

Bruno PETZOLD: *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-)Lehre. Eine komparative Untersuchung*. Hrsg. von Horst Hammitzsch. (= Studien zur Japanologie, Bd.15), Wiesbaden: Harrassowitz, 1982. ISBN 3-447-02161-6, XV+619 S., brosch. DM 198,-.

Die japanische Buddhismusforschung hat von jeher der Geschichte der T'ien-t'ai-Sekte in China und ihres japanischen Sprosses, der Tendai-Sekte, ihren jeweiligen Begründern und bedeutenden Repräsentanten, ihrer Philosophie und Dogmatik, Ethik und Disziplin, ihren Riten und Zeremonien erhebliches Augenmerk gewidmet. Dieser Tatbestand erklärt sich vor allem daraus, daß erstens der Hauptsitz der Tendai-Sekte auf dem Hieizan für mehrere Jahrhunderte zwar nicht, wie des öfteren irrtümlicherweise behauptet, das Zentrum einer „geeinten buddhistischen Kirche“ Japans oder der „Heilige Stuhl“ des japanischen Buddhismus, jedoch immerhin eine der größten und bedeutendsten Stätten buddhistischer Studien und Praxis in Japan gewesen war und auf die kulturelle wie soziale Entwicklung, auf die Atmosphäre des Kaiserhofes und damit auch auf die Politik in Japan stark eingewirkt hatte.

Zweitens kommt der T'ien-t'ai-Lehre innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus zentrale Bedeutung insoweit zu, als sie einerseits von allen Lehren des sog. „Einen Fahrzeugs“ (*ekayāna*) den tiefsten Einfluß auf die Metaphysik des Buddhismus, deren Gipfelpunkt sie darstellt, ausübte, andererseits maßgeblich und nachhaltig an der Ausprägung unterschiedlichster Lehrsysteme beteiligt war. Letzteres kommt am sinnfälligsten in der Tatsache zum Ausdruck, daß sämtliche Führer der neuen Bewegungen im japanischen Buddhismus des ausgehenden 12. und 13. Jahrhunderts auf dem Hieizan ihre grundlegende Ausbildung in buddhistischer Dogmatik, Theorie und Praxis – namentlich in den verschiedenen, von Saichō (767–822) in seiner Tendai-Lehre harmonisierten buddhistischen Überlieferungen, von denen die T'ien-t'ai-Lehre selbst nur eine, wenngleich zentrale Überlieferung verkörperte, – wie auch die Weihe zu Tendai-Mönchen erhalten hatten, ehe sie sich von ihm unabhängig machten, ihre eigenen Lehren und Praktiken durch Selektion und Verabsolutierung bestimmter, in der Tendai-Lehre oder -Praxis bereits enthaltener Überlieferungen formulierten und etablierten, Schüler und Gläubige um sich sammelten, so daß teilweise noch zu ihren Lebzeiten neue religiöse Institutionen in Form buddhistischer Sekten entstanden, die, gemeinhin als Jōdo-, Jōdo-shin-, Rinzai-, Sōtō- und Nichiren-shū bezeichnet, ihrerseits die kulturelle, soziale und politische Entwicklung der japanischen Gesellschaft nicht unerheblich beeinflussen sollten.

Drittens hat sich im Unterschied zur T'ien-t'ai-Sekte in China, die, frühzeitig vom Ch'an- und Amitābha-Buddhismus überwuchert, längst in Verfall geraten ist, die Tendai-Sekte in Japan bis auf den heutigen Tag erhalten, auch wenn sie, bezogen auf die Zahl der Tempel, Priester und Gläubigen, von den aus ihr hervorgegangenen Amida-, Zen- und Nichiren-Sekten bei weitem in den Schatten gestellt wird.

