kaum gewürdigt werden. Es scheint nur konsequent, daß in den zwanziger und dreißiger Jahren chinesische Literaten sich rächten, indem sie den Maßstab der Bergpredigt an westliche Missionare anlegten und sie – wenig überraschend – als ungenügend verurteilten. In den Rahmen dieser Konstellation von „sendendem" Westen und „empfangendem" Osten paßt auch der abschließende Essay Wolfgang Kubins „The Sickness God – The Sickness Man: The Problem of Imperfection in China and in the West", der die Idee vom „Neuen Menschen" und der Möglichkeit menschlicher Vervollkommnung in China samt ihren zerstörerischen Konsequenzen primär auf westliche Einflüsse zurückführt und den Chinesen damit u.a. das Urheberrecht an der Kulturrevolution abspricht.

Daß diese aus der chinesischen Geschichtsschreibung so geläufige Vorstellung westlicher Aggression und chinesischer Reaktion jedoch nicht alle Aspekte der Missionsgeschichte abdeckt, zeigt eine kleine Anekdote, die Enwall in seinen Aufsatz zur Mission unter den Miao einfügt. Da berichtet Missionar Pollard, wie die Miao auf seine Erklärung hin, daß Jesus für uns gestorben und von bösen Menschen getötet worden sei, sofort wußten, wer für Jesu Tod verantwortlich gewesen sein müsse: böse Chinesen (S. 211).

Als eine erste Einführung ist dieser Band ebenso geeignet wie als Anregung zum Weiterdenken für die, die sich schon länger mit der Thematik chinesischer Bibelrezeption beschäftigt haben. Schön wäre es allerdings gewesen, angesichts der internationalen und interdisziplinären Ausrichtung des Jerusalemer Workshops neben dem Index auch ein Verzeichnis der Autoren zu finden.

Lydia Gerber

Yamaguchi Ichirô: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit.* Übergänge, Bd. 31. München: Wilhelm Fink. 1997.

Das Leibhaftigwerden der Vernunft verbindet sich in besonderer Weise mit dem Namen des französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty, der – an den späten Husserl anschließend – die in vorlogischen, vorprädikativen, sinnlichen Erfahrungsweisen zum Tragen kommenden Sinnformierungen aufgewiesen und die Selbsttransparenz von Rationalität nachhaltig erschüttert hat. Wenn der Leib demgemäß begriffen wird als eine diesseits von reinem Bewußtsein und reiner Natur anzusiedelnde Vermittlungszone, die zugleich eine Verankerung in und ein Medium zur Welt darstellt, gerät nicht nur eine klare Trennungslinie zwischen Aktion und Passion hinsichtlich der eigenen leiblichen Existenz ins Zwielicht; auch die Koexistenz mit fremder Leiblichkeit ist dann zu begreifen als eine ambige „Zwischenleiblichkeit", die den vorreflexiven Boden abgibt, von dem soziale Differenzierungsprozesse der Zu- und Abwendung erst ausgehen.[1]

1 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung.* Berlin: de Gruyter 1966 sowie Alexandre Métraux/ Bernhard Waldenfels (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken.* München: Fink, 1986.

