

BOOK REVIEWS

DIE GOTTESGEBURT IN DER SEELE UND DER DURCHBRUCH ZUR GOTTHEIT. Von *Shizuteru Ueda*. Gerd Mohn : Gütersloher Verlagshaus, 1965. SS. 174.

Es ist eine erfreuliche Schwierigkeit, die Arbeit eines engen Freundes zu besprechen. Der *Verfasser* der vorliegenden Abhandlung, Doktor Shizuteru Ueda, Extraordinarius für Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Universität Kyoto, hat unter Professor Dr. Keiji Nishitani Religionsphilosophie studiert, unter dem Zen-Meister Rekidō Ōtsu Zen praktiziert, und als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung für drei Jahre in Deutschland seine Studien weitergeführt. Mit dieser Arbeit, die er der philosophischen Fakultät der Universität Marburg a. L. als Inaugural-Dissertation vorlegte, hat er die Doktorwürde erlangt (Hauptreferent: Professor Dr. Friedrich Heiler, Koreferenten: Professor Dr. Ernst Benz und Professor Dr. Werner Schröder).

Schon der *Titel* des Werkes: „Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit“ zeigt deutlich die Sache der Abhandlung, ihre Gliederung und in eins damit des Verfassers Gedankengang in der Interpretation der Lehre Meister Eckharts. Der Untertitel „Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus“, der mir scheint, nicht vom Verfasser selbst gestammt zu sein, mag dazu dienen, dem allgemeinen Publikum dieses Buch zugänglich zu machen, erscheint mir aber doch nicht sachgemäß, da er die äußerst ernste Sache, das unum necessarium mit Bezeichnungen wie „Mystik“, „Anthropologie“ und „Konfrontation“ der Gefahr oberflächlicher Mißverständnisse aussetzt und dadurch modisch macht. In der denkenden Anstrengung um die Sache wie die hier behandelte wäre es vielleicht besser, solche Worte zu vermeiden.

Das Buch besteht aus einer freundlichen Einführung von Professor Ernst Benz, betitelt „Meister Eckhart in Japan“, gefolgt von einer Einleitung vom Verfasser so wie den Hauptteilen I: „Die Lehre Meister Eckharts von der Gottesgeburt in der Seele“, und II: „Die Lehre Meister Eckharts vom Durchbruch“.

In der „Einführung“ beschreibt Professor Benz eine im Kontrast zur „mystischen Dürre“ des heutigen europäischen Christentums allmählich fortschreitende Eckhart-Forschung in Japan, die seit dem Denker Kitarō Nishida, dem Begründer der modernen japanischen Philosophie, bis heute stets in einem Wesenszusammenhang mit dem Zen-Buddhismus gestanden hat. Andererseits verschafft er eine historische Übersicht über das Bekannt-

THE EASTERN BUDDHIST

werden des Zen seit Rudolf Otto in Deutschland. Nach diesem religionshistorischen Überblick über die beiden Länder zeichnet Professor Benz Uedas Arbeit folgendermaßen aus: (1) „So ist das vorliegende Werk die erste historisch-kritische, auf einer philologisch wohlfundierten Kenntnis der lateinischen und deutschen Originalschriften beruhende Darstellung der mystischen Anthropologie Meister Eckharts, die aus der Feder eines japanischen Zen-Buddhisten stammt, und läßt in dieser Hinsicht alle früheren japanischen Bemühungen um ein Eckhart-Verständnis weit hinter sich.“ (2) „Andererseits gibt gerade die Tatsache, daß Ueda aus einer Welt nicht christlicher Mystik an Meister Eckhart herantritt, seinen Darlegungen den Zug einer Neuheit und Frische der Gesichtspunkte, der Problemstellung und der Antworten, der ihn vorteilhaft von vielen vorliegenden deutschen Untersuchungen unterscheidet.“ (3) „Im Gegensatz zu Suzukis Abhandlung über Meister Eckhart enthält sich aber Ueda jeder raschen Identifikation von Eckharts Lehre und Zen, er unterstreicht vielmehr die Unterschiede . . .“. Diese wohlwollende, im Ganzen richtige Schätzung ist uns sehr dankbar. Aber für mich persönlich bin ich in der Würdigung der Schrift Suzukis von anderer Meinung, denn die eigentliche Absicht Suzukis besteht, m. E. nicht darin, die vollkommene Identität der *gewesenen Lehre* Meister Eckharts und des Zen zu behaupten, sondern darin, die in jener Lehre enthaltene, *zukünftige Möglichkeit* herauszuheben und so auf einen Anknüpfungspunkt des abendländischen Denkens an das Zen hinzuweisen.

