

*Ryōsuke Ohashi (Hg.): Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung: Freiburg-München: Alber, 552 S. Geb. DM 68,—.*

*Shinichi Hisamatsu: Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus, hg. v. H. Elbrecht. Zürich-München: Theseus 1990. 112 S. Brosch. DM 20,—.*

*Heinrich Dumoulin: Zen im 20. Jahrhundert. München: Kösel 1990, 190 S. Geb. DM 34,—.*

Schon das Jahr 1989 hatte mit drei Veröffentlichungen wesentliches Material für eine Auseinandersetzung mit der Philosophie der Kyōto-Schule bereitgestellt: Peter Pörtners Übersetzung von Nishidas Frühwerk »Über das Gute«: Lydia Brülls Einführung in »Die japanische Philosophie«, die von den buddhistischen und konfuzianistischen Systemen bis zu den Anfängen der Kyōto-Schule reicht, und schließlich der vorzügliche Dokumentationsband »Japan und Heidegger«, in dem die maßgeblich von der Kyōto-Schule mitgetragene japanische Heidegger-Rezeption nachgezeichnet wird (vgl. die Rezension in: MThZ 41 [1990] 308ff). Diese für den interkulturellen Kommunikationsprozeß sehr bedeutsame Veröffentlichungsreihe wird nun mit einem Werk fortgesetzt und vorläufig gekrönt, das erstmals im deutschsprachigen Raum die Kyōto-Schule insgesamt in Text und Kommentar vorstellt. In der von ihm herausgegebenen Anthologie »Die Philosophie der Kyōto-Schule« legt R. Ohashi eine Textauswahl vor, die sowohl hinsichtlich des Autorenkreises als auch der abgedeckten Themen als repräsentativ gelten kann. Eingeteilt in drei Phasen (Anfang, Bildung und Fortentwicklung der Schule) bietet der Band Texte von (I) K. Nishida und H. Tanabe, (II) S. Hisamatsu, K. Nishitani, I. Kōyama, M. Kōsaka, T. Shimomura, S. Suzuki und (III) Y. Takeuchi, K. Tsujimura, S. Ueda. Der Großteil dieser Texte erscheint hiermit erstmals in deutscher Sprache und würde für diesen Band eigens übersetzt (an der Übersetzung wirkten neben verdienten Japanologen wie J. Laube u. a. auch eine ganze Reihe junger Wissenschaftler mit, die z. T. schon mehrfach mit qualifizierten Beiträgen zum östlich-westlichen Gespräch hervorgetreten sind: wie z. B. U. Baatz, R. Elberfeld, E. Jorißen, S. Thumfart und besonders E. Weinmayr). Daß unter den in den Band aufgenommenen Vertretern der Kyōto-Schule Masao Abe fehlt, ist m. E. ein bedauerlicher Mangel, der durch die fragwürdige Begründung in Ohashis Einführungssessay, wonach Abes Arbeiten nichts zur Entwicklung oder Vertiefung der Philosophie der Kyōto-Schule beigetragen hätten, nicht gerechtfertigt erscheint. Abe hat wie kaum ein anderer Vertreter der Kyōto-Schule die Philosophie des absoluten Nichts mit dem Denken zeitgenössischer christlicher Theologie konfrontiert und dabei durchaus auch neue Teilperspektiven erschlossen (seine Auseinandersetzungen mit Tillich, mit der Prozeßphilosophie Whiteheads oder auch seine Reflexionen zur Theozie-Problematisierung wären es wohl wert gewesen, dem deutschen Leserkreis vorgestellt zu werden).

