl eines einzigen Sutras, des *Lotos-Sutras*, als Grundlage der buddhistischen Botschaft, dem zeittypischen Willen zur Vereinfachung entspricht“ (201). Neben dieser undifferenzierten Charakterisierung des Nichiren-Buddhismus ist nicht begreiflich, warum Nichiren „die neuen Amida-Schulen abgelehnt“ haben soll, wenn seine Position der Amida-Schule nahezu gleichgesetzt wird.

Nach einer kurzen Behandlung von Eisai und Dōgen im historischen

Kontext erfolgt ein weiterer Abschnitt mit der Überschrift „Der Zen-Buddhismus: Die leeren Hände des Patriarchen Dōgen“, die symbolisch zum Ausdruck bringt, dass Dōgen – anders als frühere Mönche oder Gelehrte – von seiner Studienreise aus China nichts Wertvolles wie buddhistische Sutras und Utensilien mitbrachte. Dōgen wird als einer „der bedeutendsten Denker Japans“ gepriesen und sein Hauptwerk *Shōbōgenzō* wird kurz vorgestellt. Dabei berufen sich beide Autoren auf das Werk Dumoulin (1976) und versuchen Dōgens Position als „Seinsrealismus“ zu charakterisieren: „Das Allgemeine ist nicht eigentlich in den Dingen, sondern liegt in der Bestimmung, daß die Dinge zugleich allgemein und einzeln-konkret sind; und umgekehrt, dass sich das Allgemeine nicht jenseits der Dinge repräsentieren lässt.“ Beide bedienen sich ferner des Begriffs der Buddha-Natur und der Rhetorik der Negation, „um zu zeigen, dass die Dinge ohne substantielle Bestimmung oder leer sind“ (205–206).

Kritische Bemerkungen

Die buddhistische Philosophie Dōgens lässt sich relativ problemlos genuin philosophisch wiedergeben. Problematisch erscheint jedoch eine pauschale Charakterisierung des Kamakura-Buddhismus insgesamt. Pörtner und Heise versuchen hinsichtlich des Amida- und des Nichiren-Buddhismus gemeinsame Charakterzüge aufzuzeigen (198). Selbst dort scheint dieser Versuch nicht zu gelingen: Denn der erste Charakterzug „die Überschreitung aller Bindungen an die diesseitige Welt“ gilt eher für die Position Dōgens als für Hōnen, Shinran und Nichiren. Die „Abwendung von magisch-mythischen Formen der Tradition, die Shingon und Tendai dem Buddhismus zugänglich gemacht hatten“ könnte höchstens für Shinran gelten, jedoch nicht für Nichiren. Die „Reduzierung der Hilfsmittel zur Erleuchtung auf das unmittelbare Verhältnis zu Buddha selbst“ ist eine problematische Formulierung, weil sowohl für Nichiren als auch für Shinran die Ausübung eher als der Ausdruck der Erleuchtung selbst verstanden wurde denn als ein Hilfsmittel zur Erleuchtung. Die vierte und letzte Charakterisierung der „breiten Popularisierung“ trifft Hōnens *Nenbutsu*, jedoch nicht Shinran und Nichiren, die zu ihren Lebzeiten eher als eine Randerscheinung galten.

Diese scheinbar gemeinsamen Charakterzüge des Kamakura-Buddhismus ähneln weitgehend der Auffassung, die Ienaga Saburō in seiner

1947 veröffentlichten «Studie über die buddhistische Gedankengeschichte des Mittelalters» vertritt. So liegt es nahe, dass beide Autoren eine bestimmte These, die in Japan bereits mehrfach kritisch behandelt worden ist, unkritisch übernommen haben.

Neben dieser sich ständig wiederholenden Praxis des journalistischen Prinzips der Übernahme einer vorgefertigten Meinung ist noch darauf hinzuweisen, dass es ohnehin ein gewagtes Unterfangen darstellt, gewisse gemeinsame Charakterzüge der so vielfältigen Bewegungen des Kamakura-Buddhismus zusammenzufassen, ohne sich vorher mit den einzelnen Formen eingehend befasst zu haben. Es ist aber auch nicht leicht, sich mit den jeweiligen Quellentexten von vielen unterschiedlichen Denkern zu befassen und seine Auffassung nicht von der bestehenden Sekundärliteratur abhängig zu machen. Außerdem lässt eine gesamte Geistesgeschichte von etwa 1500 Jahren keine einheitliche philosophische Gemeinsamkeit zu. Daher muss aus der Fülle der Geschichte bewusst eine bestimmte Auswahl getroffen werden, um wiederum auch weitere Aspekte innerhalb der ausgewählten Materialien außer Acht zu lassen. Andernfalls läuft man Gefahr, dass der gewählte Einheitsaspekt auf der Strecke bleibt, so dass dieser Aspekt nicht konsequent angewandt werden kann.

