

1934 D 2693

# Die religiösen Kräfte Asiens

Wilhelm Gundert:

Nationale und übernationale Religion in Japan

Walther Schubring:

Die brahmanische Kultur im heutigen Indien

Rudolf Strothmann:

Die geistigen und politischen Kräfte des Islam  
im Vorderen Orient



Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg

Vorträge der 1. Auslandswoche 1937  
der Hanfischen Universität



## Nationale und übernationale Religion in Japan

Don Wilhelm Gundert

Verfolgen wir die Entwicklung, die das japanische Volk von seinen Anfängen bis heute genommen hat, so drängt sich jedem aufmerksamen Beobachter die merkwürdige Ähnlichkeit und annähernde Gleichzeitigkeit dieses geschichtlichen Verlaufs mit dem des deutschen Volkes auf. Wie die Deutschen, so wurden auch die Japaner nach einer langen Zeit urtümlichen Eigenlebens von einem breiteren geschichtlichen Ströme erfasst, der seinen Ursprung außerhalb ihrer eigenen Grenzen hatte: was für die Germanen die römisch-christliche Kultur, das war für sie die chinesisch-buddhistische. Wie bei uns, so folgte auch bei ihnen auf die Zeit des Stammeskönigtums ein Mittelalter mit Feudalwesen und Ausbildung bestimmter ritterlicher Ideale. Und wie in Deutschland so ging auch dort die Entwicklung weiter über aufgeklärten Despotismus und das Erwachen eines selbständigen Bürgertums zur konstitutionellen Monarchie, dies letzte aber nun nicht mehr in der bisherigen Absonderung und reinen Eigengesetzlichkeit, sondern in inniger Sühnungnahme und im Gleichschritt mit den führenden Völkern des Abendlandes. Sind es hier zunächst die westlichen, namentlich die angelsächsischen Völker, die aus geographisch-politischen Gründen als Vorbilder für das moderne Japan die Führung übernehmen, so ist um so bemerkenswerter, daß ihr gesunder nationalpolitischer Instinkt die Japaner doch gleich von Anfang an auch auf Deutschland aufmerksam werden ließ, und daß nun heute mit dem Erstarken dieses Instinktes jene innere Annäherung an Deutschland eingetreten ist, die zum Zusammenschluß der beiden Länder gegen die kommunistische Gefahr geführt hat und sich, wie wir hoffen, in der Zukunft noch weiter auswirken wird.

Diese Übereinstimmung in den großen Zügen wird noch auffallender, wenn wir im besonderen die geistige Entwicklung Japans betrachten. Sie ist von dreierlei Mächten gesonderter Herkunft bestimmt, die wir ohne Bedenken mit den Elementen vergleichen dürfen, aus denen sich unsere eigene