Daß gerade hier, im phänomenologischen Denken von Leiblichkeit, Affinitäten zu buddhistischen Konzeptionen der Leib-Seele-Einheit auszumachen sind, liegt gewissermaßen auf der Hand und ist schon oft betont worden. Yamaguchi kommt nun das Verdienst zu, am Leitfaden des in Alltags- wie in Fachsprache gebräuchlichen japanischen Wortes *ki* diese beiden Traditionen auf eine Weise miteinander ins Gespräch gebracht zu haben, die über bloß schematisierende Vergleiche weit hinausgeht. Dabei zeigt sich Yamaguchi auch im Zugriff auf sein Thema der phänomenologischen Bewegung verpflichtet: Husserls Verfechtungen in der berühmten Krisis-Schrift[2] folgend, entfaltet er seine Überlegungen nicht nur anhand historisch-philologischer Analysen, sondern spürt das *ki* auch in der konkreten „Lebenswelt" auf, zu der die Einzelwissenschaften ebenso wie die Künste gehören, zwei Bereiche, die gerade von Merleau-Ponty unablässig und maßgeblich in die phänomenologische Reflexion einbezogen worden sind. Dementsprechend eröffnet Yamaguchi – nach einer knappen Darstellung der „Ansätze und Auffassungen bezüglich Leiblichkeit in der heutigen japanischen Philosophie" (Ichikawa H., Yuasa Y., Hiromatsu W.; Kap. I) – seine Erörterungen zum *ki* als (Zwischen-)Leiblichkeit, indem er eine auf die chinesische Naturphilosophie und neokonfuzianische Theorien zurückgehende begriffsgeschichtliche Betrachtung verknüpft mit einem Auffinden dieses Prinzips in so verschiedenen Gebieten wie Psychiatrie, Kampfsportarten und Schauspielerausbildung (Kap. II–IV). Und ebendiese Verknüpfung ist dazu angetan, das *ki* oder, chinesisch, *ch'i* , „jene zunächst noch gestaltlose, aber doch gestaltbare Grundsubstanz" (W. Baum, nach Yamaguchi, S. 46), auch als eine durchaus erfaß- und beschreibbare „Zwischen"-Dimension vor Augen zu stellen. Wenn etwa eindrucksvoll dargelegt wird, wie eine spezifische Form des Schweigens in der Behandlung eines autistischen Patienten dem methodischen Zurückgewinnen einer vorreflexiven Intersubjektivität dient, einem atmosphärischen, fließenden *ki* mithin, worauf eine gezielte Therapie erst aufbauen kann (vgl. S. 68ff.), wenn weiterhin am Beispiel der Schwertkunst Kendô *ki* als eine Dimension subtiler Verknüpfung von Körperbewegung und geistiger Konzentration vorgestellt wird, die durch bewußte Atemkontrolle und Übung einzelner Techniken (*waza*) und Bewegungsformen (*kata*) eine „absichtslose Gespanntheit" (S. 86) zu erzeugen vermag (vgl. S. 74ff.), wenn schließlich anhand einer in der japanischen Schauspielerausbildung praktizierten „Übung des Anredens" demonstriert wird, wie *ki* im Verhältnis von Leiblichkeit und Sprache, in den Wirkungen und „Spuren der Stimme" also, zum Tragen kommt (vgl. S. 109ff.), dann dient Yamaguchi diese Facettierung des Phänomens *ki* insbesondere zur Betonung einer besonderen Implikation, die für seinen Argumentationsgang von zentraler Bedeutung ist:

> Das Ki ist kultivierbar, es läßt sich einüben und schulen. Es ist allerdings nicht im technisch-instrumentellen Sinne kontrollierbar. Die bewußte Übung gehört zum Bereich der aktiven Intentionalität, aber dieses Bewußtsein von „etwas" soll auf der gezielten Ebene der Übung des Ki sein Noema als etwas Gegenständliches (sei es eine reale oder ideale Gegenständlichkeit) verlieren oder der Aufhebung zuführen. Das, was durch eine „Handhabung" der konkreten Dinge in der Leiblichkeit geübt wird, ist die Aufmerksamkeit, Konzentration, Intensität der Bewußtheit selbst, die im kreativen, höchst aktiven ganzheitlichen Zustand in konkreten verschiedenen Handlungen selbst durchscheint (S. 57).

