

Mathias OBERT: *Sinndeutung und Zeitlichkeit: Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus* (= Paradeigmata 22). Hamburg: F. Meiner 2000. 304 S. ISBN 3-7873-1553-5. DM 128,00.

Die Wirklichkeit für unsagbar zu halten, das Unsagbare aber inmitten der Sprache aufzufinden: Diese buddhistische Übung bringt jedes Denken zur Verzweiflung und begründet zugleich den philosophischen Anspruch, das Sagbare durch das Unsagbare zu bestimmen. Wenn buddhistische Philosophie die Grenzen der Sprache überschreitet, dann nicht, um eine Universalsprache zu etablieren, sondern um zu demonstrieren, daß die Grenzen der Sprache durch das Unsagbare aufgehoben sind. Das wäre eine mögliche Beschreibung der Grundsituation, wie sie der Mahâyâna-Buddhismus seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. unaufhörlich dargestellt hat. Zur Schule des „Großen Fahrzeugs“ gehört auch der Huayan-Buddhismus, der im wesentlichen durch Fazang (643–712) in China begründet wurde, noch im 8. Jahrhundert Japan erreichte und dort unter dem Namen Kegon-Lehre bis heute zu den einflußreichen Formen buddhistischen Denkens gehört. Der Huayan-Buddhismus ist Thema einer Studie, die Mathias Obert mit dem Anspruch verbunden hat, „der europäischen Philosophie einen philologisch zuverlässigen, dabei aber philosophisch reflektierten Zugang zu wichtigen, indes bisher kaum beachteten Quellen des chinesischen Denkens zu verschaffen“. (VII)

Als charakteristisch für den Huayan-Buddhismus gilt, daß er das Universum durch eine fugenlose Wechselrepräsentanz aller Phänomene geordnet sieht; jedes einzelne Phänomen spiegelt sich in allen und alle in jedem einzelnen. Das Wesen der Dinge liegt nicht jenseits ihrer konkreten Gestalt, sondern besteht in der Beziehung, im ungehinderten Fluß, der alle Dinge als wesentlich identisch ausweist. Solche oder ähnliche Beschreibungen sind – vor allem in Japan und Amerika – Anlaß ganz unterschiedlicher Interpretationen geworden, denen Obert jedoch nicht folgt. An den Arbeiten, die zum Beispiel Cook, Odin, Heinemann oder Takamine vorgelegt haben, kritisiert er das ausschließlich systematische Interesse, so daß nur das in den Blick kommt, was den Huayan-Buddhismus an ontologische, holistische oder mentalistische Modelle anschließbar erscheinen läßt. Obert sieht darin die abendländisch-metaphysische Einstellung wirksam, daß philosophisches Denken an eine systematisch ausweisbare Form gebunden sein muß. Dagegen setzt er den „Versuch einer offeneren hermeneutischen Begegnung“, die nicht auf den Entwurf einer Systematik zielt, sondern hermeneutische Grundlagen erschließen will. So ist Oberts Studie geleitet von der These, „daß es die Huayan-Lehre im Ausgang von Fazang als eine universale hermeneutische Philosophie zu begreifen und die Herausarbeitung einer zeitlich verfaßten, hermeneutischen Grundsituation nachzuvollziehen gilt“. (47) Hermeneutik wird hier zum entscheidenden Stichwort. In einem allgemeinen Sinn ist es zunächst als Plädoyer gemeint, Ansprüche auf Systematisierung zurückzustellen, um eine offene Annäherung zu ermöglichen. Im Kern steht Hermeneutik sowohl für die theoretischen Ansprüche, die Obert in seiner Arbeit vertritt, als auch für den Huayan-Buddhismus selbst, der als hermeneutische Philosophie interpretiert werden soll. Obert beruft sich auf Heideggers Programm einer Destruktion der Metaphysik, das er vor allem durch eine phänomenologische Hermeneutik der Faktizität und durch ein Sprachdenken charakterisiert sieht. Heidegger hat unter Faktizität eine „Grundbewegtheit des faktischen Lebens“ verstanden und die Hermeneutik darauf verpflichtet, den Sinn des faktischen Lebens auszulegen. Eine Hermeneutik der Faktizität zielt auf eine offene Sprache, auf ein Sprachdenken. In Heideggers Wendung „die Spra-

che spricht“ findet sich eine Verschränkung von Sprache, Denken und Leben, die der hermeneutischen Grundsituation angemessen erscheint.