ZUSAMMENFASSUNG: DIE PROBLEMATIK DES EUROZENTRISTISCHEN PHILOSOPHIEBEGRIFFS

Die Anwendung spezifischer Begriffe der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte auf eine Fremdkultur stellt ohnehin ein schwieriges Unterfangen dar und ist dennoch in den meisten komparativen Perspektiven unvermeidbar. Problematisch scheint jedoch nicht die Begriffsverwendung selbst, sondern der Gesamtkontext zu sein, in dem solche Begriffe positioniert werden, damit sie ihre spezifische Funktion ausüben können.

Konkret lassen sich die Probleme der oben erwähnten deutschen philosophischen Unterfangen weitgehend in Übereinstimmung mit SUEKI (1998: 322–42) folgendermaßen zusammenfassen:

1. *Der Philosophiebegriff wird entweder zu breit oder zu eng aufgefasst.*

Brüll (1989: x) versteht die Philosophie sehr allgemein als das „denkende Suchen“, das auch mit menschlich-existenziellen Fragen verbunden ist,

um überhaupt „die traditionellen japanischen Denksysteme weitgehend philosophisch nennen“ zu können. Paul (1993: 4f.) grenzt die Philosophie im Gegensatz zum Mythos, der Religion und der Theologie auf die „an Logik und Erfahrung orientierte Reflexion menschlicher Grundfragen“ ein und sieht in der logischen Reflexion die universale Eigenschaft, jenseits der kulturellen Unterschiede auch „sprachunabhängig“ zu sein. Pörtner und Heise (1995: 8) interessieren sich von vornherein für eine der japanischen Kultur spezifische Denkform, nach der „das Fremde deutlich markiert als das Andere (blieb), vor dem und durch das sich das Eigene profiliert“ betrachtet wird. Diese Denkform wird als „topische Philosophie“ charakterisiert, die auf die metaphysische Begründung der Welt und des Subjekts verzichtet und alles in Korrelation zu begreifen sucht (13ff.).

2. Der jeweiligen Sichtweise entsprechend wird eine beliebige Auswahl getroffen.

Trotz der weit gefassten philosophischen Perspektive konzentriert sich Brülls Beschreibung im Kapitel der „Buddhistischen Philosophie“ auf die indische und chinesische Philosophie, die erst die Grundlage für die weitere Entwicklung des japanischen Buddhismus bildet. Der Amidismus und Nichirenismus wird dabei zu kurz behandelt. Paul bewertet die Inmyō-Doktrin, verstanden als „Argumentationstheorie“; zu hoch, wobei unmöglich behauptet werden kann, dass sie der „Begriff einer Philosophie ist, die in ihrem empirischen und logischen Charakter den strengsten ‘westlichen’ Kriterien genügt“ (PAUL 1993: 11; zur Kritik s. SUEKI 1998: 332). Im Gegensatz zu Pauls logizistischem Standpunkt öffnen Pörtner und Heise eine breitere Perspektive im Verständnis der diversen geistigen Elemente in der Kultur Japans. Dennoch lässt die Perspektive der topischen Philosophie unklar, was ihre Elemente beispielsweise bei Hönen sind, und zwingt am Ende – über diverse Denker der Moderne hinaus – zu einem großen Gedankensprung hin zum postmodernen Vertreter der topischen Philosophie, Nakamura Yūjirō.

3. Aufgrund der europäisch-traditionellen Trennung von Religion und Philosophie wird der historische Gesamtkontext auseinander gerissen, von dem aus die Aufgabenstellung und der Stellenwert der einzelnen Gedankensysteme erst ersichtlich werden.

