

Oliver GÖBEL: *Das Samādhi bei Zen-Meister Dōgen: Das Samādhi (Geistesammlung) und seine Beziehung zum Zazen (Sitzmeditation) und zum Satori (Erleuchtung); mit der Übersetzung von sechs Texten des Shōbōgenzō (...)*. Neuried b.M.: ars una 2001. Zugleich: Diss. Universität München 1999. ISBN: 3-89391-105-7. 34.– €. (= Deutsche Hochschuledition; 105)

Vereinfacht formuliert lebt die Ch'an-/Zen-Tradition aus der Rückführung auf die beiden zentralen Anliegen Buddhas: die Praxis der Meditation und die Erleuchtungserfahrung. Auch wenn dieser Anspruch geistes- und religionsgeschichtlich weitaus komplexer ist, als die Tradition selbst zuweilen zuzugestehen bereit ist (vgl. hierfür die einschlägigen Arbeiten von Bernard Faure), so läßt sich heuristisch sehr wohl bei dieser Argumentation ansetzen; die Leitfrage wird dann die nach dem Verhältnis beider sein. In den letzten Jahrzehnten wurde diese Diskussion im Westen primär unter den Leitbegriffen „sudden/gradual“ geführt, als Fortsetzung eines viel älteren Paradigmas, nämlich des Konflikts zwischen den beiden Ch'an-Richtungen der Nord- und Süd-Schule.

Mit dem Thema des *samādhi* (jap. *sanmai* 三昧, *jō* 定 oder *zenjō* 禪定) im Verständnis des Zen-Meisters Dōgen (1200–1253) hat der Autor der hier zu besprechenden Arbeit einen Schlüsselbegriff gewählt, der vielversprechend genug erscheint, diesem Verhältnis nachzugehen. Je nach Kontext und Autor wird *samādhi* übersetzt als Versenkung, Konzentration, Geistesammlung u. ä. (vgl. die Beispiele Kap. IV–IX). Dem Begriff scheint ein Doppelcharakter zueigen: einerseits Teil der meditativen Praxis, insofern in verschiedenen Schulen als inhaltlich genau bestimmte Konzentrationsübung(en) oder Visualisierung(en) verstanden, andererseits (und zugleich) als Zustand (sic) der Erfahrung oder Erweis der höchsten und profundesten Erleuchtung verwendet. Wer im (höchsten) *samādhi* weilt, weilt in der Wahren Wirklichkeit; es gehört daher zu den Topoi der Sūtras, daß Buddha in einen solchen (zuweilen näher beschriebenen) Geisteszustand eintritt, bevor er zu predigen beginnt.

Drei Annäherungen resp. Methoden nennt der Autor zu Beginn, von denen er sich im folgenden leiten lassen wird: Philologie, d.h. die Kenntnis der Texte und Sprache(n), Logik (gemeint ist zunächst wohl der rationale Diskurs der traditionellen westlichen Wissenschaftswelt)¹, sowie die eigene Meditationspraxis (S.23). Dem Verhältnis der beiden letzteren ist ein längerer Exkurs zu Beginn gewidmet, in und mit dem sich der Autor nach zwei Seiten abzusetzen versucht: sowohl gegenüber den reinen Praktikern, die weder dem exakten Schriftverständnis noch einer wissenschaftlich-rationalen Argumentation Raum zu geben bereit sind, als auch gegenüber der wissenschaftlichen Welt, die intuitiv-erfahrungsbezogene Begründungen als intersubjektiv nicht vermittelbar ablehnen muß.

Der Einleitung folgt eine Darstellung von Leben und Werk Dōgens, vornehmlich auf den Arbeiten von Dumoulin (*Geschichte des Zen-Buddhismus II*) und Kim (*Dōgen Ki-*

1 Das logische Regelwerk wird hierbei nicht systematisch diskutiert, sondern erschöpft sich in einzelnen Verweisen u. a. auf Aristoteles. In späteren Abschnitten folgt eine Erweiterung des Logik-Begriffs hin auf ein umfassendes *logos*-Prinzip (vgl. S.36ff., weiterhin S.197f. und 383); die dabei zu beobachtende Überblendung von Logik – *logos* – Weltvernunft – Weltgesetz – Dharma(gesetz) – paradoxe Logik der Erleuchtung wird nicht eigens thematisiert. Insofern besitzt die zunächst als Methodenfrage eingeführte Begrifflichkeit der „Logik“ einen „verborgenen Boden“; ihre Überführung in die Metaphysik (und darüber hinaus?) scheint mir nicht ganz gelungen.

gen: *Mystical Realist*) beruhend. Ein an Begriffen orientierter Überblick über die Grundzüge der Lehre folgt (*zazen* 坐禪, *satori* 悟り, *genjō kōan* 現成 公案 etc.); ihre Auswahl bleibt jedoch unbegründet.

