

HEILIGUNG DES STAATES UND VERKLÄRUNG DES MENSCHEN

Buddhismus und Japan

Von
Prof. Dr. Junyu Kitayama
Japaninstitut Berlin

*Japanische
Kulturserie*

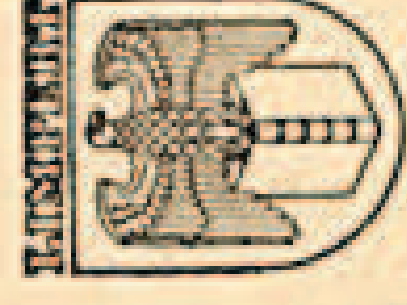


WILHELM LIMPERT - VERLAG · BERLIN

HEILIGUNG DES STAATES UND VERKLÄRUNG DES MENSCHEN

Buddhismus und Japan

Von
Prof. Dr. Junyu Kitayama
Japaninstitut Berlin



1943.

Alle Rechte vorbehalten. Wilhelm Limpert-Verlag, Berlin. Verlagsnummer 43151

Umschlagzeichnung: Willi Johannsmeier, Berlin.

Druck: Sudetendeutsche Verlags- und Druckerei-G. m. b. H., Eger.

WILHELM LIMPERT-VERLAG · BERLIN

Der Buddhismus im Geistesleben des japanischen Volkes

Es wird in der Weltgeschichte allenthalben offenbar, daß jede Religion nach dem Tode ihres Stifters und mit dem Anwachsen der ersten Keimzellen-Gemeinde zu einer größeren Institution stets zwei weltlichen Strömungen unterworfen war, die sie entweder neu belebten oder ihr die Ursprünglichkeit raubten. Wir meinen die historisch und geographisch bedingten Wandlungen der Lehre selbst und die weltlichen Einflüsse politischer und wirtschaftlicher Art. Mögen auch Wesen einer Religion und somit die aus dem Geiste des Begründers hervorgebrochene erste Quelle unangetastet von zeitlichen und räumlichen Bedingungen weiter fortleben und wirken: Guten Gewissens müssen wir doch bekennen, daß die Religionen, wenn sie in und unter den Menschen an Bedeutung gewinnen und ihren Einfluß entfalten, niemals vom „Allzu-Menschlichen“ frei bleiben können.

Der Beweis hierfür liegt in der Tatsache, daß jede neue Richtung, Schule und Sekte nur immer das eine wollte: Das Wesentliche und Ursprüngliche der Lehre von den zeitbedingten Erscheinungsformen, ja von der allzu menschlichen „Betriebsamkeit“ der Lehre lösen. Wenn darüber hinaus die neuen Verkünder der Sekten und religiösen Bekenntnisse nicht dem Ursprungsort der Lehre entstammten, gingen ihre Absichten dahin, die Erstform der Religion den jeweils gegebenen Verhältnissen anzupassen, um sie auf diese Weise lebensfähig und wirksam zu gestalten und ihren Bestand zu sichern.

Der Buddhismus bildet unter diesem Gesichtswinkel keine Ausnahme, er liefert vielmehr eines der großen Schulbeispiele in der Geschichte der Religionen der Welt.

Bereits kurz nach dem Tode Buddhas, als die Lehre des Erhabenen, die nur als Predigt mündlich den Schülern überliefert war, wahrheits- und sachengemäß nachgeprüft und gesammelt werden sollte, spaltete sich die Anhängerschaft auf Grund ihrer gegensätzlichen Auffassungen in zwei Richtungen auf.

Die eine Richtung vertrat den Standpunkt, daß die Lehre Buddhas den Akzent auf Askese und strenge Befolgung der Gebote lege. Die andere behauptete, daß man die Lehre des Erhabenen nur mit Erfassung des geistigen Gehalts der Erlösung Buddhas wirklich verstünde. Aus diesem Widerstreit der Meinungen entwickelten sich im Laufe der Jahrhunderte zwei grundlegende buddhistische Schulen, von denen die eine „Hinayanismus“, die andere „Mahayanismus“ genannt wird. Der Hinayanismus erlebte seine Blütezeit in den ersten Jahrhun-

derten nach dem Tode Buddhas und fand hauptsächlich in Südbhien Verbreitung.

Im dritten Jahrhundert nach der Zeitwende trat in Nordbien als die andere entscheidende Schule des Buddhismus der Mahayanismus mit seinem hohen philosophischen und metaphysischen Anspruch und einer kritischen Durchdringung gegenüber dem Hinayanismus hervor.

Die metaphysische Flut, die aus dem Becken zwischen Indus und Ganges unter dem Himalaya-Gebirge heranrollte, wogte dann zum Teil mit der von den indischen Königen (Asoka und Kaniska) geführten politischen Bewegung über die Grenzen, griff im wesentlichen aber als selbständige Kulturscheinung über Zentralasien nach China und schließlich über das Meer bis nach Japan über.

Die „Buddhisierung“ Ostasiens hebt sich deutlich von dem Prozeß der Christianisierung europäischer und später der anderen Völker der Erde ab. Der Unterschied in Art und Weise der Verbreitung beider Religionen liegt in ihrer Wesensverschiedenheit begründet: Der Buddhismus kämpft wohl gegen die kastenmäßigen Rangunterschiede des Menschen, will aus ihm indessen einen geistigen Aristokraten machen. Das Christentum sieht sein Ziel in der Erlösung aller Menschen durch die Heilsbotschaft Christi.

Das Christentum entfaltet die Kräfte seiner Sendung gerade in der leidenschaftlichen Überzeugung des Gnadenbegriffs und findet damit leicht und allgemein Zugang und Widerhall. Der Buddhismus dagegen stellt Forderungen auf, die für den gewöhnlichen Durchschnittsmenschen schwer erfüllbar sind. Er erwartet von jedem, daß er sich von allen menschlichen Unzulänglichkeiten, die aus dem relativen Charakter von Erkenntnis und Erfahrung entstehen, befreie, um der höheren Welt teilhaftig zu werden. Alle Gebote und Kulthandlungen, theoretischen Gedankengänge und asketischen Übungen haben im Buddhismus das eine Ziel: Die Läuterung der Seele als Vorbedingung des Erlebens, daß die Welt als Ganzes und auch in ihren kleinsten Einzelformen aus unendlicher Güte und unermesslicher Macht des Geistes besteht.

Diese universale Einstellung zur menschlichen Natur und kosmischen Wesenheit, die mehr oder minder jeder Philosophie und Kunst, jeder Religion und Moral in verschiedener Form innewohnt, ermöglichte dem Buddhismus nicht nur, einem historisch fest verankerten Dogma zu entgehen. Sie verlieh zugleich dem geistigen Erlebnis überhaupt eine ungeahnte Tragweite. Die sogenannte buddhistische Großzügigkeit — oft als pantheistische Indifferenz ausgelegt — liegt in der Grundhaltung des Buddhismus begründet.

Das Christentum bahnte in Europa Strömen den Weg, die zum Himmel führen, der Buddhismus fiel wie Regen auf Ostasien. Denn es war nicht eine leidenschaftliche und oft leidvolle Mission, die Ostasien den Weg zum Buddhismus ebnete, sondern die metaphysische Größe dieser Religion auf der einen und die Aufnahmefähigkeit für eine solche Welt- und Daseinsanschauung Ostasiens auf der anderen Seite.

Die Mannigfaltigkeit des buddhistischen Religionsempfindens in theoretischer und auch praktischer Hinsicht erklärt sich aus den bisher erläuterten Gründen. In ihm ist alles enthalten, was das geistige Leben angeht: Schlichte menschliche Entsagung und visionäre Ekstase, die nüchterne Analyse menschlicher Anlagen, Neigungen und Fähigkeiten (Psychologie), Aufdeckung der normalen Erkenntnisgrenze (Erkenntnistheorie), Verfolgung des rationalen Denkens ad absurdum

(Dialektik), Aufzeichnung der geistigen Verfassung und des Verhältnisses zwischen Mensch und Universum (Metaphysik), symbolische Darstellung des Zusammenhangs der Dinge (Kunst) und schließlich Wegweisung und praktische Führung zum Erlebnis der Erlösung (Mystik).

Diese orthodoxe Linie des Buddhismus zeichnete sich, wie es auch beim Christentum der Fall war, in zwei Grundformen ab: in der im Priestertum und geistig hochstehenden Menschen ruhenden theologischen Tradition einerseits sowie in Kunst und Kultur als deren Ausdrucksformen andererseits.

Parallel hierzu lief die Tendenz einer Profanisierung des religiösen Gehaltes des Buddhismus, die sich, wie es auch bei anderen Religionen unvermeidlich war, darin äußerte, daß das Diesseitige leicht mit dem Jenseitigen verwechselt wurde. Der Buddhismus wurde von den „Leichtgläubigen“ gerade darum häufig verkannt, weil — wie bei jeder Entartung — auch in seinem Gefolge billige Leidenschaft auftrat, die ihn niveaulosen Ansprüchen auslieferte. (Lamaismus, Theosophie etc.)

Der Buddhismus in Indien, China und Japan

Man neigte bisher in Europa oft dazu, in ungeschickter Kombination zwischen einer laienhaften Vorstellung vom „Buddhismus“ als solchem und einseitiger Orientierung über die japanische Psyche leichtfertig zu erklären, der japanische Buddhismus sei eine Entartung des indischen und das japanische Volk in religiöser Beziehung gleichgültig.

Um dieses Mißverständnis aufzuklären, die Religiosität des japanischen Volkes darzutun und schließlich die Wesensart des Buddhismus verständlich zu machen, ist es notwendig, in diesem Rahmen kurz auf seine verschiedenen Erscheinungsformen in Indien, China und Japan einzugehen.

a) Der Buddhismus in Indien

Der indische Buddhismus ist selbstverständlich die Lehre Buddhas. Aber er ist zugleich die Religion, die im 6. Jahrtausend v. Chr. für das indische Volk als größtes Licht über allen Kasten und sozialen Schranken aufging und 40 Jahre lang leuchtete. Als dieses Licht mit dem Tode Buddhas erlosch, befahl eine unendliche Finsternis die Herzen aller seiner Anhänger, die kein Ende zu nehmen schien. Die Ausstrahlung Buddhas war so groß, daß die Menschen, solange die Erinnerung lebendig nahe blieb, gehorsam den Geboten folgten. Je weiter aber die Zeit von dem Jahrhundert Buddhas abrückte, desto verzweifelter wurden die Bemühungen, seine Gegenwart zurückzubeschwören oder die buddhistische Lehre auf die Möglichkeit der Selbsterlösung hin zu erforschen. Es entstanden die Vorstellungen von der jenseitigen Existenz Buddhas und die theoretische, methodische Erforschung der Erlösungspsychologie. Der Buddhismus wuchs jedoch nach dem Tode seines Stifters nicht weit über den Rahmen des Ordens hinaus, und die Forderungen, die einem Buddhisten auferlegt wurden, blieben aus diesem Grunde derart groß und kompliziert, daß dem Laien schließlich der Zugang verschlossen war. Der Buddhismus verlor seine Popularität in Indien. Mit einem Wort: Der indische Buddhismus war eine Asketenreligion mit psychologischer Deutung und Praxis, die sich später ins Philosophische wandelte. Sie blieb ausschließliches Privileg des Priestertums.

b) Der Buddhismus in China

Der chinesische Buddhismus, der — ohne Missionsbemühungen des indischen Buddhismus — auf mühe- und opfervollem Weg von chinesischen Wahrheitsuchern über Zentralasien in China eingeführt wurde, hat, außer den genialen Leistungen, wie sie die meisterhaften Übersetzungen der indischen Texte ins Chinesische darstellen, zwei Höhepunkte aufzuweisen: Der erste liegt — gigantische geistige Leistung der Tang-Dynastie (9. bis 11. Jahrhundert) — in der Verschmelzung der zentralasiatisch-osteuropäischen mit den chinesischen Kulturgütern. Hierher gehört auch die philosophisch höchst bedeutsame Interpretation der buddhistischen Texte, deren spekulative Höhe und metaphysische Tiefe sich mit den Spitzenleistungen der europäischen Philosophie messen können. Danach trat die mystische Schule des Zen-Buddhismus mit ihrer hohen geistigen Läuterungskraft auf; sie beeinflusste das geistige Leben — insbesondere Dichter und andere Künstler — entscheidend.

So wie die chinesische Kultur stets Besitz und Vorrecht der gehobenen Schichten war, blieb auch der Buddhismus im Gegensatz zum Taoismus Kunst- und Kulturträger für die herrschende Klasse und geistige Elite. Der Buddhismus als religiöses Erlebnis verbarg sich hinter den Mauern der Klöster und Tempel.

Auch zu den eigentlich chinesischen Weltanschauungen — wie Konfuzeanismus und Taoismus — verhält sich der Buddhismus weitgehend indifferent, obwohl in verschiedenen Zügen eindeutige Verschmelzungen nachzuweisen sind.

Mit anderen Worten: Der chinesische Buddhismus war stark von der spekulativen Natur getragen, und sein Verhältnis zum Stifter selbst zeigte nicht mehr persönliche, sondern eher symbolische Formen. Aber gerade in dieser Distanz zum Ursprung lag die große Möglichkeit, die Lehre Buddhas in mahayanistischer Überlieferung frei zu entwickeln und nach der Psyche Ostasiens zu gestalten.

c) Der Buddhismus in Japan

Der japanische Buddhismus unterscheidet sich vom indischen und chinesischen vor allem dadurch, daß er den Sinn der Askese von Anfang an nicht überschätzte, wie es in Indien und China geschah, sondern lediglich als Mittel zum Zweck erkannte. Die buddhistische Askese hat darüber hinaus in Japan für das geistige Leben des Landes eine besondere, eigene Bedeutung erlangt, worüber noch zu berichten sein wird.

Der Buddhismus hat ferner in Japan in gewisser Beziehung wieder seine Ursprünglichkeit zurückgewonnen. Denn die psychologische Spekulation der Lehre Buddhas (Indien) und auch ihre philosophisch-metaphysische Deutung (China) wurden wohl in Fachkreisen gepflegt, drangen aber mehr als geistiger Erlebnisinhalt in das Kulturleben ein, um schließlich das ganze Volksleben religiös, ethisch und künstlerisch zu beselen.