Angesichts der hier nur in aller Kürze skizzierten Bedeutung des Tendai-Buddhismus, der Traditionen, auf denen er fußt, und der Neuerungen, die aus ihm hervorgingen, nimmt es nicht wunder, daß die Buddhismusforschung in Japan bis zum heutigen Tage eine kaum mehr überschaubare Anzahl Publikationen in japanischer Sprache hervorgebracht hat, aus denen sich ungeachtet ihres unterschiedlichen wissenschaftlichen Gehalts ein sehr anschauliches und ziemlich umfassendes Bild von sämtlichen eingangs genannten Aspekten gewinnen läßt. Vollkommen unzureichend erforscht ist allerdings nach wie vor die neuere

und neueste Geschichte des Tendai-Buddhismus wie überhaupt des gesamten ostasiatischen Buddhismus, namentlich die der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Hier steht noch ein weites Feld offen, das zu bearbeiten zweifellos notwendig und der Mühe wert ist.

Gemessen an diesem Stand der japanischen T'ien-t'ai/Tendai-Forschung, muten die bislang in westlichen Sprachen über diesen Gegenstand erschienenen Publikationen (einschließlich der in diesen Sprachen publizierten Arbeiten japanischer und chinesischer Buddhisten und/oder Wissenschaftler) nicht nur in quantitativer, sondern auch qualitativer Hinsicht ziemlich unscheinbar an, wenngleich nicht zu verkennen ist, daß insbesondere seit Mitte der fünfziger Jahre eine Reihe Monographien und Aufsätze veröffentlicht worden sind, die von ihrem wissenschaftlichen Niveau her keinen Vergleich mit der japanischen Forschung zu scheuen brauchen.

In Anbetracht des derzeit, insgesamt gesehen, gleichwohl unbefriedigenden Stands der T'ien-t'ai/Tendai-Forschung im Westen verdient die Tatsache um so größere Anerkennung, daß es Horst Hammitzsch nach jahrelangen Bemühungen gelungen ist, durch die Herausgabe der *Quintessenz der Tien-t'ai-(Tendai-)Lehre* aus Bruno Petzolds Nachlaß der Öffentlichkeit ein bedeutsames Werk des Mannes zugänglich zu machen, der zumindest für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Fug und Recht als der westliche Kenner des T'ien-t'ai/Tendai-Buddhismus schlechthin angesehen werden muß.

Vor allem folgende drei Momente dürften entscheidend dazu beigetragen haben, daß Bruno Petzold (1873–1949) eine solch überragende Stellung innerhalb dieses Bereichs der Buddhismusforschung einnimmt: 1. seine fundierten Kenntnisse in der abendländischen Philosophie und Methodologie; 2. sein umfangreiches Wissen über buddhistische Theorie und Praxis, namentlich der des Mahāyāna, das er sich seit seiner Übersiedlung nach Japan im Jahre 1910 in jahrzehntelangem, ernsthaftem Studium des Buddhismus an der Quelle der Tendai-Sekte und mit Hilfe einer Vielzahl bedeutender buddhistischer Wissenschaftler wie Shimaji Daitō und Hanayama Shinshō aneignete; 3. sein unablässiges Bestreben, die Mahāyāna-Lehren und im besonderen die der Tendai außerhalb Japans bekannt zu machen, um die seiner Überzeugung nach tiefe, innere, geistige Harmonie zwischen Ost und West zu enthüllen und einsichtig zu machen. Davon legen seine zwischen 1923 und 1948 erschienenen 49 Publikationen über die verschiedensten buddhistischen Themen¹ ebenso beredtes Zeugnis ab wie seine nunmehr vorliegende, hier zu besprechende „Quintessenz“. Welcher Wertschätzung sich dieses Wirken Petzolds bei den japanischen Buddhisten erfreute und welches Ansehen er selbst heute noch bei ihnen genießt, zeigt sich am deutlichsten darin, daß ihm 1928 vom Oberhaupt der Tendai-Sekte der hohe geistliche Rang eines *dai-sōzu* und 1948 der eines *sōjō*² verliehen wurde,³ während gegenwärtig japanische Buddhisten die Herausgabe eines Teils seines umfangreichen Nachlasses vorbereiten.