Den ersten Hauptteil bildet eine längere Begriffsgeschichte, ausgehend von den Erwähnungen des *samādhi* in den Veden, den Pali-Quellen,² über die T'ien-t'ai-Lehre bis zu verschiedenen *samādhi*-Auffassungen in der Ch'an-Tradition vor Dōgen. Diese Darstellung hat vor allem kontrastive Funktion, in dem sie das Neue und Einzigartige an Dōgens Verständnis herausstellen soll. Die Frage der Sinisierung (unter anderem vor dem Hintergrund der erwähnten *sudden/gradual*-Diskussion) bleibt unthematisiert. Problematisch erscheint dem Rezensenten zudem, daß eine solch ausführliche Begriffsgeschichte primär in Abhängigkeit von älteren Übersetzungen und synoptischen Darstellungen geschieht, also vielfach Sekundär-Diskussion bleibt.³

Ein Beispiel für die daraus entstehenden Gefahren: Bei der Diskussion um das *samādhi*-Konzept in der T'ien-t'ai-Schule anhand des *Mo-ho chih-kuan* 摩訶止觀 (jap. *Maka shikan*), jener Tradition also, in der Dōgen selbst in jungen Jahren ausgebildet worden war, führt der Autor als wichtiges Argument für die Überlegenheit des *samādhi*-Verständnisses nach Dōgen an, erstere mache Meditation und Geistessammlung selbst zum Inhalt der Meditation (zum „Meditationsobjekt“) und hielte damit die Trennung von Mittel und Zweck aufrecht (S. 174; Rückbezug auf S. 118f.). Beleg hierfür ist die Einführung von Bruno Petzold (*Quintessenz der T'ien-t'ai- (Tendai-) Lehre*), die über das ganze Kapitel wiederholt herangezogen wird. Petzold stellt dort u. a. die „Zehn Gegenstände“ (*shih-ching* 十境, jap. *jikkyō*) der Meditation vor, und führt als deren sechsten tatsächlich den Begriff *ch'an-ting* (jap. *zenjō*) an. Mißtrauisch stimmen sollte jedoch bereits der Kontext: Warum werden Meditation/Geistessammlung hier ohne weiteren Kommentar zwischen eindeutig mit negativen Konnotationen versehene Begriffe wie Leidenschaften, schlechtes Karma und Irrlehren eingeordnet? Ein Blick in ein japanisches Fachlexikon hätte genügt, um die verkürzte Wiedergabe bei Petzold zu erkennen: Nicht Meditation/Geistessammlung an und für sich sind „Objekt“ der Übung, sondern falsche Schulungen, beeinträchtigende Vorstellungen und Hindernisse, vergleichbar jenem großen Bereich der Meditations-„Krankheiten“, die u. a. auch im Zen-Buddhismus diskutiert werden.⁴

Der zweite Hauptteil stellt die verschiedenen Erwähnungen des *samādhi*-Begriffs bei Dōgen vor; der Schwerpunkt liegt auf seinem Hauptwerk *Shōbōgenzō* 正法眼藏. Zum Leitproblem erhebt der Autor das Kōan vom „Kein-Denken“ (*hishiryō* 非思量), dessen Merkmal er als „Einheit von Mittel und Zweck“ (S. 184) herausarbeitet, sowie die Lehre von der Einheit von Übung und Erleuchtung (*shushō ittō* 修証一等), jener vielleicht entscheidenden Forderung/Behauptung Dōgens. Mit der Anwendung dieses Verständnisses auf einzelne Passagen aus Dōgens Werk entwickelt er die Identität von Sitzmeditati-

2 Der Autor ist, der von ihm benützten Sekundärliteratur folgend, noch von dem herkömmlichen Buddhismus-Bild geprägt, das den Pali-Kanon als (fast) identisch mit den authentischen Lehren des historischen Buddhas setzt (vgl. S. 77, Anm. 11, oder die Formulierung: „im Pali-Kanon, den Sūtren Buddhas“ S. 249).