In dieser Rezension, die leider nicht ins Detail einzugehen vermag, muß ich mich auf eine Hervorhebung der folgenden vier Punkte beschränken: (1) Uedas Grundeinsicht in die Predigten Meister Eckharts, bzw. das Grundproblem seiner Eckhart-Interpretation; (2) Entfaltung des genannten Problems; (3) Art und Weise seiner Problembehandlung; (4) einige Fragen und Anmerkungen.

(1) Aus dem Gedränge der oft anscheinend einander widerstrebenden Predigten und Lehren Meister Eckharts hat Ueda seine *Grundeinsicht* zur Eckhart-Interpretation gewonnen, die lautet: „*Die Beziehung zwischen Gott und der Seele ist das einzige Thema seiner Predigten*“ (S. 23). Diese Einsicht kommt sicher aus seiner eigenen Erfahrung und zugleich, wie ich vermuten darf, unter dem Einfluß seines Lehrers Professor Nishitani zustande, der einst einen tiefeschürfenden Aufsatz über das „Verhältnis zwischen Gott und Mensch bei Meister Eckhart“ (Japanisch, 1948) geschrieben hat. Daß die genannte Beziehung in der Eckhart'schen Grunderfahrung verwurzelt ist, hat Ueda ganz deutlich gezeigt (S. 23–25). Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt

BOOK REVIEWS

Das Erfahrene erfordert aber dessen denkende Aneignung. So verwandelt sich die Grunderfahrung ins Grundproblem, und die Grundeinsicht zur Grundproblemstellung—dort zum Predigen, hier zum Auslegen. Ueda sagt: „Eckharts eindringliche Erfahrung— ‚Gott und ich wir sint ein‘ (DW 113)—zwingt ihn unausweichlich, nach den Voraussetzungen, dem Vollzug und den Konsequenzen der Einigung mit Gott zu fragen: Eckhart muß fragen: Wie muß Gott sein, damit er mit der Seele eins sein kann? Wie muß die Seele sein, damit sie mit Gott eins sein kann?“ (S. 25). In ständiger Rücksicht auf diese beiden Fragen und deren dynamische Durchdringung unterscheidet Ueda zwei verschiedene Typen von Formulierungen, in welchen Eckhart seine innere Erfahrung zum Ausdruck bringt, nämlich das „*Geburtmotiv*“ und das „*Durchbruchsmotiv*“. Von jedem Typus gibt er eine knappe Charakteristik. Der erste Typus lautet: „Gott gebiert seinen Sohn in der Seele und dadurch die Seele als seinen Sohn“, und der zweite: „Die Seele bricht durch bis zum Grund Gottes und erfaßt dort, wie er in sich bloß und eins ist.“ Im ersten Typus spricht Eckhart von der Vereinigung der Seele mit Gott, im zweiten von Eins-Sein des Seelengrundes und des Gottesgrundes. Im ersten Typus handelt es sich um die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und der Seele, im zweiten um eine der Bildhaftigkeit völlig entblößte Beziehung. Im ersten Typus kommt es auf die absolute Passivität der Seele an, im zweiten auf ihre radikale Aktivität. Im ersten Typus sagt Eckhart: „Ich bin Gottes Sohn“, im zweiten: „Ich bin weder Gott noch Kreatur“ (S. 25–26).

Durch diese scharfe *Unterscheidung*, deren entscheidende Bedeutung ein im Zen bewandertes Mann wie Ueda leicht gewahrt wird, ist es möglich, die anscheinend sich widersprechenden Lehren Meister Eckharts zwei stufenweise verschiedenen Bereichen zugehören zu lassen. Dies allein wäre schon ein Verdienst seiner Problemstellung.

