

Jacqueline I. STONE: *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. (A Kuroda Institute Book). University of Hawaii Press 1999. xxi, 544 S. ISBN 0-8248-2026-6. US \$ 55,00.

Um die Lehre vom Ursprünglichen Erwachsein allen Daseins (*hongaku shisō*) wurde in der letzten Dekade eine ungewöhnliche hitzige Debatte in Japan geführt. Kulturtheoretiker führen die Lehre an, um mit ihrer Hilfe eine Überlegenheit und Einmaligkeit Japans beschwören zu können. So meint etwa der bekannte Philosoph Umehara Takeshi, der japanische Buddhismus hätte unter Einfluß des einheimischen Shintō die Lehre vom Ursprünglichen Erwachsein allen Daseins hervorgebracht. Die Lehre, die unter anderem in der Redewendung *sansen sōmoku shikkai jōbutsu* („die Berge, Flüsse, Gräser und Bäume erlangen alle Buddhaschaft“) zum Ausdruck kommt, bildet für Umehara den Ausgangspunkt für eine vermeintlich japanische Naturliebe und das Ideal der Gleichheit aller Lebewesen.¹ Vertreter des „kritischen Buddhismus“ verweisen dagegen auf den ideologischen Charakter der Lehre vom Ursprünglichen Erwachsein allen Daseins, die ihrer Ansicht nach zu Diskriminierung, sozialer Ungerechtigkeit und politischer Unterdrückung beigetragen hat und einige Kritiker bezweifeln sogar, ob diese Lehre überhaupt mit buddhistischen Grundsätzen zu vereinbaren sei.²

Mit dem vorliegenden Band trägt Jacqueline I. Stone (Princeton University) zur Klärung der divergierenden Standpunkte in der Debatte bei. Ihre Arbeit beschränkt sich nicht nur auf die Betrachtung der Lehre in der Tradition des Tendai-Buddhismus, sondern überschreitet die Grenzen der einzelnen buddhistischen Schulen in Japan, um ihre Bedeutung für die Ausformung des japanischen Buddhismus erfassen und einschätzen zu können. Tragen alle Lebewesen das Potential für die Buddhaschaft in sich? Wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen einem Absolutem und der diesseitigen Welt im Lichte des *hongaku*-Denkens? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der *hongaku*-Lehre für die buddhistische Praxis? Welche Aussagen über das Verhältnis zwischen normalen Lebewesen und dem Buddha lassen sich aus der Lehre ableiten? Kann im Rahmen dieser Lehre überhaupt noch zwischen Gut und Böse unterschieden werden? Und schließlich: Worin besteht der Akt der buddhistischen Befreiung unter der Maßgabe, daß alle Lebewesen die Buddhaschaft im Keime in sich tragen? Systematisch werden die sich an das *hongaku*-Denken anknüpfenden Fragen und die Antworten, die die mittelalterlichen Buddhisten darauf gaben, in den einzelnen Kapiteln vorgestellt und die Wechselwirkungen zwischen dieser Lehre und dem politischen und kulturellen Denken aufgezeigt.

Der einleitende Teil „Perspectives and Problems“ beginnt mit einem Kapitel über die historische Entwicklung der Lehre. Herausgearbeitet werden die Unterschiede zwischen ihrem Verständnis im chinesischen Buddhismus und der sich herausbildenden Interpretation der japanischen Tendai-Tradition. Die chinesische Sicht, ausgedrückt im Sutra „A-

1 Vgl. UMEHARA Takeshi: *Mori no shisō ga jinrui wo sukū* (Die Philosophie der Wälder wird die Menschheit retten). Tōkyō: Shōgakukan 1991; zur Kritik an Umeharas Thesen vgl. Inken PROHL: *Die „spirituellen Intellektuellen“ und das New Age in Japan*. Hamburg: OAG 2000.

