

die gleichzeitig in diesen Schmerzen am Werke sind: „Ihr werdet weinen, wehklagen und traurig sein. Aber eure Trauer wird zur Freude werden. So hat das Weib, wenn es gebiert, Leid, da seine Stunde gekommen ist; hat es aber das Kind geboren, so denkt es nicht mehr an die Angst, aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist.“ Das ist das heilige Symbol Gottes für den Zusammenhang zwischen Diesseits und Jenseits: eine Geburtsstunde. Dieses Symbol begleitet den christlichen Arzt in jede Sterbestunde und durch alle Wege, die zu diesem dunkeln Tore führen.

Überall kann er mit Paulus bekennen: „Ich bin der Ansicht: die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der künftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn das Harren der Schöpfung ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Die Schöpfung wurde der Vergänglichkeit unterworfen... Doch bleibt ihr die Hoffnung, daß sie von der Knechtschaft der Vergänglichkeit frei werden und an der herrlichen Freiheit der Gotteskinder teilnehmen wird. Wir wissen ja: durch die ganze Schöpfung zieht sich ein Seufzen, sie liegt in den Wehen bis zur Stunde“ (Röm 8).

RELIGIÖSE FRAGEN IN JAPAN

Von Heinz Dumoulin S. J.

Das japanische Volk, dessen geistige und politische Struktur manche Entsprechungen zu unserer Lebensordnung aufweist, steht nun seit fast drei Jahren unter Waffen. Es hat als erstes der neuorientierten Völker die Leistung eines totalen Krieges auf sich genommen und meistert eine Lage, die der unsern in manchem ähnlich ist. Besonders die Doppelaufgabe einer entschiedenen Kriegführung und des gesicherten Fortganges des heimatlichen Lebens in geistigem Schaffen und berufstätigem Werk schafft ein Gesicht des kriegführenden Landes, das dem gegenwärtigen Bild unseres Landes entspricht. Alle Volksschichten sind geistig mobil gemacht für das große Werk der Aufrichtung einer neuen Ordnung in Ostasien. Aber in ‚Naichi‘, im Innern des japanischen Landes hat sich trotz kriegerischer Unternehmung und großer Kräfteanspannung so gut wie nichts geändert. Wer durchs Land reist, sieht und merkt wenig von dem gewaltigen Geschehen, in welches das Volk verwickelt ist. Mehr als ein Besucher Japans hat in diesen Jahren seine Verwunderung über den heroischen Gleichmut ausgedrückt, mit dem das Volk seinen Berufsgeschäften nachgeht, ja noch erhebliches Interesse für Wissenschaft und Kultur aufbringt. Nach dem großen Erdbeben im Jahre 1923 hat man ähnlich die Gelassenheit und Seelenruhe der Japaner beim harten Aufbauwerk bewundert. Solche Beobachtungen erlauben den Rückschluß auf erhebliche Reserven geistiger Kraft. Man möchte tiefer in die japanische Volksseele hineinschauen und sie besser verstehen.

Masaharu Anesaki, Professor emeritus der Kaiserlichen Universität Tokyo und Begründer der Religionswissenschaft in Japan, einer der international angesehensten japanischen Gelehrten, hat im zweiten Band einer Serie über Leben und Kultur Japans ein Buch mit dem Titel¹ „Das religiöse

Leben des japanischen Volkes — Sein gegenwärtiger Stand und geschichtlicher Hintergrund“ veröffentlicht, das wie wenige Einblick in die Tiefenschichten der japanischen Seele gestattet. In dem Buch werden die Fragen der japanischen Religionen und Religiosität mit feinstem Verständnis aufgezeigt und behandelt.

Wem diese Erkenntnis noch nicht aufgegangen war, dem muß sie sich bei der Lektüre eines solchen Buches aufdrängen: das religiöse Leben Japans ist reich an ungewöhnlich schwierigen und verwickelten Problemen. Für den Verfasser haben diese Probleme nicht bloß wissenschaftlich-intellektuellen Reiz, sie sind verknüpft mit den letzten Lebensmöglichkeiten der japanischen Geistigkeit. Die gegenwärtige Phase der religiösen Fragestellung ergibt sich aus der Weltkulturkrise. „Die Gesamtlage ist ganz allgemein in der Frage der Krise der Weltzivilisation enthalten, insbesondere aber in dem Konflikt in Asien zwischen geistigem Leben und maschineller Zivilisation“ (S. 108). Weiter ausholend erklärt M. Anesaki das Problem in Anknüpfung an das berühmte Wort des Prinzregenten Shôtoku (572—621), das aber, wie wir belehrt werden, erst aus dem 13. Jahrhundert stammt. Dieses Wort vergleicht den Shintô mit der Wurzel eines Baumes, den Konfuzianismus mit seinem Stamm und den Zweigen, und den Buddhismus mit seinen Blüten und Früchten. Die Wurzel bedeutet die Grundlage des religiösen Brauchtums in Mythos und Rituell. Stamm und Zweige sind die gesetzlichen Einrichtungen, der Moralkodex und das Erziehungssystem. Daraus erblühen künstlerische und literarische Inspiration, um die Früchte eines hohen Idealismus und geistiger Erleuchtung zu zeitigen. „Aber heute“, so formuliert M. Anesaki die neue Fragestellung, „ist das Christentum auf der Szene erschienen ebenso wie die mechanische Zivilisation und naturwissenschaftliche Kultur. Die Sphäre gegenseitigen Austausches, die sich einst nicht über China und Indien hinaus erstreckte, hat sich erweitert und umschließt die ganze Welt.