2 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Husserliania Bd. VI. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Zwar liegt Yamaguchi auch daran zu zeigen, daß sich solche Übungen (*keiko*), dieses fortwährende „Überlegen alter Angelegenheiten" (wie sich die Schriftzeichen wörtlich übersetzen lassen), auf psychosomatische Problemfelder beziehen, die keineswegs nur in Japan zur Erscheinung kommen und thematisiert werden; er selbst gibt Hinweise auf entsprechende Beiträge des Psychopathologen Blankenburg, auf den Theoretiker des *flow* – Erlebnisses Csikszentmihaly und den Regisseur Stanislavskij. Doch sein Hauptanliegen besteht zweifellos darin, zu betonen, wie wenig *ki* als „leibhaftige Vernunft" mit mystagogischen Prozessen zu tun hat und wieviel hingegen mit nachvollziehbaren Konzentrationsübungen, Körpertechniken, Habitualisierungen. So unterliegen auch die beiden folgenden Kapitel V und VI der Frage, inwieweit die Idee der Leib-Seele-Einheit im Mahâyâna-Buddhismus mit der Idee der Schulung des *ki* verbunden ist. Dabei nähert sich Yamaguchi einigen für diese Thematik bedeutsamen Aspekten der Versenkungslehre über eine Diskussion der mit der Auffassung vom „Nicht-Ich" so eng verbundenen buddhistischen Seinskategorie *dharma*. Um deren Vielschichtigkeit sehr wohl wissend, umreißt Yamaguchi *dharma* als: „un-substantiell, nur in der wechselseitigen Relation von Moment zu Moment entstehend, unselbständig, kein An-sich-Habendes, in diesem Sinne „leer", im Fluß" (S. 161). Und sowenig also *dharma* selbst als etwas Bestimmtes, sei es „Objekt" oder „Welt", betrachtet werden kann, so wenig kommt auch dem, der *dharma* in der Versenkung schaut, die Bestimmung „Subjekt" oder „Ich" zu (vgl. S. 162f.). Dieses paradoxe Schauen des *dharma* sieht Yamaguchi nun mit Takeuchi Yoshinori vor dem Hintergrund einer mit der indischen Tradition des Yoga verbundenen Meditationspraxis, die durch den Schutz und die Kontrolle der Sinnesorgane die Wahrnehmung dahingehend ändert, daß ein „Sehen ohne Anhaften", ein „Sehen im Nicht-Sehen" oder „Nicht-Sehen im Sehen" möglich wird (vgl. S. 164). So ist es nur folgerichtig, daß Yamaguchi diese „existentielle, die ganze Person betreffende Wandlung" (S. 165) näher beleuchtet anhand der Grundauffassungen der im Indien des 5. und 6. Jahrhundert einflußreichen Yogâcâra-Schule, die eine der beiden Hauptströmungen des Mahâyâna-Buddhismus darstellt. Hier wird die Konzentration, die mit einem beständigen Durchlaufen immer gleicher Übungen zur Verminderung der „Ich-Zentriertheit" einhergeht – Übungen, in denen Körperhaltung und äußere Bedingungen sorgfältige Beachtung finden – als ein positives Wirken aus der „Urbewußtseinsebene" verstanden (vgl. S. 198). Daß dieses „Urbewußtsein" eine Bewußtseinsschicht meint, die „immer von Sinnesempfindung, Aufmerksamkeit, Gefühl, Begriff und Wille begleitet" (S. 181) ist, sich so „in stetem Fluß wie ein Strom" (ebd.) befindet und dabei die „Keime" oder Potenzen für jedes Daseinselement speichert, veranlaßt Yamaguchi, Verbindungslinien zu Husserls Theorien des ebenfalls Assoziationen und Affektionen mit sich führenden „Bewußtseinsflusses" zu ziehen, zu jenem „Hintergrund- und Unbewußtsein", in dem als eine Potentialität von Konstitutionsleistungen die „Habitualität des transzendentalen Ich" wirkt.[3] Einen wesentlichen Unterschied sieht er allerdings darin, daß

> das transzendentale Ego im Husserlschen Sinne für die buddhistische Philosophie letzlich noch das gedachte, reflektierte Ich und kein unmittelbar Erlebtes [ist]; letzteres schließt nämlich nicht nur das transzendentale, anonyme, sozusagen „vor"-ichliche Ego, sondern auch das „über"-ichliche „Selbst" in der ganzheitlichen höchsten Intensität der Versenkung mit ein (S. 184).

