

KLEINE BEITRÄGE

THE HEART OF BUDDHISM*

von Johannes Laube

YOSHINORI TAKEUCHI (geboren 1913) ist im deutschen Sprachraum kein Unbekannter. Als ein führender Denker der Kyōto-Schule der Philosophie nahm er 1960 am Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Marburg teil und hielt dort anschließend während des Wintersemesters 1960/61 Gastvorlesungen. Spätestens seit dieser Zeit werden seine Veröffentlichungen in Europa mit Aufmerksamkeit verfolgt. T. gilt als Kenner und Deuter des sogenannten Urbuddhismus (primitive Buddhism), der dem Theravāda-Buddhismus vorausging. In immer neuen Anläufen versucht er, historisch-exegetisch und philosophisch-systematisch „das Herz des Buddhismus“ GAUTAMA BUDDHAS zu erreichen. Dabei kommen ihm seine Deutungen des Amida-Buddhismus SHINRANS, der Philosophien KITARŌ NISHIDAS und HAJIME TANABES sowie der von Hegel zu Hilfe. – 1971–1974 und 1979–1980 hatte der Rez. das Glück, unter der Leitung von Professor TAKEUCHI in Kyōto buddhistische Religionsphilosophie studieren zu können. Ein Wunsch von damals ging jetzt teilweise in Erfüllung, nämlich die verstreuten Einzelabhandlungen von T. in einem einzigen Band vereinigt zu sehen. Die vorliegende Sammlung, um die sich JAMES W. HEISSIG als Herausgeber und Übersetzer verdient gemacht hat, bietet vor allem die Abhandlungen über den Urbuddhismus. T. geht zwar auf Gedanken SHINRANS, NISHIDAS, TANABES, HEGELS und anderer buddhistischer sowie christlicher Philosophen und Theologen ein (hervorzuheben sind dabei noch TETSURŌ WATSUJI und HAKUJU UI auf buddhistischer Seite sowie RUDOLF BULTMANN und MARTIN HEIDEGGER auf westlicher Seite). Aber sie werden nicht um ihrer selbst willen dargestellt. Vielmehr dient die Auseinandersetzung mit ihren Begriffen als Mittel der Deutung der existentiellen Situation des GAUTAMA BUDDHA, die er mit uns Heutigen gemeinsam hat. T. erklärt die Absicht seiner Erforschung des Urbuddhismus wie folgt: „Es war meine Absicht, von vornherein klarzumachen, daß ich ein Verstehen der Lehre von der abhängigen Entstehung im Urbuddhismus als normativ betrachte für die Ergründung und Bewertung der Geschichte des Buddhismus als ganzer. Ich würde sogar so weit gehen zu behaupten, daß der Buddhismus und die ganze Frage nach seiner Zukunft (welche wir jetzt aufnehmen werden) vom begünstigten Standpunkt der Religionsphilosophie aus betrachtet, eng verbunden sind mit der Interpretation der urbuddhistischen Lehre“ (66f; Klammer von T.). Danach beschreibt T. die Vorwürfe der (Literatur-)Historiker gegen seine Forschungsmethode. Der Hauptvorwurf besteht darin, T. suche die Denkweise von uns Heutigen im historischen GAUTAMA BUDDHA selber; er suche bei GAUTAMA BUDDHA Antworten auf Fragen, die erst spätere Zeiten gestellt haben. T. hält entgegen, gerade darin erweise sich die Größe der Stifter von Weltreligionen wie Buddha oder Jesus, daß ihre Worte und Taten von Zeitalter zu Zeitalter je neue Antworten auf die gemeinsamen Existenzfragen inspirieren, ja daß manchmal gerade erst die Späteren die ursprüngliche Absicht des Stifters durch ihre eigenen Worte und Taten zum Aufleuchten bringen,

* Rezension zu: TAKEUCHI, YOSHINORI, *The Heart of Buddhism. In Search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism*. Edited and Translated by James W. Heissig (Nanzan Studies in Religion and Culture) The Crossroad Publishing Company/New York 1983; XXII + 165 S.