¹ Religious Life of the Japanese People — Its present status and historical background. By Masaharu Anesaki, Litt. D., LL. D. Reprint from Vol. II of „Series on Japanese Life and Culture“ (Tokyo 1938).

So sind die Japaner nun vor die Frage gestellt, ob in dem weit ausgedehnten Raum von heute und bei der Tiefe des Konflikts sich wohl ein solches Ergebnis erzielen läßt, wie es in dem Prinz Shōtoku zugeschriebenen Ausspruch angedeutet ist“ (S. 14).

Wie immer man das religiöse Problem Japans sehen, und in welcher Richtung man seine Lösung suchen mag, die religiöse Eigenart der Japaner muß der eine Ausgangspunkt der Erwägung und Forschung sein. M. Anesaki kündigt überzeugend von dem religiösen Genius seines Volkes, dessen verschiedenen Äußerungen er nachgeht und an dem er auch in den dunkelsten Jahren eines öd geistlosen und ganz unjapanischen Materialismus und Marxismus nicht irre wurde. Wenn es auch Ebbe und Flut in den religiösen Strömungen Japans gegeben hat — mit der Aufzeigung dieser Wellenbewegung hebt das Buch an (S. 3/4) —, „so kann doch darüber kein Zweifel bestehen, daß sie (die Japaner) stets ein erhebliches Interesse für Religion bezeugt haben“ (S. 12).

Bestimmte Wesenszüge heben sich ab in der religiösen Eigenart des Japaners. Vor allem der Sinn für Kontinuität. Das Weltall ist dem japanischen Lebensgefühl ein kontinuierliches Ganzes. In dem Hin- und Herwogen zwischen Diesseits und Jenseits, Sichtbarem und Unsichtbarem, individuellem und kosmischem Leben verwischen sich Gegensätze und Unterschiede. Dieser Sinn für Kontinuität äußert sich entsprechend auf den verschiedenen Stufen der Kultur und des religiösen Bewußtseins. Man darf das Kontinuitätsgefühl wohl als dem östlichen Menschen schlechthin eigen ansprechen. In der Philosophie hat es sich in den monistisch-pantheistischen Systemen des Vedānta und Mahāyāna-Buddhismus in Indien und des Taoismus in China ausgedrückt, die alle unmittelbar oder mittelbar in das japanische Kontinuitätsbewußtsein eingeflossen sind. Aber der Sinn für Kontinuität muß nicht unbedingt zum philosophischen Monismus führen. Auch im Christentum gibt es eine Kontinuität, die im Menschwerdungsgeheimnis und in der Wirklichkeit des mystischen Leibes Christi ihre höchste Vollendung findet.

Weiter eignet der japanischen Religiosität eine einzigartige Durchdringungskraft in allen Bereichen des individuellen und sozialen Lebens. Für diese Tatsache führt Anesaki zahlreiche sehr verschiedenartige Beispiele an, die von einer merkwürdigen Vielseitigkeit der religiösen Anlage zeugen. Der Jahreskreislauf ist geweiht durch einen Kranz religiöser Feste, die jedem Stand und jedem Alter und Geschlecht Besonderes bieten. Was die Liturgie in solcher Hinsicht als Erziehungsfrucht bezweckt, ist dem Japaner von Kindheitstagen an vertraut.

Schließlich können Duldsamkeit und Anpassungsfähigkeit als Merkmale des religiösen Japaners gelten. Anesaki wenigstens rühmt diese Eigenschaf-

ten seines Volkes, und sicher nicht mit Unrecht. Dennoch können sie nicht ausnahmslos gelten, wie schon das Beispiel der Christenverfolgung im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert zeigt. Auch die Kehrseite der religiösen Duldsamkeit, das Unverständnis für eine absolute Wahrheit, ist bei den Japanern nicht in dem Maße vorhanden wie vielleicht bei andern östlichen Völkern. Eher darf man von Ehrfurcht für alles irgendwie Heilige und Geweihte sprechen.

In den vier Hauptkapiteln des Buches untersucht M. Anesaki die vier wichtigsten Faktoren des religiösen Lebens Japans, indem er jeden durch die Geschichte verfolgt und seine Gegenwartsbedeutung bespricht. In der geschichtlichen Reihenfolge ihres Auftretens oder Eindringens in Japan werden so Shintō, Chinesische Kultur mit Konfuzianismus und Taoismus, Buddhismus und Christentum behandelt. Auch die Wechselwirkungen der großen Religionen sowie ihre Mischformen werden gewürdigt. Dabei treten mannigfache religiöse Fragen hervor.

Der erste Niederschlag des religiösen Geistes Japans, die Urreligion des japanischen Volkes ist der Shintō, der auf die religiöse Uranlage der Japaner zurückführt. „Es kann kein Zweifel bestehen über die Lebenskraft einer religiösen Grundeigenschaft, die verhältnismäßig unverändert von Anfang an, unorganisiert und unsophistisch, tief im Herzen des Volkes ruht“ (S. 10). Die religiöse Grundkraft des Menschen hat in Japan unter dem Einfluß der geographischen Eigenart des Insellandes und insbesondere des Reisbaues — die Bedeutung des Reisbaus nicht nur für die primitive japanische Religion, sondern auch für das moderne Japan, das vorwiegend Agrarland bleibt, kann kaum überschätzt werden — die spezifische Form des Shintō genommen. Bis in die Gegenwart hat sich der Shintō eine wichtige Stellung im religiösen Leben Japans gewahrt. „Auch heute noch, wo die moderne naturwissenschaftliche Kultur die Mentalität des Volkes so stark beeinflußt und wichtige Änderungen in der Lebensweise des Volkes herbeigeführt hat, bleibt die Grundreligion eine starke Tiefenkraft...“ (S. 11). Deshalb „kann das religiöse Leben der Japaner nicht verstanden werden, ohne der hartnäckigen Lebenskraft des Shintō Rechnung zu tragen“ (S. 13). Daß sich der Shintō im Unterschied zu allen andern Urreligionen bei steigender Kultur erhalten und entwickeln konnte, ist sicher eine beachtenswerte Erscheinung. Der Hauptgrund dürfte in seiner engen Verknüpfung mit dem staatlich-sozialen Leben des japanischen Volkes liegen. Damit ist ein anderes Problem gegeben, das nämlich aus der Säkularisierung des Shintō erwächst.

