

Buddhismus in die Situation des modernen Menschen hinein.

Wenn D. T. Suzuki, der große Interpret des Zen-Buddhismus für den Westen, in seinen vielen Büchern und Aufsätzen von verschiedenen Ausgangspunkten aus immer wieder zur gleichen Mitte vorstößt und stets dasselbe und irgendwie das Ganze sagt oder zu sagen versucht, so bietet der Essay dieses Buches den Vorteil, die für das psychologische Verständnis des Zen wichtigsten Aussagen aus den chinesischen Quellen veranschaulicht darzubieten. Suzuki befaßt sich besonders mit der Bedeutung des Unbewußten und des Ichs im Zen-Buddhismus. Seine Darlegung über die fünf Stufen, die in der chinesischen Ts'ao-tung-Schule entstandene, tief-sinnige dialektische Formel des Zen-Weges, bereichert sowohl die geschichtliche als auch die philosophische Erkenntnis des Zen-Buddhismus.

Der bekannte amerikanische Psychologe Erich Fromm aus der Schule Freuds zeichnet die Beziehungen und Verbindungslinien zwischen Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. Er bringt die ethische Werthaftigkeit und positive Bedeutung des Zen-Weges für die Persönlichkeitsbildung auf die knappe Formel: „Gegen die Vergangenheit ist man dankbar, der Gegenwart dienstbereit und vor der Zukunft verantwortungsbewußt“ (154). Zwischen dem Ziel der Psychoanalyse, die das Unbewußte bewußt macht, und der Zen-Erleuchtung findet er eine Parallele. Während die Psychoanalyse die Aufhebung der Verdrängungen durch Einbeziehung des Unbewußten bezweckt, bedeutet die Zen-Erfahrung „das unmittelbare Erfassen der Wirklichkeit ohne affektive Verseuchung und Verstandesarbeit und die Erkenntnis der Beziehung zwischen mir und dem Universum“ (170).

H. Dumoulin SJ

BENZ, Ernst: *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1963. 275 S. 12.80.

Nachdem die Vorkommnisse des vergangenen Jahres die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf den asiatischen Buddhismus lenkten, kann der vorzügliche Anschauungsbericht des Verf. mit dem Interesse eines weiten Leserkreises rechnen. Während seines längeren Aufenthaltes als Gastprofessor in Japan und seiner Reisen durch die südostasiatischen Länder hat sich der Verf. von der „geistigen Macht“ (9) des

Buddhismus beeindrucken lassen. Er erspürte in Asien das „geistige Fluidum“ (10) der Religion des Buddha, empfang einen starken Eindruck von der „Kontinuität der buddhistischen Kultur“ (169), vor allem begriff er, „daß der Buddhismus als Religion bei den südostasiatischen Völkern einen bestimmenden Einfluß auf den Gesamtbereich ihres Lebens und Denkens ausübt, und zwar nicht nur auf den Bereich des Kultus und des religiösen Lebens, sondern auch auf den Bereich der Politik, des sozialen und wirtschaftlichen Lebens“ (11).

In einem grundlegenden Kapitel schildert der Verf. die buddhistische Renaissance in Indien, Ceylon und Burma (19–93), angefangen vom Auftreten des englischen Ritters Sir Edwin Arnold und des amerikanischen Obersten H. S. Olcott, der Gründung der Mahâbodhi-Gesellschaft durch den Ceylonesen Anâgârika Dharmapâla bis zum Massenübertritt der Millionen indischer Unberührbarer unter der Führung von Dr. B. R. Ambedkar. Mit Interesse liest man die Urteile über den Buddhismus solch maßgebender Vertreter der indischen Geistigkeit wie Tagore, Bose, Gandhi und Radhakrishna. In der neobuddhistischen Bewegung Indiens wurde die Botschaft des Buddha wiederholt im sozialistischen Sinne umgedeutet. Die Sozialethik und politische Ethik des Buddhismus findet im Verlauf des Buches in einem besonderen Kapitel die verdiente ausführliche Behandlung (111–145). Drei weitere Kapitel befassen sich mit der buddhistischen Ökumene (95–109), dem buddhistischen Schulwesen (147–170) und der Haltung des Buddhismus zur modernen Wissenschaft (171–180). Den Höhepunkt, mindestens was das aktuelle Interesse angeht, bilden die umfangreichen Kapitel über die Lage des Buddhismus in der Sowjetunion (181–208) und Rotchina (209–254) sowie über die buddhistische Kritik des Kommunismus (255–275). Mit abwägendem Vorbehalt bietet der Verf. viel interessantes Material, das die Verwickeltheit und Gefährlichkeit der Situation ahnen läßt.