wie das bei DOGEN und SHINRAN geschah. T. fragt: „Ist nicht das der authentische Weg, auf dem religiöse Wahrheit übermittelt wird? Ich fühle im BUDDHA eine viel tiefere und grundlegendere, eine reiner gestaltete Form von Religiosität, eine, welche die verschiedenen gegensätzlichen Standpunkte aufhebt und überwindet, die in der späteren buddhistischen Philosophie auftraten . . . Es wird zweifellos für anmaßend gehalten werden, wenn ich mich auf DOGEN und SHINRAN berufe, um meinen Ansatz, den ich plane, zu beschreiben. Es wird nur als ein Zeugnis meiner Unwissenheit in bezug auf die Grenzen meiner eigenen Quellen erscheinen. Ich kann kaum dagegen Einspruch erheben – und doch: insofern diese Persönlichkeiten Modelle des philosophischen Verständnisses des Urbuddhismus darstellen, ist das Vergleichen nicht zu vermeiden. U beklagte die Tatsache, daß letztlich der Zugang zum Urbuddhismus bestimmt ist durch das Können seiner Interpreatoren. Er mußte demütig gestehen: ‚Der Krebs gräbt sein Loch nach der Größe seiner Schale.‘ Genau so empfinde auch ich. Ich ziehe vor, Löcher nach meinem eigenen Maß zu graben, statt in gemietete Wohnungen einzuziehen“ (67). – Mit anderen Worten: nach T. muß die Funktion, welche innerhalb des Christentums die systematische Theologie ausübt, innerhalb des Buddhismus von der Philosophie übernommen werden (vgl. 69). T. ist im Begriff, eine solche buddhistische (Religions-)Philosophie zu erarbeiten. Dabei zeigt er die strukturelle Analogie der existentiellen Frage-Antwort-Situation bei GAUTAMA BUDDHA, SHINRAN und uns Heutigen je nach dem Zusammenhang des Textes in historischer Reihenfolge vom Früheren zum Späteren oder umgekehrt. Die Eigenart einer so sich aus dem ursprünglichen religiösen Anliegen entfaltenden buddhistischen Philosophie bezeichnet T. als „buddhistischen Existentialismus“ (4) oder als „Metanoetik“ (4). Philosophie tritt dabei nicht als Kritik von außen an die Religion des Buddhismus heran, sondern sie bilden zusammen einen einzigen Baum, „der von seiner Wurzel an sich in zwei Stämmen gabelt“ (3). Diese buddhistische Philosophie darf nicht mit einer spekulativen Metaphysik verwechselt werden. Vielmehr ereignet sie sich als Metanoia des Denkens, als „eine Umkehrung innerhalb der Reflexion, welche die Rückkehr zum ursprünglichen Selbst (oder anātman) signalisiert“ (4). T. fährt fort: „Für den Buddhismus stellt diese ‚metanoesis‘ die wahre Bedeutung der Erleuchtung dar . . .“ (4). Wenn man die „Wiederholung“, die T. in diesem Sammelband im Zusammenhang mit der ständigen Wiederholung der religiösen Praxis betont (57), als ständige Wiederholung auch der Metanoia des Denkens erkennt, so wird deutlich, daß hinter der Metanoetik von T. die „Philosophie als Metanoetik“ von TANABE steht. – Soviel zum philosophischen Ansatz von T.! Nun zur Einteilung des behandelten Stoffes: Der Sammelband besteht aus zwei Hauptteilen mit insgesamt sieben Kapiteln. Ihnen folgen die Anmerkungen, ein Verzeichnis der Sanskrit- und Pali-Termini sowie ein Personenverzeichnis. Teil I ist überschrieben mit „Centering“ (frei übersetzt: „Bewegung zur Mitte“). Der Herausgeber umschreibt den Titel mit „contemplative insight“ („kontemplative Einsicht“). Gemeint ist die Erleuchtung. Behandelt werden: der Sinn des Schweigens BUDDHAS in bezug auf metaphysische Fragen (Kapitel 1); die Stufen der Kontemplation (Kapitel 2); das zeitlose Dharma BUDDHAS in dieser unserer Endzeit, wie SHINRAN sie beschreibt (Kapitel 3). Teil II trägt den Titel „Freeing“ („Befreiung aus den Ketten des abhängigen Entstehens“). In ihm werden behandelt: das Problem der abhängigen Entstehung (Kapitel 4); abhängige Entstehung und gegenseitige Abhängigkeit (Kapitel 5); existentielle Interpretation der abhängigen Entstehung (Kapitel 6) mit Blick auf die Existenzfragen GAUTAMA BUDDHAS selber; Befreiung und Jenseits (Kapitel 7) mit besonderer Berücksichtigung der Probleme der Säkularisierung und Entmythologisierung. – Es ist unmöglich, die vielen kostbaren Einsichten aufzuzählen, die T. dem Leser in den hier versammelten Abhandlungen darbietet,