In einem Abschnitt, den er „Die Doppelnatur des Shintō“ überschreibt, befaßt sich M. Anesaki mit den Fragen, die aus der Verquickung von

Religion und Staatsidee im Shintô folgen. Wichtig ist, den geschichtlichen Hintergrund der Fragen vor Augen zu haben. Das Zurücktreten des religiösen Elementes im offiziellen Shintô ist das Ergebnis einer jahrhundertealten Entwicklung. Während des Mittelalters wurde der Shintô auf lange Zeit vom Buddhismus in einer synkretistischen Mischreligion absorbiert. Die Shintôgottheiten wurden zu himmlisch-irdischen Erscheinungen (avatar) der Buddhas degradiert. Im Ritual ergab sich eine Scheidung der Sphären. Das jenseitige Leben, die religiöse Sorge um das Heil, wurde buddhistische Angelegenheit, während der Shintô sich um die Dinge dieses Lebens kümmerte. Die Folge war eine wachsende Säkularisierung des Shintô. Auch die shintoistische Erneuerungsbewegung in der zweiten Hälfte der Tokugawa-Periode (18. und 19. Jahrhundert) wirkte im gleichen Sinne². Diese Richtung, die ihre Hauptvertreter in der Kokugaku (der sogen. „völkischen Schule“) hatte, setzte es sich zum Ziel, den Shintô von allen fremdländischen Einflüssen, insbesondere von den buddhistischen und konfuzianischen Elementen zu reinigen und zur ursprünglichen Lauterzeit zurückzuführen. Tatsächlich wurde so das religiöse Element im Shintô zurückgedrängt. Als Inhalt und Kern des Shintô erfaßten die Vorläufer der völkischen Wiedergeburt die japanische Reichsidee. Die Bewegung führte zum Ziel, zur Aufrichtung der erneuerten Kaisermacht durch Meiji Tennô. Der so enge mit der Kaiseridee verknüpfte Shintô gewann große Macht, so daß der Gedanke nahe liegen konnte, den von allen buddhistischen und chinesischen Einflüssen gereinigten Shintô zur ausschließlichen Staatsreligion zu machen. Aber die diesbezüglichen Versuche schlugen fehl. Die weiterherzige Politik der Meiji-Ära brachte allgemeine religiöse Toleranz. Jedoch blieb dem Shintô als Vertreter der Reichsidee eine Vorrangstellung eingeräumt. Als Staatskult wurde der sogen. Schreinshintô (Jinja-Shintô) von dem religiösen Shintô der Sekten (Sektenshintô) geschieden. Während die Shintosekten wie alle religiösen Körperschaften vom Kultusministerium abhängen, wurde der Staats- oder Schreinshintô dem Innenministerium unterstellt. Die Regierung erklärte in der Folge ausdrücklich, daß der Schreinshintô nicht als Religion zu betrachten sei. Seitdem ist unter japanischen Gelehrten die Frage nicht mehr zur Ruhe gekommen, ob der Schreinshintô tatsächlich allen religiösen Charakters entbehre oder ob er nicht doch auch als Religion angesprochen werden müsse.

M. Anesaki, der die Frage vorsichtig prüft, kommt zu folgendem Schluß: „... Wir können mit Sicherheit sagen, daß der Shintôkult in den öffentlichen Heiligtümern, der sogenannte Jinja-

Shintô, viel von seinem ursprünglichen religiösen Charakter verloren hat. Die oben erwähnte offizielle Anschauung, daß der Jinja-Shintô keine religiöse, sondern weltliche Einrichtung sei, ist also keine bloße Konvention oder ein Vorwand, sondern sie ist mehr oder weniger durch die augenblickliche Lage beglaubigt. Tatsächlich hat die Politik der Regierung während beinahe fünfzig Jahren das Mögliche getan, religiöse Elemente von den Shintoschreinen auszuschneiden, was völlig im Einklang steht mit dem, was schon von den Funktionen an diesen Heiligtümern gesagt wurde, z. B. von den Kommunalversammlungen und den Besuchern der Schulkinder“ (S. 23). Andererseits verkennt Anesaki nicht die Schwierigkeiten, die in der Scheidung von Schreinshintô und religiösem Shintô liegen. Sie rühren zumeist her vom altüberkommenen Ritual und von den Zeremonien, die oft an den Shintoheiligtümern vollzogen werden. Auch bei den Staatsschreinen muß unterschieden werden zwischen dem, was offiziell geschieht, wie z. B. der geschlossene Zug einer Schule zum Schrein mit Verehrung und Verbeugung der Schüler, — und dem Beten und Tun einzelner Gläubigen oder auch Schreindiener. Gerade die Hauptschreine Tokyos, das erste, stilvolle Heiligtum für Kaiser Meiji und die prachtvolle Schreinanlage für die im Krieg gefallenen Helden inmitten der Stadt, sind wehevoll eindringliche Symbole für die Größe der japanischen Kaiser- und Reichsidee.

Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an haben sich innerhalb des Shintô auch Sekten organisiert, die ihren Ursprung meist dem Wirken religiös begeisterter Stifter verdanken. Anesaki unterscheidet drei Gruppen. Drei Sekten entsprangen aus den Wallfahrten zum Fuji und Ontake, den beiden höchsten Bergen Japans. Die Bergverehrung hat in den Anhängern schwärmerische Begeisterung geweckt und sie zu asketischen Anstrengungen angespornt. Bei weitem am bedeutendsten ist die zweite Gruppe der Sekten, die sich im Landvolk um starke religiöse Persönlichkeiten bildeten. In diesen Sekten findet sich am meisten die theistische Tendenz, die im ganzen Shintô unverkennbar ist. Die dritte Gruppe umfaßt eine Anzahl von Sekten politisch-nationalistischen Gepräges. Diese Sekten sind zahlenmäßig wenig bedeutend. Sie sind weniger von der großen nationalen Idee als von politischen Interessen inspiriert.

Bei der Aufteilung der Lebensgebiete an die Religionen fiel dem Konfuzianismus die Ethik zu. Die konfuzianische Tugendlehre hat durch viele Jahrhunderte hindurch an der Sittlichkeit des japanischen Volkes geformt. Die fünf menschlichen Beziehungen, nämlich zwischen Herr und Vasallen, Eltern und Kind, älterem und jüngerem Bruder oder Schwester, Ehegatte und Gattin, Freund und Freund, werden im Erziehungserlaß Kaiser Meijis zur Grundlage der nationalen japanischen Erziehung

² Vgl. den Aufsatz des Verfassers über „Die Entwicklung der Kokugaku“, in: „Monumenta Nipponica“ (Tokyo) Bd. II, Nr. 1 (Januar 1939), S. 140—165.

genommen. Besonderer Wert wird dabei auf die beiden ersten Beziehungen der Treue zu dem Herrn und der Kindes Ehrfurcht gelegt. Der Grundgedanke des Konfuzianismus ist die vollkommene Ordnung in der Harmonie aller sozialen Gliederungen mit dem Himmelsbefehl, den der Kaiser vertritt. Durch die Kardinaltugenden und Beziehungen wird diese Harmonie gewährleistet. Die konfuzianische Ethik wurde in ihren Hauptlinien in Japan aufgenommen. Nur eine wichtige Einschränkung mußte sie sich gefallen lassen. Nach der Chinesischen Theorie beruht die Kaiserautorität derart auf dem Himmelsbefehl, daß der Kaiser abgesetzt werden kann, wenn er sich nicht mehr mit dem Himmel in Einklang befindet. Die Japaner lehnen die Möglichkeit einer solchen Bedingung ab. Die ungebrochene Kaiserherrschaftslinie ist schlechthin gültig und unverletzlich. In der Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus zu Ende der Tokugawa-Zeit war die konfuzianische Staatstheorie der Hauptangriffspunkt der völkisch gesinnten Shintoisten. Alles Unheil in China führten sie auf den häufigen Dynastiewechsel dort zurück. Im Gegensatz zum chinesischen Odô („Weg der Könige“) besitzt Japan den Kôdô, den alleinigen Kaiserweg.

Das Hauptproblem für die Ethik und Pädagogik der Gegenwart entsteht aus dem gestärkten Persönlichkeitsbewußtsein. Die Freiheit des einzelnen lehnt sich gegen zu strenge soziale Bindung auf. Die daraus entspringenden tragischen Verwicklungen sind ein Lieblingsgegenstand der modernen japanischen Literatur. Offenbar trägt die konfuzianische Ethik dem Persönlichkeitsbewußtsein des modernen Menschen nicht genügend Rechnung. Beachtenswert ist, daß diese heutige Fragestellung ihr geschichtliches Vorspiel hat. Während in der Tokugawa-Zeit die strenge Shushi-Schule des Konfuzianismus offizielle Anerkennung und maßgebendes Ansehen genoß, wirkte eine andere konfuzianische Richtung, die O-Yômei-Schule, systemlockernd und persönlichkeitsbefreiend. In dieser Schule knüpfte die Erziehung viel mehr an die lebendigen Kräfte der Menschenseele an. Eine wirkliche persönliche Erziehung in Freiheit und Verantwortlichkeit wurde gepflegt, wie die Briefe ihres japanischen Begründers Nakae Tôjû, des Weisen von Omi — man möchte sie „Seelenführungsbriefe“ nennen —, zeigen.