Kurz: Der Buddhismus setzte sich in Japan sowohl mit seinem eigentlichen Wesen im Sinne der unmittelbaren Lehre Buddhas als auch in seiner historischen Entwicklung in vollem Umfange durch. Darum sagt man von Japan im Hinblick auf den Buddhismus, es sei „das Land, das den Mahayanismus in der Vollkommenheit verkörpere.“

Zum Verständnis der Bedeutung des Buddhismus für das japanische Geistesleben unterteilen wir die Kultur- und Geistesgeschichte Japans in drei große Perioden der Gesellschaftsordnung:

1. Das Zeitalter der Hofaristokratie (552—1165)
2. Das Zeitalter des Rittertums (1192—1603)
3. Das Zeitalter der feudalistisch-bürgerlichen Gesellschaft (1603—1866)

Mit dieser Rang- und Zeitordnung der Gesellschaftsformen Japans ist auch die äußere Prägung des Buddhismus im Lande gekennzeichnet.

Den drei Perioden entsprechend können wir den japanischen Buddhismus wiederum in drei Erscheinungsformen nachweisen:

1. Der Buddhismus als Staatsreligion
2. Der Buddhismus als Individualreligion
3. Der Buddhismus als Volksethos.

In seinem letzten Stadium hat der Buddhismus den Verschmelzungsprozeß sowohl mit Shintoismus und Konfutsianismus als auch mit dem untersten Volksebewußtsein vollendet.

Wir werden hier nur die Leitgedanken der einzelnen Phasen des Buddhismus in Japan im Grundriß kennenlernen, um so wenigstens ein Bild davon zu gewinnen, wo die geistige Wurzel der japanischen Kultur und des metaphysischen Lebens liegt.

I. Der Buddhismus als Staatsreligion

Ich bezeichne den Buddhismus dieser Entwicklungsphase nicht nur deswegen als „Staatsreligion“, weil er auf Befehl des Kaisers — also weder durch Mission, noch durch das Volk selbst — eingeführt wurde, sondern weil er im Dienste des Staates stand und auf dieser Basis gedeihen und zur Blüte kommen konnte.

Wie kann eine Erlösungsreligion im Dienste des Staates stehen? Handelt es sich hier um eine Politisierung des Buddhismus? Die Antwort auf diese Fragen erhellt den shintoistischen Charakter der japanischen Theokratie, des Staatswesens und des Lebens- und Naturerlebnisses des japanischen Volkes einerseits und die Ideen des Mahayanismus, die wir noch kennenlernen werden, andererseits.

a) Buddhismus als geistige Grundlage der Staatspolitik

Mit dem gewaltigen Aufschwung des Buddhismus während der Regierungszeit des Prinzen Shotoku (573—621) und des Kaisers Shomu (724—766) trat der Shintoismus in seiner äußeren Erscheinungsform zurück. Als latentes seelisches und geistiges Erlebnisreich, dessen Zeugnisse in der Verfassung (646) des Prinzen Shotoku, in der Herausgabe der japanischen Mythologie (Kojiki —713) und der Manyo-Gedichtsammlung (759) eindeutig zu erkennen sind, blieb er indessen lebendig. Für die Aufnahme des Mahayanismus und das Verständnis des buddhistischen Ideengutes sind die alte Vorstellung des von der Sonnengöttin geheiligten Diesseitsstaates einerseits und die Auffassung der menschlichen Seele als reines, lauter, geraderherziges Bewußtsein andererseits — wie es in den ältesten kaiserlichen Erlassen häufig zu Tage tritt — höchst entscheidend gewesen. Hinzu kommt noch die Vorstellung der Wahrheit als Identität von Wort und Wirklichkeit, die im Begriff „Makoto“ Ausdruck fand.

Der Buddhismus hat diese drei Grundideen des Shintoismus befruchtend und vertiefend beeinflusst, oder — anders gesagt — er hat aus ihnen eine hochreligiöse und bedeutsame kulturelle Welt entwickelt.

Der Buddhismus galt als Staatsreligion, solange er die Verehrung des Kaiserhauses genoß und die Hofaristokratie an der politischen Macht blieb. (552—1192).

Die Tatsache, daß der Buddhismus weder durch Mission, noch durch fremden Machteinfluß, sondern durch kaiserlichen Beschluß in Japan eingeführt wurde, bestimmt die Art seiner Aufnahme in diesem Lande. Bereits 50 Jahre nach der Einführung proklamierte der Prinzregent Shotoku den Buddhismus zur Staatsreligion:

„Verehere inbrünstig die drei Schätze: Buddha, Dharma und Priesterschaft. Sie sind die letzte Heimstätte aller Lebewesen und höchster Ursprung aller Völkerstaaten. Welche Zeit und welcher Mensch sollte sie nicht verehren! Es gibt selten wirklich schlechte Menschen. Sie folgen, belehrt man sie gut. Wie sollte man der gequälten Seele wieder eine gerade Haltung geben, wenn nicht durch die drei Schätze!“ (Paragraph 2 der 17 Verfassungsartikel). Prinz Shotoku sah im Buddhismus die erzieherische Aufgabe, das Böse und Schlechte aus dem Menschenherzen zu verbannen, auf daß „Einigkeit unter den Herrschenden und Harmonie im Volke“ (Paragraph 2) walte. Diese Überzeugung gewann er aus der gründlichen Kenntnis der buddhistischen Lehre, vor allem aus dem Mahayanabuddhismus. Der Mahayanabuddhismus ist eine Lehre, die im 2. und 3. Jahrhundert zuerst in Indien und später in China und Zentralasien Verbreitung fand. Im Gegensatz zu der früheren Form des Buddhismus, der Askese, Auslöschung des irdischen Leidens und den ekstatischen Zustand passiver Versenkung pries, ist der Mahayanabuddhismus eine geistige und weltbejahende Religion, die jenen als egoistisch, geistig minderwertig und verderblich erkannte.

Mit anderen Worten: Der frühere Buddhismus, Hinayanismus genannt, ist eine psychologische Selbsterlösungslehre, dem Mahayanismus dagegen liegt das Prinzip der Welterlösung zugrunde. Nicht das Seelenheil des einzelnen, sondern das Heil des Weltganzen in einem Prozeß der Vergeistigung und Steigerung der weltumfassenden seelischen Kräfte ist das Endziel des Mahayanabuddhismus.

Prinz Shotoku lernte an Hand dreier mahayanistischer Texte diese Lehre kennen und verfaßte sogar Kommentare zu ihr. In allen drei Texten sind laufend drei mahayanistische Prinzipien in verschiedenen Variationen ausführlich behandelt, und zwar: Die geistige Erkenntnis der Wahrheit und des Urgrunds des Weltalls, der Mensch als mikrokosmische Erscheinung nach dem Urbild des göttlichen Universums und die Welt und Menschheit beglückende Barmherzigkeit der buddhistischen Jünger.

Diese Lehre ist durch hochphilosophische und metaphysische Beweisführung belegt, so daß sie dem Laien kaum verständlich wird. Sie fordert außerdem strenge Innehaltung der Gebote wie z. B. vorbehaltlose Freigebigkeit bis zur Selbstaufopferung, unendliche Duldsamkeit, nie erlahmende Unermüdlichkeit, Hochhaltung aller Gebote, geistige Schulung, Reife zur Erlösung und höchsten Erkenntnis.

Einer derart hochgeistigen Selbstschulung mit rüchhaltlosem persönlichem Einsatz waren natürlich nur die wenigen gewachsen, die sich der Lehre Buddhas ganz hingaben und sich das äußerste Ziel einer Vollkommenheit des Geistes und der seelischen Kräfte steckten. Aus diesem Grunde schlug die vom Prinzen Shotoku

verkündete Verehrung des Buddhismus zwei mehr oder weniger äußerlich offizielle Richtungen ein.

Die eine bestand in Initiativen des Staates auf dem Gebiete der Wohltätigkeit. (Die von christlich-missionarischer Seite verbreitete Meinung, nach der das Wohltätigkeitswesen und der Geist der Nächstenliebe erst durch das Christentum in Japan zur Entfaltung gekommen seien, erweist sich damit als Irrtum.)

Prinz Shotoku ließ als Symbol der staatlichen Wohltätigkeit den Tempel der vier Himmelskönige (Shitenno-ji) bauen und errichtete Krankenhäuser, Ambulanzen, Armenhäuser, Waisen- und Altersheime. All dies geschah auf Staatskosten. Damit wirkte der buddhistische Barmherzigkeitsgedanke bahnbrechend auf die Sozialpolitik in Japan ein. Selbst die Kaiserin Komyo betätigte sich als Krankenschwester und pflegte die abscheuerregendsten Kranken wie Aussätzige etc. Von ihren übermenschlichen Liebestaten weiß die Überlieferung ähnliches zu berichten wie von der Heiligen Elisabeth von Marburg. (Z. B. heißt es, Kaiserin Komyo habe das Gelübde abgelegt, tausend Aussätzige persönlich ins Heilbad zu nehmen.)

Diese Form der buddhistischen Wohltätigkeit wurde von einflußreichen Patriarchen wie Gyoki, Kukai u. a. mit staatlicher Unterstützung weitergeführt. Seinen sozialpolitischen Sinn büßte der Buddhismus jedoch in dem Augenblicke ein, als er seine staatspolitische Sanktion verlor (1185) und sich selbst in neue Sekten aufspaltete. Seitdem blieb dieser Sektor der öffentlichen Fürsorge entweder der privaten Initiative einzelner Sekten oder den Gläubigen selbst überlassen. Erst die Neuzeit schenkte ihm wieder Aufmerksamkeit.

Die andere Form buddhistischen Staatsdienstes bestand in Kulthandlungen mit Gebet, Verlesen der heiligen Schriften, im Bau von Tempeln und in der Errichtung buddhistischer Statuen. Damit wollte man dem irdischen Wohl der Kaiserfamilien und dem Lande dienen. Tausende heiliger Schriften wurden handschriftlich vervielfältigt und im Lande verteilt. Auf Befehl des Kaisers und der Kaiserin wurden häufig feierliche Andachten veranstaltet, zu denen man einige Tausend Priester und Priesterinnen lud. Bei all dem handelte es sich um Staatsakte. (Auch heute noch zelebrieren die buddhistischen Tempel und ihre Sekten Gebetsakte für den Staat, wenn Gefahr von außen droht oder der Kaiser schwer erkrankt ist. Der Ritus solcher Andachten und ihre Wirkung sind in buddhistischen Schriften überliefert; sie dürfen jedoch nur von Eingeweihten veranstaltet werden.)

b) Das Reich Buddhas und das Land der Sonnengöttin

Die Kombination der buddhistischen Lehre mit dem japanischen Staatsgedanken ist von außen gesehen wohl eine der rätselhaftesten Erscheinungen in der Geschichte der Politik und Religion. Man hört über sie sowohl Meinungen positiver als auch negativer Art. Dogmatische Religionshistoriker werden erklären, daß es sich hier um einen Mißbrauch des metaphysischen Ideenguts handle, oder daß der Buddhismus seine Unfähigkeit erwiesen habe, sich als Weltreligion zu behaupten. Sie wollen so dem Buddhismus Sinn und Wert eines hohen Religionsethos absprechen. Andere meinen, Japan habe sich einer fremden Religion ausgeliefert und sei durch sie ungünstig beeinflusst oder gar der Entartung in die Arme getrieben worden.

Wie auch die persönliche Meinung dieses oder jenes Interpreten sein mag, es bleibt die Tatsache bestehen, daß das Kaiserhaus von 593 bis 1193, also 600 Jahre lang, den Buddhismus staatlich gelten ließ, ja ihn forderte und die Kaiser selbst sich zu seinen höchsten Anhängern bekannten. Die Herrscher dieser Zeit ließen sich vom höchsten Priester die Weihe geben und nannten sich „Kaiser der buddhistischen Lehre“ (Ho-o). Die Erklärung hierfür liegt in zwei verschiedenen Gegebenheiten, und zwar in der geistigen Überlieferung Japans und im Buddhismus selbst.

Wie kann eine Erlösungsreligion wie der Buddhismus im Dienste des Staates stehen?

Wer hinter allen Staatsereignissen nur machtpolitische Triebfedern zu suchen gewöhnt ist, wird enttäuscht sein zu hören, daß die Verstaatlichung des Buddhismus in Japan fast ausschließlich der religiösen Überzeugung der kaiserlichen Familie zu danken ist. Es konnte aber nur deshalb dahin kommen, weil der Buddhismus keine politische Religion ist und keinerlei Interesse für politischen Machtbesitz hegt.

Im Laufe der anderthalbtausendjährigen Geschichte des Buddhismus ereignete es sich nur zweimal, daß hohe buddhistische Bischöfe, die am Hofe des Kaisers dienten, Machtgelüste zeigten. Diese beiden Priester werden sowohl in der Geschichte Japans als auch in der des Buddhismus als Frevler gebrandmarkt. Darüber hinaus kam kein anderer Priester hohen religiösen Einflusses je auf den Gedanken, den Glauben weltlichem Machtsstreben untertan zu machen. Hieraus geht klar hervor, daß der Buddhismus vom Kaiserhaus ebenso wie von buddhistischen Persönlichkeiten als rein geistige Weltanschauung gepflegt und erlebt wurde.

Wie konnte es aber geschehen, daß das Land der Sonnengöttin, das Reich mit der göttlichen Überlieferung eine fremde Religion so vorbehaltlos annahm, daß selbst der Kaiser, der Nachfahre der Sonnengöttin, sich zum Buddhismus bekannte. Dieses Problem ist eines der aufschlußreichsten und bedeutsamsten. Seine Lösung hilft den geistigen Charakter Japans, die Bedeutung des Kaiserhauses und schließlich das Wesen des Buddhismus verstehen.

c) Kaiseridee und König der buddhistischen Lehre

Die Idee des japanischen Kaisertums ist verankert in der mythologischen Überlieferung der bekannten drei Kleinodien und ihrer symbolischen Bedeutung: Spiegel (seelische Reinheit), Schwert (Gerechtigkeit) und Juwelenkette (Barmherzigkeit.) Das Spiegelsymbol der shintoistischen Überlieferung entspricht der Wahrheitserkenntnis des Buddhismus; die geläuterte Seele hat sich hier von Streit und Irrtum befreit und spiegelt das Weltall in sich wider. Diese Erkenntnis wird im Buddhismus „Vernunft des großen vollkommenen Spiegels“ (Daiken-Kyo-chi) genannt und ist das höchstvergeistigte Bewußtseinsstadium. Das Symbol des Schwertes entspricht der vom Unheil und Bösen befreienden Kraft, wie sie die praktische Ausübung der buddhistischen Lehre birgt. Das Symbol der Juwelenkette ist schließlich mit der buddhistischen Vorstellung von Mitgefühl und Mitleid gleichzusetzen. Gerade im Sinne dieses Gleichklangs von Kaiseridee und buddhistischer Lehre erlangten die buddhistischen Schriften, die sich mit dem Staats- und Herrschergedanken befassen, für den japanischen Staatsbuddhismus entscheidende Bedeutung. Sie führten die Titel: Die „Heilige Schrift der Blüte der vorzüglichen Wahrheit“, die „Heilige Schrift der Höchsten Erkenntnis des

barmherzigen Herrschers“ und die „Heilige Schrift des höchsten Herrschers mit goldenem Glanz“. Die erste Schrift enthält hauptsächlich die mahayanistische Lehre, nach der jeder Mensch in sich die Fähigkeit trägt, dank seiner guten Kräfte und Taten schließlich die geistige Vollkommenheit Buddhas zu erreichen; sie kündigt ferner von der magischen Wirkungskraft von Kulthandlungen, durch die diese heilige Schrift gelesen, zelebriert und verbreitet wird. Wer diese heilige Schrift verehrt und nacherlebt, soll von allen Geistern und Göttern geschützt werden. Die zweite Schrift spricht vom Verhältnis zu dem barmherzigen Herrscher, der Schutzmacht der Götter und der Verehrung der höchsten Erkenntniskraft. Die dritte Schrift handelt von der Gnadenkraft des Sündenbekenntnisses, von der Lehre des königlichen Weges und von der Reichweite der Barmherzigkeit.