3 Vgl. bes. Edmund Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis.* Husserliania Bd.XI. Haag: Martinus Nijhoff 1966.

Etwas anders könnte sich, wie Yamaguchi leider nur in einer Fußnote anmerkt, ein Vergleich mit der „non-egologische[n] Phänomenologie Gurwitschs, die das Ich als das Konstituierte im Bewußtseinsfeld behauptet" (S. 184), darstellen.

Diese hier lediglich anzudeutende Diskussion des „Urbewußtseins" ist jedoch nur ein Beispiel für Yamaguchis vielfältige elaborierte Verflechtungen von buddhistischen und phänomenologischen Themen. Weitere Bezüge werden etwa hergestellt zwischen „Buddhas edlem Schweigen" und den Arbeiten von Levinas und Derrida über die „Spur" und „negative Theologie", zwischen der „Drei-Wesenheiten-Lehre" der Yogâcâra-Schule und der „Einstellung" bei Husserl. Nicht immer ist es daher angesichts der Fülle der hier präsentierten hochkomplexen Einzelfragen ganz leicht, den zu Beginn ausgelegten roten Faden *ki* im Auge zu behalten. Tatsächlich taucht dieser *expressis verbis* erst am Ende des VI. Kapitels wieder auf, und zwar – was einiges klärt – im Rahmen des von dem buddhistischen Gelehrten Sômitsu (780–841) stammenden Gedanken, daß das konfuzianisch dominierte *ki* letztlich nichts anderes meine als jenes „Urbewußtsein" der buddhistischen Yogâcâra-Schule (vgl. S. 197f.).

Die letzten beiden Kapitel VII und VIII, die sich vornehmlich dem Zen-Buddhismus widmen, knüpfen dann wieder deutlicher an die Eröffnungskapitel an und betonen konsequent das für die Versenkungspraxis wichtige Moment der Schulung (des *ki*), das ja nicht zuletzt die verschiedenen „Wege" der japanischen Künste so maßgeblich bestimmt.

Entscheidende Punkte entfaltet Yamaguchi als eine Kritik an den Ausführungen Martin Bubers, der zwar in *Die Chassidische Botschaft* den positiven Bezug auf die konkrete Alltagswelt, die Betonung der Konzentration auch im alltäglichen Handeln, als eine Gemeinsamkeit von Chassidismus und Zen-Buddhismus herausstelle, aber den methodisch-praktischen Aspekt der Zen-Meditation vollkommen verkenne. Der schweigende Zen-Sitz, *zazen*, den Yamaguchi unter psycho-physiologischen Gesichtspunkten ausführlich schildert, bedeute nämlich, „in dem jetzigen gespannten Ki zu sein" (S. 216), und dies sei keinesfalls als eine mit pathologischen Momenten durchsetzte Ekstase zu betrachten, sondern als bewußte Konzentrationsschulung, die zu höchster künstlerischer Kreativität führen könne. Niemals „durch irgendeine Überwindung des Leibes, sondern *nur durch das Medium unseres Leibes*" (S. 234) lasse sich der zenbuddhistische Weg gehen; nicht die von Buber diagnostizierte Weltverlassenheit oder Weltentfremdung impliziere der Zen-Buddhismus, sondern – Yamaguchi sagt es mit einem Wort von Merleau-Ponty – eine „Öffnung zur Welt" (vgl. S. 224).

Und gerade in Merleau-Pontys berühmten Essay „Das Auge und der Geist"[4] entdeckt Yamaguchi schließlich auch Parallelen zu zenbuddhistischen Erfahrungen, etwa dort, wo Merleau-Ponty über die Kreativität des Malers schreibt:

> Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: es gibt tatsächlich eine Inspiration und Expiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander zu unterscheiden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, wer malt und wer gemalt wird (Merleau-Ponty, S. 21; vgl. Yamaguchi, S. 232f.).