Die konfuzianischen Richtungen standen in Japan von jeher in Gegensatz zum Buddhismus. Nur im Zen-Buddhismus, der der Shushi-Ethik mangels eines eigenen Moralsystems zeitweise eine Heimstatt in seinen Klöstern gewährte, kamen sich beide bis zu gewissem Grade entgegen. Im japanischen Konfuzianismus ist das religiöse Element wenig bedeutend. Unter seinem Einfluß wurde die Schulerziehung unreligiös, wenn nicht antireligiös, was sich verhängnisvoll auswirken mußte. Anesaki schildert die Lage und Entwicklung in den Schulen von der

Meiji-Zeit an, wie folgt: „Jedes religiöse Element war aus den öffentlichen Schulen sorgfältig ausgeschlossen, und eine allmähliche Verschärfung der Kontrolle aller andern Schulen, einschließlich der christlichen Missionsschulen, die allgemeine Erziehung bezwecken, sowie der buddhistischen Schulen setzte ein. Wenn sich auch die Maßnahmen zum Verbot religiösen Unterrichts in diesen Schulen von Zeit zu Zeit änderten, die Abwehrpolitik blieb die gleiche und wurde beinahe als allgemein gültiger Grundsatz angesehen. . . . Später wurde ein Versuch gemacht, den antireligiösen Charakter dieser Politik abzuschwächen. Man erklärte, der Zweck sei lediglich, Sektenstreit aus den Schulen auszuschließen, die Politik sei nicht antireligiös, sondern werde besser unreligiös genannt. Aber Tatsachen sind bedröhter als Erklärungen. Jedenfalls war eine Folge der Regierungspolitik eine geistige Gärung unter der Jugend, die ein bezeichnender Zug in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts ist. Sie äußerte sich in verschiedenen Formen von Unrast und Verlangen, in Individualismus, romantischen Träumen und phantastischen Vorschlägen, in naturalistischer Literatur und zuletzt, im Verlauf von zwanzig Jahren, in einer schier allgemeinen, religiösen Begeisterung für den Marxismus. Diese letzte Wendung brachte die Autoritäten in Bewegung. Die Regierung zusammen mit den Erziehern erwoh alle dagegen zur Verfügung stehenden Mittel. Besonders aber wurde der religiöse Einfluß zu Hilfe gerufen. Die religiösen Führer wurden mobilisiert zum Krieg wider den Marxismus. Schließlich erließ der Erziehungsminister eine Erklärung, in der er zur Schaffung einer religiösen Atmosphäre in den Schulen ermutigt. Dies geschah im Jahre 1936 . . .“ (S. 48). Es liegt auf der Hand, daß die Frage der religiösen Schulerziehung sich nicht so einfach lösen läßt. Die Lehrer und Erzieher, die selbst zum großen Teil unreligiös sind, wissen oft nicht, wie sie eine religiöse Atmosphäre schaffen sollen. Auch ist der Begriff der religiösen Atmosphäre unklar. In der Japangeistbewegung sucht man in jüngster Zeit hier und da, an das theistische Element im Shintô anzuknüpfen.

Das bunte Bild des japanischen Buddhismus plastisch darzustellen, gehört zu den reizvollsten Aufgaben der Religionsgeschichte. Anesaki weiß in meisterhafter Gegenüberstellung die Gegensätze sowie die Einheit in der gleichen Stimmungslage greifbar nahezubringen. An die Gegenwartsproblematik des Buddhismus führt seine Scheidung der buddhistischen Sekten in „lebendige Religionen“ und „Überbleibsel aus der Vergangenheit“ (S. 71). Nur drei Sekten erkennt Anesaki volle Vitalität in der Gegenwart zu: den beiden Sekten des Amida-Buddhismus, nämlich der Shinsekte und der Jôdösekte, sowie der Nichirensekte. Natürlich ist der Grenzstrich nicht immer ganz scharf sichtbar. Die Zensekten haben z. B. noch eine Stellung

zwischen den beiden Gruppen, während aber die andern buddhistischen Gebilde hauptsächlich die Tradition ihrer Vergangenheit hüten und die Begräbnisfunktion für die Gläubigen des jeweiligen Tempelbezirks ausüben.

In Japan verdankt der Amida-Buddhismus seine Blüte dem Hōnen (1133—1212), einer tief-religiösen und vielleicht der sympathischsten Persönlichkeit des japanischen Buddhismus. In einer Zeit kriegerischer Wirren wies er das irrende und hart von Leiden heimgesuchte Volk an das Erbarmen des Buddha Amida, dessen vertrauensvolles Anrufen das Heil sicherstelle. Dieser Erlösungsweg zog die Volksscharen an. Zumal der bürgerliche Mittelstand fand in dieser Verkündigung, was er suchte: ein gemächliches Auskommen ohne schwierige Bemühung oder aufreißende Ideale.

Und wie steht dieser Amida-Buddhismus in der modernen Zeit? In sich selbst konnte er keinen Antrieb zur Erneuerung finden. Die alten Leute, der größere Teil der Tempelbesucher, tun, was sie in der Feudalzeit taten, ebenso noch heute. Aber von den modernen Strömungen und Errungenschaften der Neuzeit kamen mannigfache Anregungen, die vor allem in eine erhöhte Aktivität auf karitativem und erzieherischem Gebiete umgesetzt wurden. Mit dem leichten Erlösungsweg dieses Buddhismus, der persönliche Anstrengung erübrigt, verbündeten sich moderne naturalistische Tendenzen. Der Mangel sittlicher Gebote und Forderungen machte sich empfindlich spürbar. Das geringe Ansehen des Amida-Buddhismus wie vieler anderer buddhistischer Sekten dürfte hauptsächlich auf dieses Versagen zurückzuführen sein. Denn das japanische Volk wertet sittliche Leistung und persönlichen Heroismus hoch über religiöse oder künstlerische Inspiration.

Die Nichirensekte verdankt ihre Lebendigkeit zumal den nationalen Ideen und Strebungen, die in ihr von den Tagen ihres Stifters an bedeutenden Raum einnahmen. Nichiren war ein Kämpfer ebenso für sein Vaterland wie für die besondere Form des Buddhismus, die er begründete. Die Quintessenz des Buddhismus fand er im „Sutra vom wunderbaren Lotus“. So versuchte er in der absoluten Verehrung und vertrauensvollen Hingabe an dieses Sutra den japanischen Buddhismus zu einen, dessen innere Zerrissenheit er für ein nationales Übel ansah. Der Erfolg seiner Bemühung war die Entstehung einer neuen Sekte, die, dem Geist ihres Gründers treu, fanatisch kämpfend bis auf den heutigen Tag, alle andern buddhistischen Sekten befiehlt.