Kultur zusammensetzt. Die Grundlage bildet hier wie dort Blut und Boden, die Rassenseele, so wie sie mit der sie umgebenden Natur in wechselseitiger Wirkung verwachsen ist. Unserem angeborenen deutschen Wesen entspricht dort die urjapanische Art, unserer germanischen Religion der alteingesessene Kult der nationalen Götter oder Kami, den man seit dem Eindringen fremder Glaubensanschauungen zur Unterscheidung von diesen mit dem Ausdruck Shintô bezeichnet. Wie nun auf den germanischen Naturboden aus dem Erbe der griechisch-römischen Welt eine reiche Saat von kulturellen Keimen fiel, um hier zu neuer, eigenartiger Blüte emporzuwachsen, so geschah es bei Japan mit den Anregungen, die es von China her erhielt. Und wie auf uns das Erbe der antiken Welt nicht mehr in reiner, ungebrochener Form überging, sondern gleichsam zerlegt und überwuchert von einer geistigen Macht noch fremderer, fernerer Herkunft, so war es wenigstens ähnlich auch mit dem chinesischen Kulturerbe, das Japan übernahm. Denn dieses war zu der Zeit, als es in Japan die eigentlich entscheidende Umwandlung hervorrief, nämlich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts und noch einige Zeit später, so stark von den Kultformen und der Lebensanschauung des indischen Buddhismus durchsetzt, daß Japan von diesem letzteren wenigstens zunächst einen weit stärkeren Eindruck erhielt als von dem, was Chinas Eigenstes war, nämlich von der sozialen Sittenlehre des Konfuzius. Allerdings war in China der konfuzianische Humanismus von der indischen Religion niemals in derselben Weise verdrängt worden, wie der klassische Humanismus durch das Christentum. Er hat dort nie aufgehört, gegen den Buddhismus zu protestieren und hat auf seinem eigenen Boden schon vom 8. Jahrhundert ab über die fremde Religion wieder die Oberhand gewonnen. Er hat dementsprechend auch in Japan, eben als soziale Moral und Grundlage aller Staatsweisheit, von Anfang neben dem Buddhismus sorgsame Pflege gefunden, hat es aber zu einem maßgebenden Einfluß und wirksamen Protest gegen den Buddhismus erst im 17. Jahrhundert gebracht. Dadurch wird das Bild der religiösen Entwicklung in Japan derjenigen in Deutschland ähnlicher als dasjenige in China. Ungefähr um dieselbe Zeit, wo auf germanischem Boden das Christentum zur beherrschenden geistigen Macht wird, übernimmt der Buddhismus dieselbe Rolle in Japan, und wieder um dieselbe Zeit, wo Humanismus und Aufklärung, auf dem antiken Erbe fußend, ein neues Menschentum unabhängig von priesterlicher Bevormundung zu begründen unternehmen, geschieht dasselbe in Japan unter Berufung auf die Weisen des alten China.

Dieser Überblick macht es verständlich, daß Japan auch auf dem eigentlich religiösen Gebiet von ähnlichen Fragen bewegt worden ist und bewegt wird wie wir selbst, und daß die Auseinandersetzung zwischen nationaler und überationaler Religion ebenso dort eine Rolle spielt wie in Deutschland.

Dabei muß freilich von vornherein eine Warnung ausgesprochen werden. So verlockend es ist, Übereinstimmungen zwischen uns und Japan nachzugehen, und so berechtigt das Gefühl einer freudigen Überraschung darüber sein mag, am anderen Ende der Welt ein Volk mit einem dem unseren so ähnlich gearteten Entwicklungsverlauf entdeckt zu haben, so wäre es doch sehr bedenklich, wollten wir uns dadurch den Blick für die tiefgehenden Unterschiede trüben lassen, die trotz alledem zwischen jenem fernen Inselvolk und uns bestehen und für alle Zeiten bestehen werden. Gerade in der gleichmäßigen Herausstellung sowohl des Gleichartigen wie des Verschiedenen liegt ja die eigentliche Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntnis, denn nur so kann sie für das praktische Handeln eine sichere und brauchbare Grundlage bieten. Und wenn wir bedenken, was in dem Verhältnis von Volk zu Volk das praktische Handeln alles bedeutet, welche schicksalträchtigen Entscheidungen es mit einschließt, so werden wir der schweren Verantwortung, die einem solchen Gegenstande gegenüber unsere wissenschaftliche Arbeit zu tragen hat, erst voll bewußt werden und uns vor der Leichtfertigkeit hüten, die je nachdem einmal nur das Verbindende, dann wieder nur das Trennende zwischen zwei Völkern zu betonen geneigt ist.