(2) Nach der obengenannten Unterscheidung erläutert Ueda den ersten und den zweiten Typus je unter dem Titel „Die Lehre Meister Eckharts von der Gottesgeburt in der Seele“ (I. Teil) und „die Lehre Meister Eckharts vom Durchbruch“ (II. Teil). Dabei *entfaltet* er das von ihm so geordnete und gestellte *Problem* dergestalt, daß er zuerst die jedem Typus zugrunde liegenden traditionellen christlichen Begriffe herausnimmt, daß er danach deutlich zeigt, wie Eckhart jeweils die theologische Grenze, welche durch die traditionellen Begriffe gezogen ist,—von seiner eigenen Erfahrung angetrieben—überschreitet, daß er das Verhältnis der beiden Typen zueinander bestimmt, und daß er schließlich den Charakter der Einigung mit Gott, wie sie Eckhart innerlich erfahren und begrifflich ent-

wickelt hat, ergründet. Auf solche Weise will er den geschichtlichen Boden, auf dem die Eckhart'schen Lehren erwachsen sind, vor der Gefahr einer willkürlichen Interpretation sichern. Zugleich wird deutlich, daß auf solch einem Wege der Interpretation der beiden genannten Lehren die Grundworte Meister Eckharts wie „Abgeschiedenheit“, „Lassen“, „Eigenschaft“, „Gott und Gottheit“, „Seele und Seelengrund“, „Fünklein und Bürglein“, „Entwerden“ und „ein wahrer Mensch“ u. a. je an den ihnen gebührenden Ort hingeordnet und so erörtert werden. Also ist hier die *Entfaltung des Problems* zugleich eine *Erläuterung und Erörterung der Eckhart'schen Grundworte*, wie mir scheint. Hierin besteht gewiß ein Vorzug seiner Problem-entfaltung, der mit bloß philologischer Strenge gar nicht erreicht werden kann. Die Sache selbst steht unter einem anderen, noch strengeren Gesetz.

Ohne auf die Einzelheiten der oben im allgemeinen charakterisierten Entfaltung des Problems einzugehen, möchte ich hier doch auf die folgenden zwei Punkte hinweisen: der eine betrifft das obengenannte *Verhältnis der beiden Typen* zueinander und der andere den *Wesenscharakter der Einigung mit Gott*.

Ganz kurz gefaßt, besteht das „Geburtmotiv“ in der „Vereinigung Gottes mit der Seele“ (S. 87) und das „Durchbruchmotiv“ im „Gott-Lassen“ der Seele (S. 126) im Sinne, daß die Seele sich selbst, wie sie mit Gott vereint ist, läßt. Über das Verhältnis oder vielmehr den Sprung von jenem zu diesem schreibt Ueda (S. 121): „Wenn Eckhart also von dem ‚Durchbruch‘ spricht, so handelt es sich nicht nur um eine Umschreibung der ‚Gottesgeburt in der Seele‘, sondern um mehr, wobei dieses ‚mehr‘ darin besteht, daß es 1. auf die Aktivität der Seele (‚ich durchbriche Gott‘) ankommt und 2. auf die Erreichung der vollkommenen Bloßheit und Lauterkeit Gottes und der Seele. Diese vollkommene Bloßheit und Lauterkeit Gottes und der Seele und das lautere Eins-Sein Gottes und der Seele sind in der ‚Gottesgeburt in der Seele‘ noch in feiner Weise verhüllt durch die Bildhaftigkeit, welche in der Beziehung von Vater und Sohn zum Ausdruck kommt. In der Lehre von dem ‚Durchbruch‘ geht es um die ausdrückliche Weiterführung dessen, was sich nach Eckhart in der ‚Gottesgeburt in der Seele‘ vollzogen hat“. Also ist der „Durchbruch“ *die ausdrückliche Weiterführung der „Geburt Gottes in der Seele“*. Jener ist ein Ausdrücklich-Werden von dieser, in welchem Ausdrücklich-Werden die Weiterführung besteht. Eckhartisch gesprochen, ein Weiterführen *von der Vereinigung zum lauteren Eins-Sein als ihrem Grund und Wesen*. Vielleicht könnte man auch sagen: Durchbrochenwerden der Vereinigung (der unio) durch

BOOK REVIEWS

das lautere Anwesen ihres sich selbst verborgenen Wesens (des unum).