Die buddhistische Wahrheitserkenntnis, die mit einem vollkommenen Spiegel verglichen wird, ist weder eine Erkenntnis, geboren aus Wissen und Bildung, noch eine Spekulation des Verstandes. Sie ist einerseits jene Erkenntniskraft, die wie der Mond in windstiller Nacht am wolkenlosen Himmel steht. Sie bildet sich jenseits der Sinneserlebnisse und eines ihr widersprechenden Verstandes heran. Andererseits gleicht sie der Sonne, die durch ihr Licht, d. h. durch eigenes Selbst Welt und Dinge dadurch in Helligkeit taucht, daß sie nicht in sich ruht, sondern nach außen strahlt. Genau so ist es mit der Barmherzigkeit Buddhas. Die Welterschöpfung und -erhaltung ist nur dadurch möglich, daß das göttliche Opfer bedingungs- und grenzenlos ist. Wenn die schöpferische Kraft selbstlos ist und sich restlos an das Werk hingibt, dann entsteht die Welt, werden die Dinge geboren. In diesen Gedanken der Wertschöpfung und -erhaltung verschmelzen Sonnen- und Welt der Tennoidee und die Idee der buddhistischen Liebestätigkeit ineinander. Der Herrscher im Dienste der Barmherzigkeit (Jin-no) ist darum das Sinnbild der sonnenklaren Seele, derentwillen alle Götter zu Dienste stehen. Es handelt sich hier nicht um das zufällige Zusammentreffen zweier Weltanschauungen, auch nicht um eine künstlich hergestellte Synthese, sondern um die höchste Erkenntnis dessen, was jeder Herrscher eines Volkes eigentlich sein sollte und müßte. „Nur für Menschenbegriffe gilt es, vom eigenen Staate zu sprechen. Der Allerheiligste spricht nichts hiervon. Weil sein barmherziges Gemüt ohne Ende und unstillbar ist, spendet er Güte allüberall. Auf der ganzen Welt leben Menschen, die in ihrer Gemeinschaft das Buddhareich der Bodhisattva bilden können.“ (Prinz Shotoku, Kommentar zu Vimalakirti-nirdesa.)

„Es gibt keinen zweiten Herrscher in einem Staate und ein Volk kann kein zweites Oberhaupt besitzen. Alle Bürger des ganzen Landes erblicken im Kaiser ihr Oberhaupt.“ (Prinz Shotoku, Verfassung.)

Diese zwei verschiedenen Gedankengänge widersprechen sich augenscheinlich, aber sie kommen aus einem Geiste, aus jenem Geiste, der den Prinzen Shotoku erfüllte, als er im Lande der Sonnengöttin das reine Land des Buddha erkannte. Denn der Staat gehört nur dem Volke, aber dem Herrscher nicht, weil er nach dem vorerwähnten Gedankengang in göttlicher Selbstlosigkeit dem Volk gegenübersteht und es nur so wie sein eigenes Kind lieben und erhalten kann.

„Mich dünkt keine Freude größer als die,
mich mit allen Seelen des Volkes
gemeinsam zu freuen.“

(Meiji Tenno.)

d) Kaiser Shomu und das Land des heiligen Lotus

Die buddhistische Idee erlebte ihre höchste Erfüllung im Sinne des japanischen Kaisergedankens in der 45. Dynastie des Kaisers Shomu. Kaiser Shomu übernahm das Ideengut des Prinzen Shotoku, indem er nicht nur seinem geistigen Gehalt lebte, sondern Land und Volk gleichzeitig eine symbolische Form des Buddhismus geben wollte. Nicht nur der einzelne Auserwählte oder die Priesterschaft sollten Träger der Idee des Buddhareiches sein. Land und Volk sollten zur Idealheimat des Geistes gewandelt werden. Als Grundlage hierzu nahm er den heiligen Text des Lotusschmuckes (Avatamsaka-sutra), dem folgende Sinngabe des Weltganzen innewohnt.

Das geistige Reich im kosmischen Sinne ist das Formen- und Wirkungsreich eines einzelnen Buddha, der den Namen Vairocana führt. Er thront auf einem Sockel, der aus tausend Welten besteht. In jeder dieser Welten waltet wiederum ein Buddha. Ferner sind jeder einzelnen Welt zehn Milliarden Buddhas als Träger zugeordnet. Diese einzelnen Welten sind bildlich als Blütenblätter des Lotus dargestellt.

Die ungeheure Zahl der Welten und Buddhas symbolisiert die mannigfaltigen Erscheinungsformen der Dinge und das in ihnen wirksame Wesen des Universums. Wir begegnen hier einem der großartigsten Weltbilder im symbolisch-ästhetischen und metaphysischen Sinne.

Kaiser Shomu schwebte dieses Bild in visionärer Weltvorstellung vor. Er errichtete in allen Teilen Japans je einen Tempel mit einer Buddhastatue. Auch in seiner Residenzstadt Nara ließ er als symbolischen Gipfel den Tempel Todaiji bauen, in dem Buddha Vairocana thront. Er identifizierte sich selbst mit Vairocana; Land und Volk setzte er der Schar der unzähligen Buddhas und ihrer eigenen Welten gleich.

Wenn man sich an diesen Gedankengang und an das symbolisch-vollendete Bild eines Landes im Licht und Duftmeer der Lotusblüte mit Milliarden Dingen und Wesenheiten, die im göttlichen Glanz leben und schweben, hingibt, kann man vielleicht ahnen, welchen Geistes Träger Kaiser Shomu war. Dieser Herrscher erlebte in der Staatskunst die religiöse und künstlerische Welt zugleich. Keinem anderen Potentaten in der Weltgeschichte gelang eine ähnliche Schöpfung, die aus der Politik unmittelbar eine symbolisch-metaphysische Welt ableitete.

e) Erste Begegnung der buddhistischen Erlebniswelt mit der japanischen Ästhetik

Das ästhetische Empfinden des japanischen Volkes gründete sich — außerhalb des buddhistischen Einflusses — kurz gesagt auf drei Prinzipien: Reinheit, Harmonie in der Natur, im Leben und im Verhältnis beider zueinander und wahrhaftige Natürlichkeit.

Die Klarheit des Sonnenlichts, das Gedeihen in der Natur und die Lebensfreude des Menschen waren unmittelbare Gegebenheiten, von jeder Skepsis noch völlig unberührt. Das Ideal der seelischen und körperlichen Reinheit kam im Kult der göttlichen Reinigung zum Ausdruck. Die Vorstellung von einer Weltharmonie — einschließlich der ethischen — lebte in der Verehrung der Sonne als der Königin aller Götter und Göttinnen und in der Erkenntnis eines den schöpferischen Kräften der Götter zu dankenden Weltgedeihens. Dieser ästhe-

tische Sinn hat seine Wurzeln im Gefühl für die Erhabenheit des Göttlichen, die man im Japanischen mit dem Wort Ko-go-shisa (göttlich) umschreibt.

Dieses Prädikat „göttlich“ wurde und wird in Japan nicht nur mit Bezug auf das Kultisch-Göttliche angewandt, es gilt vielmehr für alle Erscheinungen in der Natur und im Leben, denen der Mensch mit Ehrfurcht entgegenzutreten hat. Das markanteste Symbol, das heute noch in diesem Sinne im Mittelpunkt des japanischen religiösen Empfindens steht, ist der Shinto-Schrein mit seiner ur-naturhaften Hofanlage.

Theoretisch war die japanische Psyche auf die Aufnahme des Buddhismus zunächst noch nicht vorbereitet, denn sie wiegte sich in der göttlichen Nähe und unmittelbarer Harmonie zwischen Mensch und Schöpfung. Aber der Sinn für das Ästhetische, der das Schöne vom Häßlichen zu scheiden versteht und eine unmittelbare Beziehung zur göttlichen Erhabenheit besaß, versuchte die im Buddhismus lebendige Ästhetik nachzuempfinden und zu würdigen. Diese Tatsache ist in der japanischen Geschichtsmythologie (Kap. 9) in folgenden Worten niedergelegt:

„Diese Lehre ist unter allen die vortrefflichste. Sie ist schwer zu verstehen und zu erfassen, weder der chinesische Fürst Chou, noch Konfutsse haben sie gekannt. Sie birgt unendliche Güte und bringt Früchte über Früchte hervor. Das heißt, man kann durch sie zur höchsten Erkenntnis gelangen . . .“ (Geschichtsmythologie, Kapitel 9.)

„Als der Tenno dies hörte, überkam ihn jauchzende Freude, und er wandte sich an den koreanischen Gesandten, der ihm eine goldene Buddha-Statue nebst zahlreichen Kultgegenständen von seinem König als Staatsgeschenk überreichte, mit folgenden Worten: „Ich habe von solch' wundersamer Lehre bis jetzt noch nichts gehört.“ Daraufhin fragte er sein Hofgefolge: „Nie zuvor sah ich eine derart vollkommene Schönheit, wie sie die von dem westlichen Lande verehrte Statue zeigt. Sollen wir sie auch verehren oder nicht?“

Diese wenigen Sätze kennzeichnen die Einführung des Buddhismus und seine Aufnahme in Japan klar.

Die Lehre selbst war schwer verständlich, aber sie verhiess „unendliche Güte und Früchte über Früchte.“ Ihre symbolische Form, die in der Buddha-Statue sichtbar wurde, entsprach dem ästhetischen Empfinden der japanischen Seele und löste höchste Bewunderung aus. Nur blieb die Lehre mit der „höchsten Erkenntnis“ (bodhi) zunächst den Gelehrten und Gebildeten am Hofe vorbehalten. Der „ästhetische Buddhismus“ hingegen fand sehr rasche Verbreitung und steigerte sich im Laufe von zwei Jahrhunderten (552—751) zu einer kaum jemals wieder erreichten Hochblüte der buddhistischen Kunst in Japan. Besonders interessant ist die Tatsache, daß das östliche Inselreich am Rande des asiatischen Kontinents über die chinesische Tangkultur (618—905) zum erstenmal die abendländische Kunst in Ostrom und die persische Kultur der Sassaniden kennenlernte. Aus dieser Zeit, die man „Yamato-Periode“ nennt, sind ca. 3000 Kunstwerke überliefert und in der kaiserlichen Schatzkammer Shoso-in aufbewahrt. Auch zahlreiche Tempelbauten, häufig von großen Anlagen umgeben, wurden errichtet. Der älteste Bau dieser Art Horyu-ji (607) gilt gleichzeitig als ältestes, noch erhaltenes Holzbauwerk von künstlerischem Wert.

Die höchste Entwicklung der buddhistischen Architektur und künstlerischen Gestaltung zeigt der von Kaiser Shomu erbaute Tempel Todai-ji (743—751) mit

einer Buddha-Statue aus Bronze und Gold von 16,2 m Höhe. Am Tag der Weihe der Buddha-Statue (9. 4. 752) erschien der Kaiser mit Hunderten von Hofbeamten und über 10 000 Priestern. Neben musikalischen Darbietungen führten 230 Tänzerinnen und Tänzer Kult- und Rittertänze vor.

Aus diesem Ereignis ersieht man, mit welcher Pracht und Feierlichkeit das Fest begangen wurde. Im Sinne der ästhetisch-kultischen Verehrung bedeutet es den Höhepunkt der buddhistischen Kultur.

An der ästhetischen Erlebniswandlung, wie sie die japanische Mentalität durchmachte, ist das wichtigste und interessanteste Merkmal eine an den im Laufe von zwei Jahrhunderten geschaffenen Statuen zu beobachtende Formenwandlung, die von der Nachahmung fremder Kunst und Geistigkeit zur Eigenschöpfung schritt. Die am Anfang geschaffenen Abbilder weisen grobe, starre Züge auf, die sich dann im Laufe der Zeit zu feiner nuancierten Formen entwickelten und klar die sensible, dem menschlichen Vorstellungsvermögen nähere japanische Psyche von damals widerspiegeln.

Der Buddhismus war für die japanische Seele zunächst mehr Botschaft aus einem Traumland, das irgendwo auf der Erde zu existieren schien, als eine Religion mit strenger Askese und hoher metaphysischer Weltanschauung. Er wies so einen für Japan höchst bewunderungswürdigen ästhetischen Gehalt auf und wurde in diesem Sinne voller Begeisterung aufgenommen und erschöpfend auswertet.

Die künstlerischen Leistungen aus diesem Zeitalter waren und sind in ihrer Art bis heute unübertroffen. Auch spätere Zeiten brachten unzählige Buddha-Statuen aus Künstlerhand hervor. Aber der Unterschied zwischen diesen und jenen Schöpfungen zeigt deutlich, daß die einen restlos in der Welt des buddhistischen Schönheitserlebnisses aufzugehen vermochten, während die anderen mehr von außen her an die Arbeit herangingen. Hieran könnte man die Feststellung knüpfen, daß eine Religion oft ohne Einschaltung des spekulativen Denkens im ästhetischen Erlebnis allein echter und ergreifender lebendig werden kann.

Der Buddhismus vermittelte dem ästhetischen Empfinden des japanischen Volkes die Erkenntnis, daß nicht nur die Natur, sondern auch der Mensch ehrfurchtgebietende Werke hervorzubringen vermag.