Der Zen-Buddhismus hat sein Hauptwirkungsfeld unter den Militärs und den Gebildeten, die sich zu Zeiten für kürzer oder länger in ein Zenkloster zurückziehen und die Zen-Meditation üben. In stundenlangem schweigendem Hocken wird da der Geist beruhigt, gereinigt und intuitiver Einsicht

geöffnet. Naturgemäß ist solches Geistestraining nur einer beschränkten Zahl zugänglich. So liegt nach Anesaki „der Hauptfehler des Zen in seinem wesentlichen Individualismus, der eine Haltung geistiger Absonderung begünstigt. Es ist zweifelhaft, ob die Wohltaten seines geistigen Trainings der Mehrzahl des Volkes zugute kommen kann, oder ob er so etwas wie eine soziale Kraft zu werden vermag“ (S. 71).

Die Sekte des Shingon (= heiliges Wort) ist der japanische Zweig des mantrischen Buddhismus. In der frühen klassischen Periode japanischer Kultur und Kunst, der Heian-Zeit (794—1175), blühte diese Form des Buddhismus am Hof in Kyōtō beim Hofadel. Der ästhetisch glänzende Symbolismus gab der Kunst reiche Anregung, während die magischen Formeln und abergläubischen Praktiken den Shingon beim Volk beliebt machten. Heute ist der Berg Kōya, die Hochburg des Shingo-Buddhismus, ähnlich wie Nara und der älteste buddhistische Tempel, der Hōryūji der Hossōsekte, ein Ausflugsziel für Natur- und Kunstfreunde voll geschichtlichen Interesses. Im religiösen Aberglauben des Volkes aber wimmelt es von Shingonbräuchen.

So viel mußte über die einzelnen Formen des japanischen Buddhismus gesagt werden, damit sich die Fragestellung abhebe³. Anesaki, der selbst aus buddhistischem Kreis stammt, in der alten Hauptstadt Kyōtō, dem Hauptzentrum des japanischen Buddhismus, aufwuchs und tiefe Sympathie für die Religion seiner Väter bewahrt hat, findet den Hauptmangel im Fehlen der Einheit. „Wenn auch der Buddhismus weit ausgedehnten und tiefen Einfluß auf das japanische Leben ausgeübt hat, und wenn auch seine Inspiration in vieler Hinsicht erhebend und läuternd wirkte, so waren doch seine Ideale oft zu verschiedenartig und seine Anschauungen zu verschwommen und unzusammenhängend. Das Ergebnis ist die hoffnungslose Zerspaltung und, wie wir eben sahen, der Verlust des Haltes an seinen grundlegenden Glaubensstücken und Ideen“ (S. 80). Anesaki nimmt ein zusammenhängendes System einheitlicher Grundideen an, die sowohl den Hīnayāna-Buddhismus wie den Mahāyāna-Buddhismus formten. Der Buddhismus ist ihm die Lehre (Dharma), die der Buddha verkündete und die zur Buddhaschaft hinführt. Die Unterschiede beruhten hauptsächlich auf verschiedener Auffassung der buddhistischen Gemeinde (Sangha) in den einzelnen Sekten. Das Wesen allen Buddhismus sei der Glaube an die Erreichung des Ideals von Dharma, Buddha, Sangha, d. i. des sogenannten dreifachen Kleinods des Buddhismus. Diese

³ Für eine ausführliche Darstellung des japanischen Buddhismus siehe Ch. Eliot, *Japanese Buddhism* (London 1935), oder auch die einschlägigen Kapitel bei W. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte* (Tokyo-Stuttgart 1935).

Grundauffassung des Buddhismus läßt freilich manche Frage offen. Denn man darf wohl sagen: Außer dem Bewußtsein des durchgängig leidvollen Charakters der menschlichen Existenz in dieser sichtbaren Welt — das Ergebnis eines Karma, das um jeden Preis vernichtet werden muß —, gibt es keine einzige Idee im Buddhismus, die dem Ur-Buddhismus und allen späteren Entwicklungen und Abzweigungen gemeinsam wäre. Vor allem gilt dies für die Idee der Persönlichkeit des Stifters, der Anesaki große Bedeutung beilegt. Er schreibt: „Abgesehen von allen metaphysischen Spekulationen über die Natur von Buddhas Persönlichkeit, die in späteren Zeitaltern entwickelt wurden, besteht das Wesen der buddhistischen Religion in dem Glauben an Buddhas Person als solcher, nämlich an die Identifikation von Person und Wahrheit, wie sie sich in seinem Leben und seiner Lehre offenbart. Ersetze hier die Worte ‚Wahrheit und Person‘ durch die Worte ‚Gott und Mensch‘, und der christliche Glaube in einen, der ‚wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch‘ ist, dürfte etwas wie eine Analogie finden“ (S. 75). Guardini hat an Hand der Schriften des Hīnayāna-Buddhismus den wesentlichen Unterschied beider Religionen in der Auffassung und Stellung zu ihrem Stifter aufgezeigt⁴. Der geschichtliche Buddha Shākya Muni hat seine Persönlichkeit aus dem Mittelpunkt der von ihm gestifteten Religion herausgerückt. Die spätere buddhistische Philosophie aber, vor allem die hochentwickelten Mahāyānasysteme, haben keinen Raum für einen Persönlichkeitsbegriff. Der Buddha ist wohl der Dharma, das Wesen aller Dinge, die Natur, das Nirvāna, das All, — aber er ist keine Person. Nur der Buddha Amida im Amida-Buddhismus erscheint oft wie eine Person, aber er ist verschieden von dem Shākya-Buddha. So dürfte sich der Mangel an innerer Einheit nicht bloß im japanischen Buddhismus finden, er hat seinen Grund im Fehlen einer einheitlichen buddhistischen Lehre. Was die buddhistischen Sekten zusammenhält und vom Buddhismus als Ganzem zu sprechen berechtigt, ist vielmehr eine einheitliche Grundstimmung dem Leben gegenüber und viel Gemeinsames in Geschichte und Rituell.