Es gab ja eine Zeit, die bei der Betrachtung fremder Völker und namentlich fremder Religionen eigentlich nur das Trennende sah. Würden wir das japanische Religionswesen mit den Augen der ersten Europäer betrachten, die vor bald 400 Jahren nach Japan kamen und dem Kult der nationalen Götter dieses Landes sowie dem der Buddhas oder Fotofe ihre Aufmerksamkeit zuwandten, dann müßten wir jeden Gedanken an eine mögliche Übereinstimmung zwischen Japan und uns weit von uns weisen. Denn jene ersten Europäer waren streitbare Söhne der alleinseligmachenden Kirche, die in den Japanern eben verlorene Götzendiener und Heiden sahen und die so auffallenden Ähnlichkeiten des buddhistischen Kultus mit ihrem eigenen als Blendwerk des Teufels erklärten. Sie waren damals in der glücklichen Lage, sich über diese ihre Auffassung durchaus offen und ohne jeden Rückhalt aussprechen zu können. Waren sie doch Werkzeuge und Sendboten des Papstes, der als Stellvertreter Christi das Wort für sich in An-

spruch nahm: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und der insbesondere die ostindischen Meere im Vertrag von Tordewillas (1494) den Portugiesen als ausschließlich ihnen gehöriges Schiffsfahrts-, Kolonisations- und Missionsgebiet zugesprochen hatte. Der portugiesische Jesuit Gaspar Dilela, dem wir höchst wertvolle Berichte über das damalige Religionswesen in Japan verdanken, beschreibt uns z. B. 1571 die wunderbare Pracht der Tempelstadt Nara und wie er daselbst auch den heute noch einzig schönen Kasuga-Schrein besuchte, wo er über 400 Priester fand, mit Mitren ähnlich den Bischöfen und mit Zauberinnen, die vor der Pagode tanzten. „Denn“, sagt er, „das erste, was die Besucher der Pagode darbringen, ist der Tanz.“ Und mit erquickender Ehrlichkeit fügt er hinzu: „Dadachte ich an die Priester des Baal und seinen Tempel, der wohl nicht viel verschieden von diesem sein mochte; gern hätte ich einen zweiten Elias da gehabt, mit ihnen zu tun, was er jenen antun ließ, die Baal auf Jezabels Befehl dienten.“\*)

Inzwischen sind die Zeiten andere geworden; wir haben gelernt, fremde Religionen sachlicher zu beurteilen, schrecken vor Übereinstimmungen zwischen ihnen und unserer eigenen Auffassung nicht mehr als vor teuflischem Blendwerk zurück,\* ja sind im Gegenteil geneigt, gerade dieses Übereinstimmende hervorzuheben, und zwar schon deshalb, weil wir auf Verstehen aus sind, und im Grunde nur Gleichartiges einander verstehen kann, während das wirklich Fremde ewig Rätsel bleibt. Eben dies aber verführt gar leicht zu dem Irrtum, auch da Gleichartiges anzunehmen, wo in Wirklichkeit tiefe Wesensunterschiede vorliegen, und diese Gefahr ist um so größer, je mehr sich ein einzelner oder eine Gemeinschaft von den letzten Grundlagen des eigenen Wesens entfernt hat und dadurch innerlich schwankend und unsicher geworden ist. Wenn wir im Nationalsozialismus den Ruf an uns selbst zur Umkehr von verhängnisvoller Selbstentfremdung vernehmen, ja, wenn wir innerlich davon überzeugt sind, die entscheidende Wendung bereits vollzogen zu haben, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß wir innerlich schon fertig und gefestigt seien; vielmehr haben wir den größten Teil unseres Weges noch vor uns und tun gut daran, alle Vorsicht anzuwenden, um uns im Eifer der Abkehr von dem einen Fremden nicht einem anderen zu verschreiben, was uns, genau besehen, ebenso fremd oder noch fremder wäre. Vielmehr steht für uns wie über aller Wissenschaft, so

\*) Vgl. hierzu das 1. Buch der Könige, Kap. 18, V. 40: „Eli aber sprach zu ihnen: Greift die Propheten Baals, daß ihrer keiner entrinne! Und sie griffen sie. Und Eli führte sie hinab an den Bach Kison, und schlachtete sie daselbst“.