Petzolds „Quintessenz“ umfaßt zwei in sich abgeschlossene Teile: einen monumentalen ersten Teil von 423 Seiten über die chinesische T'ien-t'ai-Schule, zu dem sich weitere einhundert Seiten übersetzter Quellen und Sekundärliteratur zu bestimmten Aspekten der praktischen T'ien-t'ai-Lehre, d. h. Meditation, gesellen, die vom Verfasser ursprünglich als Einschübe in den fortlaufenden Text gedacht waren, jedoch vom Herausgeber sinnvollerweise als Anhang präsentiert werden, sowie einen vergleichsweise knapp gehaltenen zweiten Teil von sechzig Seiten über die japanische Tendai-Schule. Ergänzt und abgerundet wird dieses Werk durch ein recht detailliertes „Zeichenglossar wesentlicher chinesischer und japanischer Termini und Namen“, durch „Vorbemerkungen des Herausgebers“, die allerdings in ihrem biographischen Teil über Bruno Petzold ruhig etwas ausführlicher

hätten ausfallen können, zumal Petzolds Leben und Wirken über einen sehr eng begrenzten Kreis von Buddhisten hinaus kaum bekannt sein dürften, und schließlich durch „Bemerkungen zu der herangezogenen Literatur“, in denen der Herausgeber dankenswerterweise bemüht war, eine Vielzahl der in Petzolds Manuskript fehlenden Quellen- und Literaturnachweise nachzutragen.

Der erste Teil, „Die chinesische T'ien-t'ai-Schule“ betitelt, gibt zunächst einen knappen Überblick über die Geschichte und das Schrifttum dieser Schule. (S. 3–12) Daran anschließt sich eine eingehende, systematische Darstellung der religiösen, vor allem aber der philosophischen und praktischen Elemente der T'ien-t'ai-Lehre des buddhistischen Mönchs Chih-i (515–577), des eigentlichen Gründers dieser Schule. (S. 13–138) Dieser Darstellung zufolge stehen im Mittelpunkt der religiösen Lehre des Chih-i das Saddharma-puṇḍarīka-sūtra mit seiner Lehre von der (latenten) Buddhaschaft aller Wesen sowie das Mahāpariṇirvāṇa-sūtra, welches das Nirvāna nicht mehr rein negativ als Befreiung vom Kreislauf des Werdens und Vergehens oder als Vernichtung begreift, sondern mit der höchsten Erleuchtung, der Buddhaschaft, gleichsetzt, während im wesentlichen folgende drei Elemente seine philosophische Lehre ausmachen:

1. *Synthese der ganzen buddhistischen Lehre.* Durch die dreifache Klassifizierung des gesamten Buddhismus in 5 *Perioden*, in denen Buddha die verschiedenen Sūtras predigte, in 4 *Methoden*, die Buddha in seinen Predigten verwandte, und in 4 *Prinzipien*, die Buddha lehrte, und durch geschickte Zuordnung dieser drei zueinander gelingt es Chih-i, Ordnung und System in die ungeheure Menge scheinbar widersprüchlicher Ideen zu bringen, die Geschichte der buddhistischen Dogmen und Theorien als eine Evolution von primitiven zu immer höheren Ansichten zu begreifen und damit zu einer Synthese der gesamten bisherigen buddhistischen Lehre zu gelangen.

2. *Reine Theorie oder Metaphysik.* Ausgehend von den das Mark der T'ien-t'ai-Philosophie bildenden „Drei Wahrheiten“ des Leeren, Seienden und Mittleren, welche die drei fundamentalen Formen der Existenz aller Daseinselemente (*dharma*) zum Ausdruck bringen und vom ersten Patriarchen der T'ien-t'ai-Schule, Hui-wen, erkannt worden waren, zeigt Petzold auf, wie Chih-i seine Lehre von den genannten 4 Prinzipien Schritt für Schritt auf eine Gāthā des von *Nāgārjuna* verfaßten Madhyamika-śāstra, in dem diese drei Existenzformen bereits, wenn auch nur negativ, formuliert waren, anwandte, um schließlich die vollkommene Identität der „Drei Wahrheiten“ zu postulieren und damit hīnayānistisches wie mahāyānistisches Gedankengut auf einer höheren Ebene des „reinen“ Mahāyāna miteinander zu verschmelzen. Desgleichen setzt Petzold sich in diesem Kontext mit zwei weiteren, ebenfalls fundamentalen Prinzipien der T'ien-t'ai-Philosophie, nämlich mit der Formel „Ein Gedanke ist identisch mit den Dreitausend; die Dreitausend sind Ein Gedanke“ und der Formel von der Identität Buddhas, des (menschlichen) Geistes und aller Lebewesen, intensiv auseinander.