4 Maurice Merleau-Ponty: „Das Auge und der Geist". In: Ders.: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays.* Hamburg: Felix Meiner, 1984, S.13–43.

Nur, so Yamaguchi, thematisiere Merleau-Ponty nicht ausreichend die Prozessualität, die Schulung, die diese gewissermaßen selbstlose Aktivität vorbereite. Ein Blick in den Essay zeigt, daß in der Tat gerade dieser bei Yamaguchi so zentrale Punkt für Merleau-Ponty von untergeordneter Bedeutung ist:

> Sicher wird diese Gabe [inspirierten Sehens, BG] erst durch Übung erlangt, und ein Maler erwirbt seine Sehweise nicht in wenigen Monaten und auch nicht in Abgeschiedenheit. Doch das steht nicht zur Debatte (Merleau-Ponty, S. 19.).

Eine stärkere Beachtung dieser Fragen findet Yamaguchi dagegen in Eugen Herrigels „Zen in der Kunst des Bogenschießens"[5]. Herrigel hat, obgleich man ihn ansonsten weder in philosophischer noch in politischer Hinsicht in die Nähe von Merleau-Ponty rücken mag, bezüglich der hier angesprochenen Thematik doch – bis in einzelne Formulierungen hinein – sehr ähnliche Beobachtungen festgehalten:

> Bin ich es, der den Bogen spannt, oder ist es der Bogen, der mich in höchste Spannung zieht? Bin ich es, der das Ziel trifft, oder trifft das Ziel mich? [... ...] Dies alles: Bogen, Pfeil, Ziel und Ich verschlingen sich ineinander, daß ich sie nicht mehr trennen kann. Und selbst das Bedürfnis zu trennen, ist verschwunden (Herrigel, S. 77; vgl. Yamaguchi, S. 233).

Anders als Merleau-Ponty jedoch hat Herrigel auch den äußerst mühevollen und langwierigen Übungsprozeß geschildert, der zu dieser Erfahrung hoher Konzentration hinführt und sich weder durch Kniffe und Tricks abkürzen noch sonstwie forcieren läßt. Dies hat Herrigel selbst erfahren, als er meinte, seinen Lehrer darauf aufmerksam machen zu müssen, daß er nun „schon im vierten Unterrichtsjahr stehe, und [sein] Aufenthalt in Japan von begrenzter Dauer sei" (Herrigel, S. 64) – und sich naturgemäß mit seiner Ungeduld eine Abfuhr einhandelte.

Gerade hinsichtlich der im Rahmen des Übungsprozesses ja durchaus relevanten Lehrer-Schüler-Beziehung, die Yamaguchi nur kurz und mit sehr wohlmeinenden Formulierungen streift (vgl. S. 202f.), wäre eine Thematisierung des mit der japanischen Kunsttradition auch verbundenen Prinzips der „Einweihung", gegen das beispielsweise Mori Arimasa[6] so heftig Stellung bezogen hat, sicherlich sinnvoll gewesen; ließe sich doch von diesem, einem auserwählten Schüler zukommenden Privileg, bestimmte den Übungsweg betreffende Maximen zu erfahren, möglicherweise ein Einwand gegen das Prinzip grundsätzlicher Zugänglichkeit formulieren. Doch tut dies dem Umstand wenig Abbruch, daß Yamaguchi mit seiner konsequenten Betonung der Trainierbarkeit des in Lebenswelt und Leiblichkeit verankerten *ki* auf beeindruckende Weise ein Gegengewicht zu jenem Nimbus der Entrückheit setzt, mit dem manche Anhänger „östlicher Weisheiten" gern kokettieren. Zudem befragt Yamaguchi mit dieser Gewichtsverlagerung auch phänomenologische „Klassiker" zweifellos auf eine sehr originelle und fundierte Weise.