auch besonders über aller Beschäftigung mit dem Fremden und damit für die gesamte Auslandskunde, die unserer hiesigen Universität als besondere Aufgabe gesetzt ist, als erste Forderung der Spruch des delphischen Apollo: erkenne dich selbst. Wenn uns bei der Betrachtung des Fremden neues Licht über unser eigenes Wesen aufgeht, wenn wir daran neue Sicherheit und Mut zu uns selbst gewinnen, und dadurch auch die uns einzig gemäße Stellungnahme diesem Fremden gegenüber, dann hat sie für uns als Volk überhaupt erst einen Wert, im anderen Fall ist sie vom Übel. Wir werden aber diese der Wissenschaft und unser selbst allein würdige Haltung am ehesten dadurch gewinnen, daß wir uns so eng wie möglich an den Tatbestand selbst halten, der in seiner Eigenart gegen allzu kühne Verallgemeinerungen und Gleichsetzungen stets den besten Schutz gewährt.

Wenden wir uns nach diesen Vorbehalten der Frage des Verhältnisses zwischen nationaler und übernationaler Religion in Japan zu, so tritt zunächst Japans uralter völkischer Glaube, wie er seine geschichtliche Form im sogenannten Schintoismus gefunden hat, in unseren Gesichtskreis. Er ist zu verstehen als ein durchaus natürliches Gebilde, gewachsen aus der kindlichen Bewußtseinslage eines unentwickelten Volkes, dem die umgebende Natur nach Art der eigenen beseelt erscheint, getragen von Gefühlen der Ehrfurcht vor allem, was im Gemüt besonders starke Eindrücke hinterließ, gleichviel, ob dabei mehr die Gefühle der Furcht und des Schreckens oder solche der Bewunderung, der Zuneigung und dankbarer Hingabe überwiegen mochten. Gibt es auf dieser Stufe keine bewußte Unterscheidung zwischen Natur und Mensch, ist der Mensch selbst noch durchaus ein Stück Natur, so verstehen wir, wie diese Gefühle der Ehrfurcht sich in völlig gleicher Weise auf Naturerscheinungen wie auf Menschen, sei es auf lebende oder tote, richten konnten. Waren diese Gefühle stark genug und waren sie vor allem von einer Gruppe, einem Stamm gemeinsam empfunden, so wuchsen daraus einfache Formen eines Kultus, indem man dem Gegenstand der Ehrfurcht Opfer darbrachte und Gebete an ihn richtete. Dabei ergab sich von selbst, daß man ihn sich an einer bestimmten Stelle gegenwärtig dachte, und das kindliche Bedürfnis nach Vergewärtigung erfand sich dazu noch ein besonderes Hilfsmittel: es erwählte sich einen Stein, einen Pfeil, ein Schwert, einen Spiegel oder sonst ein greifbares Ding und dachte sich den Gegenstand seiner Verehrung mit diesem Ding mystisch verbunden, pflegte es darum als größtes Heiligtum, verwahrte es in einer Lade, baute dieser einen Schrein, ein Allerheiligstes, baute vor den Schrein ein Heiliges, eine Halle zum Darbringen von Opfer und Gebet,