In der Gegenwart äußert sich der Mangel an Einheit im Auseinanderklaffen der Bereiche. Diesseitskultur und jenseitiges Heil, Wissenschaft und Glaube, Sittlichkeit und Religiosität, Universalismus und Vaterlandsliebe, — alle diese Spannungen werden empfindlich verspürt. Wohl findet der einzelne im Bejahen der Einzelwerte seinen *modus vivendi*. Aber grundsätzlich sind die Spannungen nicht gelöst, und weithin herrscht Skepsis über ihre Lösbarkeit überhaupt. Die Menschen, die in Japan aus dem Buddhismus allein ihr ganzes Leben bis

in alle Ausläufer hinein zu formen versuchen, dürften wenig zahlreich sein.

Das christliche Problem in Japan hat einen doppelten geschichtlichen Hintergrund. Einmal die glorreiche Geschichte der Martyrerkirche des 16. und 17. Jahrhunderts, als in einigen Gegenden Japans das Christentum tief Wurzel faßte und zahlreiche Gläubige gewann. Die Katastrophe ist gewiß zuletzt Ratschluß göttlicher Vorsehung. Andere Entwicklungen wären menschlicherweise möglich gewesen und sind leicht ausdenkbar. Aber sicher ist, daß die christliche Mission damals nicht die Aufgabe gelöst hat, das Christentum organisch in japanisches Volkstum und Kultur einzubauen.

Die nähere Geschichte des Christentums in der Meiji-Ära führt unmittelbar zur Gegenwart. Das Motto jener Zeit „Bummei Kaika“ „Zivilisation und Kultur“, erschloß den Missionaren das Arbeitsfeld. „Die Missionare waren willkommen, vielleicht nicht so sehr als Prediger des christlichen Evangeliums als vielmehr als Vertreter der neuen Zivilisation. In der Tat wirkten viele der ersten protestantischen Missionare als Ärzte und Lehrer für Englisch und Naturwissenschaften“ (S. 93). Damals wurden verhältnismäßig viele zum Christentum, zumal dem der protestantischen Sekten, bekehrt. „Aber die Frage bleibt, inwieweit diese ersten Konvertiten durch wirklich religiöse Beweggründe beeinflusst waren. Die meisten unter ihnen scheinen nicht so sehr fromme Nachfolger auf dem Weg des Kreuzes als vielmehr unter der Inspiration von Bummeikaika glühend begeisterte Anhänger sozialer Reform gewesen zu sein. Wie einer von ihnen später bekannte, sie fanden ihre Anregung weniger in den Evangelien als in der Apostelgeschichte“ (S. 93).

In der Statistik über den heutigen Stand des Christentums in Japan werden bei Anesaki die protestantischen Sekten einzeln angeführt, wodurch die katholische Kirche auch zahlenmäßig bei weitem an die erste Stelle rückt. Dennoch sind die Zahlen verhältnismäßig gering. Das tatsächliche Ansehen und der Einfluß des Katholizismus im Lande sind stärker, als aus den Zahlen zu schließen wäre. Infolge mancher Vorkommnisse, nicht zuletzt der Ereignisse in der Mandschurei und in Nordchina, ist im Laufe des letzten Jahrzehnts auch der lange Zeit verdunkelte Unterschied zwischen der katholischen Kirche und allen übrigen christlichen Gruppen zur Kenntnis einer breiteren Öffentlichkeit gelangt. Man weiß um die Zugehörigkeit der noch kleinen Schar katholischer Gläubigen zur Weltkirche, der stärksten religiösen Macht auf Erden.

Aber die eigentlichen Fragen liegen nicht in Statistik und zahlenmäßigem Erfolg. Anesaki stellt bezüglich der christlichen Schulen ganz allgemein fest, daß sie alle noch auf der Stufe von „Missionsschulen“ (*mission schools*) stehen, in denen das

⁴ Vgl. R. Guardini, *Das Wesen des Christentums* (Würzburg 1938) S. 8—12.

ausländische Element vorwiegt (S. 98). Wenige Seiten vorher bemerkt er, daß die protestantischen Sekten mit rein japanischem Personenstab nicht wesentlich weiter fortgeschritten seien als die andern (S. 91). Daß das Christentum als ausländisch und die Bemühung um die Verbreitung des Evangeliums als „Mission“ empfunden wird, liegt also nicht lediglich an dem Umstand, daß die Träger des Missionswerkes zu einem großen Teil Ausländer sind. Damit wird keineswegs die schlechthinige Wichtigkeit und Notwendigkeit des einheimischen Klerus in Zweifel gezogen. Die Heranbildung des einheimischen Klerus ist in Japan die Missionsaufgabe, auf die alle andere Arbeit irgendwie hingeordnet ist. Aber der einheimische Klerus wird seinen Beruf nur dann voll erfüllen, wenn er in der Sprache seines Volkes zu dessen Herzen zu sprechen vermag. Damit wird vom einheimischen japanischen Klerus eine geistige Leistung ersten Ranges verlangt, vergleichlich jener der frühen griechischen Kirchenväter und Schriftsteller, die das Christentum in den griechischen Kulturkreis eingliederten.