Auch die mit höfischem Prunk veranstalteten Kulthandlungen dienten in diesem Sinne mehr der Auskostung des ästhetischen Erlebnisses als der Befriedigung religiöser Bedürfnisse. Es wird überliefert, die feierliche Statuen-Weihe in Nara habe die Erde in ein jenseitiges Paradies verwandelt.

f) Der theoretische Buddhismus und das Priestertum

Die politische und ästhetische Aufnahme und Erlebnisweise des Buddhismus in Japan brachte es mit sich, daß seine theoretische Seite hinter den Mauern der Klöster und Tempel in Nara verborgen blieb. Es waren sechs Sekten, die aus China nach Japan teils durch japanische, teils durch chinesische Priester eingeführt wurden. Die Hälfte dieser Sekten war hinayanistisch, die restlichen drei mahayanistisch ausgerichtet. Die hinayanistischen Sekten trugen rein mönchischen Charakter und verließen darum das Kloster nicht. Die mahayanistischen Sekten hingegen suchten und fanden Zugang bei Hof, was seinen Niederschlag z. B. in der Kommentarbeit des Prinzen Shotoku und der Verstaatlichung der mahayanistischen Ideenlehre unter Kaiser Shomu fand.

Tempel und Priester genossen hohe Verehrung und erhielten Privilegien, so daß der Priester-Beruf auch nicht-adligen Menschen den Weg zum weltlichen Aufstieg öffnete. So kam es, daß manch einer nur aus diesem Grunde sich zum Priestertum bekannte. Schließlich begannen auch Menschen vom einfachsten und primitivsten Bildungsniveau das Priester-Gewand zu nehmen, um derart in den Genuß der Sonderrechte und zur Verehrung des gemeinen Volkes zu gelangen. Damit sank der Buddhismus zu einer weltlichen Institution für nicht eben wertvolle Menschen herab, und selbst die gelehrten Priester begannen, innerhalb der Sekten und auch der Staatsautorität gegenüber ihre weltliche Schwäche zu zeigen. Diese Profanierung setzt den Schlußstrich unter das erste Zeitalter des Buddhismus in Japan (784 n. Chr.). Es blieben die glanzvollen Kunstwerke in Nara als Zeugnis seiner ersten Blüte auf japanischem Boden.

II. Der neue Staatsbuddhismus in Japan

Die erste Kultur- und Residenzstadt Nara war am Rande ihrer Möglichkeiten angelangt. Die Verstrickung der irdischen mit den überirdischen Mächten wurde sowohl der Politik als auch dem Buddhismus selbst zum Verhängnis. Ein mutiger und weitsichtiger Entschluß des Kaisers Kanmu ordnete fast urplötzlich die Verlegung der Residenz in die „von grünen Bergen umgebene, vom klaren Wasser umspülte Gegend Kyoto“ an, wo die Hauptstadt des Landes entstand. (781 n. Chr.). Wie jede große politische Umwälzung wurde auch diese epochemachende Tat des Kaisers Kanmu vom Genius verjüngender Geistesmächte getragen. Es waren zwei junge Priester, Saichō (766—822) und Kūkai (762—862), die den Neuerungsbestrebungen des Kaisers Kanmu als geistige Führer der Zeit zur Seite standen. Beide begaben sich auf Befehl des Herrschers — Saichō im Alter von 38 und Kūkai mit 31 Jahren — nach China, um dort ihre buddhistischen Studien zu vollenden.

Saichō gründete im Jahre 805 eine neue Sekte in Japan, die Tendai-shu hieß, Kūkai schuf ein Jahr später die Shingon-Sekte.

1. Der buddhistische Symbolismus

Die Grundlage des Buddhismus beruht auf der Läuterung der seelischen Kräfte, deren Umwandlung die positive Geistesmacht hervorbringt. In diesem psychologischen Prozeß, der dem Bewußtsein neue Eigenschaften und Fähigkeiten eröffnet, treten die Gegenstände und die Welt des Gegenständlichen an sich in neuen Formen und mit stärkerer Intensität auf.

Diese wechselseitige Steigerung von Erkenntnis und Erleben in der buddhistischen Welt verlief in der Geschichte dieser Religion in 4 grundlegenden Richtungen, die sowohl im erkennenden Bewußtsein als auch in der gegenständlichen Welt ihren Abdruck hinterließen.

Es seien hier kurz die Kernprobleme des buddhistischen Religionsempfindens gestreift, da sie die Entwicklung des japanischen Geisteslebens unter der Saat des Buddhismus von innen her beleuchten.

a) Der reine Symbolismus

Die pantheistische Größe des Buddhismus liegt in seiner ins Beispiellose gesteigerten Fähigkeit zur Wertsymbolik. Sie ist nicht nur eine rein geistige Betrachtungsweise, wie wir sie etwa bei Leibniz oder Schelling finden, sondern enthält

vielmehr noch eine Art ästhetischer Sinnbilderei, die weder von den französischen Symbolisten, noch von den mittelalterlichen Bildsymbolikern in Europa erreicht worden ist. Denn der Inhalt des buddhistischen Symbolismus ist das Universum. Historisch bildete sich diese Richtung zunächst in der buddhistischen Kosmologie heraus. Sie erfuhr später eine Vergeistigung und erreichte in geläuterter Geistesschau ihren Höhepunkt in der Schule des „Lotus-Schmuckes“ (Avatamsaka-Kegon), die in Japan zunächst in der politischen Konzeption des Kaisers Shōmu ihren Niederschlag fand und später in den verschiedensten Formen sowohl innerhalb des japanischen Buddhismus als auch im japanischen Kulturleben in Erscheinung trat. Da wo der Buddhismus als reiner Symbolismus aufgefaßt wird, bleibt er im Rahmen des ästhetischen Erlebens. Das religiöse Moment — vor allem der Vorgang des seelischen Läuterungsprozesses — ist hier nur als Begleiterscheinung ohne folgerechte Erlebniskraft anzusehen.

b) Die reine Geistesmystik

Das Gegenstück zum reinen Symbolismus buddhistischer Prägung ist die reine Geistesmystik. Ihr Ursprung liegt wiederum in den Anfangsgründen des Buddhismus, insbesondere in der Hochhaltung des Wertes der Askese. Später erfuhr diese Tendenz eine vom Ursprung weit entfernte Vergeistigung. Bei dieser Art des Erlebens liegt das Schwergewicht auf der persönlichen Erkenntnisfähigkeit. Der Geist abstrahiert sich indessen nicht von der Realität, er flüchtet auch nicht in eine theoretische Systematik, um sich in dem von Körper und Sinnen umlasteten Neuland frei bewegen zu können. Er verharret vielmehr mitten in der unumgänglichen Auseinandersetzung mit der Realität und sucht in dem seelischen Läuterungsprozeß die Kraft zu gewinnen, die Welt „ganz von neuem“, aber „wie sie tatsächlich ist“ zu entdecken und zu erleben.

In dieser Schule des Buddhismus bleibt die gegenständliche Welt an sich unverändert; nur durch die neu gewonnene Erlebniskraft wird dem „Erleuchteten“ möglich, sich in ihrem wahrhaft geschlossenen kosmischen Zusammenhang in „Wahrheiten“ zu offenbaren.

c) Der magische Symbolismus

Wenn Leben und Schicksal im symbolischen Zusammenhang mit dem Weltganzen ihre Rätselhaftigkeit verlieren und durch die Kultusübung beeinflusbar verstanden werden, vervollständigt sich das magische Weltbild.

Im magischen Symbolismus, der im Buddhismus eine bedeutende Rolle spielte, werden die Welt und die vom Menschen ausgehende Machtentfaltung in einer dritten Sphäre aufgehoben, wo Leben und Weltgeschehen in schematischer Symbolik, d. h. im Geheimzeichen erscheinen. Die Beherrschung dieses Geheimzeichens kann in der metaphysischen Deutung, wie es in Europa oft geschah, erste Form annehmen, aber auch als Menschen, Welt und somit das Schicksal lenkende Macht angesehen werden.

Die Vorstellung der Schicksalslenkung gibt es in jeder — sowohl der primitiven wie der hochentwickelten Religion. In ihr kommt unverkennbar der menschliche Wunsch zum Ausdruck, sich nicht ganz als unbedeutendes Glied des Weltganzen verloren zu fühlen, sondern über eine dritte Instanz: Gottes Macht, Entzifferung des Weltgeheimnisses, magische Bezwungung der Geistesmächte usw. sich selbst und die Welt zu lenken. Die unzähligen Spielarten und auch die Entartungen auf diesem Gebiet sind bekannt.

Sowohl Saicho als auch Kukai sahen in dieser Form des Welterlebnisses, die sich bereits im chinesischen Buddhismus stark entwickelte, eine neue religiöse Macht, die sie sich neben der philosophischen Schule des Mahayanismus zu eigen machten und auch zu meistern wußten.

Hätte sich der magische Symbolismus in seiner buddhistischen Auffassung nur in angeblichen Möglichkeiten zur Entfesselung geheimer Mächte erschöpft, so wäre der Schritt beider Patriarchen als gefährlicher und dekadenter Weg in der Geistesgeschichte Japans anzusehen gewesen.

Aber beide Priester waren zugleich bedeutende Scholastiker der buddhistischen Lehre. Zudem wurzelt diese Richtung des Buddhismus letzten Endes in der hochmetaphysischen Symbolik des Mahayana-Buddhismus.

d) Der Jenseitssymbolismus

Wenn das symbolisch erfaßte Universum besonders gewertet, ja sogar als andere Welt im Gegensatz zum irdischen Dasein betrachtet wird, tritt der Gedanke des Jenseits auf. Das Grundmotiv dieser Erkenntnis ist das Erlebnis der Vergänglichkeit und Endlichkeit des menschlichen Daseins. Aber eine solche Einstellung dem „Jenseits“ gegenüber kann nur dann entstehen, wenn das Leben in dieser Welt seine Wurzeln tief in die Erde geschlagen und das persönliche Dasein die Fülle seiner Möglichkeiten ausgekostet hat. Das Menschliche tritt dann mit seiner Stärke und Schwäche in aller Deutlichkeit zu Tage und erkennt zugleich seine Grenzen. Sowohl im ästhetischen als auch im magischen Symbolismus gingen die Welten ineinander über, das Häßliche und das Tragische standen noch neben dem Schönen und Freudvollen, denn es war gut, sie auch lebendig zu wissen, — alles hatte in dem großen und gesteigerten Erlebnisbild seine sinnvolle Fügung. Sobald aber dieses Bild verblaßt, die Augen für die symbolische Größe blind werden und das Leben nicht mehr von dem großen Zusammenhang mit dem Universum unmittelbar getragen werden kann, tut sich eine Kluft auf, die sich in Gestalt von Finsternis, Hölle und Dämon zwischen das „Diesseits“ und das „Jenseits“ schiebt.

Es ist als natürliche Entwicklung des religiösen Bewußtseins anzusehen, wenn auch als Verfall der menschlichen Kräfte zu werten, daß das Bewußtwerden des individuellen Lebens, das Wissen um das persönliche Schicksal zur räumlichen und zeitlichen Trennung zwischen dem Vergänglichen und dem Ewigen seine Zucht nimmt. Denn nur durch diese Unterscheidung kann der „seiner selbst“ bewußt gewordene Mensch mit sich und der Welt zurecht kommen. Die Not des Unterganges zwang ihn, sich vor dem letzten Abgrund des Sich-Nicht-Mehrfindens zu retten.

Aus einem solchen „Heilsbedürfnis“ entstanden manche Religionen und Sekten. In diesem Falle kommt die religiöse Haltung nicht mehr aus der Natur oder gar dem Charakter der Menschen und Götter, die im Universum unmittelbar zu Hause sind, sie trägt vielmehr ein neues Gesicht: Es rückt in den Mittelpunkt der Mensch auf dieser Erde und in diesem Leben. Das göttliche Zeitalter — die Ewigkeit — schmilzt zusammen auf die Geschichte der Menschheit und das unendliche Universum verengt sich in den Erdenraum. Die Schöpfung wird zum Erinnerungs- und Wunschbild zugleich. Das Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Ursprung wird „persönlich“ erneuert, indem das Universum „geschichtlich“ und seine Mächte „menschlich“ werden.

Der Buddhismus erfaßt das göttliche Universum im Rahmen seiner symbolischen Weltvorstellung räumlich, das Christentum sieht es zeitlich. Beide haben eine bestimmte Vorstellung von einem Träger. Aber dieser Träger im buddhistischen Sinne unterscheidet sich von jenem Welterschöpfer und -lenker dadurch, daß seine beherrschende Macht — die Gnade und Liebe — im kleinsten und schwächsten Lebewesen seiner Welt zur Entfaltung kommt und gerade im Menschen in seiner tiefsten Schwäche und Ohnmacht offenbar wird.

Mit diesem Welt- und Menschheitsbild ging das große Drama des Weltsymbols zu Ende. Es bleibt auf der Bühne eine Szene voller Tragik und Sehnsucht: Das Bild „Mensch“, angestrahlt vom Licht aus dem Jenseits. Der Glaube tritt an die Stelle der Erkenntnis.

2. Japanische Geistigkeit und magischer Symbolismus

Die Stellung des magischen Symbolismus innerhalb der buddhistischen Lehre geht aus den bisherigen Ausführungen bereits in rohen Umrissen hervor. Daß gerade diese Lehre in China, als die beiden Priester sich dort aufhielten, an Bedeutung gewann und als neues Dogma neben den bereits in Japan bekannten Sekten übernommen wurde, ist mehr oder weniger ein Spiel des Zufalls. Die beiden jungen begabten Priester aber verstanden es, aus ihr neue Sekten in Japan herzustellen und diesen auch eine alle anderen Dogmen übertreffende theoretische Systematik zu geben. Im Auftrag des Kaisers errichteten beide je eine Kultstätte unweit Kyoto, die die Aufgabe hatten, sowohl Weiheakte für die Menschen als auch Kulthandlungen zum Schutze der Staatsmacht zu zelebrieren.

Beiden Priestern schwebte als Sendung des Buddhismus vor, sowohl geistiger Schutz für den Staat zu sein, als auch die geistige Führung des Volkes zu übernehmen. Die beiden erhielten vom Kaiser Vollmacht, jeder nach seiner Lehre für die Priester und Laien Weihen vorzunehmen. Das bedeutet, daß nicht jeder sich als Buddhist bezeichnen durfte, der sich zum Buddhismus bekannte, sondern nur derjenige, der die Weihe an den heiligen Stätten aus der Hand eines der beiden Patriarchen erhalten hatte. Es war erst derjenige Buddhist, der hierbei Gelübde ablegte und sich entschlossen zeigte, sein Tun und Lassen nach der Lehre Buddhas einzurichten.

In der buddhistischen Erziehung und Lebensführung erblickten sie die vorbildliche menschliche Haltung, ihr sprachen sie die führende Rolle im völkischen Leben zu. Beide Priester gründeten neben der kultischen Weihestätte eine Akademie, in der sowohl Priestern als auch Laien buddhistische Schulung zuteil und Bildung vermittelt wurde.