3. *Praktische Lehre.* Während die eigentliche T'ien-t'ai-Methode, durch die man die Erleuchtung erlangt, sich in religiöser Hinsicht auf reine Mahāyāna-sūtra, insbesondere die beiden weiter oben genannten, und in philosophischer Hinsicht auf die „Drei Wahrheiten“ gründet, läßt sich nach Chih-i die vollkommene Erleuchtung nur durch die *eigentliche T'ien-t'ai-Meditation* (*chih-kuan*; *shikan*) erreichen, d. h. durch die 4 Arten der Konzentration (*samādhi*) und die 10 Arten der Meditation. Diese werden von Petzold ebenso extensiv beschrieben wie die 6 Identitäten (Stufen zunehmender Selbstvervollkommnung) und 25 Hilfsmittel (Vorbedingungen für die Wirksamkeit der höheren T'ien-t'ai-Meditation). Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang vor allem sein Vergleich der T'ien-t'ai-Meditation mit der Hua-yen- und Ch'an-Meditation, insoweit er

mit einer Reihe Fehleinschätzungen namhafter Sinologen und Religionsphilosophen seiner Zeit im Hinblick auf den Einfluß der Ch'an-Meditation auf die der T'ien-t'ai-Schule und die Bedeutung der Ch'an-Philosophie im nördlichen Buddhismus gründlich aufräumt.

Nachdem Petzold die konstitutiven, primär von Chih-i entwickelten Elemente der T'ien-t'ai-Lehre vor dem Leser ausgebreitet und dabei Chih-i als Theologen und zugleich Philosophen, als Mystiker und Scholastiker in einer Person eindrucksvoll vorgestellt hat, geht er im folgenden Kapitel, dem umfangreichsten des gesamten ersten Teils (S. 139—420), dazu über, unter Einbeziehung weiterer T'ien-t'ai-Doktrinen die T'ien-t'ai-Lehre in ihrer Gesamtheit, insbesondere jedoch deren theoretische und praktische Lehre, mit einer Vielzahl nicht-buddhistischer Lehrtypen des Abendlandes, Chinas und Indiens zu vergleichen. Das Ziel eines derartigen Vorgehens besteht für Petzold darin, „diese Lehre nicht nur verständlicher (zu) machen, sondern gleichzeitig klar(zu)stellen, welcher Wert ihr auch heute noch beizumessen ist.“ (S. 141)

Es würde zu weit führen, hier im Detail all die verschiedenen nicht-buddhistischen Philosopheme aufzuführen, die mit der T'ien-t'ai-Lehre verglichen werden und in mehr oder weniger starkem Maße eine Verwandtschaft mit ihr aufweisen. Stellvertretend für die deutschen Religionsphilosophen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts sei nur auf Sendling hingewiesen, während von den verschiedenen philosophischen, ethischen und religiösen Systemen Chinas vor allem der Taoismus hervorzuheben wäre, mit dem sich Petzold von den unterschiedlichsten Gesichtspunkten her am intensivsten auseinandersetzt. Im Verlaufe dieser auf über einhundert Seiten geführten Auseinandersetzung bleibt Petzold nicht bei einer bloßen Abrechnung mit der bisherigen Taoismus-Forschung, namentlich der deutschen und französischen, stehen, sondern ist ernsthaft darum bemüht, positiv die tatsächliche Stellung und Bedeutung des Taoismus, der T'ien-t'ai-Lehre wie des Mahāyāna-Buddhismus überhaupt innerhalb des chinesischen Geisteslebens jeweils vom Religiösen, Philosophischen und Ethischen her zu bestimmen.