Hier muß ich trotz der sehr zu beherzigenden Warnung von Benz vor einer „einseitigen und raschen Identifizierung“ auf die entsprechenden Stellen des Zen-Bilderbuches „Der Ochse und sein Hirte“ (verdeutsch von Hartmut Buchner und mir, 1958) verweisen. Vorbehaltlich einiger Unterschiede, worüber Ueda im Schluß seiner Abhandlung sehr treffend spricht, muß ich sagen, daß die „Geburt Gottes in der Seele“ und der „Durchbruch“ dort ungefähr je der dritten Stufe: „Finden des Ochsen“ und der achten Stufe: „Doppptes Vergessen des Hirten und des Ochsen“ (—über „doppeltes Vergessen“, vgl. S. 164) entsprechen. Grob gesagt, gilt das erstere gleichsam als Bestehen des Zulassungsexamens zur Schule der Zen-Wahrheit, und das letztere als das des Abschlußexamens. Allein, dieser Abschluß ist gerade der Wesensanfang des Lebens eines wahren Menschen.

Von diesem „wahren Menschen“, in dem der *endgültige Wesenscharakter der Einigung mit Gott anwest*, in dem also auch Uedas Eckhart-Interpretation ans Ziel kommt, gibt er eine sehr schöne Schilderung durch seine ausgezeichnete Interpretation zu der bekannten Predigt Meister Eckharts über „Maria und Martha“ (S. 137–139). Hier wird *ein Schritt weiter des „Gott-Lassens“* getan, d. h. ein Schritt weiter aus dem lauterem Eins-Sein, ohne die Lauterkeit und das Eins-Sein zu verlieren. Ueda schreibt: „Das Gott-Lassen vollzieht sich also in zwei Richtungen, zugleich aber in *einer* Tat des Gott-Lassens. Die erste Richtung ist die Rückkehr der Seele zu ihrem Urgrund, wo sie von jeher gewesen ist und immer ist; die zweite ist die Rückkehr der Seele als Mensch zur Weltwirklichkeit, wo dieser war und ist. Beides vollzieht sich in *einer* Rückkehr“ (S. 136. Vgl. auch die achte, neunte und zehnte Stufe des „Ochsen-Bilderbuches“). „Einerseits wohnt die Seele jenseits des Jenseits, über Gott in der Gottheit; andererseits wohnt sie diesseits des Diesseits, wie sie als ein Mensch am Ofen oder im Stall ist“ (a. a. O.). Solch ein Mensch ist „ein gewöhnlicher Mensch unter Menschen und zugleich nicht mehr Mensch“. Das ist „ein wahrer Mensch“, dessen gestaltlose Gestalt Ueda in „Martha“ in der genannten Predigt erblickt.

Christus sprach: „Marthâ Marthâ, dū bist sorcsam, dū wirst betrüebet umbe vil. des einen ist nôt. . .“ Wie Eckhart, schreibt Ueda: Daß Jesus Martha zweimal mit Namen nannte, weist hin auf ihre zweifache Vollkommenheit, nämlich die im zeitlichen Wirken und die in der ewigen Seligkeit, d. h. auf ihre Vollendung der *einen* Rückkehr in den *zwei* obengenannten Richtungen. Deshalb sagt Christus zu Martha: „Du bist besorgt um vieles“. Erst nach solcher Vollendung kommt die echte *Sorge* und *Vielheit*