3 Symptomatisch etwa der wiederholte Bezug auf TAKAKUSUS *The Essence of Buddhist Philosophy* von 1947, das sich wiederum an der Darstellung von Gyōnens *Hasshū kōyō* von 1268 orientiert.

4 Ich folge hier u. a. den Hinweisen aus dem *Bukkyōgaku jiten* (Neuausgabe) von Hōzōkan 1995: 204 Sp. 1 und 2.

on (*zazen* im Sinne der ungegenständlichen Meditation, wie sie Dōgen lehrte), mit dem Zustand des Kein-Denkens (*hishiryō*), der Erleuchtung, dem Nirvana, der Leere – und eben den tiefsten *samādhis* als identisch mit Sitzmeditation und Erleuchtungserfahrung (vgl. den zusammenfassenden Vorgriff auf S.202). Dieser Erfahrung kommt sowohl eine immanente als auch eine transzendente Seite zu. Die Einbeziehung des Kein-Denkens als Schlüssel zum Verständnis, bleibt, wie der Autor einräumt, Schlußfolgerung, und läßt sich nicht durch explizite Äußerungen Dōgens belegen. Eingeschoben werden mehrere Exkurse, etwa zum Verhältnis des Kein-Denkens mit der Geisteshaltung des Schwertkämpfers. Breiten Raum erhält gegen Ende die Diskussion um die Rolle von Ta-hui (jap. Daie) und seine Rezeption durch Dōgen (S.324ff.), ein Thema, das primär mit dem Selbstverständnis Dōgens zu tun hat und Anlaß zu einer Reihe von historisch orientierten Erörterungen gibt.

Zu fassen bleibt das Unbehagen, welches die Argumentation vielfach aufkommen läßt. Es ist die Haltung des Dar- und Auslegens, in einer Mischung aus Paraphrase der zitierten Originale sowie Paraphrasen fremder, wiederholt aber auch der eigenen Ausführungen, weiterhin die Tendenz zu Behauptungen und zu didaktischen Einwüfen aus der Alltagswelt mit umgangssprachlicher Diktion.⁵ Zudem macht die Ungenauigkeit der Begriffe und der Sprache es zuweilen schwer, auf die Ebene der Aussage vorzustoßen – oft genug fällt sich der Autor selbst vor die Füße, um mit diesem Paradox bereits den „Ton“ vorzugeben: Formulierungen wie „(...) mögliche Fragen, die bei der Lektüre (...) mit Sicherheit aufgetaucht wären“ (S.20) oder „Rinzai lehnt dergleichen [= Kants hochkomplexe Systematik] kategorisch ab, ohne aus dieser Ablehnung jedoch selbst wieder ein ehernes Axiom zu machen“ (S.41) zeigen, daß die sprachliche Durchdringung noch Schwächen aufweist.

Die Auslegung geschieht weitgehend kontextlos. Sicher vergleicht und kontrastiert der Autor die Aussagen seiner Texte mit anderen Aussagen aus der buddhistischen Tradition oder mit den Deutungsversuchen anderer Wissenschaftler oder Praktiker. Kontextlos meint zunächst, daß Dōgen primär durch seine Differenz bestimmt wird. Merkmalen – vor allem sprachlicher Art –, die ihn als Teil eines Diskurses zeigen, die deutlich machen, wie sehr auch seine Texte innerhalb eines Textkosmos arbeiten, wird kaum Bedeutung geschenkt. Kontextlosigkeit bedeutet jedoch auch, daß ein Textabschnitt, der im Original als *gāthā*, also in gebundener Sprache wiedergegeben ist, sich in der Übersetzung in ein Stück Prosa verwandelt. Umgekehrt werden Auflistungen, die das Original als Fließtext hat, vom Autor ohne weiteren Hinweis rhetorisch abgesetzt hervorgehoben – auch das ein interpretativer Eingriff (S.239ff. resp. S.442f.).⁶ Damit kommen wir zum Thema der Übersetzung.