Der zweite Teil der „Quintessenz“ mit dem Titel „Die japanische Tendai-Schule“ (S. 425—485) enthält keinen historischen Abriß dieser Sekte oder ihrer Lehre, wie man aufgrund des Titels vermuten könnte, sondern befaßt sich fast ausschließlich mit dem Leben und Wirken Saichōs, ihrem japanischen Begründer. Trotz des vergleichsweise geringen Umfangs gelingt es Petzold in diesem Teil, nicht nur die Shingon- und Zen-Überlieferungen wie auch die von den reinen Mahāyāna-Geboten, welche Saichō allesamt mit der eigentlichen T'ien-t'ai-Überlieferung zur Tendai-Lehre verschmolz, überzeugend darzustellen, sondern auch von den religiösen Ambitionen Saichōs, den Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, und der Art und Weise, wie er ihnen begegnete, ein derart anschauliches Bild zu zeichnen, daß sich daraus sowohl der Charakter Saichōs, seine Bedeutung für den japanischen Buddhismus als auch die allgemeine politische und religiöse Lage Japans zu seiner Zeit erhellen.

Auch wenn aus heutiger Sicht die Gestalt Saichōs in manchem etwas zu idealisiert dargestellt erscheint und Petzold in seinem Bemühen, der zu seiner Zeit im Westen vollkommen zu Unrecht weithin ignorierten oder mißverstandenen T'ien-t'ai-Lehre zu ihrem Recht zu verhelfen, hier und da über das Ziel hinausgeschossen sein sollte, ist Petzolds „Quintessenz“ insgesamt für das Verständnis des chinesischen Mahāyāna-Buddhismus, bestimmter Bereiche der chinesischen Philosophie wie auch des frühen Tendai-Buddhismus in Japan selbst heute noch von grundlegender Bedeutung. Sinologen, Indologen und Japanologen, Buddhisten, Philosophen und Religionswissenschaftler dürften, wenn gleich in unterschiedlichem Maße, durch die Lektüre dieser Arbeit manche Bereicherung

der eigenen Forschung in Form neuer Einsichten, neuer Sichtweisen oder einer Bestätigung von im Westen erst in den letzten Jahrzehnten gewonnenen Erkenntnissen erfahren.

Angesichts der Tatsache, daß es innerhalb der einzelnen ostasienwissenschaftlichen Disziplinen im deutschsprachigen Raum bislang auch nicht ansatzweise gelungen ist, zu Übereinkünften im Hinblick auf eine möglichst einheitliche Übertragung der Fachausdrücke des jeweiligen Wissensgebietes, beispielsweise der japanischen geschichtswissenschaftlichen Terminologie,⁴ ins Deutsche zu gelangen, ist es nicht verwunderlich, daß auch im Bereich des ostasiatischen Buddhismus ein und derselbe Terminus aus ein und derselben ostasiatischen Sprache nach wie vor in bedrückender Vielfalt ins Deutsche übertragen wird. Da sich Petzolds Sprache, auch und gerade in dieser Hinsicht, durch begriffliche Klarheit auszeichnet, könnte eine möglichst weite Verbreitung seiner „Quintessenz“ längerfristig nicht unerheblich zu einer Standardisierung der Übertragung ostasiatischer buddhistischer Begriffe ins Deutsche beitragen. Dieser auch aus den oben genannten Gründen wünschenswerten Verbreitung steht allerdings der völlig überhöhte Preis von beinahe DM 200,– entgegen, der um so unverständlicher ist, als die notwendige Druckkostenbeihilfe von zwei Stiftungen gewährt wurde.⁵ Nicht minder bedauerlich ist schließlich, daß es Herausgeber wie Verlag verabsäumt haben, das Zeichenglossar mit Seitenzahlangaben für die aufgenommenen Namen und Termini zu versehen.⁶ Beide seien an die gute alte deutsche wissenschaftliche Verlagstradition erinnert und hiermit aufgefordert, in kürzester Zeit einen wirklich brauchbaren Index nachzuliefern.