Alles in allem beruft sich Obert nur auf wenige theoretische Leitsätze. Und es ist bemerkenswert, daß sie prägnant genug sind, um eine Interpretation zu tragen. Seine Hermeneutik des Huayan-Buddhismus hält sich im wesentlichen an drei Texte Fazangs: *Über den Goldlöwen nach der Huayan-Lehre*, *Abhandlung über die zehn Generationen*, *Über das Aufgehenlassen des Bodhi-Herzens nach dem Huayan*. Der Goldlöwe entfaltet die Frage nach dem Verhältnis von Abstraktion und Konkretion, wie sich nach Obert *li* und *shi* notdürftig umreißen lassen. (102) Abstraktion, das könnte das Gold (des Goldlöwen) sein, das nicht durch eine bestimmte Form festgelegt ist, aber jede Form annehmen kann; Konkretion, das wäre dann der Löwe, der als Einzelwesen bestimmt ist. Es liegt nahe, den Goldlöwen als Gleichnis für die Einheit von Gegensätzen zu verstehen – das wäre dann schon eine Fehlinterpretation. „Vorerst gilt es nur eindringlich vor jener naheliegenden Fehlinterpretation zu warnen, mit *li* und *shi* sei von so etwas wie ‚zwei Seiten einer Medaille‘ die Rede.“ (104) Unangemessen wäre es, *li* 理 („Abstraktion“) als fundierenden Grundbegriff, als wahres Sein oder als Absolutes zu verstehen, durch den die sinnlich-anschauliche Welt Stand und Bedeutung erhält. „*Li* steht demnach für das Sinngebende in einer tatsächlich vollzogenen Bezugnahme des Menschen auf den geordneten Weltlauf, nicht indes für ein ‚wahres An-sich-Sein‘. Im Sinne einer bedeutungshaften Ordnung, die gültig ist, indem sie ‚am Werk ist‘, soll *li* mit ‚Wirklichkeit‘ wiedergegeben werden“ (102f.) An anderer Stelle ist *li* mit Eigentlichsein übersetzt. Entsprechend läßt sich dann *shi* 事 (Konkretion) zwar auch als Ding verstehen, näher meint *shi* aber die Beziehung zur Gegenständlichkeit selbst, „den geschäftigen Umgang des Menschen mit Dingen und Sachen, die noch nicht gelöste und ‚leidvolle‘ (*ku*) Ausgangslage des Menschen in der Heilsgeschichte.“ (103) Verständlich werden kann diese Auslegung durch den Rückgriff auf einen Ausdruck, der für alle Schulen des Mahâyâna-Buddhismus bedeutsam ist: *kong* 空, die Leere. So heißt es im *Goldlöwen*: „Wir sagen: Die Löwengestalt ist leer, tatsächlich ist es nur das *wahre/eigentliche* Gold. Vom Löwen kann nicht gelten, daß er gegeben ist, und *vom Goldkörper/vom Gold als dem tragenden Zusammenhang* kann nicht gelten, daß er nicht gegeben ist. Deshalb nennen wir es *Gestalthaftigkeit und Leere/dem Gestalteten* [zugehörige] *Leere*.“ (53) Auch hier führt Obert wieder die Möglichkeiten für Fehlinterpretationen vor: Gestalthaftigkeit und Leere lassen sich weder wie Stoff und Form noch wie Erscheinung und Wesen verstehen. Beide Begriffsrelationen rechnet er einem ontologischen Verständnis zu, das an der Feststellung einer substantiellen Wirklichkeit interessiert ist und deswegen den philosophischen Kern des Huayan verfehlt. Gestalthaftigkeit und Leere erweisen sich dann als Perspektiven einer Hermeneutik des Lebens, dessen Sinn sich als heilsgeschichtliche Wirkung entfaltet. „Mit dieser Lehre wird im Huayan also der Boden einer ontologischen Aussage über die gegenständliche Wirklichkeit verlassen. Maßgeblich für ein tieferes Verständnis erweist sich abermals die Einsicht in die hermeneutische Ausrichtung jenes Denkens.“ (94)

Philosophisch motiviert ist Oberts Arbeit durch eine Kritik an der Metaphysik. Für Heideggers Programm einer Destruktion der Metaphysik findet er in den Texten Fazangs Äquivalente, die sich in einer durchgehend antimetaphysischen Einstellung manifestieren: das Sein nicht zu vergegenständlichen und systematischen Ansprüchen auszusetzen. In dieser „Auslegung von etwas als etwas“ sieht Obert das Programm einer universalen Hermeneutik angelegt. Hermeneutik ist zunächst Deutung der buddhistischen Schriften. Sie bleibt aber auf diesen engeren Sinn nur so lange beschränkt, bis sich die Einsicht

durchsetzt, daß Deuten selbst schon Heilssuche ist. So wird Hermeneutik zum Übungsweg, der durch die Zeitlichkeit der Heilsgeschichte bestimmt ist. „Sinnhaft-Sein“ und „Zeitlich-Sein“ erweisen sich als die beiden Aspekte, in denen sich die Grunderfahrung des Daseins öffnet.