2 Vgl. MATSUMOTO Shirō: „The Doctrine of Tathāgata-garbha Is Not Buddhist“. Dieser Aufsatz ist in dem Sammelband *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*, herausgegeben von Jamie HUBBARD und Paul L. SWANSON, enthalten, der einen Überblick über die Vertreter des „kritischen Buddhismus“ und ihre Debatte gibt (Honolulu: University of Hawaii Press 1997).

wakening of Faith“, knüpft das potentielle Erwachen allen Daseins an bestimmte Bedingungen, etwa die aktiv vorangetriebene Befreiung von irrümlichen Ansichten. Im Unterschied dazu werde in der mittelalterlichen Tendai-Tradition unter Einfluß des esoterischen Buddhismus eine direkte Realisierung der Buddha-Natur betont, Stone umschreibt die Vorstellungen vom Akt des Erwachens auf folgende Weise:

All one must do is to discern, or even have faith in, original enlightenment; then the defilements and hindrances appear in their true light as its nondual manifestations. (S.38)

Im ersten Kapitel stellt die Verfasserin einige grundlegende Überlegungen für die Beschäftigung mit der *hongaku*-Lehre an. Auch wenn sich ein charakteristisch japanisches Verständnis der Lehre nachzeichnen läßt, wäre es doch verfehlt, anzunehmen, daß diese inhaltlich konsistent sei. Sie umfaßt eine Fülle von unterschiedlichen Positionen, deren Einfluß sich über die Tendai-Tradition hinaus auf Diskurse über *kami* oder mittelalterliche Poetik erstreckt. Soll die Bedeutung und der Stellenwert der Lehre eingehend analysiert werden, sei es nötig, die unterschiedlichen doktrinären Positionen und ihre Veränderung wie auch ihre Rolle im Rahmen des institutionalisierten Buddhismus zu berücksichtigen. Werde unter der Lehre vom Ursprünglichen Erwachensein allen Daseins von vornherein beispielsweise eine „totale Bejahung der diesseitigen Welt“ verstanden, wie es bereits in den grundlegenden Studien von Shimaji Daitô vorgeschlagen wurde,³ so besteht die Gefahr begrifflicher Vereinheitlichung und Verengung, die den mittelalterlichen Quellen nicht gerecht werden könne. Die Reduktion auf einfache und griffige Formeln berge zudem die Gefahr, daß sie in den Dienst kulturessentialistischer Argumentationen gestellt werden können. Um zu vermeiden, daß die Bedeutung der Lehre vom Ursprünglichen Erwachensein allen Daseins im Kontext einer spezifisch japanischen Religiosität überschätzt wird, gibt Stone zu bedenken:

In discussing medieval Tendai hongaku thought, we are talking primarily about the ideas of a privileged group within medieval society; almost exclusively male, predominantly clerical, and in many cases of noble birth. Not all involved were aristocrats, to be sure, but they were nonetheless well educated and in that sense represented a cultural elite. How far other medieval Japanese may have shared in their views is a question very difficult to answer. (S.53)

Mit dieser Bemerkung tritt Stone Intellektuellen wie Umehara entgegen, die bestrebt sind, aus einzelnen Facetten religiöser Lehre eine allgemeine und zudem überlegene „Spiritualität“ der Japaner (und vermutlich auch Japanerinnen) abzuleiten. Sie macht jedoch auch unmißverständlich klar, worum es in ihrer Arbeit – wie in den meisten Studien zum Buddhismus – geht: Gegenstand der Analyse sind die religiösen Ansichten einer gebildeten, von der Gesellschaft abgehobenen Elite, die ausschließlich aus Männern besteht.

Das zweite Kapitel gibt einen Überblick über die Entwicklung der *hongaku*-Lehre im mittelalterlichen Tendai-Buddhismus. Zur Sprache kommen die unterschiedlichen Forschungsansätze und Theorien zum esoterischen Buddhismus und seiner Einordnung in die buddhistische Geschichte und Geistesgeschichte Japans. Dabei werden auch die Schwierigkeiten erörtert, die sich aus gängigen Ansichten über das Verhältnis zwischen

3 SHIMAJI Daitô hat den Begriff *hongaku* als interpretierende Kategorie mit einer Reihe von Studien eingeführt; vgl. z. B. „Nihon Bukkyô hongaku shisô no gaisetsu“ in seinem *Bukkyô taikô*. Tôkyô: Meiji shoin 1931.

der Orthodoxie der älteren Buddhismus-Schulen und dem Kamakura-Buddhismus ergeben.