Einsichten, die das Klischee-Bild vom Buddhismus in unserer religionspädagogischen und theologischen Lehrbüchern vielfach in Fragen stellen. Nur ein Beispiel für ein solches Mißverständnis von christlicher Seite her sei hier vorgestellt, zumal es das richtige Verständnis des Sammelbandes selber betrifft. Im Vorwort schreibt HANS KÜNG in der Absicht, den Amida-Buddhismus dem Leser vorzustellen: „Schon in dieser Welt des Leidens kann der Gläubige seiner Befreiung versichert sein. Weil er durch Amida angenommen ist, fällt der Gläubige nicht mehr zurück – er ist im Reinen Land geboren (worden). Diese neue Geburt ist kein zukünftiges Ereignis nach dem Tod mehr; vielmehr ereignet sie sich im Augenblick des Zum-Glauben-Kommens, in einer Spannung zwischen ‚schon‘ und ‚noch nicht‘, welche an die Verkündigung des Reiches Gottes im Neuen Testament erinnert. Das Reine Land wird da verwirklicht, wo Menschen glauben, sich ihrer Eigenkraft entledigen und anerkennen, daß sie aus sich selbst zu nichts fähig sind. Wo nicht mehr Egoismus, Leiden, Angst vorhanden sind, wo das falsche Ich überwunden wurde, ist das Reine Land schon Wirklichkeit geworden. Erleuchtung, Nirvana, Erlösung, Befreiung sind so schon in dieser gegenwärtigen Welt und nicht erst in einem jenseitigen Paradies nach dem Tod – wie es auch im Buddhismus des Altertums behauptet wurde“ (S. X, Klammern vom Rez.). Der Text von KÜNG betont in einer Weise die Gegenwartigkeit der buddhistischen Befreiung, wie sie weder den Texten SHINRANS noch denen von T. entspricht. TAKEUCHI betont ausdrücklich, daß das, was mit AMIDA BUDDHA und seinem Reinen Land gemeint ist, also die transzendente Dimension der absoluten Wirklichkeit, nicht in vollkommene Gegenwartigkeit entmythologisiert werden kann. T. erklärt: „Vielleicht die beste Weise zusammenzufassen, was ich meine, ist zu betonen, daß Transzendenz notwendigerweise die Idee einer Welt einschließt, die dieser Welt gegenübergesetzt ist, ein jenseitiges Ufer gegenüber dem diesseitigen Ufer. Auf dem Grund dieser Vorstellung von Welttranszendenz, in Verbindung mit der das Problem der menschlichen Endlichkeit und der Endlichkeit der Welt behandelt wird, liegt die Idee eines Paradieses im Westen. Von meinem Standpunkt aus (und man mag einwerfen, daß ich dadurch selber die Bedeutung des Reinen Landes im Westen entmythologisiere) bedeutet das, daß wir eine ausführliche Betrachtung dem widmen müssen, was das Symbol des Reinen Landes bezeichnet, da tatsächlich nur ein solches Symbol hinweisen kann auf: gleichzeitig Welttranszendenz oder die Transzendenz der Welt der endlichen Seienden und die ihr entsprechende Ad-vent-Bewegung einer transzendenten Welt und eines transzendenten Anderen“ (134; Klammer von T.). An einer früheren Stelle erklärt T.: „Für mich muß Transzendenz immer die Dimension eines ‚Du‘ haben, sie muß immer transzendent sein in bezug auf religiöse Existenz (auf ein ‚Ich‘); gleichzeitig muß sie ihre Dimension eines jenseitigen Ufers behalten, transzendent in bezug auf die Welt“ (132; Klammer von T.). Oder an einer anderen Stelle im Anschluß an GABRIEL MARCEL: „Welttranszendenz ist etwas, was an-kommt, insofern es über-steigt (that ad-venes as it tran-scends). Es wird gegenwärtig in der Gegenwart von der Zukunft her, in der Form einer Ankunft vom transzendenten jenseitigen Ufer her in Richtung auf das diesseitige Ufer der gegenwärtigen Welt. Ich bin überzeugt, daß wahre Transzendenz etwas ist, was in der Gegenwart auftaucht an-kommt in wirklicher Transzendenz auf uns zu. Dementsprechend halte ich das Symbol des Reinen Landes im Westen für sehr bezeichnend und beladen mit einer Bedeutung, die zu gewichtig ist, um entfernt oder durch ein anderes Symbol ersetzt zu werden“ (135; Klammer vom Rez.). – Aus dieser Gegenüberstellung des Textes von KÜNG mit Texten von T. ergibt sich folgende Kritik: KÜNG unterstellt, daß Amida den Glauben nur „erwecke“ (elicit), und die Menschen den Glauben selber vollzögen, nachdem sie die Eigenkraft abgeworfen haben. Zugleich mit der Entledigung von