Saicho bezeichnete die Priester als „Schätze des Staates“ (Koku-ho), indem er die Aufgabe seiner Akademie mit folgenden Worten verkündete:

Was bedeutet „Staatschatz“? „Der Geist, der zum Weg der Wahrheit führt, ist ein Schatz, und wer diesen Geist besitzt, ist als Staatschatz zu bezeichnen. Nicht einmal 10 leuchtende Edelsteine sind Staatsschätze zu nennen, aber ein einziger Mensch, der eine Ecke des Landes geistig zu erleuchten vermag, ist ein Staatschatz. Wer geistig Hervorragendes leistet, aber keine Tatkraft entfaltet, kann den Ruf eines Lehrers im Staate genießen. Wer tatkräftig sein kann, geistig aber ungeschult ist, ist für den Staat ebenfalls brauchbar. Derjenige aber, der sowohl Tatkraft als auch geistige Fähigkeiten entfaltet, verdient den Ehrennamen „Staatschatz“. Wer weder geistig begabt, noch tatkräftig ist, gilt als Räuber

des Staates . . .“ Um diese Aufgabe, Staatsschatz zu sein, zu erfüllen, muß man „das Böse auf sich selbst nehmen, das Gute aber anderen überlassen, sich selbst vernachlässigen und anderen den Vorrang geben können.“ Wer das vermag, wird „Priester des Bodhisattva“ genannt. Die Ausbildungszeit dauerte 12 Jahre. Während dieser Periode war es den Schülern nicht gestattet, das „Tor des Berges“ (der Studienstätte) zu durchschreiten. Die erste Hälfte dieser Studienzeit ist hauptsächlich den Vorlesungen im Hörsaal und nebenbei der eigenen Meditation gewidmet, in der folgenden Zeit verhält es sich umgekehrt.

Kukai gab Zeugnis von dieser Aufgabe des Buddhismus, indem er nach dem Sinnbild des magischen Symbols alle Tempel seiner Sekte zum geistigen Schutzwall des Staates weihte. Als Schutzmächte rief er hierbei die „Götter aller Elemente, die Seelen der Kaiser und Kaiserinnen seit Gründung des Reiches und schließlich alle Gottheiten des Himmels und der Erde“ an.

Wenn man die neuen Lehren des Buddhismus in ihrem inneren Zusammenhang mit der Geschichte des japanischen Geisteslebens betrachtet, erkennt man deutlich einen Unterschied zwischen der aus der Nara-Zeit überlieferten und der neuen Erlebnisweise. Während man dort noch das Böse und Schlechte als Mangel an Wohlstand, d. h. als rein äußerliche Erlebnisform betrachtete und in diesem Sinne abzuwenden suchte, sah man in ihm später eine reale, mit aller Macht auftretende Existenz, der man in sie bezwingenden Gestalten Ausdruck gab. Geistesgeschichtlich ist es von Bedeutung, daß hier nicht das Böse und Schlechte unmittelbar Gestalt annahm und uns auf diese Weise entgegentritt, sondern in der Allmacht seiner Bezwinger angedeutet ist. Die Bezwinger des Bösen und Schlechten sind symbolische Verkörperungen jener Macht und Kraft, die im Universum lebt. Sie nehmen in den magischen Kulthandlungen konkrete Gestalt als Träger des Zornes (Fun-nu-bu) an.

Es ist kein Zufall, daß sich diese beiden religiösen Genien Saicho und Kukai als Repräsentanten eines neuen Zeitgeistes in Heian von der alten scholastischen Bürde lossagten und unter dem Schutz des Kaisers sich nicht nur den Naraschülern geistig überlegen zeigten, sondern ihnen auf Grund dieser Tatsache auch den weltlichen Einfluß auf die führende Schicht bei Hofe entwinden konnten. Beide Führergestalten verkörperten den japanischen Geist in wesentlichen Punkten. Ihnen gelang die Wiederherstellung des untrennbaren Verhältnisses zwischen Wort und Tat, wie es Saicho in den Aufzeichnungen für seine Akademie zum Ausdruck brachte.

In der alten Kultstadt Nara wurde der Geist eine Beute des scholastischen Spiels hinter Tempelmauern. Er „verkalkte“, und seine Werke lösten sich in den romantischen Schaustellungen der feierlichen Kulthandlungen und vor der Pracht des Priestergewandes in Dunst auf. Das neue politische und kulturelle Zentrum ver-einte die beiden Mächte — Geist und Werk — von neuem in Idee und Person des „Bodhisattva-Priesters“, der das Böse auf sich zu nehmen und das Gute anderen zu überlassen vermag. Diese Umkehr kam in Lehre und Auftreten Kukai noch deutlicher darin zum Ausdruck, daß der Buddhismus die Aufgabe übernahm, den Staat mit geistigen Mächten und Mitteln zu schützen.

In der alten Stadt war der Staat der Religion am Ende Mittel zum Zweck einer Befriedigung der irdischen Machtgelüste ihres Trägers. Hier dient die Religion dem Staate, — nicht weil jener sie brauchte, sondern weil der japanische Staat religiös von innen her und außerhalb des geistigen Universums nicht denkbar ist.

Nur in seinem Schosse hat er Bestand. Die alte Idee des heiligen reinen Götterlandes kehrt in neuem Gewand zurück, wobei Japan als Staat der Vorstellung des „geweihten, reinen Landes Buddhas“ entspricht und seine Menschen als „auf dem Wege zur Erleuchtung befindlich“ erscheinen. In diesem Geiste trugen die beiden Patriarchen auch die Staats- und Volksidee des Prinzen Shotoku weiter. Sie erachteten es für notwendig, die buddhistische Lehre mit der alten religiösen Überlieferung des Shintoismus in Einklang zu bringen, indem sie die Welt der japanischen Götter in die Hierarchie des buddhistischen Pantheons und in das metaphysische Symbolbild des geistigen Universums aufnahmen und neue shintoistische Lehren verkündeten. Der Shintoismus Saichos hieß „Sano-Shinto“, der Kukai „Ryobu-Shinto“. Damit waren die ersten shintoistischen Sekten innerhalb der Geschichte dieser Religion ins Leben gerufen.

In den beiden Sekten Saichos und Kukai trat der von der japanischen Geistigkeit getragene Buddhismus — im Gegensatz zur Scholastik mit ihrer reinen Spekulation — mehr als Ausdruck der Kraft und des Willens hervor. Der Symbolismus, der einst fast ausschließlich im Gefühlsleben der Hofaristokratie seine Heimat hatte, gewann die Macht, unmittelbar in die Welt und in das Leben einzugreifen, um so das Land Japan von neuem auf den Weg zum Reiche Buddhas zu geleiten.

Dieser neue magische Symbolismus fand im japanischen Kulturleben vor allem in die Malerei Eingang, indem künstlerisch begabte Priester in der Darstellung magischer Gestalten und Gottheiten miteinander wetteiferten. Kukai war selbst ein bedeutender Maler und hinterließ eine Anzahl Meisterwerke, in denen sich deutlich sowohl der Zeitgeist als auch der gewaltige Impuls des von ihm erlebten magischen Symbolismus widerspiegeln. Er besaß außerdem eine hervorragende Begabung auf dem Gebiete der Kalligraphie und Dichtung und war zudem Kenner der indischen Sprache: Sanskrit. Trotz derart universaler Begabung trat er — ebenso wie Saicho — über die Grenzen seiner religiösen Aufgabe nie hinaus und zeigte auch keinerlei Ehrgeiz, die ihm im Überfluß gebotenen Chancen auszunutzen und in die Politik des Staates einzugreifen.

Die beiden großen Patriarchen gelten in Japan als echte Vorbilder des buddhistischen Priestertums. Sie dienten dem Staate, dem Kaiser und dem Volke in dem Bestreben, dem Höchsten nahezukommen.

Die Nichiren-Sekte als Verkörperung eines patriotischen Buddhismus

Als letzte große Inkarnation des Buddhismus im Sinne der staatschützenden Religion trat um die Mitte des 13. Jahrhunderts Nichiren auf (1221—1262). Das 12. und 13. Jahrhundert gehören sowohl in geistiger als auch in politischer Beziehung zu den ereignisreichsten Epochen in der ganzen Geschichte Japans. Nichiren als eine der geistigen Größen stand dem Strom der Zeit kritisch gegenüber, fühlte sich aber gleichzeitig von der Krise leidenschaftlich betroffen. Er verhielt sich seinen Kollegen und Zeitgenossen gegenüber skeptisch, weil sie entweder zur Weltflucht neigten oder gar die Schwäche der Menschen restlos gelten ließen, so daß sie dem wahren Schicksal des Landes und Volkes, das unfähig dem Abgrund entgegenrollte, gleichgültig gegenüberzustehen schienen. Die Mongolen standen unmittelbar vor den Toren Japans (1281), und die Priester meditierten indessen über das Seelenheil oder beteten für ein besseres Leben

nach dem Tode. Von seiner eigenen Seherkraft getrieben, trat der junge Priester aus dem Tempel hinaus auf die Straße, verkündete seine Lehre vor der Masse des Volkes und sagte dem Lande die drohende Gefahr voraus. Er erblickte die Wahrheit der Lehre Buddhas in dem Text „Lotusblüte der Wahrheit“ (Saddharma-pundarika) und verhielt, daß jeder Mensch durch den Glauben und insbesondere durch die inbrünstige Verehrung dieses Textes der Erleuchtung teilhaftig werden könne.

In theoretischer Hinsicht war seine Lehre eine Weiterentwicklung der Gedankengänge seiner beiden Vorgänger Saicho und Kukai. Das Neue aber, das nach jahrelangem Suchen wie eine Inspiration über ihn kam, war die ewige Gegenwart Buddhas im Ablauf der Zeiten, die durch Verehrung und Verstehen des genannten Textes offenbar werden soll. Nach seiner Auffassung war gerade Japan auf Grund seiner jahrhundertlangen Geschichte prädestiniert, der Wahrheit Buddhas zum Lichte zu verhelfen. Er behauptete, Japan könne sich nur durch den Glauben an den heiligen Text, aus dem er die einzig wahre Verkündung Buddhas herauszulesen meinte, vor der großen Gefahr des Barbarenangriffes retten. Alle anderen Sekten und Lehren seien Irrwege, „Teufelskunst“, „Verräterglaube“ und „Höllenerheißung“.

Nichirens Leben war infolge seines religiösen und politischen Fanatismus reich an Leid und Schicksalsschlägen. Er wurde ständig sowohl von seinen Gegnern — allen Buddhisten mit Ausnahme seiner Anhänger — als auch von der Regierung verfolgt, auf der Straße gesteinigt, wiederholt auf eine einsame Insel verbannt und einmal zum Tode verurteilt, dem er nur durch Zufall entinnen konnte. Als er schließlich ein höheres Alter erreicht hatte, zog er sich in die Einsamkeit zurück, widmete sich ausschließlich der Meditation und starb im Alter von 61 Jahren.

Nichirens Lehre, in deren Mittelpunkt der patriotische Gedanke steht, ging als „Nichirenismus“ in die Geschichte ein. Er erfreut sich noch heute einer großen Anzahl patriotischer Anhänger, hat hinter sich eine Sekte mit 2 Millionen Gläubigen und ist in Japan unter dem Namen „patriotischer Buddhismus“ anerkannt.

III. Der Buddhismus als Individualreligion

Der magische Symbolismus Saichos und vor allem der Kukais erblickten ihre Aufgabe darin, hohe Priester-Persönlichkeiten heranzubilden, die in der Lage waren, Staat, Land und Volk durch die magische Kulthandlung zu schützen und zu heiligen.

Diese Idealisierung des Diesseits und die Erhebung der Erde ins Reich der metaphysischen Bilder und Kräfte waren schließlich als Privilegien dem Priestertum und geweihten Personen vorbehalten, so daß dem Mann aus dem Volke, auch wenn er dem Hof angehörte, sich aber durch kein Gelübde der geheimen Lehre anvertraut hatte, die Tür zur Seligkeit verschlossen und die Erleuchtung versagt blieb.

Den einzelnen Menschen interessierten vor allem die Fragen, wie das irdische Unglück und Leid abzuwenden sei und was nach dem Tode kommen werde. In dieser einfachen, ich- und weltbezogenen Fragestellung liegt jedoch das umfassendste und an sich tiefste Problem aller Religionen verborgen. Bei allen Klassifikationen und Problemschichtungen gilt es letzten Endes, einen Schlüsselpunkt zu finden, von dem aus an die Lösung der Frage herangegangen werden kann.

Solange man diese Verbindung des Lebens mit dem Tode zweidimensional herstellt, bleibt jedes Religionsempfinden im Alltäglichen befangen. Forscht man aber in der dritten Dimension weiter, so erfährt diese Alternative eine Steigerung ins Metaphysische. Nur eine echte Religiosität, in der das persönliche Glück durch ein Weltglück bedingt angesehen wird, kann uns den rechten Weg für den Menschen zeigen.

Dieser Drang nach der letzten Lösung des Menschheitsproblems zeichnet — wie die Geschichte lehrt — einen weiten und dornenvollen Weg der Religionen und des religiösen Lebens überhaupt.

Prinz Shotoku war es, der bereits bei seiner ersten Begegnung mit dem Buddhismus diese Probleme erkannte und in seinen Schriften behandelte. Aber zwischen einem Genius und dem Volke liegt eine breite und tiefe Kluft, die so lange offen bleibt, bis sie durch andere große Geister überbrückt wird. Zudem blieb der Buddhismus lange dem einfachen Volke unbekannt; nur der gebildeten Schicht des Landes war er zugänglich. Diese gebildete Schicht stellte der Kreis um den Hof, der über alle irdischen Güter verfügte. Not und Elend kannte er nicht. Der einzige Wunsch war dort, möglichst lange das Leben zu genießen. Außerdem legte man Wert darauf, nach dem — ja unabwendbaren — Tode in den Besitz eines gegenüber dem diesseitigen Leben noch gesteigerten Glückes zu gelangen.

Diese Sucht nach Glück und Genuß, gepaart mit einer romantischen Phantasie, suchte sich im Buddhismus abzureagieren und stieß hier auf Gedankengänge, die im Grunde Manifestation eines einzigen Buddha und nur im Zusammenhang mit der Erlösung zu verstehen waren. Die heilsamen Abwehrkräfte der Bodhisattva (Jünger Buddhas), des Kan-non und Jizo gegen das irdische Unglück standen im Mittelpunkt dieses Glaubens. Wie weit und inwiefern solcher Glaube religiösen Wert hat und wo sein tieferer Sinn liegt, hängt von den jeweiligen Beweggründen des Gläubigen ab, ob er nur in selbstsüchtiger Absicht betet oder um eines höheren Ideals willen die Gnade übergeordneter Mächte anruft.