5 Vgl. folgenden Sprach- und Argumentationsduktus: „Wenn man das Shiryō mit Überlegen übersetzt, dann könnte man außerdem sehr schnell auf den Gedanken kommen, beim Hishiryō handele es sich um einen Zustand der Unachtsamkeit, der gerade im Alltag oft für Unfälle und Katastrophen verantwortlich ist, weil Leute ohne zu überlegen handeln.“ (S.181)

6 Für den ersten Fall (Verwandlung in einen Prosatext) sei der Autor ein wenig in Schutz genommen: Die von ihm zugrundegelegte Ausgabe der *Dōgen Zenji zenshū* (s. Anm.8 unten) weist die *gāthā*-Form nicht typographisch aus; allerdings ist dies bei chinesischen Texten auch nicht zwingend erforderlich, da die gebundene Sprache an der Satz-/Zeichenstruktur weiterhin zu erkennen ist und bei Zitaten aus Sūtra-Texten immer auch bedacht sein will. Jedoch: Die Ausgabe in der Reihe *Nihon shisō taikai* 13 und 14, die vom Autor laut Vorwort

Die Übersetzungen haben eine besondere, vom Autor nachdrücklich betonte Stellung; der abschließende Teil, eine Übersetzung von sechs für das Thema relevanten Teilstücken des *Shôbôgenzô* (sowie eine Auswahlübersetzung des *Bendôwa*), gilt dem Autor als das „Herzstück“ (S.20) seiner Arbeit. Sie sind „mit einem reichhaltigen Anmerkungsapparat versehen“ (S.21), der sich jedoch in vielen Fällen als Wiederholung der Hinweise und Diskussionen des vorangehenden Hauptteils erweist. Eine ausführliche philologisch-religionswissenschaftliche Kommentierung unterbleibt – bedauerlich vor allem die fehlenden Nachweise der Zitate und Anspielungen, derer der Zen-Kanon und auch Dôgen so reich sind.⁷ Dôgens Werk erscheint damit, wie bereits beklagt, fälschlich als erratischer Block.

Eine Übersetzung aus den Quellen hingegen ist zunächst rückhaltlos zu begrüßen. Doch das Unterfangen wird fraglich, wenn, wie im vorliegenden Fall, Ungenauigkeiten, Auslassungen, Fehler und stilistische Unverständlichkeiten in so großer Zahl vorhanden sind. Dieser Makel wiegt deshalb so schwer, weil es mittlerweile eine ganze Reihe von Übersetzungen des *Shôbôgenzô* oder einzelner Teile vor allem in englischer, aber auch französischer und deutscher Sprache gibt – nicht alle auf gleichem Niveau, aber zumindest zur Vermeidung grober Übersetzungsfehler hätte der vergleichende Blick eine gewisse Hilfe sein können.

Einige, recht willkürliche Beispiele aus dem 2. Hauptteil:⁸ *masa ni shirubeshi* ist nicht „wir müssen wissen“ (S.173), sondern die einleitende Redefigur „wahrlich, ihr sollt(et) wissen ...“. *zenjô wo susumete* 禪定をすすめて ist nicht „Versenkung und Samâdhi vorantreiben“ (dto.), sondern „einladen zu“, i. w. S. „empfehlen“ oder „propagieren“. (Unterschied von *susumu* als vierstufige resp. zweistufige Flektion!) Kurz darauf fehlt eine rhetorische Präzisierung: „nicht (...) von einem Buddha oder zwei“ (*ichibutsu nibutsu* 一仏二仏); und in der Fortführung dieses Arguments muß es statt „bei allen Buddhas“ (dto.) heißen: „bei allen Buddhas und Patriarchen“ (*shobutsu shoso* 諸仏諸祖). Letzteres ist bereits ein Fehler, der über eine – bei dieser Gewichtung weiterhin nicht entschuld bare – bloße Ungenauigkeit hinausgeht: Dôgen stand, wie alle Traditionsbegründer, unter dem Zwang der Legitimierung, und der Rekurs auf die Patriarchen und die unmittelbare Linie, die sie im Rückbezug auf Buddha garantieren, ist ein bedeutender Topos nicht nur im *Shôbôgenzô*. Das „Hervorbringen (sic) und Vergehen [der Phänomene]“ (S.175) für den buddhistischen Basisbegriff *shômetsu* 生滅 sollte bereits in der Zielsprache aufgrund der fragwürdigen Mischung von transitiv und intransitiv auffallen (richtig wäre etwa „Entstehen und Vergehen“), wie auch an anderen Stellen nach meinem Ermessen etwas zu leichtfertig mit diesem Verhältnis umgegangen wird. Das Adverb *yoku* 能く ist nicht „absolut“ (dto.), sondern bezeichnet einfach nur die Qualität oder Nachdrücklichkeit i. S. v. „gut“, „umfassend“, „genau“ oder „sehr“.