Anmerkungen

- 1 In seinen ergänzenden bibliographischen Angaben zu Petzolds sich dem Buddhismus zuwendenden Arbeiten weist Hammitzsch auf folgende 2 Bibliographien hin: a) BANDŌ Shōjun et al. (ed.): *A Bibliography on Japanese Buddhism*. Tōkyō 1958; b) HANAYAMA Shinshō: *A Bibliography on Buddhism*. Tōkyō 1961. Die erste erfaßt 31, die zweite 21 Titel solcher Arbeiten. Hammitzsch fügt seinerseits 18 weitere Titel ergänzend hinzu (*Quintessenz*, S.599), von denen die beiden letzten hier außer Betracht bleiben, da es sich um Arbeiten handelt, die erst Ende der 70er Jahre in Japan veröffentlicht wurden. Um ein möglichst genaues Bild von der Anzahl und Art der Publikationen Petzolds für den Zeitraum 1923-48 zu vermitteln, seien folgende Hinweise und Richtigstellungen gegeben:
 1. Bei sämtlichen Publikationen handelt es sich um in diversen Zeitschriften erschienene Artikel oder Aufsätze sehr unterschiedlicher Länge in engl., dt. oder frz. Sprache, deren längster einen Umfang von 91 Seiten aufweist.
 2. Der Hinweis auf 31, 21 oder 18 (bzw. 16) Titel ist wenig hilfreich, da er nichts über die tatsächliche Anzahl der Publikationen aussagt. Denn rein numerisch sind 20 Titel aus Hanayamas Bibliographie bereits in der von Bandō aufgelistet, was indessen gleichfalls nicht viel besagt, da es in beiden Bibliographien vorkommt, daß ein und dieselbe Arbeit unter verschiedenen Nummern oder aber verschiedene Arbeiten unter ein und derselben Nummer aufgeführt sind. Außerdem enthalten sie 2 bzw. 3 Titel von kurzen Artikeln, die nicht von Petzold, sondern über ihn geschrieben wurden; desgleichen unvollständige und falsche Daten oder Seitenzahlangaben.
 3. Die in Hammitzschs ergänzender Liste aufgeführten Titel „Characterization of Japanese Buddhism“, in: *Studies on Buddhism in Japan* (SBJ), Bd.3 (1941), S.33–70 [richtig: S.69], und Das „Dai Ja Kishin Ron‘ und Seine Lehre von der Erleuchtung“, in: SBJ, Bd.4 (1939) [richtig: 1942], sind bereits in Bandōs Bibliographie mit denselben Unrichtigkeiten aufgelistet. Problematisch erscheint die Angabe zum Titel „Hinayāna und Mahāyāna...“, in: SBJ, Bd.5 (1942!), da m. W. nur 4 Bde. dieser Serie, u. zw. seit 1939 einer pro Jahr, erschienen sind.