Der Zusammenhang zwischen dem diesseitig gerichteten Glauben und dem Weg der Erleuchtung im Sinne der Erlösung führt letzten Endes zu der Erkenntnis, daß an einem bestimmten Punkte die Wege entweder auseinander gehen oder ineinander münden müssen. Die Entscheidung fällt erst dann, wenn Sinn und Zweck des menschlichen Daseins im Hinblick auf das Diesseits in Frage gestellt werden.

Die Einwohner der Heian-Stadt aber trennte vom Weg zur Selbsterkenntnis — dem Sich-in-Frage-Stellen — noch der Schleier des irdischen Glücks. Eben darum schauten sie durch den orgiastischen Rausch des irdischen Trunkes ein Jenseits, das sie mehr anlockte, als durch den Tod erschreckte. Diesem Wunschbild entsprechend erschien ihnen das traumhafte Zauberland nach dem Tode als Paradies. Es wurde ihnen die ewige Seligkeit in einer Welt der Engel versprochen, und diese Sehnsucht wandelte sich in endlose Phantasien um Schönheit und Reinheit: Es entstand der Begriff der unsterblichen Glückseligkeit. Erschöpfte sich die buddhistische Lehre im Hinblick auf das Leben nach dem Tode in einer solchen Vorstellung, so unterschied sie sich nicht nennenswert von einem hedonistischen Zukunftsbild.

In der romantischen Schwärmerei der Heian-Menschen liegt die Wurzel der Tragik, die alsbald in ungeheurem Elend und unsagbarem Leid offenbar wurde. Wie aber die untergehende Sonne mit ihrem vollen Glanz Himmel und Erde

verklärt, so führte die am Ende der Heian-Zeit eingetretene Verschmelzung des japanischen Geistes mit der buddhistischen Paradies-Vorstellung zu einem Höhepunkt der japanischen Kultur, vor allem in der Dichtkunst und Malerei. Die Dichtkunst sang dem Erdenglück Verheißung, die Malerei kündete frohlockend von kommender Herrlichkeit nach dem Tode.

1. Die Lehre des paradiesischen Jenseits (Jō-do-kyō)

a) Das Paradies im buddhistischen Sinne

Dem Buddhismus liegt fern, eine Welt, die „besser“ sein soll als die irdische, in Form einer bloßen Fortsetzung des Erdenlebens zu versprechen und auszuenden. Ein Kausalzusammenhang, der die beiden miteinander verbindet, wird nicht historisch etwa im Sinne eines goldenen Zeitalters, auch nicht in einer vor-geburtlichen Welt gesucht. Denn die Geschichte der Menschheit ist für den Buddhismus ein Abschnitt und ein Aspekt, dessen Anfang und Ende nicht einer historischen Begrenzung unterworfen sind, sondern in der Unendlichkeit aufgehen. Das buddhistische Paradies steht nicht in unmittelbarer Beziehung zum Diesseits, es liegt auf einer anderen Ebene als das Erdendasein. Eine räumliche oder zeitliche Verbindung zwischen den beiden ist nur eine symbolische Verdeutlichung, die aber durch eine fortschreitende Läuterung des Geistes in Glauben, Gebet und Werk aufgehoben werden und ihren endlichen, ja selbst menschlichen Charakter verlieren muß.

Der Buddhismus kündigt von der Existenz des Paradieses und der Möglichkeit, zu neuem Leben zu stehen, nur im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis des Menschen. Wenn der buddhistische Symbolismus im allgemeinen die Tendenz zeigte, das Universum als Inhalt der erleuchtenden Erkenntnis in den Vordergrund zu rücken und Spekulationen darüber anzustellen, so sah er in der anderen Sphäre des Bewußtseins — dem noch nicht erleuchteten Zustand — nur das sekundäre Glied in einem Erlösungsprozeß, der das gewöhnliche, begrenzte, vom Leid beschattete Schicksal des Menschen nicht allzusehr ins Gewicht fallen ließ.

Wenn der Sündenbegriff im Buddhismus in der Vorstellung „Seelenwanderung und -wandlung“ auftauchte und zum letzten Grund des Weltübels und der Vergänglichkeit gestempelt wurde, so wurde der Mensch damit als ein seiner selbst nicht sicheres Wesen verstanden. Hier bahnte sich ein neuer Weg an, der den Menschen aus seiner „Verlorenheit“ retten und an das sichere Ufer der Ewigkeit bringen sollte.

Dieser ursprüngliche Gedanke des Buddhismus erlebte zweitausend Jahre nach dem Tode Buddhas in seiner echten, reinen Form eine Wiedergeburt in Japan. Er erschien aber dieses Mal nicht in der absoluten Alternative „Seelenwanderung oder Erlösung“, sondern „Seelenwanderung oder Paradies“. Der Unterschied liegt darin, daß die erste Kombination psychologisch vom Standpunkt der asketischen Selbsterlösungslehre und die zweite existenziell vom Standpunkt des „selbstlosen Religionsgefühls“ aus gesehen wurde. Der Weg der Selbsterlösung wird nach der zweiten Auffassung nicht vor dem Tode im Diesseits vollendet, er durchläuft vielmehr ein Paradies, das in diesem Sinne noch ein Zwischenstadium ist.

Mit dieser Lehre legt der Buddhismus seine Geschichtsdeutung zum erstenmal in einer Schärfe dar, die der christlichen gleichzusetzen ist. Hiernach wird die Geschichte in drei Perioden unterteilt und jeder Periode ein Wertmaßstab im Hin-

blick auf die Lehre Buddhas angelegt. Die erste Periode umfaßt die Zeit, da die Lehre Buddhas unmittelbar und richtig verstanden wurde. In der zweiten Periode verlor die Lehre bereits ihre Wirksamkeit oder besser: Die Menschen büßten ihre Verständnismöglichkeit für diese Dinge ein und vermochten die Beziehung zu jener Lehre nur noch durch Figuren und Symbole aufrechtzuerhalten. Die dritte und letzte Periode, in der wir stehen, bedeutet das Ende des Buddhismus in seiner ursprünglichen Form und gleichzeitig das Ende des geistigen Menschenzeitalters. In der ersten Periode war der Mensch in der Sünde befangen und zugleich sein eigener Erlöser. In der zweiten Periode schob sich zwischen beide Erlebnisstadien das Symbol, das als „Religion der Kunst“ in Erscheinung trat: Eine objektive Welt, in der sowohl der Mensch als auch Buddha ohne Fremdheit, aber in verwandelter Gestalt einander gegenüberstehen. (Das ist wohl die typische Wesensart des Mittelalters der Menschheitsgeschichte überhaupt, die sowohl im Abendlande als auch in Ostasien auftrat.) In der Gegenwart, die nach buddhistischer Auffassung bereits vor dem zehnten Jahrhundert begonnen hat, ist der Mensch in keiner Weise fähig, von sich aus, d. h. durch eigene Kraft den Weg zur Erlösung zu finden. Er ist jeglicher Möglichkeit zum Aufstieg in das Reich Buddhas beraubt und taumelt zwischen aller Art Verhängnis hin und her, das als „5 Verderbnisse“ näher gekennzeichnet ist. „Die Zeit als Selbstentfremdung, der Geist als Selbstverleugnung, die Seele als Selbstbefleckung, die Vermassung als Menschheitsverrichtung, das Leben als Untergang“. Dieses Zeiterlebnis trifft mit der Selbsterkenntnis des Menschen zusammen und ist der Grund zur Ohnmacht, der auch die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins wiederum bedingt. Die Selbsterkenntnis vermochte der Buddhismus in zwei Formen und zugleich Stadien zu vermitteln: Im Bekenntnis zur Seelenwanderung als Ausdruck der Vergänglichkeit und in der Erkenntnis der Selbstlosigkeit, die dem Nirvana zugrunde lag. Nun ist die Selbsterkenntnis nicht mehr die unmittelbare Voraussetzung zur Erlösung, sie erschöpft sich vielmehr in dem Bekenntnis einer absoluten Vergänglichkeit und Ohnmacht. Aus ihr geht nichts mehr hervor. Die Selbstlosigkeit ist auch nicht die verheißungsvolle Vorstufe zur Erleuchtung, sie ist nichts anderes als eine verhüllte Selbstaufgabe. Für den Buddhismus ist eine derartige Selbstverleugnung gleichbedeutend mit einer kopernikanischen Wendung, weil er stets dem Glauben huldigte, daß der Mensch trotz seiner Ohnmacht in der Lage sei, durch eigene Kraft aus seiner Problematik herauszukommen und zum Reich des Nirvana zu gelangen. Die Überwindung der Ohnmacht durch eigene Anstrengung war die Voraussetzung zur Erleuchtung gewesen. Würde sie hinfällig, wodurch könnte dann der Mensch seinem fatalen Schicksal entinnen? Oder fielen er ewiger Verdammnis anheim — ohne Lichtblick in die Ewigkeit?

b) Der Glaube an die Gnade

Der Ruf nach Rettung außerhalb des Menschlichen wird laut. Und als Retter tritt auf Amida-Buddha, der der Überlieferung in verschiedenen Kanon nach durch seine Gelübde in der Lage ist, die nach ihm rufenden Menschen aus dem vergänglichen Leben in sein Reich — das reine Land, das Paradies — aufzunehmen. An diese fast legendäre Vorstellung eines transzendenten Retters zu glauben, wäre äußerst merkwürdig. Denn Amida-Buddha ist nicht wie Christus eine historische Erscheinung. Bei einem Vergleich der Lehre des buddhistischen und des christlichen Heilands gelangt man unwillkürlich zu dem Schluß, daß der Buddhismus entweder die Christusgestalt nachahmend übernommen oder in Verlegenheit

um eine derartige Erscheinung sie einfach erfunden habe. In Wahrheit hat diese Lehre mit derartigen Mutmaßungen und Erwägungen nichts zu tun. Wohl aber könnte man behaupten, daß der Buddhismus in dieser Lehre, die im Grunde eine Möglichkeit der Erlösung verkündet, dieselbe Haltung wie das Christentum eingenommen habe. Ein Unterschied ist aber darin zu erkennen, daß das Christentum die Geschichte der Welt und Menschheit als Realität des menschlichen Lebens und der Offenbarung Gottes ansieht, der Buddhismus hingegen die Geschichte im Symbol betrachtet. Aus dieser Verschiedenheit der Einstellungen leiten sich zunächst zwei völlig getrennte Wege und die mit ihnen verbundenen theologischen Welt- und Gottesauffassungen her. Eine gründliche Gegenüberstellung beider Religionen wäre ein äußerst fruchtbringendes Unterfangen, ist aber in diesem Rahmen nicht durchzuführen.

Außerlich und dem Buchstaben nach betrachtet, verheißen die Texte, in denen Buddha den Heiland und sein Paradies verkündet, Phantasie- und Wunschbilder für das Leben nach dem Tode. Versteht und erlebt man sie aber richtig, so wie sie im Buddhismus selbst enthalten sind, so muß und kann man nur von den Grundbegriffen ausgehen und nicht von irgendeiner anderen Begriffswelt.

Der buddhistische Heiland ist die Verkörperung des Liebes- und Mitleidsgedankens, das Sinnbild der kosmischen Umfassungs- und Erhaltungskräfte und -mächte, die auch dem Menschen innewohnen. Die schöpferischen Kräfte, die im und durch den Menschen sich entfalten, nehmen die Form der Liebe und des Mitleids an. Der Heiland ist in diesem Sinne nichts anderes als die Summe aller schöpferischen Kräfte und die höchste Versinnbildlichung der Tatsache, daß kein Wesen in absoluter Einsamkeit lebt, sondern jedes Einzelgeschöpf Folge und zugleich Ursache der sich wechselseitig bedingenden Zusammenhänge ist, wie sie sich in der Unendlichkeit von Raum und Zeit ergeben. Wer imstande ist, nicht nur theoretisch, d. h. erkenntnistäufig, sondern auch intuitiv in diesem Umstand das Gesetz seines Schicksals wahrzunehmen und in ihm zu leben, erfährt gefühlsmäßig auch seine Beziehung zum Unendlichen und erwirbt sich die Anwartschaft auf ein ewiges Leben. Der Heiland kann darum nur in zwei Erscheinungsformen sichtbar werden: Entweder durch Selbstverleugnung aus eigener Kraft und als Resultat der Selbstverleugnung in der Askese und Meditation, die in sich das Wirken der schöpferischen Mächte in paradiesischer Harmonie erleben läßt (Nirvana), oder durch Erlangung dieses Zustandes mit Hilfe einer transzendenten Macht.

Diese beiden Richtungen sind in anderen Religionen und auch im Buddhismus selbst als zwei Wege zur ewigen Heimat vertreten. Sie laufen sich zunächst zuwider in dem Sinne, daß das Wissen den Glauben ausschließt. Es liegen jedoch beide Beziehungen des Menschen zu seiner ewigen Heimat angesichts der Transzendenz nur scheinbar getrennt, denn in Wahrheit ist das höchste Wissen der Glaube und der höchste Glaube ist das Wissen. Beide menschlichen Erlebnismöglichkeiten durchbrechen die einander aufhebende Alternative, wenn sie unmittelbar auf die letzten Dinge bezogen werden und in dem einen letzten Welterlebnis ihren Urgrund haben.

Nur zwischen dem abseits von Zeit und Geschichte in der Einsamkeit dahinlebenden Asketen und dem zeitgebundenen und weltächtigen Menschen besteht ein Unterschied. Wenn dem heiligen Asketen der Weg zur Erlösung versprochen ist, weil er sich in zunehmendem Maße der Quelle des ewigen Lichtes durch seine Selbstverleugnung nähert, so nähert sich der weltverlorene Mensch demselben Ziel

dadurch, daß er durch Entfremdung von seinem ewigen Ursprung abgleitend zugleich sich selbst verleugnet und aufhebt. Der verlorene Mensch steht gerade durch zeitbedingte Schuld und eigene Ohnmacht inmitten des ewigen Zentrums. Diese Erkenntnis des Zeitcharakters ist die Grundlage des Glaubens an den buddhistischen Heiland: Amida-Buddha.

Die Wiedergeburt im paradiesischen Jenseits ist jedoch nicht das Endziel des buddhistischen Menschen, er sieht in ihr vielmehr eine Zwischenstation auf dem Wege zum Reich der endgültigen Erlösung. Was hat eine derartige Vorstellung von der Welt nach dem Tode für eine Bedeutung, wenn man sie zumal nicht dogmatisch begreifen will? Kann sie im Rahmen des metaphysischen Erlebens überhaupt einen Sinn für sich in Anspruch nehmen?