„beratend zur Seite gezogen“ (sic) (S.22) wurde, gibt die *gâthâ*-Form deutlich erkennbar wieder (NST 13:224).

- 7 Ein Beispiel für eine Kommentierung im angesprochenen Sinn bietet NAKIMOVITCH (1999) mit seiner Abhandlung/Übersetzung des *Busshô*-Kapitels aus dem *Shôbôgenzô*.
- 8 Ich halte mich im folgenden an die vom Autor benützte Ausgabe, die *Dôgen Zenji zenshû* Bd. 1 und 2, herausgegeben von KAWAMURA Kôdô, Tôkyô: Shunjûsha (!) 1991 und 1993. Andere Ausgaben (die Edition in der *Nihon shisô taikai* Bd. 12 und 13 etwa, oder die vierbändige Taschenbuchausgabe als Iwanami bunko) weichen für die hier diskutierten Übersetzungen zuweilen bei der Lesung oder der *yomikudashi*-Umsetzung der Kanbun-Teile ab.

In einer Reihe von Fällen drängt sich der Verdacht auf, der Autor habe vorwiegend mit gegenwartssprachlichen (und zudem westlichen) Hilfsmitteln gearbeitet (vgl. NELSONS *Japanese-English Character Dictionary* im Literaturverzeichnis; hingegen fehlen MOROHASHI o. ä. und das renommierte *Zengaku daijiten*). So findet sich in der Übersetzung des Kapitels vom „König-Samādhi aller *samādhi*“ (*Zanmai ô-zanmai*) der Satz, daß Śākyamuni „eine Pilgerreise durch fünfzig kleine Kalpas (...) [macht]“ (S. 444). Die Verwendung des Begriffs *kyōryaku* 経歴 ist Standard in den Sūtras für das Vergehen von Zeit (vgl. *Bukkyōgo daijiten* Bd. 1:237, Sp. 2.), es heißt also „[saß unter dem Bodhi-Baum] über einen Zeitraum von fünfzig kleinen Kalpas“. Tatsächlich wirft Nelson (mit der Lesung *keireki*) u. a. die Übersetzung *pilgrimage* aus; das *Nihon kokugo daijiten* (Bd. 7:147, 1. Sp. nach der 1. Aufl.) belegt mit dieser Lesung die Bedeutung „verschiedene Gebiete aufsuchen“ jedoch erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts, zudem anhand eines säkularen Textes – doch von dieser Sprachgeschichte abgesehen scheinen dem Autor keine Bedenken gekommen zu sein, daß die gewählte Übersetzung „Pilgerreise“ hier gar keinen Sinn macht.⁹ In anderen Fällen „verpatzt“ ein solches Übersetzungsverfahren die Pointe: Dōgen bemüht an einer Stelle ein Gleichnis aus dem in der Zen-Tradition ausgesprochen geschätzten Sūtra *I-chiao ching* 遺教經 (jap. *Yuigyō-kyō*; vom *Zengaku daijiten* abweichende Lesung nach dem *Daizōkyō zenkaisetsu daijiten* 1998:110, Sp. 3), das die Bemühungen in der *samādhi*-Schulung mit der Regulierung von Wasser durch Dämme vergleicht – aber nicht, um selbiges „abzuhalten“, wie der Autor hier *ji-su* 治す („beherrschen“, besser aber „regulieren“) übersetzt (S. 175), sondern um im Gegenteil, wie später richtig fortgesetzt, anhand der Schulung das „Wasser der Weisheit“ zu bewahren!

Zuweilen ist die Übersetzung sprachlich-inhaltlich nur schwer oder nicht mehr nachzuvollziehen – was, ungeachtet der Schwierigkeiten, die Dōgen selbst geschuldet sind, auch an der transliterierenden Übersetzungsmethode liegt: „Weil sie [die Übung des Zazen] auch jetzt die Übung auf (sic) der Realisation ist, ist nämlich der anfängliche Entschluß, den Weg zu bewältigen, das Ganze der ursprünglichen Realisation.“ (S. 223).¹⁰ Daß mit „Gebiete“ ein Metaphernspiel an Deutlichkeit verliert (chinesischer Boden versus indischer Himmel), ist weniger gravierend als die Unverständlichkeit der gewählten Übersetzung. Oder: „Wie sollte es sein, daß sie [die Gesten, die Ausdruck der Erleuchtung sind] (sic) in Übung und Realisation von übernatürlichen Kräften gänzlich verstanden werden?“ (S. 176f.). Bereits die grammatische Unbestimmtheit der „Kräfte“ macht ein genaues Verstehen unmöglich – sind sie nun Agens des Passivs oder Attribut