THE EASTERN BUDDHIST

hervor, weil „*unum necessarium*“, d. i. das Eins-Sein mit Gott, schon Martha gegeben ist. „Martha ist nicht mehr um das Eine als solches bekümmert,“ weil sie unter allen Umständen mit Gott selbst eins ist. Erst jetzt vermag sie sich ruhig um vieles in der Weltwirklichkeit zu kümmern, ohne dadurch am Einssein mit Gott gehindert zu sein. Aus solch einem Vermögen quillt ein unendliches und endloses „*Wirken ohne Warum*“, d. h. die „*vita activa*“. Ueda schreibt darüber: „Die ‚*vita activa*‘ bei Eckhart bedeutet also die *vita* ‚von Gott weg zur Weltwirklichkeit‘ in eins mit ‚durch Gott hindurch zur Gottheit‘“ (S. 139). (Beiläufig gesagt, die in dieser Abhandlung von Ueda häufig gebrauchten Bezeichnungen „Dynamik“ und „dynamisch“, „Aktivität“ und „aktiv“, die zunächst den meisten philosophisch Gebildeten von heute etwas anstößig klingen mögen, müssen aus dem oben angeführten Zusammenhang verstanden werden.) Als solch ein *Leben* und *Wirken* legt sich letzten Endes das „*Zwischen*“ in dem anfangs anvisierten und gesetzten Thema „der Beziehung zwischen Gott und der Seele“ in seiner Eckhart-Interpretation aus. Das ist nicht mehr „Mystik“ allein.

(3) Über *die Art und Weise der Problembehandlung* Uedas haben wir schon oben unvermerkt etwas gesagt. Seine *philologische Gediegenheit* wird schon von Professor Benz erwähnt. Methodisch könnte man auch, wie Benz sagt, seine Arbeit als „eine freie Darstellung einer Phänomenologie der mystischen Erfahrung Eckharts“ (S. 19) kennzeichnen. Es ist wichtig, daß diese Abhandlung von abendländischen, philologisch-historisch strengen Wissenschaftlern anerkannt worden ist. Woher kommt aber die Freiheit der Darstellung, wie sie von Benz gekennzeichnet wird? Was für eine Darstellung ist sie? Antwort: *Aus der Sache selbst als Sich-Darstellen der Sache selbst*, durch mannigfaltige verwirrende Verstellungen hindurch.

Daher kommt auch seine sehr *naturgemäße* Ausführung der Sache. Nur über diesen Punkt möchte ich hier einiges sagen. In seiner Problembehandlung ging Ueda aus von den Gottes- und Seelenbegriffen wie sie in der mittelalterlichen Theologie festgelegt waren—z. B. von der Trinitäts- und Inkarnationslehre wie auch von der Seelenlehre als „*imago et similitudo Dei*“. Dann zeigt er klar, wie Meister Eckhart, von seiner eigenen Erfahrung angetrieben, die betreffenden scholastischen Lehren stark umdeutete und dadurch seine mystischen Lehren zustande brachte. Diese Darstellung, die gleichsam als eine vorbereitende Fundamentalarbeit zu seiner Interpretation der eigentlichen Eckhart'schen Lehren die erste Hälfte seiner Abhandlung bzw. Problembehandlung bildet, sei kurz gekennzeichnet: eine *Erläuterung der Entstehung der Eckhart'schen Mystik aus der Scholastik*.

BOOK REVIEWS

Diese Erläuterung gilt, wie mir scheint, nicht nur für die *geschichtliche Entstehung* der genannten Mystik, sondern zugleich für die *Wesensentstehung der Mystik überhaupt aus der Scholastik*. Das gleiche Verhältnis gilt unverkennbar auch von *der Entstehung des Zen-Buddhismus aus der buddhistischen Scholastik* im Wesentlichen und Geschichtlichen. Die meisten klassischen großen Zen-Meister in China und Japan waren zunächst buddhistische Gelehrte gewesen, warfen sich dann aber, von einer tiefen Unbefriedigtheit mit der gelernten und lehrbaren Lehre angetrieben, in das Zen. In diesem Sinne möchte ich von der *Problematik* Uedas, die die Entstehung der Eckhart'schen Mystik aus der damaligen Scholastik behandelt, sagen, daß sie keine bloße Darstellung im Sinne eines Wiedergebens ist, sondern daß sie *ein Sich-Erstellen der Eckhart'schen Mystik selbst oder ihr Selbst-Konstituieren herausstellt* und auf solche Weise ein *reines Darstellen* ist. (Vgl. den Sinn der „Darstellung“ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“.) Die *andere Hälfte* der Abhandlung, die von den *spezifisch Eckhart'schen Lehren* handelt, ist die *Erörterung* im schon erwähnten Sinne (Vgl. S. 126).