In seiner Einführung gibt Ohashi einen straffen Überblick zur Entwicklung der Kyōto-Schule und ihren inhaltlichen Anliegen, der durch Kurzeinführungen zu den jeweiligen Texten und ihren Autoren etwas mehr vertieft wird. Deutlicher als in bisherigen Veröffentlichungen zur Kyōto-Schule wird hierbei ersichtlich, daß die ihr zugehörigen Philosophen in ihrer Beschäftigung mit den Kernfragen abendländischer Philosophie nicht nur Beiträge zur ihrer Bearbeitung bereitzustellen suchen, sondern dabei zugleich immer auch nach der Möglichkeit spezifisch asiatischer bzw. japanischer Beiträge fragen. Es mischt sich m. a. W. die bisweilen fast selbstlegimatorisch wirkende Frage nach der japanischen Identität in einer geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung, die in ihren Konstellationen ausschließlich westlich/europäisch geprägt ist, mit jener anderen Frage, die unabhängig von kulturellen Identitätsschwierigkeiten allein nach den Möglichkeiten zur Lösung der geistesgeschichtlichen Problemstellungen Ausschau hält, weil diese als grundsätzliche Fragen erkannt werden (etwa dort, wo die Herausforderung der naturwissenschaftlichen Methode und ihres philosophisch beanspruchten Empiriemonopols nicht nur als ein Problem für die abendländische Metaphysik, sondern auch als Anfrage an asiatisch-buddhistische Welt- und Menschenbilder erfaßt und ernstgenommen ist).

In den Schriften des Zen-Meisters S. Hisamatsu, der am wenigsten fachphilosophisch, doch — wie auch Ohashi vermerkt — zugleich der einflußreichste Denker der Kyōto-Schule ab ihrer zwei-

ten Generation ist, findet sich deutlich eine solche Betroffenheit, in der die Probleme einer im Westen gewachsenen Moderne auch als ganz persönliche Last durchlebt werden. So schreibt Hisamatsu mit Blick auf die Spannung zwischen humanistischem Atheismus einerseits und christlichem wie amida-buddhistischem »Theismus« andererseits: »Ich neige sicher zum Atheismus, doch kann ich nicht sagen, daß ich einfach ein absoluter, bedingungsloser Humanist bin. Ich kann nicht aufhören, atheistisch zu sein. Doch ich kann auch nicht wie ein moderner Mensch glauben, daß der Mensch sich seine Glückseligkeit allein durch seine menschliche Kraft verschaffen kann. In dieser widerspruchsvollen Situation besteht mein Dasein in der Gegenwart. Insofern als ich nicht zum Theismus zurückgehen kann, bin ich durchaus atheistisch. Doch kann ich weder rein anthropozentrisch noch rein theozentrisch existieren. Eben in diesem Widerspruch besteht meine Gegenwart. Er bleibt aber nicht nur mein persönlicher, augenblicklicher Widerspruch, sondern ist das unausweichliche Schicksal der modernen Zeit, das heute in der Geschichte vor aller Augen offenbar wird.« Es stellt eine glückliche Ergänzung zu Ohashis Anthologie dar, daß gleichzeitig mit ihr zwei grundlegende Aufsätze Hisamatsus neu zugänglich gemacht werden, in denen dieser seine Analyse des hier angesprochenen Problems darlegt (der kleine, mit »*Philosophie des Erwachens*« betitelte, von H. Elbrecht herausgegebene und von E. Weinmayr eingeleitete Band enthält die Texte »Satori« und »Atheismus«; dort auch auf S. 52 das obige Zitat). Der als Ursache des neuzeitlichen Nihilismus wahrgenommene Grundkonflikt zwischen Metaphysik und Wissenschaftsphilosophie kann wohl nur durch eine weiterschreitende Bearbeitung des ursprünglichen Verhältnisses von Interpretation und Erfahrung erhellt werden — zumindest ist dies eine viel für sich habende Grundidee der Kyôto-Schule. Und in dieser Hinsicht ist Hisamatsus Verständnis von Philosophie als strenger Ausdruck des »Erwachens« (i. S. einer Erfahrung) sehr konsequent auf der Linie jenes immer noch verheißungsvollen Programms Nishidas, »die reine Erfahrung als die einzige Realität zu nehmen und dadurch alles zu erklären« (Philosophie der Kyôto-Schule, 26).