und die Kultstätte war fertig. Den Gegenstand ihrer Verehrung aber nennen die Japaner Kami, was ursprünglich einfach „der Obere, Höhere“ bedeutet, wie dasselbe Wort noch heute auch für Obrigkeit im Gebrauche ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich für uns ein wichtiger Wesenszug, den diese Kami-Verehrung mit allen Religionen ähnlicher Stufe gemein hat: das ist die enge Nachbarschaft, in der hier der göttliche oder numinose Bereich zum menschlich-natürlichen steht. Ist es das Wesen einer hochstrebenden Religion, daß ihr Gott immer höher und höher rückt, so vollzieht sich der Übergang in die numinose Sphäre der Kami mit erstaunlicher Leichtigkeit. Das hat zur Folge, daß dauernd und aus jedem beliebigen Anlaß neue Naturerscheinungen, lebende oder tote Menschen zu Kami werden können, daß also dem freien Wuchern immer neuer Kulte überhaupt keine Grenze gesetzt ist. Dieses kultische Leben aber wird sich in engstem Anschluß an das profane Dasein vollziehen, m. a. W. der Kamikult ist nichts anderes als der religiöse Reflex des gesamten Lebens des japanischen Volkes nach seiner naturbezogenen Seite hin wie nach seiner politischen Ordnung in Sippe, Dorfgemeinschaft und Staat. Wenn so jede Erscheinung aus Natur und Menschenwelt in den Bereich der Kami gerückt werden kann, so ergibt sich daraus, daß zwischen den einzelnen Kami ganz gewaltige Rangunterschiede bestehen müssen, die einfach der natürlichen Bedeutung des verehrten Gegenstandes entsprechen, \*gehöre er nun der Natur oder der Menschenwelt an. Man kann den Donner als Kami verehren und ebenso die Nähnadel; aber in ihrem Rang sind diese beiden Kami selbstverständlich so weit auseinander wie Donner und Nähnadel selbst. Die Dorfahnen der heutigen Japaner haben in der Rangerteilung an ihre Naturgottheiten einen gesunden Wirklichkeitsinn an den Tag gelegt, und wenn sie dabei schon frühe die himmelerleuchtende Sonnengöttin Amaterasu als höchste der unzähligen Kami verehrten, so zeugt dies obendrein für einen diesem Volke tief eingewurzelten Zug zu freundlicher Milde, zu heiterer Lebensfreude, zu Reinheit und Klarheit, zu Sieghaftigkeit und Größe.

Wichtiger aber als die Beziehungen der alten Japaner zur Natur wurden für die weitere Entwicklung der Schintoreligion die politisch-geschichtlichen Vorgänge. Denn auch unter den Kami, die aus menschlichem Bereich hervorgegangen waren, mußten dieselben Rangunterscheidungen Platz greifen wie unter den Naturgottheiten. Es ist zwar in Japan niemand benommen, irgendeinem beliebigen Menschen, sei er tot oder lebendig, einen Schrein zu erbauen und ihn als Kami zu verehren, er kann das sogar seinem eigenen höheren Geist gegenüber tun. Aber hier bewährt sich, daß die Geschichte des

japanischen Reiches von ihren Anfängen her gekennzeichnet ist durch das Auftreten eines unbeirrt klaren politischen Herrschaftswillens, getragen von einem Stamm, der sich selbst von der erhabenen Sonnengöttin Amaterasu herleitete und daraus den Anspruch entnahm, daß ihm und ihm allein das „üppige Land des SchilfgefilDES“ zur Herrschaft übergeben sei, und der sich in langen Kämpfen auch tatsächlich durchgesetzt hat und bis zum heutigen Tage das Reich der aufgehenden Sonne regiert. Dieser entscheidende politische Vorgang bedingt von nun an auch die Rangordnung im Bereich der Kami und der Kami verehrung. Erstens rücken die Kami des herrschenden Stammes gegenüber denen der unterworfenen Stämme mit in die Vorherrschaft auf; zweitens heben sich unter ihnen wiederum die Vorfahren des Herrscherhauses, die Sonnengöttin und ihre Nachkommen als für das Reich besonders wichtig heraus; drittens tritt auch der lebende Herrscher selbst in die göttliche Sphäre: zwar werden ihm im allgemeinen nicht gerade Schreine errichtet oder Gebete dargebracht; aber für das Gefühl des Volkes ist er Kami und sichtbar-irdische Darstellung der langen Reihe erhabener Ahngötter, von deren segensreichem Walten Glück und Gedeihen des ganzen Volkes abhängt.