9 Es gibt, dies sei der Genauigkeit wegen angemerkt, auch die Sonderlesung *keireki* im Werk von Dōgen, allerdings mit völlig anderer Bedeutung: als von ihm geprägter Begriff, der das Prinzip der Zeitlichkeit zu fassen versucht (vgl. *Bukkyōgo daijiten* Bd. 1:312, Sp. 4). Die oben kritisierte Stelle hat damit jedoch nichts zu tun; es handelt sich bei der Erwähnung der *kalpas*, die Buddha unter dem Bodhi-Baum saß, wahrscheinlich um eine Anspielung auf das *Lotossūtra*?

10 Vgl. demgegenüber die konzise Übersetzung der gleichen Stelle bei Oliver AUMANN (*Die Frage nach dem Selbst*, 2000: 87): „Da die jetzige Übung die Übung nach der Erleuchtung ist, deshalb ist auch die Übung des Anfängers die Ganzheit der ursprünglichen Erleuchtung.“ Hier wäre allenfalls zu bemängeln, daß die Übersetzung die Metaphorik Dōgens (wörtl.: „die Übung über der Erleuchtung“) unterschlägt, vielleicht unterschlagen muß; eine Metaphorik des Raums, die mit der Metaphorik der Zeit verschränkt wird – es geht um die Spannung zur ursprünglichen, vorzeitlichen Erleuchtung, die wiederum metaphorisch mit der Wurzel, dem „Unten“ konnotiert ist.

zu Realisation, vielleicht sogar zu Realisation und Übung? Die vom Autor ergänzten Gesten werden überdies mit keinem Wort erklärt. Der Satz bleibt so sinnlos.

Mit dieser Methode der „Wörtlichkeit“ verbunden, vom übersetzungstheoretischen Standpunkt aus genauso problematisch ist die Neigung, sino-japanische Binome, aber auch japanische Komposita aufzulösen in zwei gleichberechtigte (!) Begriffe oder Bedeutungen in der Zielsprache. Zumindest hätte ein solches Verfahren, das an die Versuche von Pound und Fenollosa erinnert, einer expliziten und ausführlichen Begründung bedurft. So kommt es, zunächst noch harmlos, zu „üben und erlernen [der Samādhis]“ für *shujū* 修習 (S.175), wo einfach nur „sich schulen“ oder „sich befeißigen in“ gereicht hätte; allerdings verspielt bereits die Beibehaltung der ursprünglichen Reihenfolge einen möglichen Erkenntnisgewinn. Das Kompositum *shiri-oyobu* (*beki ni-arazu*) wird zu „kann (...) weder wissen noch erreichen“ (S.268) statt „vermag nicht um (...) zu wissen“, dabei verkennt die Übersetzung den Hilfsverbcharakter von *oyobu* (vgl. *Kado-kawa kogo daijiten*, Bd. 1: 642, 2. Sp. unter II).

Spätestens für die hier zentrale Frage nach dem Verhältnis von Meditation und *samādhi* wird dieses Übersetzungsverfahren jedoch bedenklich, nämlich bei der Trennung des in den sino-japanischen Texten zentralen Begriffs *zenjō* (aus den beiden Standardzeichen für Meditation [*zen*, sk. *dhyāna*] und Geistessammlung [*jō*, sk. *samādhi*]), den der Autor mit „Versenkung und Samādhi“ übersetzt (vgl. S.82 u.ö.). Viele Texte – ebenso wie die darauf beruhenden Wörterbücher – zeigen deutlich, daß es sich um einen chinesischen Neologismus handelt, der nicht mehr einfach anhand seiner Einzelbestandteile und ihrer möglichen Sanskrit-Vorgänger erklärt werden sollte, sondern abhängig ist vom jeweiligen Kontext des Gebrauchs.¹¹ Der Autor weist an einer Stelle auf das Diffuse der beiden Aspekte, die darin vereinigt sind, im ostasiatischen Sprachraum hin (S.82), bleibt seiner Doppelübersetzung aber treu. Damit wird eine Differenz suggeriert, die bei den Autoren und schließlich auch bei Dōgens Verständnis nicht prinzipiell vorausgesetzt werden kann, und die zudem – beabsichtigt? – umgekehrt einen rhetorischen Kontrast bildet zu Dōgens Behauptung der Einheit von *samādhi* und Meditation.