Einen Schwerpunkt bildet die Philosophie der Kyôto-Schule auch in *H. Dumoulin's »Zen im 20. Jahrhundert«*. Dumoulin's neuestes Buch enthält recht unterschiedliche und vermischte Ausführungen. Es handelt sich nicht — wie es der Titel und mehr noch der Klappentext nahelegen — um eine Fortführung seiner quantitativ und qualitativ grandiosen »Geschichte des Zen-Buddhismus« (vgl. die Rezension in MThZ 39 [1988] 212f). Dumoulin selbst weist vielmehr auf die thematische Begrenzung seines neuen Werkes hin, das lediglich einige Aspekte der Zen-Bewegung im 20. Jhd. hervorhebt (vgl. S. 169). Ein kurzer Abschnitt behandelt zunächst einige Etappen der Verbreitung des Zen-Buddhismus im Westen, worauf eine längere zitatenreiche Darstellung wichtiger Philosophen der Kyôto-Schule folgt, die sich weniger als Diskussion, sondern vielmehr als Einführung in ihr Denken empfehlen läßt. Der dritte Abschnitt (»Zen-Forschung«) bringt recht Heterogenes: Der erste Teil enthält neben einer kurzen Erläuterung der historischen Forschungen zu den Anfängen des chinesischen Zen bzw. Ch'an einige wichtige Ergänzungen zum ersten Band von Dumoulin's Zen-Geschichte und zwar hinsichtlich der Entwicklung der sog. »Nordschule«. Der zweite Teil befaßt sich dagegen mit einigen grundsätzlichen Aspekten des Verhältnisses von Zen und Psychologie. Der vierte und letzte Abschnitt des Buches greift wieder einmal die Frage nach der Legitimität einer christlichen Rezeption der Zen-Meditation auf. Dumoulin legt hierzu keine neuen Ansichten vor, vielmehr zieht er — nur etwas schroffer, wie mir erscheint — die Bilanz aus seinen bisherigen theologischen Arbeiten zu dieser Frage: Eine Rezeption der zen-buddhistischen meditativen Übungswege und Techniken ist möglich, in der Bestimmung des Zieles jedoch scheiden sich unversöhnlich die Geister. »Die Zen-Erleuchtung ... ist mit dem christlichen Glauben an den einen persönlichen Schöpfergott und die im göttlichen Erbarmen wurzelnde Erlösungstat des Christus schlechthin nicht vereinbar« (161). Gegen die These von Enomiya-Lassalle, die zen-buddhistische Satori-Erfahrung lasse sich auch (und zwar richtiger) christlich deuten, ist nach Dumoulin, der den Zusammenhang von Interpretation und Erfahrung immer dichter bewertet hat als Enomiya-Lassalle, der »Unterschied zwischen der zen-buddhistischen und christlichen Erfahrung ... umfassend

und reicht bis in eine letzte Tiefe« (162), wie paradigmatisch an dem Gegensatz zwischen ihrer personalen und apersonalen Interpretation hervortrete.

Dumoulin läßt keinen Zweifel daran, daß er den Eintritt des Zen-Buddhismus als einer hochrangigen Geistesgröße in den universalen Diskurs begrüßt (auf diesen Nenner läßt sich Dumoulin's Sicht der Zen-Situation im 20. Jhd. bringen), vielmehr will er die dabei zutage tretenden Kontroverspunkte nicht verwischt sehen. Ob aber im Verlauf dieses Diskurses die konfligierenden Ausgangspositionen selber so unbeweglich und unveränderlich bleiben, wie sie derzeit erscheinen, mag durchaus offener sein als es Dumoulin hier voraussetzt. Betrachtet man die intensive Denkarbeit, die besonders von den Vertretern der Kyôto-Schule auf abendländische Philosophie und Religion verwandt wurde, dann muß man jedenfalls feststellen, daß von westlicher Seite her dieser Diskurs bislang noch bei weitem nicht in ähnlicher Weise aufgenommen worden ist. Durch Veröffentlichungen, wie die hier besprochenen, werden die Voraussetzungen dafür jedoch allmählich günstiger.

P. Schmidt-Leukel