Im zweiten Teil der Arbeit mit dem Titel „The World of Medieval Tendai“ erörtert die Verfasserin den institutionellen, kulturellen und doktrinären Kontext, in dem die Lehre vom Ursprünglichen Erwachensein allen Daseins entworfen, diskutiert und verfeinert wurde. Das Kapitel 3 beschreibt, wie die Kultur der „geheimen Weitergabe“ der Lehre auf dem Berg Hiei in der Nähe der Kaiserhauptstadt Kyôto im Rahmen der esoterischen Entwicklung des Tendai-Buddhismus entstand. Im nächsten Kapitel werden die hermeneutischen Methoden erörtert, die zu neuen Deutungen der Doktrin führten. Die Weitergabe der *kuden* (geheime, mündliche Überlieferung) und die *kanjin-* (geistliche Kontemplation) Interpretationen ermöglichten, so die Verfasserin, einen kreativen Umgang mit der buddhistischen Lehre. Als Ergebnis dieser Umdeutungen wurde die Doktrin der Tendai-Schule aus der Perspektive der Lehre vom Ursprünglichen Erwachensein allen Daseins völlig umgestaltet.

Die Auswirkungen dieser Neuinterpretation schildert Stone im 5. Kapitel. Die Interpretation des *hongaku*-Denkens mit den hermeneutischen Vorgehensweisen im mittelalterlichen Tendai brachte die Vorstellung einer nicht-linearen Befreiung hervor. Befreiung wurde nicht mehr als etwas, das es zu erwerben, aufgefaßt, sondern als erreichbar für den Adepten im gegenwärtigen Moment und unter seinen unmittelbaren Umständen. Wenn der Akt der Befreiung nicht mehr als das Ergebnis einer gezielten Kultivierung angesehen wird, erhebt sich die Frage nach der Notwendigkeit der Praxis überhaupt. Laut Stone wurde der Stellenwert der Praxis neu definiert. Sie wurde nicht mehr als Instrument zur Verwirklichung eines Ziels angesehen, sondern als Ausdruck der Nicht-Dualität, als Manifestation der *hongaku*-Doktrin. Dieses neue Verständnis von Befreiung bezeichnet Stone als das neue Paradigma des *hongaku*-Denkens. Von diesem Standpunkt aus kann die Verfasserin den Bogen zum neu entstandenen Kamakura-Buddhismus schlagen. Auch die Gründer der neuen buddhistischen Schulen der Kamakura-Zeit verneinten die Möglichkeit einer Aneignung, eines Erwerbs der Befreiung, sondern lehrten, daß Befreiung stets an eine bestimmte Praxis und den Glauben an die Möglichkeit der Praxis gebunden sei. Die Gründer der Kamakura-Schulen assimilierten die Idee der Nicht-Linearität der Befreiung, beharrten aber im Gegensatz zur Tendai-Tradition auf der ausschließlichen Gültigkeit einzelner Praktiken, wie das *zazen* oder *nenbutsu*. Laut Stone weisen die Lehren der Gründer der Schulen des Zen-, Amida- und Nichiren-Buddhismus damit eine Orientierung am *hongaku*-Paradigma auf, eine Orientierung, die von ihren Schülern aufgegriffen und verstärkt worden wäre. Folglich könne nicht von einer Gegenbewegung zum etablierten Buddhismus gesprochen werden. Mit dem Nachweis darüber, wie „alter“ und „neuer“ Buddhismus das *hongaku*-Paradigma der Befreiung teilen, liefert Stone eine grundlegende Neueinschätzung des Kamakura-Buddhismus.

Der dritte Teil der Arbeit ist dem Nachweis der These von der Kontinuität der *hongaku*-Lehre am Beispiel der Lehre Nichirens gewidmet. Im sechsten Kapitel analysiert Stone die Bedeutung des *hongaku*-Denkens für die Lehren Nichirens. Im siebten Kapitel zeigt sie anhand der vielfältigen Einflüsse des *hongaku*-Denkens auf die Lehren Nichirens und seiner Nachfolger, daß es gerechtfertigt ist, von einem *hongaku*-Diskurs im Nichiren-Buddhismus zu sprechen.