---

5 Eugen Herrigel: *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. Weilheim: Otto Wilhelm Barth, 1965.

6 Mori Arimasa: *Keiken to shisô*. In: Mori Arimasa Zenshû Bd.12. Tôkyô: Chikuma Shobô, 1979; hier: S.59ff. (unter dem Stichwort „Keiken to shisô")

Mit seinen vom „Kernbegriff" (Yamaguchi; S. 42) *ki* angestoßenen und produktiv entfalteten Überlegungen zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit vermag Yamaguchi nicht nur einer in der Japanologie verbreiteten Tendenz, in solchen „Kernbegriffen" stets nur ideologische Reizwörter zu sehen und dementsprechend auf sie zu reagieren, ein Gegenbeispiel zu geben; Yamaguchis Studie reiht sich auch vortrefflich ein in die Tradition der „japanischen Phänomenologie", die die von Husserl inaugurierte Phänomenologie fast von Anfang an begleitet hat und bis heute durch ihre spezifischen Häresien mit in Gang hält. Die Herausforderung, die darin liegt, haben Anna-Teresa Tymieniecka und Michel Masson in einem Sonderband der *Analecta Husserliania*[7] betont: „'Japanese phenomenology' with its own relation to Husserl's inheritance, does not only constitute one more chapter in the phenomenological inventory. Its very existence may lead us to question the presuppositions of our phenomenological discourse."

Birgit Griesecke

Volker Olles: *Spuren des Himmelsmeisters. Zur Rolle von Zhang Daoling in der frühen daoistischen Religion.* Münster: LIT 1998 (= Religionswissenschaft Bd. 2)

Die Formen und Gattungen des wissenschaftlichen Schreibens sind, im Unterschied zu denen des literarischen und journalistischen Schreibens, selten hinlänglich bedacht worden, gar zu selten. Das gilt in besonderem Maße für die Fächer, die sich mit Ostasien befassen. Gewiß, Prüfungsordnungen definieren, beispielsweise, die unterschiedlichen inhaltlichen Anforderungen, die an eine Magister- oder Doktorarbeit gerichtet werden. Über deren Umsetzung in Form und Sprache sagen sie hingegen nichts. Auch sonst sind einheitliche Standards kaum zu erkennen. Dennoch läßt sich schwerlich leugnen, daß auch wissenschaftliche Texte zur Literatur gehören und entsprechenden Anforderungen genügen sollten. Das setzt jedoch voraus, daß genauere Vorstellungen über ihre Formen und Gattungen bestehen. Begriffe wie Monographie, Aufsatz, Essay, Miszelle, Vortrag mögen geläufig sein, doch schon – auf der untersten Ebene! – viele Vorträge hören sich an wie vorgelesene Aufsätze! Solche Autoren schätzen augenscheinlich die Unterschiede, die zwischen gesprochenen und geschriebenen Texten bestehen sollten, zumindest könnten, gering. Eine Reflektion solcher Gegebenheiten dürfte allerdings die Qualität wissenschaftlicher Arbeiten fördern.

Zu den am häufigsten genutzten Formen wissenschaftlichen Schreibens zählt die Buchbesprechung oder Rezension, die kritische Würdigung einer neuerschienenen Veröffentlichung. Sie ist zugleich eine der eigenartigsten Formen literarischen Schreibens überhaupt. Kaum eine andere stellt ein derart enges, zudem persönlich gefärbtes Beziehungsgeflecht her – zwischen Autor und Rezensent, Verlag der Publikation und dem der Rezension, den Lesern von Buch und Rezension überdies. Angesichts dessen

7 Anna-Teresa Tymieniecka/ Michel Masson: „Phenomenology in Japan: A Presentation.", in: *Analecta Husserliania Vol. VIII. Japanese Phenomenology.* Hg.v. Nitta Yoshihiro und Tatematsu Hirotaka. Dordrecht: D. Reidel 1979, S.vii–x; hier:x.