Ziel der Hermeneutik im Huayan-Buddhismus ist es dann, unaufhörlich zu demonstrieren, daß alles aus dem Bezug zu einem anderen hervorgeht. Als unendliche Auslegung erfüllt sich buddhistische Hermeneutik aber nicht. Ihr Universalitätsanspruch liegt in der Forderung, daß Hermeneutik sich als sprachliches Verfahren der Deutung selbst aufheben muß, weil sich die Wirklichkeit mit Worten nicht ausdrücken läßt. „Das ‚Unsagbare‘ des Huayan ist nicht aussagbar. Vor allem aber ist es letzte Transzendenz der Zeichen und Sinnverweise; es ist ‚wortlos‘ im strengen Sinn, nicht aus Mangel an angemessenen Worten. Die Hermeneutik der Huayan-Schule weist daher mit der ganzen Macht der Sinnhaftigkeit auf das ‚Wortlose‘ hin. Das Wortlose aber ist ‚sinnlos‘.“ (152) Hier setzt sich die buddhistische Auffassung durch, daß sich das Sein – das Sosein, die Dharma-Wirklichkeit, das Buddha-Gesetz – in keinem Medium repräsentieren läßt und doch präsent ist. Über die Frage, auf welche Weise das Sein sich öffnet, haben sich die Schulen des Mahâyâna-Buddhismus unaufhörlich gestritten. Obert sieht die Huayan-Lehre auch im Blick auf diese Frage hermeneutisch ausgerichtet: Die Zeitlichkeit der hermeneutischen Situation läßt sich nicht überspringen, was die Möglichkeit ausschließt, daß sich Wirklichkeit schlagartig präsentiert, wie das zum Beispiel der Zen-Buddhismus lehrt. Im Huayan ist eine universalgeschichtliche Perspektive wirksam, in der die Heilstat Buddhas mit dem Erleuchtungsweg der einzelnen synchronisiert wird.

Oberts Darstellung der Zeitlichkeit bleibt stets auf Textstellen bei Fazang verpflichtet. Hier wird besonders deutlich, was für die Arbeit im ganzen gilt: die Hermeneutik des Huayan-Buddhismus soll immanent aus den Texten Fazangs entfaltet werden. Deswegen übersetzt Obert die chinesischen Ausdrücke nicht in eine philosophische Terminologie, sondern legt sie sprachlich aus. So steht für *shi* 事 (*Phänomen*) „sachhaltiges Zeitlich-Sein“ oder für *li* 理 (*Prinzip*) „Wirklichkeit“. Als Korrespondenz buddhistischer Ausdrücke ergibt sich ein ganz eigenes Vokabular, in dem Übersetzung und Auslegung untrennbar verknüpft sind. Obert geht es vor allem um den hermeneutischen Kern der Huayan-Lehre, den er vor ontologischen oder mentalistischen Fehldeutungen bewahren will. Das ist überzeugend gelungen. Schwierigkeiten für eine philosophische Lektüre, die sich nicht sinologisch rückversichern kann, ergeben sich aus dem Verzicht, externe Anschlußstellen zur europäischen Tradition zu markieren. Auch für die Klärung grundsätzlicher Fragen könnte ein Blick auf die philosophische Tradition durchaus einen Gewinn an Prägnanz erbringen wie zum Beispiel im Abschnitt über Sinn und Zeichen. Tatsächlich sind die wenigen Hinweise auf Heidegger und Husserl äußerst diskret, und an einer Stelle heißt es, auf die Terminologie Husserls sei verzichtet worden, um nicht „in der Interpretation aus Fazang etwa einen Phänomenologen husserlscher Prägung zu machen“. (150) Ansprüche interkultureller oder vergleichender Philosophie lassen sich so kaum einlösen. Interkulturell müßten wir jedem philosophischen Sprachspiel zumuten, nicht nur einen Gegenstand, sondern auch sich selbst zu interpretieren. Das aber sind Fragen, die sich erst in der Diskussion ergeben. Oberts Angebot, der europäischen Philosophie einen philologisch zuverlässigen und philosophisch reflektierten Zugang zum Huayan-Buddhismus zu verschaffen, kann die Philosophie nicht ausschlagen.

Jens Heise, Berlin