Mit Recht hebt der Verf. den bedeutenden europäischen Beitrag zur Wiederbelebung des Buddhismus hervor. Man kann seinem Urteil nur zustimmen, „daß eine Renaissance des Buddhismus ohne die hingebungsvolle wissenschaftliche Arbeit der wenigen großen europäischen Gelehrten überhaupt nicht möglich gewesen wäre“ (13 f.). Benz betont auch, daß die größten unter ihnen gläubige Christen waren, die

„versuchten, den religiösen Gehalt des von ihnen neu entdeckten Buddhismus in einen positiven Sinnzusammenhang zu den Gehalten des Christentums zu bringen“ (14). Die Beziehung zwischen der europäischen Buddhismus-Forschung und der Wiederbelebung des Buddhismus ist in jüngster Zeit wiederholt beachtet worden (z. B. in „2500 Years of Buddhism“ New Delhi 1956, 380ff., „Présence du Bouddhisme“ France Asie XVI Tokyo 1959, 669ff., „Weltgeschichte der Gegenwart“ II Bern-München 1963, 633ff.). Eine allseitige, gründliche Behandlung dieses Themas könnte auch die oft einseitigen und überscharfen, aber nicht völlig grundlosen negativen Beurteilungen des asiatischen Buddhismus durch christliche Missionare, auf die Benz wiederholt hinweist, in die richtige Beleuchtung bringen. Benz erzählt auch, wie er in Japan eine Entfremdung der Jugend vom Buddhismus und „im Zuge der verstärkten Verwestlichung des japanischen Bildungswesens dem Buddhismus gegenüber eine Einstellung“ vorfand, „die diesen als eine überholte, altmodische, rückständige Geisteshaltung bezeichnet“ (163). Er fand diese Einstellung vor allem bei japanischen Intellektuellen und Studenten. Trotzdem kann Benz nicht mit Unrecht wenige Seiten später „eine überraschende innere Elastizität des Buddhismus“ (167) in Japan feststellen. Ähnlich kann der Historiker für den Anfang dieses Jahrhunderts eine gewisse Stagnation des Buddhismus in den asiatischen Ländern registrieren, ohne deshalb diesem alle Lebenskraft abzusprechen. Bei so verwickelter Lage darf man sich über widerspruchsvolle Beurteilungen des Buddhismus durch christliche Missionare nicht allzu sehr verwundern und sollte um der Gerechtigkeit willen der Liste abwertender missionarischer Urteile die Gegenliste der aufgeschlossenen, verständnisvollen Begegnungen christlicher Glaubensboten mit den Religionen und Kulturen des Fernen Ostens gegenüberstellen.

H. Dumoulin SJ

JUNG, C. G.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Zürich-Stuttgart: Rascher 1963. 779 S. Lw. 49,80.

In diesem Band sind einige größere Arbeiten Jungs vereinigt, die sich auf die Religion beziehen, „Psychologie und Religion“, „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitäts-

dogmas“, „Das Wandlungssymbol in der Messe“, „Antwort auf Hiob“. Davon sind die erste und die letzte bereits in dieser Zeitschrift besprochen worden (171 [1962/63] 65 ff.: „Das Unbewusste und die Religion“; 152 [1953] 401-415: „Theologie oder Tiefenpsychologie?“). Dazu kommen noch verschiedene Vorworte und Einleitungen, wie zur Übersetzung des tibetischen Totenbuches, zu Suzukis Darstellung der Methode des Zen u. a. Schließlich Auszüge aus Briefen, die meist aus Anlaß des Buches „Antwort auf Hiob“ auf sich erhebende Bedenken antworten.

Die Religion hat Jung sehr beschäftigt. Seine Tätigkeit als Arzt und Tiefenpsychologe ließen ihn ihre Bedeutung im Haushalt des Seelenlebens immer klarer erkennen. Unstreitig hat er das Verdienst, einer materialistisch denkenden Zeit wieder die Wirklichkeit des Seelischen nahegebracht zu haben und für jene, die alle Religion als Einbildung oder Betrug abtun wollten, gezeigt zu haben, daß sie für die seelische Gesundheit eine unersetzliche Rolle spielt und daß es zu seelischen Erkrankungen führt, will man dies nicht praktisch anerkennen. Die ausgesprochene Absicht Jungs war es auch, sich auf die Erforschung dieser Rolle der Religion im psychischen Leben zu beschränken und sich über die metaphysische Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Gegenstände des religiösen Glaubens nicht auszusprechen. Aber dies ist ihm nicht durchgehend gelungen. Von dem Gottesbild des Menschen gleitet er immer wieder unversehens zu Urteilen über das Wesen Gottes an sich ab, und er ist dauernd versucht, die Wirklichkeit Gottes und des Religiösen im Unterbewußtsein zu suchen. Darum möchte er die religiösen Dogmen so abändern, wie sie den Strukturen des Psychischen entsprechen; seine Arbeit über das Trinitätsdogma ist ein Beispiel dafür. Zu erklären ist diese, Jung nicht bewußte, Neigung einmal aus seiner therapeutischen Arbeit, die für ihn die psychologische Wirkung der Religion so in den Vordergrund stellte, daß sie das Ganze zu sein schien. Weiter durch eine ihm nicht ausdrücklich bewußte Erkenntnistheorie und die mangelnde Unterscheidung zwischen Psychischem und Geistigem. Das Ergebnis ist eine Art synkretistischer Gnostizismus. Man hat mit Recht auf diese Schwäche aufmerksam gemacht. So sagt R. C. Zaehner, „Mystik, religiös und profan“ (Stuttgart [o. J.]), Jung übernehme von der Religion nur das,