(4) Schließlich muß ich auf einige Fraglichkeiten der vorliegenden Abhandlung hinweisen und dazu etwas anmerken. Es sind drei Punkte.

(a) Ueda ging aus von der von ihm einwandfrei erwiesenen Grunderfahrung Meister Eckharts. Dagegen habe ich nichts zu sagen. Aber es muß vor dem Ereignen dieser großen Erfahrung eine tiefe „Unruhe“, die zugleich Suchen nach der „Ruhe“ ist, und insbesondere eine tiefe Unbefriedigtheit mit der bloß theologischen Lehre dem Meister erschlossen gewesen sein. Davon erzählen uns unter anderen die Predigten „*In omnibus requiem quaesivi*“ und „*In hoc apparuit caritas dei in nobis*“, In der letztgenannten Predigt sagt Eckhart z. B.: „Nun sagt ein Meister: Gott ist Mensch geworden, dadurch ist erhöht und geadelt das ganze Menschengeschlecht. Dessen mögen wir uns wohl freuen, daß Christus, unser Bruder, aus eigener Kraft aufgefahren ist über alle Chöre der Engel und sitzt zur rechten Hand des Vaters. Dieser Meister hat recht gesprochen; aber wahrlich, ich gäbe nicht viel darum. Was hülfte es mir, wenn ich einen Bruder hätte, der da ein reicher Mann wäre und ich wäre dabei ein armer Mann? Was hülfte es mir, hätte ich einen Bruder, der da ein weiser Mann wäre, und ich wäre dabei ein Tor?“ (Quint, Moderne Übersetzung, S. 178). Dieses „*Was hülfte es mir*“, wo ein sehr tiefes Unbefriedigtsein mit der normalen theologischen Lehre, d. h. hier mit der Lehre von der Menschwerdung Gottes spürbar ist, scheint mir *die eine Grundtriebkraft zu sein, die Eckhart zu seiner eigenen großen Erfahrung, ja sogar zu derjenigen Freiheit* geführt hat, die spricht:

„Sie (d. i. die Seele) kann nicht ertragen, daß irgend etwas über ihr sei. Ich glaube, sie kann sogar nicht ertragen, daß Gott über ihr sei; wenn er nicht in ihr ist und sie's nicht ebensogut hat wie er selbst, so kann sie nimmer zur Ruhe kommen“ (Quint, op. cit., S. 297).

(b) Meine zweite Frage an Uedas schöne Abhandlung betrifft den Sinn von „Sein“ und „Nichts“ bei Meister Eckhart. Trotz Uedas ausgezeichnete Erläuterung verschiedener Bedeutungen von „Sein“ und „Nichts“ bei Eckhart bleibt mir dennoch *die Frage nach dem Sinn von Sein und Nichts*; zumal wenn der traditionelle creatio-Begriff von Eckhart selbst von Grund aus erschüttert wurde und maßgebend zu sein aufhörte. Es könnte sein, daß ein neuer Seinsbegriff aus demjenigen Grund aufkeimt, von dem gesagt wird: „Hie ist gotes grund min grund und min grund gotes grund“ (DW 90). Darauf gibt Eckhart einen Wink: „So edel ist das Sein. Wir preisen das Sterben in Gott, auf daß er uns versetze in ein Sein, das besser ist als Leben: ein Sein, in dem unser Leben lebt, darin unser Leben ein Sein wird“ (Quint, op. cit., S. 193). Hier steht *das Sein in einem Wesenszusammenhang nicht mehr mit der creatio Dei sondern mit dem Sterben in Gott*. Was heißt aber Sein in solchem Verständnis, falls es nicht das traditionelle, leere Immersein (*τελειόν*) bedeutet? Woraus und woraufhin hat Eckhart das Sein verstanden? Ueda schreibt, „daß Eckhart das Absolute mit der Kategorie ‚substantia‘ auffaßt, während der Buddhismus es mit der Kategorie ‚relatio‘ auffaßt“ (S.166). Als vorläufige Kennzeichnung kann ich dieser Auffassung auch zustimmen. *Es ist mir aber sehr fraglich, ob die Eckhart'sche Auffassung des Absoluten letzten Endes in der traditionell Ausgelegtheit des Seins als „substantia“ geblieben ist*. Angenommen, daß sich das so verhält, *ist die „substantialitas“ der genannten „substantia“ selbst noch eine „substantia“?* In diesem Problembezirk müßten wir, wie mir scheint, noch einmal *Käte Oltmanns' kühner These*: Gott ist das Sein der Welt“ (K. Oltmanns, Meister Eckhart, Frankfurt am Main, 1935, S. 187–211) eingehender nachdenken.