der Eigenkraft sei das Reine Land gegeben, Egoismus, Leiden und Angst seien verschwunden. Schließlich identifiziert Kūng das gegenwärtige Reine Land mit Erleuchtung, Nirvana, Erlösung und Befreiung schon in dieser Welt (vgl. oben KŪNGS Text). Tatsächlich ist das Nirvana nicht dasselbe wie das Reine Land! Weiter: weder das Nirvana noch das Reine Land werden nach SHINRAN und T. vor dem leiblichen Tod schon gegeben. Das einzige, was gegeben wird, ist der Glaube (als Angeld des Reinen Landes). Dieser Glaube wird nicht von den Gläubigen vollzogen. Er ist reines Geschenk Amidas und bleibt es. Die Gläubigen können sich ihrer Eigenkraft und Selbstverabsolutierungstendenz gar nicht entledigen. Darum bleiben sie immer die „Toren und Sünder“. Bis zu ihrem leiblichen Tod bleiben sie daher den Begleiterscheinungen ihrer Torheit und Sündhaftigkeit ausgesetzt: dem Leiden und der Angst. Die Menschen finden sich nur im Amida-Glauben vor. Nicht sie halten sich an Amida, sondern Amida hält sie umarmt. Innerhalb dieser Umarmung herrscht höchste Spannung: Amida bleibt immer der Andere und mit ihm sein Reines Land. Innerhalb dieser Umarmung herrscht höchste Beweglichkeit: die Menschen fallen je neu und werden je neu von Amida wieder aufgerichtet. Darin besteht die je neue Metanoia, die je neue Wiederholung der religiösen Entscheidung, die T. als Praxis des Namu-Amida-Butsu beschreibt (vgl. 57). (Was nach dem leiblichen Tod geschieht im Sinne von SHINRAN und T., können wir hier ausklammern.) – Dies mag als Beispiel für den unbefriedigenden heutigen Stand des Dialogs zwischen christlichen Theologen und buddhistischen Religionsphilosophen dienen. Die Gegenüberstellung zeigt, daß man mit christlichen Denkschemata (Urvertrauen, schon da – noch nicht da, u. ä.) nicht buddhistische Texte deuten darf, selbst wenn dort ähnliche Termini auftauchen. Man muß zuerst einmal den Selbstdeutungen der betreffenden Buddhisten bis zum Ende zuhören. Eine weitere Schwierigkeit kommt hinzu: bisher haben die Selbstdeutungen der Zen-Buddhisten im deutschen und englischen Sprachraum den größten Einfluß gehabt. Insbesondere haben die Deutungen von DAISETSU TETTARŌ SUZUKI die Selbstdarstellung des Buddhismus in europäischen Sprachen bestimmt. SUZUKI hat nun aber auch den Amida-Buddhismus nach dem Muster des Zen als Präsenz des Transzendenten in dieser unserer Immanenz dargestellt (am Beispiel der amida-buddhistischen Myōkōnin). Wenn man diese Unterschiede innerhalb des einen Buddhismus bedenkt, gewinnt dieser vorliegende Sammelband mit grundlegenden Abhandlungen von T. über den Urbuddhismus aus der Sicht des Amida-Buddhismus eine außerordentliche Bedeutung für den Dialog zwischen Christen und Buddhisten. Er könnte und sollte eine Korrektur der vielen Klischees vom Buddhismus in die Wege leiten, die den Dialog bisher behinderten. – Zum Schluß möchte der Rez. noch drei Hinweise geben: 1. die Einführung von JAMES W. HEISSIG, die über das Zustandekommen des Bandes, seine Absichten und seine Quellen sowie über Persönlichkeit und Werk von T. Auskunft gibt, erleichtert wesentlich die Lektüre der Texte. Man sollte sie nicht überschlagen. 2. Möglicherweise ist „synenergismus“ auf S. 58 ein Druckfehler (statt „synergismus“)? Vgl. S. 151, Anmerkung 11: dort steht „synergist“. 3. Alle Zitate oben sind vom Rez. aus dem vorliegenden Sammelband, d. h. aus der englischen Sprache, ins Deutsche übersetzt worden. Manche Stellen des englischen Bandes hätte er gern an den japanischen Originalen verifiziert. Diese standen ihm aber nicht zur Verfügung.