4. Die 3 Listen sind um folgende 2 Titel zu ergänzen: a) „Japanese Buddhism. A Characterization [Part 1]“, in: *The Young East*, V-1 (March 1935), S.41–52; b) „Japan at the Time of her greatest Distress and Mahāyāna Buddhism“, in: *Bukkyō-nenkan. Shōwa 8 nen* (Dez. 1932), S.16–23.
5. Unter Ausschluß der Arbeiten über Petzold ergeben sich somit 49 Artikel und Aufsätze für den Zeitraum 1923–48. Davon befassen sich mindestens 28 schwerpunktmäßig mit dem Mahāyāna, von diesen wiederum wenigstens 14 mit dem T'ien-t'ai/Tendai-Buddhismus, wobei diese Zahlen eher als zu niedrig denn zu hoch angesetzt anzusehen sind. Selbst wenn man von der Gesamtzahl 49 diejenigen Artikel abzieht, die in verschiedenen Sprachen und/oder verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, inhaltlich jedoch weitgehend identisch sind, verbleiben immer noch 40 Publikationen, die in ihrer inhaltlichen Vielfalt, Breite und Aussagekraft, bes. im Hinblick auf den T'ien-t'ai/Tendai-Buddhismus, zur damaligen Zeit im Westen nicht ihresgleichen hatten, ganz zu schweigen von seinen gleichfalls damals entstandenen wesentlich umfangreicheren Monographien, die bis heute ihrer Veröffentlichung harren.
- 2 Die von Hammitzsch (*Quintessenz*, S.XII) verwandte, in Petzolds Arbeiten gleichfalls vorkommende wie überhaupt in deutschsprachigen wissenschaftlichen Publikationen und solchen in anderen westlichen Sprachen (mit den entsprechenden Pendanten) häufig anzutreffende Wiedergabe von *sōjō* mit „Bischof“ und *dai-sōzu* mit „Generalvikar“, mit Begriffen also, die der rechtlichen Grundordnung der katholischen Kirche entlehnt sind, ist unzumutbar und sollte vermieden werden; nicht etwa deshalb, weil derartige Entlehnungen grundsätzlich unzulässig wären, sondern weil, wie in aller Kürze gezeigt werden soll, die Bedeutungsinhalte der genannten jap. Termini von denen der deutschen derart verschieden sind, daß von Analogie, Äquivalenz oder Kongruenz der Begriffe keine Rede sein kann.
1. Bei den Titeln *sōjō* und *dai-sōzu*, mit denen Petzold ausgezeichnet wurde, handelte es sich nicht um geistliche Amtstitel, sondern um hohe geistliche Rangtitel, die seit 1884 in den meisten buddhistischen Sekten Japans Verwendung fanden und in der Regel vom Sektenoberhaupt an die religiösen Lehrer (*kyōshi*) verliehen wurden, die eine genau festgelegte Ausbildung erfahren und entsprechende Prüfungen abgelegt hatten. Jedoch brachte die Verleihung solcher Rangtitel keineswegs automatisch eine Übertragung von Ämtern innerhalb der Sekte mit sich, wie sich durchaus nicht nur am Beispiel Petzolds zeigen ließe, wengleich der Erwerb solcher Rangtitel Voraussetzung war, um in bestimmte höhere Ämter berufen zu werden, welche selbst indessen wiederum vollkommen andere Bezeichnungen besaßen. Eine Liste der zu Lebzeiten Petzolds in den einzelnen buddh. Sekten gebräuchlichen geistl. Rangtitel enthält u.a. *Bukkyō-nenkan. Shōwa 5 nen* (Dez. 1929), S.75ff.
2. Verbietet sich somit für das moderne Japan eine Wiedergabe von *sōjō* und *dai-sōzu* mit „Bischof“ und „Generalvikar“ völlig, erklärt sich ihre häufige Verwendung in der westlichen Literatur aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Tatsache, daß beide jap. Begriffe für die Zeit zwischen dem 7. und 19. Jh. zur Bezeichnung höchster geistlicher Ämter im jap. Buddhismus dienten. Allerdings kann der Zeitraum ab der Kamakura-Zeit bis 1872, dem Jahr, in dem sämtliche von Seiten des jap. Staates im Laufe der Zeit für buddh. Mönche geschaffene geistl. Ämter und mit diesen korrespondierende Rangtitel abgeschafft wurden, für die hiesige Fragestellung außer acht bleiben, da Amtstitel wie *sōjō* und *dai-sōzu* nur mehr reine Ehrentitel waren, deren Inhaber keinerlei entsprechende Funktionen mehr auszuüben hatten.
- Die im Jahre 624 von Staats wegen eingerichteten Ämter des *sōjō* und *sōzu* (*dai-sōzu* ist lediglich die 698 geschaffene oberste Stufe des Amtstitels *sōzu*; von früheren und späteren Untergliederungen beider Ämter kann hier abgesehen werden, da sie sich in funktioneller Hinsicht nicht vom Amte des *sōjō* bzw. *sōzu* unterschieden) waren die beiden höchsten Ämter für die buddh. Geistlichkeit, deren Aufgabe darin bestand, die buddh. Mönche und Nonnen zu beaufsichtigen. Jedoch wurde diese Aufsichtsgewalt bereits 701 mit der Verkündung des *Sōni-ryō* (Gesetz für Mönche und Nonnen) auf den Bereich der „Hauptstadt“ beschränkt. Vergleichlichen mit einem kath. Bischof war ihre Jurisdiktionsgewalt stark eingeschränkt, da sie