(c) Über Uedas kurze, aber wesentliche Ausführung „Meister Eckhart im Vergleich mit dem Zen-Buddhismus“, mit der diese Abhandlung abschließt, habe ich nichts hinzuzufügen. Sie ist gewiß bisher ohne Vorbild. Seine dort an den Leitfäden vom Eckhart'schen „Ohne Warum“ und von Angelus Silesius' Gedicht „Die Ros ist ohn warum“ einerseits, und von dem Wort Meister Dschau-dschous: „Eichbaum vor dem Garten“ andererseits versuchte Gegenüberstellung, die Schritt für Schritt dimensional vertieft auf den Ort des Zen hinweist, scheint mir für das abendländisch-europäische Denken die beste Hinführung aufs Tor des Zen-Buddhismus zu sein. Doch bleibt auch

BOOK REVIEWS

hier *eine schwierige Frage nach oder vor dem Wesen der Sprache*, wie Ueda selbst deutlich erkennt—genauer die Frage nach der abgründig tiefen Kluft zwischen dem abendländischen metaphysischen Denken und dem ostasiatischen buddhistischen Un-Denken im Verhältnis zum Wort als dem Ort des Ereignens der Wahrheit. Diese Kluft exemplifiziert Ueda an dem „Predigen“ Meister Eckharts und „Mondō“ d. h. der „Frage und Erwiderung“ im Zen-Buddhismus. Das ist ganz richtig. Aber die Vorzüge sind für die beiden Seiten zugleich Mängel, wie ich glaube. Das Sprachproblem führt zur Frage des Wesens der Wahrheit. So möchte ich diese Besprechung mit dem folgenden Wort schließen: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“

KOICHI TSUJIMURA

MADHYĀNTAVIBHĀGA-BHĀṢYA: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript. By Gajin M. Nagao. English with romanized text. Three indices: Sanskrit-Tibetan-Chinese, Tibetan-Sanskrit, Chinese-Sanskrit. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964. Pp. xviii +231.

The *Madhyāntavibhāga* is a fundamental book of the Yogācāra school of Mahāyāna. The text consists of three parts: the basic proposition in verse (*kārikā*), its paraphrasing and amplification in prose (*bhāṣya*), and a commentary (*tika*) on the prose *bhāṣya*.

Traditionally the *Madhyāntavibhāga-kārikā* is ascribed to Maitreya, the *Bhāṣya* to Vasubandhu, and the *Tika* to Sthiramati. Even with S. Yamaguchi's elaborate edition of the *Tika*, the Sanskrit original of the *Bhāṣya* had long been looked for. The *Tika* text quotes only incomplete passages from the *Bhāṣya*, and the *Tika* manuscript on which the Yamaguchi edition is based is partly lost and partly damaged. Prof. Nagao could only make use of the set of blurred photographs of manuscripts kept in the Rahula Sankrityayana Collection in Patna. However, according to him the MS itself in Tibet is in very good condition. Moreover, he had access to the Chinese and Tibetan translations and to the *Tika* text in Sanskrit. With the use of these he has supplied us with a fine edition of this important treatise of Buddhist philosophy.