Sie will nichts anderes als uns „Zu-spät-Geborenen“ den Weg zeigen, auf dem der Mensch mit seinem geistigen Schicksal sich befindet und bis zum Ende seiner Entwicklung zu gehen hat. Dieser Weg wird verglichen mit einem schmalen Pfad, der zwischen Wasser und Feuer verläuft und von bösen Mächten ringum bedroht wird. Auf diese Weise wird die Unentrinnbarkeit des Schicksals sowohl des einzelnen Menschen als auch des Jahrhunderts versinnbildlicht. Wer nicht imstande ist, die Ohnmacht als das Wesensmerkmal unserer Zeit und des einzelnen zu erkennen, setzt seine Irrfahrt fort und liefert sich den bösen Mächten aus. Der spekulative Geist hatte noch so lange seine Daseinsberechtigung, als die Seele bereit war, ihn zur Tat werden zu lassen. Auch das schöngeistige Gefühlsleben konnte einer Welt Inhalt geben, die noch vom symbolischen Gehalt erfüllbar war.

Die Erkenntnis der Öde in und um den Menschen nimmt den Staub vom Leben, der sich aus dem Schutthaufen von Ichsucht und spekulativer Verspieltheit seit Jahrhunderten ansetzte. Der Geist, der die Welt in Zahlen und Gesetze preßt, sich dabei wohl fühlt, Vorrecht des „besseren Menschen“ ist und der wirklichen Welt voller Elend und Häßlichkeit gleichgültig und überheblich gegenübersteht, ist nicht mehr die Macht, die den Menschen würdig erhält und weiterentwickelt. Er hat gerade im Gegenteil bewiesen, daß er ohne Kraft und Ausdrucksmöglichkeit nur eine verführerische Fassade zur Selbsttäuschung darstellt. An seine Stelle tritt nunmehr „der Glaube“.

Patriarch Ho-nen (1133—1212) war es, der diesen Zustand der Menschheit und der spekulativen Tradition der buddhistischen Scholastik eindeutig erkannte und an Stelle der Macht des Geistes die Kraft des Glaubens setzte, um dem Menschen überhaupt eine Möglichkeit zu geben, dem Sturz in den Abgrund zu entgehen. Ho-nen galt zu seiner Zeit als der bedeutendste und klügste Priester der buddhistisch-scholastischen Schule.

Trotzdem bezeichnete er sich selbst als „dümsten und einfältigsten Ho-nen“. Er verkündete die Lehre, daß der Mensch in seiner Ohnmacht einzig und allein durch den Glauben an den Heiland: Amida-Buddha in die Lage komme, den ihm zugewiesenen Weg weiterzugehen.

Amida-Buddha ist nicht der historische Heiland. Das muß eindeutig gesagt werden, um Mißverständnissen im anderen religiösen Lager vorzubeugen. Er ist die Ewigkeit selbst. Seine Eigenschaften sind: die absolute Güte und absolute Vernunft. Sinnbildlich wird er als Buddha der unendlichen Zeit und des unermesslichen Lichtraumes (Muryo-ju und Muryo-ko) dargestellt. Der Glaube versetzt uns in die Lage, mit einem Sprung (ichi-nen) in das Meer der Unendlichkeit hineinzutauchen und das verlorene Fundament zum „wirklichen und seelischen Leben“ zurückzugewinnen.

Die Wiedergeburt im jenseitigen Paradies ist der Beginn eines neuen geistigen Lebens. Dort erst beginnt der Weg zur endgültigen Erlösung.

Diese Auffassung und Erlebnisweise des menschlichen Schicksals und seine Beziehung zur Ewigkeit war in Japan wohl eine zeitbedingte Reaktion in jenen Tagen, da das diesseitige Paradiesleben in der Stadt Kyoto im Kriegsfeuer zusammenbrach (Ende des 12. Jahrhunderts) und weder der magische Kult, noch der gelehrte Geist imstande waren, die Menschen vom Elend zu befreien.

Ho-nen gründete im Jahre 1145 die Jo-do-Sekte. Seine Lehre fand sogleich ein starkes Echo sowohl in Hofkreisen als auch im Volke. 50 Jahre nach der Gründung tauchte ein Erneuerer dieser Sekte, Patriarch Shin-ran (1173—1262) auf und führte sie bis zur letzten Konsequenz, indem er sogar dem „allersündigsten Menschen“ den Vorrang gab, durch den Glauben in das jenseitige Paradies zu gelangen.

Aus dieser verhältnismäßig eingehenden Darlegung des neuen Buddhismus in Japan ist wohl klar geworden, daß auch das historische Schicksalsbewußtsein des Menschen in Japan im buddhistischen Sinne in prägnanter und konsequenter Form zum Ausdruck kam.

2. Zen, der mystische Symbolismus

Religiöser Fanatismus, wie er sonst bei anderen Völkern auftritt, liegt dem japanischen Geiste in seinen wesentlichen Zügen fern. Denn jeder Fanatismus erhält wohl als zeitbedingter Höhepunkt einer geistigen Bewegung innerhalb der Gesellschaft seinen unbestreitbaren und notwendigen Sinn, zeigt aber leicht die Tendenz, Dogmen aufzustellen und damit sich selbst zu erhalten, was hinwiederum einer Vergewaltigung des organischen und nur im Wechsel entwicklungsfähigen Geistes gleichkommt.

Im Laufe der zweitausendjährigen japanischen Geistesgeschichte geschah es jedoch, daß das japanische Volk im Fanatismus restlos aufging oder von fanatischen Ideen ergriffen wurde. Zwei Krisenpunkte taten sich hier auf: Es kamen Augenblicke, da die kaiserliche Tradition oder der Staat in Gefahr waren, oder es setzte eine Art geistiger und seelischer Reaktion gegen Verzweiflung und Verfall ein. Der erste Fanatismus war wohl politischer Art, der zweite weltanschaulich begründet. In normalen Zeiten, wo Fanatismus selten selbstlos sein kann, fand er auch kein Wirkungsfeld. Das religiöse Leben des japanischen Volkes bietet hierfür das deutlichste Beispiel.

Der Grund dafür, daß das japanische Volk sich selten am Dogma begeistern konnte, ist in seinem Charakter zu suchen. Zum Teil sind auch Überkommenheiten aus dem mythologischen Zeitalter her wirksam, die das organisch gewachsene mehr als das künstlich Herangezüchtete schätzten. Aus diesem Urimpuls heraus verhielt sich das japanische Volk in religiöser Beziehung tolerant. Infolgedessen blieb der Buddhismus auch elastisch und je nach dem Niveau des Gläubigen vielseitig, was den andersgläubigen Völkern areligiös oder als religiöse Indifferenz erschien. Im Grunde gehört Japan zu den wenigen Völkern der Erde, die noch ein natürliches und selbstverständliches Empfinden für das Göttliche und Metaphysische behielten. Diese Worte richten sich auf die Tatsache hin, daß der Buddhismus fast zu gleicher Zeit zwei vollkommen entgegengesetzte Richtungen in Japan mit derselben Intensität einschlug. Sie bestehen seither bis in die Gegenwart hinein — ohne einander zu bekämpfen — friedlich nebeneinander.

Der Zen-Buddhismus ist der Gegenspieler zum Jo-do-Buddhismus, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts in Japan hervortrat und fast das ganze Rittertum zu seiner Anhängerschaft rechnete.

Die Religion des Jenseits verlieh der wurzellos gewordenen Aristokratie und dem einfachen, dem Elend ausgelieferten Volke einen Halt, nicht aber dem Samurai, der politisch im Mittelpunkt des Landes stand und täglich mit der Realität des Todes konfrontiert wurde und zu kämpfen hatte. Dieser Lebensführung des Samurai entsprechend entstanden — äußerlich gesehen — zwei neue Sekten aus der meditativ-asketischen Tradition des Buddhismus in Japan. Ihre Gründer waren Patriarch Eisai (1141—1215) und Dogen (1200—1253).

a) Zen und der Samurai-Geist

Bedeutende Krieger und Politiker waren es, die sich zu Schülern der Zenlehre bekannten und ihre seelischen Kräfte durch die Zen-Methode schulten. Krieg, Zweikampf und Waffenführung überhaupt sind somit in umgewandelter Bedeutung zur Schulungspraxis für das Erlebnis der Vergänglichkeit im buddhistischen Sinne geworden. Dies geschah aber nicht wie bei der Jenseitsreligion, wo der Mensch sich in der Tiefe des dahinschnellenden Stromes unhaltbar und vergänglich bekennt. Hier wird dem Schüler die Macht wiedergegeben, der Sekundenschnelle der Vergänglichkeit, der Fülle des Augenblickes Herr zu werden. Die Gegenwart läßt sich, wie sie wirklich ist, nicht als Moment eines kontinuierlichen Zeitstromes erfassen. Das wirkliche Erlebnis der Gegenwart vollzieht sich nur in einem ekstatischen Augenblick, in dem der Mensch sich von seinem täglich trainierten und geistig durchgebildeten Ich befreien kann. In einem solchen Augenblick erhebt er sich mit seinem ganzen Wesen in eine andere Dimension, wo sein Lebensrhythmus mit dem kosmischen verschmilzt.

In dieser Situation ist der Mensch erst in der Lage, seinen Geist zu prüfen und seine seelischen Kräfte zu messen, ja gerade darin ist er erst der Benennung „Mikrokosmos“ würdig. Alle anderen Gedankengänge wie reine Spekulation oder geistige Selbstanalyse sind entweder als Don Quichoterie oder als Klagelieder eines alten Weibes anzusehen, das seinen Schmerz zu genießen pflegt.

Jede geistige Bildung, jede seelische Regung, seien sie auch noch so feinsinnig empfunden und dokumentiert, sind vor dem Kriterium der Zenlehre des Gegenwärtigen, ohne den Schwung und Sprung in den ewigen Rhythmus, ohne Zusammenklang zwischen dem ganzen Menschen und dem Kosmos nur Kartenhäuser, die in jedem Augenblick zerfallen oder „urplötzlich“ zusammenbrechen können, wenn das sogenannte „Ungeistige“ oder „das Unseelische“ in Gestalt des Zufalls oder der Gewalt hervorbrennen. Nur dort, wo der Atem des Menschen im Zuge der kosmischen Auf und Nieder Leben und Tod kündigt, steht der Geist auf beiden Füßen, erkennt und beherrscht das Leben.

Dieses Erlebnis des kosmischen Einsseins des Menschen war und ist die Grundlage der japanischen Fechtkunst. Es verharret nicht mehr im Stadium der sogenannten Selbstbeherrschung, auch nicht in dem der geistigen Wachsamkeit, es ist ferner nicht das „Überwache“. Es ist viel mehr. Durch das Zen-Erlebnis werden erstens die Komponente der sinnlichen Erkenntnis — Raum und Zeit — vom normalen Verstandesvermögen gelöst und in die Dimensionslosigkeit emporgeleitet. Die Zeit- und Raumvorstellung, die uns im Märchen überliefert ist, wird hier realiter erlebt, indem die Sekunde zur Minute, der Millimeter zum Zentimeter wird. Das

geschichte aber nicht in der Phantasietätigkeit, sondern wird am konkreten Gegenstande praktisch demonstriert.

Diese Steigerung der Bewußtseinstätigkeit ist aber nicht Endzweck, sondern Begleiterscheinung der Zen-Schulung. Der Zen ist darf auch nicht bei der Schulung dieser Fähigkeit verweilen. Aber die japanische Fechtkunst des Samurai machte von ihr Gebrauch und bediente sich ihrer zur Ausführung des Waffenschlages.

Es kam und kommt wohl selten vor, daß ein des Fechtens Kundiger dieses Stadium erreicht, aber es bleibt Ziel und Ideal des japanischen Ritters. Der japanische Mut, die Tapferkeit des japanischen Volkes, der Opferwille und die Selbstbeherrschung des Japaners wurzeln in dieser Tradition, die vor einem Jahrtausend in Japan Fuß gefaßt hat. Wohl sind persönlicher Mut und bewußte Entschlossenheit in Japan genau so wie in Europa Voraussetzungen und Triebkräfte für eine außergewöhnliche Tat. Aber der zenistische Kampfgeist läßt diese Eigenschaften nicht nur gelegentlich in Erscheinung treten, sie werden geradezu zur ständigen Natur oder besser gesagt: Sie werden in die Sphäre der freien Persönlichkeit erhoben.

Miyamoto Musashi (1584—1645), der in Japan als der größte Meister im Fechten gilt, wußte im Geiste der zenistischen Fechtkunst zugleich mit dem Tuschpinsel meisterhaft zu malen, wie er auch mit dem Schwert jeden, der sich ihm als Gegner entgegenstellte, niederzwang.

Hier zeigt sich der Geist der Zenlehre, der über Mut und Tapferkeit frei verfügt und darüber hinaus eine Persönlichkeit formt, die im Stande ist, jenen hohen Flug mit spielerischer Gelassenheit zu meistern, zu dem sich in anderer Art auch viele große geniale Menschen im Westen emporschwangen. (Näheres hierüber siehe: „Das heroische Ethos Japans“, das demnächst bei Walter de Gruyter, Berlin, erscheinen wird.)

b) Zen-Sekten in Japan und ihre mystische Psychologie

Der Zen-Buddhismus, der auch auf indischen Ursprung zurückzuführen ist und die Methode der Meditation und Geistesschulung ebenfalls aus der indischen Psychologie entnahm, erfuhr bereits im Urbuddhismus eine eindeutige Vergeistigung dadurch, daß die Askese des Yogi mehr auf das Geistige und Seelische gelenkt wurde. Die in der Askese hervorgerufenen körperlichen und psychischen Zustände galten als sekundär und wurden sogar nach Notwendigkeit bekämpft. Nach China kam diese Lehre bereits im 2. Jahrhundert nach Chr. und begann sich im 5. Jahrhundert als neuer Buddhismus zu entfalten. Es ist hier leider nicht möglich, ausführlich auf dieses psychologisch und philosophisch einmalige Phänomen „Zen“ einzugehen. Bis heute ist es auch noch niemandem gelungen — nicht einmal dem bekannten Zen-Interpret in englischer Sprache, Prof. Suzuki, trotz seiner mehrfachen Veröffentlichungen — das Zen so darzustellen, daß dem westlichen Leser Zugang zu ihm geschaffen worden wäre. An sich verschließt sich jedes religiöse Phänomen dem Wissen, es kann niemals mit Worten allein erschöpft werden. Gerade im Verständnis des Zen kann die „Begriffsmagie“ des europäischen Geisteslebens, die den zweifelhaften Ruhm für sich in Anspruch nimmt, alles in Verstehen aufzulösen, zum unentweichbaren Verhängnis werden. Hier soll aber lediglich der Versuch gemacht werden, an Hand der japanischen Geistesgeschichte — wie es bereits bei der Analyse des Fechtgeistes des Samurai zum Teil geschah — ein Bild dessen zu geben, worum es sich beim Zen handelt.