zwar über Klagen buddh. Mönche und Nonnen, Privat- oder Tempelangelegenheiten betreffend, befinden konnten, sich diese Kompetenz jedoch nicht selten mit staatlichen Stellen teilen mußten. Oberste geistliche Lehrgewalt haben sie niemals besessen, da es zu keiner Zeit in Japan eine Institution gegeben hat, die eine für alle Buddhisten oder auch nur für Buddhisten einer bestimmten Region verbindliche Auslegung der buddh. Lehre hätte vorschreiben können. Oberste Weihegewalt kam ihnen allenfalls für den kurzen Zeitraum zwischen 754 (Gründung der ersten staatl. anerkannten Ordinationsplattform (*kaidan*)) und 822 (Genehmigung der privaten Ordinationsplattform auf dem Hieizan) zu. Allerdings mußten sie sich die Ordinationsgewalt auch in diesem Zeitraum mit anderen, statusmäßig niedrigeren buddh. Geistlichen teilen, während sich der Staat in dieser Zeit das Recht auf Zulassung zur Ordination wie auf deren Anerkennung vorbehielt. Völlig fremd war ihnen die Oberhoheit eines Papstes. Schließlich hat zwischen *sōjō* und *sōzu* in funktioneller Hinsicht niemals ein Unterschied bestanden, was allein schon ausreichend sein sollte, um beide im Dt. nicht mit Begriffen wie „Bischof“ und „Generalvikar“ zu unterscheiden. Wesentlicher noch als dies ist indessen die Tatsache, daß dem Amt des *sōjō* wie dem des *sōzu* (damit auch dem des *dai-sōzu*) letztlich alle konstitutiven Merkmale eines kath. Bischofs fehlten. Da sich beide Ämter im Hinblick auf ihre Funktionen, ihre Stellung innerhalb der Hierarchie oder ihre Berufung auch nicht mit denen anderer christlicher Kirchen vergleichen lassen, erscheint es daher geboten, bei der Übertragung der jap. Begriffe ins Dt. nach Ausdrücken zu suchen, die dem Inhalt der Schriftzeichen so weit wie möglich gerecht werden, anstatt vermeintlich analoge Begriffe zu verwenden. Mithin ließen sich Ämtstitel wie *sōjō* etwa mit „Mönch-Adjustor“ und *dai-sōzu* mit „oberer Mönch-Aufseher“ wiedergeben, wobei der Bindestrich anstelle des genetivischen „s“ der Tatsache Rechnung trägt, daß z.B. ein *sōzu* Mönche beaufsichtigte, gleichzeitig aber selbst auch ein Mönch war.

- 3 Ebenfalls als Ausdruck der Anerkennung seiner Persönlichkeit darf wohl die Tatsache gewertet werden, daß Petzold im erstmals Dezember 1929 erschienenen *Bukkyō-nenkan*, das mit dem Jahrgang Shōwa 13 (1938) sein Erscheinen einstellte, unter der Rubrik „Personalien“ (S.545c) als einziger Ausländer unter lauter jap. Buddhisten mit Kurzbiographie und Anschrift aufgeführt ist; desgleichen im Adressenverzeichnis des *Bukkyō-nenkan* der Jahrgänge Shōwa 9–13.
- 4 Zu den in den USA vergleichsweise bereits weit gediehenen Bemühungen um eine Standardisierung englisch/amerikanischer Äquivalente für jap. Termini aus dem Bereich der mittelalterlichen Geschichte Japans s. John W. HALL: „Terms and Concepts in Japanese Medieval History: An Inquiry into the Problems of Translation“, in: *The Journal of Japanese Studies*, 9-1 (Winter 1983), S.1–32.
- 5 Gleichfalls uneinsehbar ist, weshalb der Verlag Harrassowitz den bei der Vorankündigung von Petzolds „Quintessenz“ in seiner Liste „Neue Bücher“ 1982, II, S.7, genannten Preis von „ca. DM 148,-“ innerhalb weniger Monate gleich um DM 50,- erhöht hat. Mit einem Anstieg der Preise für Papier, der Lohnkosten und/oder der Inflationsrate läßt sich diese Erhöhung sicherlich nicht rechtfertigen.
- 6 Daß in einer so umfangreichen Arbeit trotz gründlichen Korrekturlesens hin und wieder diakritische Zeichen und Längungsstriche fehlen oder an der falschen Stelle stehen, ist nachsehbar; dies um so mehr, als die Arbeit erfreulicherweise keine gravierenden Druckfehler enthält. Daher sei nur auf die Fehlschreibungen der Schriftzeichen für *ka goyoku* (S.606) und *shōtoku* (S.612) hingewiesen.

Peter Fischer, Berlin