In der Aussage Brülls (1989: x), dass im Buddhismus die „religiöse und philosophische Spekulation zusammenfallen (und) sich hier also eine

Sonderstellung herausgebildet hat“, kommt ein bestimmtes Verständnis zum Ausdruck, das Sueki (1998: 326) als „Eurozentrismus“ bezeichnet. Ebenso lässt sich im Ansatz Pauls, in der logischen Konsistenz eine von den jeweiligen Kulturen unabhängige Universalität zu sehen und somit die Philosophie von der Religion strikt zu unterscheiden, eine eurozentristische Denkweise feststellen (332). Pörtner und Heisig geraten in die Gefahr, das Fremde in eine bereits festgelegte Schablone hineinzupressen. Darüber hinaus ist gerade umgekehrt der topische Charakter des japanischen Denkens, der auch im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Tendai-Philosophie der Urerleuchtung steht, neuerdings zum Gegenstand heftiger Kritik geworden (s. MATSUMOTO 1980; HAKAMAYA 1989 u. 1990). Die politisch-ideologische Funktion des topischen Denkens, die aufgrund der allumfassenden Eigenschaft des leeren Raumes zu einer religionsphilosophischen Legitimierung des Status quo tendiert, darf nicht übersehen werden.

4. Unter einem Philosophiebegriff kann die Geschichte der japanischen Denkweise nicht durchgehend konsistent beschrieben werden.

Alle drei Bücher versuchen demnach auf ihre eigene Art und Weise, einen Überblick über die japanische Gedanken- bzw. Geistesgeschichte zu verschaffen, können diese jedoch aufgrund ihrer einseitigen Sichtweise nicht durchgehend konsistent beschreiben. Daher wäre es zunächst strategisch angebracht, entweder von vornherein unter den spezifizierten Kriterien des philosophischen Gedankensystems sowohl eine stark begrenzte Auswahl aus der Fülle der gesamten Geistesgeschichte zu treffen als auch eine Extraktion aus den Werken der ausgewählten einzelnen Denker vorzunehmen. Oder aber anstelle des begriffsgeschichtlich vorbelasteten Philosophiebegriffes ist eine Metasprache wie der Allgemeinbegriff der Ideen- oder Geistesgeschichte zu verwenden.

5. Bei einer Gesamtdarstellung der Geistesgeschichte Japans ist mit der Sekundärliteratur mit Sorgfalt umzugehen.

Zum Schluss sei noch einmal die Problematik des journalistischen Prinzips der Wiederholung einer bereits zuvor etablierten Meinung unterstrichen. Dieses Prinzip scheint deswegen so oft praktiziert zu werden, weil man in Deutschland zu wenige Monographien über die einzelnen Denker zur Verfügung hat und sich meistens auch nicht die Mühe gibt, sich mit den jeweiligen Quellentexten zu beschäftigen. Vor diesem Hinter-

grund empfiehlt sich die weitere intensive Forschung in den einzelnen Bereichen, wie beispielsweise dem Bereich des Kamakura-Buddhismus. Dabei ist die eigenständige philosophische und interkulturelle Reflexivität in den Vordergrund zu stellen, ohne sich dem oben genannten journalistischen Prinzip zu unterwerfen. Es ist nämlich die Lehre, die wir aus den bisherigen Überlegungen ziehen können, dass wir nicht vorschnell eine populärwissenschaftliche Pauschalisierung oder gar Vor- und Fehlurteile unreflektiert rezipieren sollten.

LITERATUR

- BRÜLL, Lydia
 1989 *Die japanische Philosophie – Eine Einführung*. Darmstadt.
- DUMOULIN, Heinrich
 1959 *Zen – Geschichte und Gestalt*. Bern.
 1976 *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Bern: Francke.
- GADAMER, Hans-Georg
 1997 *Gadamer Lesebuch*, hrsg. v. Jean Grondin. Tübingen: Mohr.
- HAKAMAYA Noriaki
 1990 *Hiban bukkyō*. Ōkura Shuppan.
 1989 *Hongaku shisō hiban*. Ōkura Shuppan.
- IENAGA Saburō
 1990 *Chūsei bukkyō shisōshi kenkyū*. Hōzōkan.
- LÜTH, Paul
 1944 *Die japanische Philosophie*. Tübingen: Mohr.
- MATSUMOTO Shirō
 1980 *Engi to kū: Nyoraizō-shisō hiban*. Ōkura Shuppan.
- PAUL, Gregor
 1993 *Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit: Eine kritische Untersuchung*. München.
- PETZOLD, Bruno
 1982 *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-) Lehre. Eine komparative Untersuchung*. Horst Hammitzsch (Hg.). Wiesbaden.
- PÖRTNER, Peter, u. Jens HEISE
 1995 *Die Philosophie Japans: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- SUEKI Fumihito
 1998 *Kaitaisuru gengo to sekai – Bukkyō karano chōsen*. Iwanami Shoten.