In ihrer Schlußbemerkung faßt Jacqueline Stone ihre Ergebnisse zusammen. Die Lehre vom Ursprünglichen Erwachensein allen Daseins überschreite ein spezifisches institutionelles System, wie die Organisation des staatstragenden esoterischen Buddhis-

mus des Mittelalters (zusammenfassend *kenmitsu taisei* genannt). Insofern müsse Kuroda Toshios Sicht, die *hongaku*-Lehre sei archetypisch für die Ideologie des *kenmitsu*-Systems,⁴ differenziert werden. Die genaue Betrachtung zeige, daß auch die Annahme, diese Lehre repräsentiere mit ihrem durchdringenden Monismus eine „totale Bejahung der Realität“, die zu monastischer Laxheit und Korruption führte,⁵ nicht aufrechterhalten werden könne. Wie sich herausgestellt hat, werden Behauptungen wie „the defilements are none others than enlightened insights“ (S.358) von einem Standpunkt getätigt, bei dem die Erkenntnis der Nicht-Dualität bereits vollzogen ist. Der Ausspruch „nothing to achieve, nothing to practice“ (S.358–359) stelle mitnichten die Notwendigkeit der Praxis in Frage, sondern drücke aus, was eine erwachte Person sehen soll. Auch ist dieser Ausspruch als Zurückweisung eines instrumentellen Verständnisses der Praxis zu verstehen. Wie Stone einräumt, bleibt die Rolle der Praxis zwar letztlich widersprüchlich; eine differenzierte Sicht auf die *hongaku*-Interpretation zeige aber, daß die Notwendigkeit zur Praxis keinesfalls geleugnet werde. Die absolute Bejahung der Realität, welche die *hongaku*-Lehre potentiell enthält, darf auch nicht im Sinne einer vereinheitlichenden politischen Ideologie interpretiert werden. Die Lehre wurde nicht explizit benutzt, um Herrschaft oder soziale Hierarchien zu bestätigen. Schließlich wendet sich die Autorin auch gegen die Annahme, die *hongaku*-Lehre hätte unrechtes Tun legitimiert, da es sich, wie sie betont, nicht um einen moralischen Diskurs handele. Eingeräumt wird allerdings, daß die Lehre die Rolle eines „passive enablement“⁶ gespielt haben könnte, die zu einer nachsichtigen Interpretation der monastischen Regeln führte.

Der kurze Überblick über Stones Thesen vermag ihrer Studie nicht hinreichend gerecht zu werden. Sie enthält eine Fülle von Überlegungen zum Stellenwert der Lehre vom Ursprünglichen Erwachtsein allen Daseins im Rahmen des esoterischen Buddhismus, zur Tendai-Schule und ihrer Beziehung zu den neu entstandenen Kamakura-Schulen sowie zur Funktion der Lehre für den Aufbau und die Bewahrung der Genealogie der Tendai-Tempel. Dabei knüpft Stone an wichtige Theorien zum mittelalterlichen Buddhismus an und gestattet dem Leser auf diese Weise, den forschungsgeschichtlichen Hintergrund ihrer Studie nachzuvollziehen. Obwohl es sich bei der Analyse der *hongaku*-Lehre um eine äußerst abstrakte Thematik handelt, ermöglicht es der klare und anschauliche Stil der Verfasserin dem Leser, ihre Gedankengänge gut nachzuvollziehen. Abbildungen von Kalligraphien und Mandalas des Lotus-Sutra, ein Schriftzeichen-Glossar und ein Index runden die Studie ab. Der Band bietet eine gewinnbringende Lektüre nicht nur für Buddhismus-Spezialisten und Japanologen, sondern auch für Religionswissenschaftler, die sich für buddhistische Geschichte oder japanische Religion interessieren.

4 Eine Einführung in die Studien Kuroda Toshios zum *kenmitsu taisei* bietet die Sondernummer des *Japanese Journal of Religion* „The Legacy of Kuroda Toshio“, 23/3–4 (1996).