Mit diesem Vorgang erhält der japanische Schintoismus seine besondere Ausrichtung, die ihn von verwandten Religionen anderer Völker unterscheidet. Es wäre falsch zu sagen, Schintoismus sei einfach Kaiserkult, so verkehrt es ist, ihn als Sonnen verehrung oder als Ahnenkult zu bezeichnen. Er bleibt nach wie vor religiöser Reflex des gesamten Lebens des japanischen Volkes. Aber in dem Maße, als für dieses Volk das Kaiserhaus überragende Bedeutung hat, wird auch der öffentliche Kultus auf die Verehrung der kaiserlichen Ahngötter als wichtigsten Mittelpunkt ausgerichtet. Die Rangbestimmung der Götter wird zu einer politischen Aufgabe, für die 645 nach chinesischem Muster eine besondere Behörde bei Hofe eingesetzt wird. Dieses Amt geht meist sehr sachte vor, es beläßt die herkömmlichen Götter nach Möglichkeit in ihrer Würde, es läßt private Kulte unbehelligt, solange sie sich nicht politisch störend bemerkbar machen. Immerhin hat es dauernd damit zu tun, Rangerhebungen und -erniedrigungen unter den Göttern vorzunehmen und Kulte von politisch bedenklichem oder für die öffentliche Sittlichkeit gefährlichem Charakter zu unterdrücken.

Es wäre verlockend, an diesem Punkte einen Vergleich anzustellen zwischen dem japanischen Kamikult und dem Götterglauben unserer germanischen Vorfahren, oder auch der Indogermanen überhaupt, und wir würden schon hier auf tief liegende Wesensunterschiede zwischen den so

weit auseinanderliegenden Rassen stoßen, würden dabei auf den weit stärkeren metaphysischen Grundzug unserer alten Mythologie, auf die grandiose Dramatik ihres Weltbildes mit Kampf und tragischem Untergang und Neuschöpfung aufmerksam werden, Züge, die der japanischen Kamiwelt völlig abgehen. Doch würde uns dies von unserem eigentlichen Gegenstand zu weit abführen. Aber eines ist aus dem Bisherigen ohne weiteres deutlich geworden, daß nämlich die japanische Nationalreligion in ganz anderem Maße als die der Germanen und der Indogermanen überhaupt von vornherein politisch ausgerichtet und mit der bereits festgelegten Macht des kaiserlichen Hauses zu unauflösllicher Einheit verknüpft war.

Damit haben wir bereits einen wichtigen Grund für die geschichtliche Tatsache genannt, daß der japanische Nationalkult des Schintoismus im Unterschied von dem Götterglauben unserer eigenen Vorgänger sich bis zum heutigen Tag erhalten hat, daß das japanische Volk noch an denselben Kultstätten seinen Kami opfert wie schon vor tausend bis zweitausend Jahren. Andere Gründe für diese Tatsache werden uns deutlich werden, wenn wir uns nunmehr der neuen, übernationalen Religion zuwenden, die Japan seit dem Jahre 552 übernommen hat, dem aus Indien stammenden, über China und Korea ostwärts gewanderten Buddhismus. 1

Vor allem sei eines betont: kein Zwang irgendwelcher Art, geschweige denn etwa ein Religionskrieg, hat Japan bewogen, sich der neuen Religion zuzuwenden, sondern lediglich das Gefühl ihrer unbestreitbaren Überlegenheit. Dieses Gefühl war gewiß nicht nur religiöser Art. Der Buddhismus war in den Zeiten der südlichen und nördlichen Dynastien in China und ihrer endlichen Vereinigung unter den Häusern Sui und Tang weit mehr als eine bloße Religion. Er war Kulturträger, der dem Fernen Osten eine Säule neuen Wissens, neuer Kenntnisse und Kunstfertigkeiten vermittelte, deren Quellen wiederum nicht allein in Indien zu suchen waren, sondern weit über den asiatischen Weltteil hinweg nach Westen reichten, bis nach Hellas und Rom. Er war aber zugleich auch weltanschaulich und religiös etwas ganz anderes, unvergleichlich Tieferes, Höheres, Umfassenderes als der einfache Kult der japanischen Kami. Er tat, was diesem nie eingefallen war: er stellte Fragen über das Dasein, über Leben und Tod, Werden und Vergehen, er stellte die menschliche Existenz selber in Frage; und er unterbaute diese Fragen mit einem überaus fein ausgedachten philosophischen System, das gleichzeitig Psychologie und Erkenntnistheorie, Physik und Metaphysik war. Und auf seine Fragen bot er eine