Ein letzter Einwurf: Auch die handwerkliche Seite des (japanologisch-buddhologischen) Wissens zeigt zum Teil große Schwächen: *aji-kan* 阿字觀 ist nicht „die Kontemplation auf (sic) den Buchstaben (sic) „A“ des japanischen Silbenalphabets (sic)“ (S.174, Anm.52), sondern die Visualisierung (*kan!*) des (indischen) Siddham-Zeichens „A“, u. a. Keimsilbe des Buddha Vairocana.¹² Die Kanbun-Definition vermittelt „Häkchen“ schwankt zwischen falsch und unbeholfen.¹³ Auch die generelle Charakterisierung des Amida-Buddhismus mit der Formulierung, daß „die Formel ‚Namu Amida Butsu‘ schier endlos wiederholt [wird]“ (S.17, Anm.2), wird der Vielfalt und Tiefe der

11 Die üblichen Fachlexika geben innerhalb des jeweiligen Lemmas häufiger die Herleitung von *dhyāna* an, was jedoch keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die Frequenz wie die Nuance des aktuellen Gebrauchs in den Texten zuläßt.

12 Das Zeichen gilt im Esoterischen Buddhismus zugleich als „lautliches Urzeichen“ und „zählt zu den beliebtesten Meditationsübungen der Shingon-Schule“ (*Shingon: Kunst des Geheimen Buddhismus*, hrsg. von Roger GOEPPER, Köln 1988: 286).

13 „Das Kanbun ist Japanisch mit einer an das Chinesisch angenäherten Syntax, aber es unterscheidet sich von einem reinen (sic) chinesischen Text dadurch, daß als Lesehilfe Häkchen und Zahlen (...) angefügt sind.“ (S.67, Anm.89) Und dabei ist in München die erste umfassende Kanbun-Einführung in deutscher Sprache herausgegeben worden (KLUGE: *Kanbun: Ein Lehr- und Übungsbuch*, 1997)!

unterschiedlichen Amida-Schulen nicht gerecht, besonders vor dem Hintergrund des *samādhi*-Themas. Die Transkription des Chinesischen ist zuweilen uneinheitlich oder enthält kleine Fehler, Fehler bei Lesungen finden sich auch im Japanischen. Die Arbeit besitzt leider weder Glossar noch Index; das Literaturverzeichnis ist durch seine Aufteilung in 11 thematische Gruppen unübersichtlich, auch hier finden sich einige Fehllesungen und kleine Ungenauigkeiten.

Fazit: Der Arbeit hätte angestanden, sich noch deutlicher auf das zentrale Verhältnis des Titels zu konzentrieren; viele Abschnitte wären überdies unnötig gewesen, wenn der Autor die erforderliche Erkenntnisarbeit für seinen Verstehenshorizont nicht weitgehend in das Werk verlagert hätte. Und schließlich hätte die Hilfe von kompetenten Gegenlesern sowohl für die Übersetzung als auch für die sprachliche wie faktenbezogene Argumentation der Arbeit gut getan – zumal es sich um eine Dissertation handelt.