5 Ein Vertreter dieser Thesen ist TAMURA Yoshirō; vgl. seine kürzlich ins Englische übersetzte Arbeit *Japanese Buddhism. A Cultural History*, Tōkyō: Kosei 2000 (im japanischen Original 1967 in Form von Zeitschriftenaufsätzen, 1969 als *Nihon bukkyō-shi nyūmon*, Tōkyō: Kadokawa sensho 1965 erschienen).

6 Hier greift Stone eine von Winston Davis in Anlehnung an die Weberschen Theorien zum Verhältnis von Religion und Modernisierung entwickelte Formulierung auf; vgl. WINSTON DAVIS: „Buddhism and Modernization“, in: DERS.: *Japanese Religion and Society. Paradigms of Structure and Change*. New York: SUNY 1992: 180.

Stones Beobachtungen werfen eine Reihe weiterführender Fragen auf, von denen hier nur zwei aufgegriffen seien. Die Studie erörtert die Wirkungen, die von der *hongaku*-Lehre als Idee, als abstraktes Konzept, ausgingen. Die Effekte, etwa für die idealtypische Neudefinition eines buddhistischen Heils, werden überzeugend vorgeführt. Wie Stone an mehreren Stellen einräumt, ist es indessen schwer, kausale Beziehungen zwischen Doktrin und sozialem Verhalten aufzustellen. Aus diesem Grund warnt sie – wie bereits erwähnt – davor, den Einfluß der *hongaku*-Lehre auf herrschende Ideologie oder Moralvorstellungen zu überschätzen. Damit wendet sie sich gegen die weitverbreitete Neigung, Religion oder religiöse Lehren mit Ethik oder Moral gleichzusetzen. Die akademische Sicht auf die Quellen des mittelalterlichen Buddhismus läßt den feinen Unterschied hervortreten, der daraus resultiert, ob Aussagen über die Einheit eines Absoluten und diesseitigen Phänomenen vom Standpunkt des bereits vollzogenen oder des noch angestrebten Erwachsens gemacht werden. Allerdings könnte gefragt werden, wer von den gebildeten, männlichen Angehörigen der buddhistischen Schulen im Kontext des mittelalterlichen Tempellebens überhaupt dazu in der Lage war. Woran sich die weitere Frage anknüpft, was denn das spezifisch Japanische an der *hongaku*-Lehre sei. Mit Nachdruck wendet sich Stone gegen die Annahme, bei der *hongaku*-Lehre handele es sich um etwas spezifisch Japanisches. Sie betont:

Tendai hongaku thought is indeed „Japanese“; not in embodying some putatively timeless and essentialized Japanese mentality, but in terms of the medieval Japanese historical, social, and institutional context in which it developed. (S. 54)

In seiner Rezension stellt Paul Swanson dieser These die japanischen Vorliebe für ein nicht-duales Denken und die Affirmation der alltäglichen diesseitigen Welt gegenüber.⁷ Ist aus der behaupteten Vorherrschaft des *hongaku*-Diskurses zu folgern, die Japaner hätten die von Stone herausgearbeiteten feinen Unterschiede nicht erkannt und die Lehren der buddhistischen Schulen folglich nicht richtig verstanden? Gegen diese Schlußfolgerung spricht die aufwendige Gestaltung der Begräbnisrituale, die Entwicklung Neuer Religionen mit jenseitigen Heilsversprechen in Japan sowie die Popularität okkultur, mystischer und nachtodlicher Welten im japanischen New Age. Oder ist die Annahme, die japanische Gesellschaft und Kultur seien nachhaltig vom *hongaku*-Diskurs geprägt, auf die Mechanismen einer Wahrnehmung von Religion im Zeitalter der Religionswissenschaft zurückzuführen? Stones Studie liefert eine ausgezeichnete Grundlage, diese Aspekte näher zu erörtern.

Inken Prohl, Berlin

7 Paul L. SWANSON: „Review – Jacqueline I. STONE: *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*“, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, 27/1–2 (2000): 117.