Es ist nicht viel damit getan, das Zen außerhalb der Erfassbarkeit durch das Wissen zu stellen und zu erklären, wie manche Interpreten der Mystik es taten, es habe mit dem logischen Verstande nichts gemein. Denn es ist trotz aller wissenschaftlichen Erfolge des 20. Jahrhunderts noch dunkel, wo die Grenze der Verstandestätigkeit liegt, d. h. wann und wo der Verstand schlechthin versagt. Es ist hier selbstverständlich nicht von den Fällen die Rede, in denen der Verstand bei Geisteskrankheiten, im Schlaf, bei Schreckzuständen usw. versagt oder zumindest aussetzt. Ließe man auf der anderen Seite den Durchschnittsverstand als Maß aller Denkfunktionen gelten, so wäre es am ehesten Sache der Herren Ärzte, die Grenze des Verstandes zu bestimmen. Gereicht würde man der Materie allein, legte man auch hier eine Stufenfolge nach Intensität und Qualität zu Grunde. Zu diesem Fall hätte der Verstand beim Zen ebensoviel zu sagen wie bei den Musikschöpfungen Beethovens und der genialen Malerei Rembrandts, um nur Beispiele zu nennen.

Die Grenze zwischen dem normalen Verstand und der vergeistigten Vernunft beruht auf Annahme und ist verschiebbar. Die seit Jahrtausenden in Europa wohlbehütete „Vernunft“ oder der ideenmächtige Geist kommen nur dann zum Durchbruch, wenn der Verstand eine Wandlung erfährt und den normalisierten Bereich verläßt. Es bedarf nicht erst einer Erwägung der Theorien Lombrosos und Kretschmars, um auf die Grenze zwischen Genie und Irrsinn hinzuweisen. Denn diese Grenze ist von dem „noch auf der normalen Ebene“ arbeitenden Verstande nicht mehr fixierbar, weil wir nur ihre eine, nicht aber die andere Seite kennen und erkennen können.

Das Zen hat es auf sich genommen, diese verhängnisvolle Rolle des Verstandes aufzudecken und unschädlich zu machen. Die Funktion der Logik wird hier in eine Sackgasse getrieben und mit immer größeren Aufgaben belastet, denen sie nicht mehr gewachsen ist. Mit anderen Worten: Im Zen wird ein Weg gewiesen, der die Logik durchdringt und auf ein ungeteiltes und unteilbares Ganze — die Welt schlechthin — stößt. Diese Art, einen Gegenstand zu durchdringen, ist bei Künstlern großen Formats mitunter zu erkennen, nämlich dann, wenn sie von Ideen oder „Inspirationen“ ergriffen ihre Werke schufen. Dabei darf man nicht vergessen, daß das Ergriffenwerden eine besondere Anlage und Fähigkeit voraussetzt und nicht jedem gegeben sein kann.

Das Zen ist eine Wissenschaft der Erkenntnis, die jenseits von Analyse und Synthese stets das Ganze, das „Übersein“ zum Gegenstand hat. (Man möchte hier unter dem Begriff Wissenschaft nicht die Spekulation der toten Geister oder die den Geist tötenden Untersuchungen verstehen.) Notwendig wäre es für uns, festzustellen, daß es außer der sogenannten Wissenschaft im üblichen Sinne eine Methode gibt und gab, das Sein — statt von außen mit logischem Rüstzeug — von innen her zu erforschen und zu erfassen. Wohl ist das Wort „Innen“ leicht mißdeutbar, es wurde mit ihm bisher manch geistreicher Unsinn getrieben. Auch eine sich wichtig machende Geheimnistuerei, die von der Eitelkeit und Dummheit nicht weit entfernt ist, — der sogenannte Mystizismus —, der nicht einmal dem Verstand gegenüber standhalten konnte, hat hier den Weg zur Erkenntnis des „Ganzen“, des „Über-Seins“ versperrt und mit Recht den „strengen Wissenschaften“ eine Waffe in die Hand gedrückt.

Die Methode des Zen ist eine dialektische und liegt zwischen dem Logischen und Psychologischen. Durch die Aufdeckung der Unzulänglichkeit des logischen Den-

kens erhält der Geist neue und andere Blickrichtungen, die dem normalen Verstande verschlossen waren. Mit der schrittweisen Beseitigung der Erkenntnisbedingungen: Raum, Zeit, Sinneswahrnehmung und Begriffskonstruktion geht die Läuterung der seelischen Kräfte Hand in Hand, so daß die Wahrheit nicht mehr sich am Sein offenbart, wie es beim „normalen Geist“ der Fall ist, sondern der Mensch selbst als Offenbarung der Wahrheit erkannt wird. In diesem Stadium sieht er Welt und Dinge mit den Augen des Schöpfers und fühlt den Pulsschlag der Dinge und des Kosmos mit dem Herzen Gottes.

Diese Erlebnisweise bedarf ebensowenig eines neuen menschlichen Ausdruckes wie z. B. der Philosophie, Kunst, Dichtung usw., so der Schöpfer ihrer auch nicht bedarf, um sich verständlich zu machen. Kennzeichnend ist aber, daß Zen wie das Gotteserlebnis des europäischen Mittelalters zur Grundlage des künstlerischen Schaffens und darüber hinaus zur Quelle allen ethischen und auch weltlichen Lebens werden kann. Viele Zenpriester waren bedeutende Maler, Bildhauer und Dichter, und manche großen Künstler waren ihrerseits Zenisten.

c) Zen und das japanische Kulturleben

Um die Eigenart des Zen-Buddhismus und seine Rolle im japanischen Geistesleben näher zu erklären, werden hier einige Künste, die aus dem Zen-Geiste ihre schöpferischen Kräfte erhielten, in ihren Wesenszügen behandelt. Künstlerische Erkenntnis und Schöpfung, wenn sie echte Werke — Wegweiser zum Ewigen — schaffen wollen, dürfen nicht auf die wirklichkeitseintrückenden „Inspirationen“ allein angewiesen bleiben, sondern müssen stets das Tragische im Menschlichen als Ansatz nehmen. Sie finden somit ihren Ausdruck an einer Schwelle, an der sich das Ewige abzeichnet. Gerade dort, wo das Vergängliche in der Materie, in der Erscheinung intensivt und besonders deutlich erfaßt wird, leuchtet wie im Dämmerlicht — im Kunstwerk — das Antlitz des Ewigen.

In diesem Kunstempfinden und -schaffen treffen in Japan die Vergänglichkeitskenntnis der Jo-do-Sekte und der Zen-Geist in einer fast unerkennbaren Tiefe zusammen und kristallisierten sich in einer typisch japanischen Kunstauffassung: Das Ewige im Vergänglichen und das Vergängliche im Ewigen zu erblicken. In der Theorie des No-Spieles (des klassischsten Schauspiels Japans) wird die Kunst mit einer Blume verglichen, an der das Vergänglich-Schöne durch das Ewig-Schöne im Prozeß der Reife (Vollendung) überwunden wird. Die Blüte eines verdorrten Baumes wird über die jugendliche Blütenpracht gestellt. Der Höhepunkt und die Meisterschaft des No-Spielers liegt in der Reife, in der seine Züge dem welkenden äußeren Ausdruck zum Trotz von einem inneren Glanz geädelt (Seami, Kadensho) und in künstlerisch vollendete Form gebracht werden.

Ebenso betont der Dichter Basho (1643—1694), daß die Dichtkunst aus der vergänglichen Erscheinung das Ewige und Unveränderliche herauszulesen hat. Demgemäß muß man als Dichter das sich um die Welt klammernde Ich-Leben in die Sphäre des Tragisch-Erhabenen hinaufführen, wo die Vergänglichkeit sich mit der Ewigkeit vermählt. Basho sagte: „Wenn der Geist nicht blumenhaft geworden ist, ist er dem des Barbaren gleich“. (Basho, Yoshino-Aufzeichnung). Ferner sagte er über die Formgebung in der Dichtung: „Die künstlerische Erlebnisäußerung muß den im Dämmerlicht des Mondscheines duftenden Pflaumenblüten gleichen.“

Aus derselben Geistesquelle wie die hier erwähnten Beispiele stammen auch Tuschmalerei, Gartenkunst, Teekult, Musik usw. Jede Form schlägt eine Brücke zwischen der begrenzten Nähe und der unendlichen Ferne, jeder Ton geht aus der Gegenwart in die anfanglose Vergangenheit oder in die endlose Zukunft über, auch jener bemooste Stein am Rande eines Lotusteiches trägt das Antlitz zeitlosen Alters.

Nach zenistischer Auffassung ist aber jeder Kunstdruck als Kunstwerk sogar noch wertlos, wenn er nicht aus der erhabenen Sphäre des heiligen „Nichts“ (Nirvana) hervorgegangen ist, wo der Streit der Meinungen: Entweder „Kunst für Kunst“ (buddhistisch: Seinsverhängnis) oder Kunst für Menschen (buddh.: Ichverhängnis) überwunden ist.

Japanisch-buddhistische Perspektive

Es steht außer jedem Zweifel, daß der Buddhismus als tiefster Quell das japanische Geistesleben und dessen Kulturschöpfungen genährt und befruchtet hat. Es ist ihm in Japan — wie überall in Ostasien — gelungen, unter Beibehaltung der Volkseigenart die unergründliche Tiefe der Seele zu öffnen und dem Geiste Umfang und Größe zu verleihen. Nur wohnt dem Buddhismus als kulturschaffende Kraft nicht der historische Geist und als Erlebnisbereich nicht ausschließlich die Menschenerde inne, er erhebt vielmehr den Anspruch, mit seiner Erlösungslehre und durch Verwandlung des ganzen menschlichen Seins den Geist des Kosmos zu erobern und in die Seele des Universums einzudringen.

Es wäre allenthalben ratsam — um ein objektives und vom Subjektivismus befreites Weltbild zu gewinnen — die Gegenüberstellung beider Kultur- und Geisteswelten: West und Ost klar ins Auge zu fassen. Mit dieser Welteinstellung würde es wenigstens möglich sein, die bisher entworfenen und einseitig beleuchteten Menschheitsperspektiven — wenn nicht in die allseitigen, so doch in die vielseitigen umzuwandeln. Auch könnten jene Zerrbilder der Völker und Kulturen, aus denen bisher unentwegt Mißverständnisse und Haß erwachsen, vor dem sonnenklaren Himmel der reinen Schöpfung verschwinden. Man begnüge sich bisher, die Unklarheit seines Weltbildes mit dem Begriff der „Mannigfaltigkeit“ zu rechtfertigen, und manche nützten diese Ausflucht sogar für ihren persönlichen, religiösen, wissenschaftlichen und politischen Bedarf aus.

Uns genügt, vorläufig festzustellen, daß es neben der in Europa überlieferten Denk- und Erlebnisweise eine andere Form der Auseinandersetzung mit dem Weltganzen gegeben hat, die seit Jahrtausenden in Ostasien entwickelt worden ist und die Welträtsel auf eine andere Weise zu lösen trachtete als die westliche Tradition.

Es wäre auch an der Zeit, aus dem Traum der „Seelen-Romantik“ zu erwachen und mit der „Jenseitsschwärmerei“ des „Übersinnlichen“ zu brechen, um endlich eine ernstliche Trennung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits in diesem Leben und in dieser Gegenwart herbeizuführen. Erst von diesem Standpunkt aus kann ein Mensch von heute die Finsternis und die lichte Seite dieser Welt in die Waagschale werfen, um seiner selbst und zugleich der Welt gerecht zu werden. Die europäische Konsequenz mit ihrer Seinslogik und -kultur hat die Menschheit der Macht der Materie ausgeliefert. Die ostasiatische Gelassenheit mit ihrer Mystik und Persönlichkeitskultur steht vor der höchsten Instanz. Alle Schöngestigkeit von heute unterscheidet sich nicht viel von einer „Salonkokerrie“, jeder „Seelenkult“

kommt Hysterie nahe. Für uns gibt es kein allumfassendes Geistessystem mehr, das dieses Welträtsel und jenes Mißverständnis in Kauf nehmen oder entschuldigen könnte.

Es wäre an der Zeit, daß jeder, der sich gläubig wähnt, sei er nun Christ oder Buddhist, jeder, der sich geistig berufen fühlt, und schließlich auch derjenige, der ein Kulturleben im 20. Jahrhundert zu führen glaubt — ob er will oder nicht — seine Schuld an der Dämonie unserer Zeit bekennt. Denn man lieferte die Welt, während man mit den Wunschbildern des Ideals und der Ideen spielte, dem Untergang aus. Würden sich alle „Idealisten“ und „Wissenschaftler“ über alle Ereignisse von heute erhaben fühlen, so, als ob sie in einer anderen Welt lebten und nicht auf dieser Erde, würden alle „Gläubigen“ zum heiligen Gemach fliehen, um nur „ihre Seele“ in Sicherheit zu bringen, dann dürfte man sich nicht wundern, wenn die Welt, die man „geistig in Ordnung“ sah, entlarvt und zum Untergang verurteilt würde.

Es kommt uns nunmehr darauf an, einen letzten Versuch zu wagen, das europäisch-christliche Welterlebnis einschließlich des Materialismus dem ostasiatischen und buddhistischen gegenüberzustellen, um durch eine gegenseitige Ergänzung zwischen der westlichen analytischen Denk- und Erlebnisweise und der östlichen intuitiven dem Erdengeist entsprechend und der Menschheitsgeschichte würdig ein neues und vollkommeneres Weltbild zu entwickeln. Durch die Teilanalyse dringt man ins Geheimnis des kosmischen Raumes, und durch die Ganzheitsintuition erfaßt man die Schwingung der ewigen Zeit. Das eine Erlebnis geht von außen ins Innere, das andere vom Inneren nach außen. Das europäische Auge fand Gestalten und Konstruktionen, das ostasiatische Quellen und Stoffe. Es darf nunmehr keine Verwechslung mehr geben, weder darf die Gestalt (Eidos) für das Letzte gehalten und die Quelle (Nirvana) restlos erschöpft geglaubt, noch das erschlossene Sein als absolutes betrachtet und der gefundene Stoff nur zeitlich angesehen werden.

Die Grenze des „Ungegebenen“ für Westen und für Osten verschiebt sich dann derart, daß beide Welten von neuem aus einer auf das wahrhaft Ganze gerichteten Perspektive den großen und breiten Weg der wahrhaften Weltgeschichte beschreiten können.

Die allerletzte Phase des japanischen Buddhismus, die mit den anderen beiden religiösen und weltanschaulichen Quellen, dem Shintoismus und dem Kungfutseanismus das Ethos des japanischen Volkes, wie es heute ist, und das Fundament des japanischen Menschentums bildete, wird in weiteren Veröffentlichungen dieser Kulturserie behandelt. Siehe ferner „West-Ostliche Begegnung“, Verlag Walter de Gruyter, Berlin.