Pater F. X. Iwashita, der wie wenige japanische Priester mit den Universitätskreisen der Hauptstadt Fühlung hält und ihre Geistesströmungen kennt, sprach vor einiger Zeit in einem Vortrag seine Ansicht dahin aus, daß der katholische Glaube noch nicht in einer Form an die japanischen Gebildeten herangebracht worden sei, die für diese wirklich verständlich sei. In der Tat ist die praktische Möglichkeit näherer Berührung mit dem katholischen Geistesgut noch überaus gering. Die erste größere literarische Leistung zur Überwindung der Schwierigkeit wird die umfangreiche fünf-bändige katholische Enzyklopädie sein, die unter Leitung der katholischen Universität zu Tôkyô herausgegeben wird. Auch die Reorganisation der

katholischen Publikationen, zumal die Herausgabe einer hochstehenden katholischen Kulturzeitschrift (von Juli 1939 ab in einem der besten Verlage Tokyos) steht im Dienst der Akademikerkreise.

Für das Apostolat im Volk besteht die Notwendigkeit der Volkstümlichkeit, die der katholischen Kirche in Japan noch weitgehend fehlt. Auch dieser Übelstand muß schließlich von den einheimischen Priestern behoben werden. Dabei müssen vor allem helfen Liturgie und Kunst, die ja in besonderer Weise zum Herzen des Volkes sprechen. Die deutschen Benediktiner, eine Gründung der Abtei Beuron, bemühen sich mit viel Verständnis und Erfolg um eine japanische Liturgie, die sich ins japanische Volksleben einpflanzen kann. Die Schaffung einer volkstümlichen christlichen Kunst geht mit der liturgischen Bewegung Hand in Hand⁵.

Man darf sagen, daß in der katholischen Kirche in Japan die großen Aufgaben und Fragen, um die es geht, klar gesehen und mutig angepackt werden. Bei Gelegenheit der Übertragung der Erzdiözese an Msgr. T. Doi, den ersten einheimischen Erzbischof von Tokyo, hat Msgr. P. Marella, der Apostolische Delegat von Japan, die Richtlinien und Anregungen der obersten kirchlichen Behörde in einer Schrift „Gesichte der Hoffnung“ zusammengefaßt, die jedem Mitarbeiter in diesem Lande zuzug. Diese Schrift ist durchweht von einem Geist weitherziger Versteher, kluger Anpassung und übernatürlichen Glaubens. So herrscht eine Atmosphäre hoffnungsvoller Zuversicht und enger Zusammenarbeit aller schaffenden Kräfte.

⁵ Über katholische Kunst in Japan vgl. den Aufsatz von H. Heuvers S. J., Die christliche Kunst in Japan, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft I, 1, S. 3—9, sowie: Sepp Schüller, Neue christliche Malerei in Japan (Freiburg 1940, Herder).

UMSCHAU

LAIENGEDANKEN ZU EINEM THEOLOGENBUCH

Der gebildete Laie, der gern auf geistige Regungen im christlichen Kreise hört, horcht auf bei dem Titel: „Gnosis im Christentum“. Soll dieses Buch von Koeppen ein Vorklang der längst fälligen Überwindung der Irrationalismusmode oder gar der sogenannten „dialektischen“ Existenz-Theologie sein? Wird uns endlich nach dem schönen Origenes-Buch „Geist und Feuer“ von Urs von Balthasar Klemens von Alexandrien erschlossen, der archaischere, aber größere Meister der christlichen Gnosis? In dem reißerischen Waschzettel des Buches, der dem Autor nicht nur Souveränität und Genialität, sondern sogar Aufstiege zu engelhaftem Sein und Schau in Gottes Wesen und Wirken zuteilt, ist allerdings von einer so bescheidenen, aber wichtigen Sache nicht die Rede. Immerhin, das Buch hat Geist, sogar einen kurz benennbaren, nämlich den des Okkasionalismus im übertragenen Sinn, einer theologischen Schriftstellerei an-

läßlich von Anregungen durch Bücher aus dem philosophisch-religiösen Grenzgebiet. Peterson und Berdjajew, vor allem aber der protestantische Philosoph Leisegang sind die Autoren des Autors, und außerdem wird noch mancherlei von der geisteswissenschaftlichen Arbeit unserer Zeit theologisch fruchtbar gemacht.

Freilich gleich den Anfang, wo er sagen soll, was er unter Gnosis versteht, macht sich Koeppen leicht. Die böse heidnische Gnosis, die doch gerade Leisegang so meisterhaft dargestellt und als synkretistische Philosophie entschleierte hat, wird einfach als Gnostizismus abgestempelt, um damit Raum zu schaffen, zwar nicht für die christliche Gnosis, die erst am Schluß sehr willkürlich behandelt wird, sondern für das, was Koeppen für echte Gnosis erklärt. Man könnte nun zur Not wirklich die historische Gnosis der ersten Jahrhunderte Gnostizismus nennen, aber nur im Gegensatz zur uralten Gnosis der Selbsterlösung durch Erkenntnis, die vieltausend Jahre älter ist als das