Nachbemerkung: Es bleibt, vor allem vor dem Hintergrund der apodiktischen Sprechhaltung des Autors, eine letzte Frage: die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Erfahrung und Sprache überhaupt. Warum dieses umfangreiche Werk *Shōbōgenzō* – zu dem u. a. noch die *Eihei kōroku* 永平広録-Kompilation von Dōgens chinesischen Schriften hinzuzurechnen ist –, wenn doch alles auf das Gleiche, die Einheit von Übung und Erleuchtung im Primat des „Sitzens“ abzielt? Warum Dōgens *tour de force* durch die buddhistischen Traditionen, um auch die letzte Nuance einzufangen, wenn doch das, worum es geht, jenseits der diskriminierenden Nuance ist? Wozu die Differenzierungen? Sicherlich, Dōgen hatte sich auch mit den unterschiedlichen Lehren seiner Zeit auseinanderzusetzen; das mag eine Reihe von Argumenten seines Werkes erklären (vgl. den erwähnten, extensiven Exkurs zu Ta-hui und seine Rezeption durch Dōgen). Doch das eigentliche Problem, mit dem Dōgen hier konfrontiert ist – und wir mit ihm als seine Leser –, ist nicht neu: Sprache in ihrem Doppelcharakter als vermittelt und vermittelnd. Es läßt sich in den unterschiedlichsten religiösen Traditionen wiederfinden und hat deshalb auch immer wieder zu vergleichenden Studien Anlaß gegeben.¹⁴ Eine andere, kürzlich erschienene Abhandlung, die sich dem Begriff des Selbst im Mahāyāna-Buddhismus widmet, u. a. anhand von Dōgen und dessen Verständnis von der Buddha-Natur (*busshō* 仏性), formuliert das Dilemma im Zusammenhang mit dem *jijuyū-zanmai* 自受用三昧 eindeutig: „Dōgen gibt keine Beschreibung oder Definition dieses Zustands, denn dieser (...) kann nicht mit gewöhnlichen Worten beschrieben werden.“¹⁵ Der dort anschließende Deutungsversuch wird folgerichtig als durch den Text herausgeforderte Interpretation verstanden, nicht als Aussage Dōgens. Wenn hingegen der Autor der hier bespro-

14 Die Vergleiche Zen-Buddhismus und christliche Mystik sind Legion. Eine neuere Arbeit in diesem Kontext verfaßte Christian STEINECK: *Grundstrukturen mystischen Denkens*, 2000. Steineck, der grundsätzlich der rationalen Seite dieses Grenzanges wieder zu mehr Recht verhelfen will, geht in einem längeren Kapitel auch auf Dōgen ein, mit folgender Programmatik: „Die von ihm [= Dōgen] in einigen zentralen Texten seines Hauptwerkes *Shōbōgenzō* vorgeschlagene rationale Interpretation von Wirklichkeit, die einhergeht mit einer positiven Wertung von Sprache und Rationalität, ist deswegen (...) von Bedeutung, weil sie von einem Denker stammt, der selbst in Anspruch nimmt, eine Erleuchtung erlebt zu haben (...).“ (S. 13) Dōgen dient ihm somit als Beleg, daß „(...) Erleuchtungserfahrungen rational interpretierbar sind.“ (dto.) Auch wenn dieser Ansatz nicht geteilt werden muß – hier wird Dōgen als mit der Sprache Arbeitender ernst genommen und in einen größeren Kontext solcher Bemühungen gestellt.

15 AUMANN (s. Anm. 10): *Die Frage nach dem Selbst*, 2000: 85.

chenen Arbeit Dôgens Ausführungen zum *jishô-zanmai* 自証三昧 mit der Aussage einleitet: „Dôgen definiert dieses Samâdhi wie folgt“ (S.309), dann zeigt sich dabei ein grundlegender Irrtum im Verständnis des Textcharakters, um den es hier geht. Das Zur-Sprache-bringen bleibt eine Herausforderung, ein Grenzgang. Diesen Grenzgang, seine Gefährdungen wie Erkenntnisgewinne der Gewißheit der reduzierten Forderung nach dem „Sitzen“ geopfert zu haben, ist vielleicht der enttäuschendste Aspekt dieser Arbeit.

Angeführte und weiterführende Literatur

- AUMANN, Oliver: *Die Frage nach dem Selbst im Amida-Buddhismus bei Shinran und im Zen-Buddhismus bei Dôgen*. Bern u. a.: Peter Lang 2000 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 27; Asiatische und Afrikanische Studien; 79).
- FAURE, Bernard: *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1991.
- Ders.: *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1993.
- GREGORY, Peter N. (Hrsg.): *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press 1987 (= Studies in East Asian Buddhism; 5).
- NAKIMOVITCH, Pierre: *Dôgen et les Paradoxes de la Bouddh  t  : Introduction, traduction, et commentaire du volume „De la Bouddh  t  “ (Tr  sor de l'Œil de la loi authentique)*. Genève: Droz 1999.
- PETZOLD, Bruno: *Die Quintessenz der T'ien-t'ai- (Tendai-) Lehre: eine komparative Untersuchung*. Hrsg. von Horst HAMMITZSCH. Wiesbaden: Harrassowitz 1982 (= Studien zur Japanologie; 15).
- STEINECK, Christian: *Grundstrukturen mystischen Denkens*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000 (= Epistemata, Reihe Philosophie; 272).

J  rg B. Quenzer, Köln