Lösung dar: er wies den Menschen über sein dumpfes, der Sinnlichkeit verhaftetes Dasein hinaus, aber ebenso auch über alles selbstische Verhaftetsein und verbissene Hängen an Zielen höherer Art, auf ein ganz neues Ideal: das Ideal des Buddha, das wir am besten verstehen als eine Art Übermenschen, der über alles, was den gewöhnlichen Sterblichen hemmt, fesselt, schwächt, dem Leid und Irrwahn verhaftet, hinaus ist. Dieses Fesselnde faßte er echt indisch nicht etwa nur moralisch, im christlichen Sinn der Sünde, die uns anklebt und träge macht, sondern er suchte das Übel noch tiefer, an der Wurzel, an der Existenz überhaupt, denn alles, was geworden ist, sagt er, vergeht. Der Übermensch Buddha ist darum ein Mensch, der in sich dieses Existenzverlangen überwunden hat, der losgelöst zwischen Sein und Nichtsein schwebt, in dem alle Gegensätze, alle Unterschiede aufgelöst sind und für den es darum keine Wiederkehr durch neue Geburt in dieses leidvolle Dasein gibt, wie für die anderen, die das Ziel noch nicht erreicht haben.

Nun darf man aber nicht vergessen, daß hinter dem Buddhismus, als er nach Japan kam, schon eine mehr als tausendjährige Geschichte lag, in der er sich von der ursprünglichen Verkündigung des Mönches Gautama wohl noch weiter entfernt hatte, als etwa die christliche Kirche in derselben Zeit von der schlichten Lehre Jesu und der Apostel. Die wichtigste der mannigfachen Wandlungen ist folgende: man hatte eingesehen, daß das strenge Buddhaideal überhaupt nie oder nur nach unzähligen Geburten zu erreichen ist und dann nur für den Mönch, der sich von der Welt und allem Durst nach Sein radikal losmacht. Man empfand in dieser radikalen Abkehr einen Widerspruch gegen die Beweggründe, die den vorangegangenen Buddha, den Mönch Gautama, überhaupt erst zu seinem schweren Übungsweg getrieben hatten: nämlich das Erbarmen mit dem Elend des Menschenlebens und das brennende Verlangen, die Menschheit zu erlösen. Und man ersann nun leichtere Wege zur Erreichung der Buddhaschaft. Diese wurden philosophisch unterbaut durch eine charakteristische Dialektik. Man sagte: die Existenzlosigkeit, die der Buddhaschaftbesessene sucht, ist nicht etwas von den Dingen dieser Welt Losgelöstes. Um sie zu erreichen, braucht man nicht aus der Welt hinauszugehen. Sie steckt in den Dingen selbst sozusagen drin: man braucht nur das Entstehen unserer Meinung von der Wirklichkeit der Dinge und unserer eigenen Existenz zu verfolgen, so sieht man, wie alles in sich selbst zusammenfällt. Man kann also ruhig in der Welt der Dinge bleiben, man ist damit doch schon in der Existenzlosigkeit drin. Man muß es nur einmal erfaßt haben, dann ist man schon über die Existenz hinaus,

dann ist man Buddha. Damit war die Buddhafschafft mit einem Male in erreichbare Nähe für alle gerückt, und es entspricht nun der Wendingkeit und dem großen pädagogischen Geschick des Buddhismus, daß er zur Erreichung dieser Buddhafschafft mitten im Erdenleben drin die mannigfachsten Wege ersann, wie sie eben dem so verschiedenen Fassungsvermögen der Menschen angepaßt war. Daraus ergaben sich nicht nur verschiedene Lehrmeinungen, die zur Bildung verschiedener buddhistischer Setten führten, es ergaben sich auch die ungemein mannigfachen und eindrucksvollen Formen des buddhistischen Rituals, seine farbenprächtigen Feiern im weihrauchduftenden mystischen Dunkel mächtiger Tempelhallen, seine Förderung aller irdischen volkstümlichen Kulte von Buddhas, heiligen und Göttern aller Art und Herkunft — nicht als seien diese irgendwie von der Existenzlosigkeit ausgenommen, sondern eben weil auch sie existenzlos sind, wie alles andere, weil aber gewisse Menschen an diesen Göttern hängen und zur Erkenntnis der Existenzlosigkeit am besten dadurch kommen, daß der Buddhismus selbst sich ihrer annimmt.

Es wird nun klar sein, daß einem solchen Ungeheuer von Philosophie und Religion, von Riten und Übungen der schlichte Kamiglaube der Japaner völlig hilflos gegenüberstand. Nach einigem Widerstreben wurde der Buddhismus aufgenommen, schon um Beginn des 7. Jahrhunderts war der Kronprinz und Regent Shōtoku Taiishi sein eifrigster Vertreter, mächtige Klöster wurden gegründet, der Mönchsstand übernahm bald die geistige Führung, die Massen des Volkes strömten zu den prächtigen Feiern der Buddha-tempel, die alles, was ihre Kamipriester zu bieten hatten, weit übertrafen. Im 8. Jahrhundert, als das Kaiserhaus in Nara residierte, war es bereits so weit, daß der Kaiser, der Sproß der Sonnengöttin Amaterasu, sich öffentlich einen Knecht Buddhas nannte, und ein ehrgeiziger Mönch brachte es zur höchsten Stellung im Staate und wagte, was sonst in der japanischen Geschichte undenkbar ist, seine Hand nach der Kaiserkrone selbst auszustrecken.

Aber gerade in dieser Gefahr bewährte sich die Macht schintoistischer Überlieferung: von dem Orakel eines Kami ging der Vernichtungsschlag gegen den Usurpator aus, und seitdem ist ein Anschlag auf den Thron selbst in Japan nicht mehr vorgekommen. Dabei ist ein Punkt zu beachten, der die Lage des Buddhismus wesentlich anders gestaltete, als etwa die des Christentums zur Zeit seines Eindringens in die germanische Welt. Er trug wohl übernationalen Charakter, hatte aber keine übernationale Organisation, vor allem keine Zusammenfassung unter einem gemein-

samen Oberhaupt, das aus seiner geistlichen Führerstellung weltliche Machtansprüche herleitete. Er bedeutete also keine unmittelbare außenpolitische Gefährdung des nationalen Bestandes, wenn er auch dazu hätte mißbraucht werden können, und für die japanischen Inseln kam dies nicht in Frage. Eine Gefahr war er zunächst nur innenpolitisch für den auf die Göttlichkeit des Kaiserhauses ausgerichteten Kamikult, und damit für den Grund- und Eckstein des japanischen Staatswesens selbst, für das Kaiserhaus. Aber es dauerte nicht lange, da hatte der japanische Buddhismus eingesehen, daß, wenn er sich zur Gefahr für Kaiserhaus und Staat auswachsen würde, dies in Japan eher für ihn selbst gefährlich sein würde, und setzte von da ab alles daran, sich durchaus in das japanische staatliche und völkische Leben einzufügen, um sich womöglich als dessen beste Stütze zu erweisen.

Weit entfernt, den Kult der angestammten Kami zu bekämpfen, wie es das Christentum gemacht haben würde, nahm er diesen vielmehr in seine Obhut und Pflege. Er ließ den alten Kami von seinen eigenen Bonzen buddhistische Sutren lesen und Riten vollziehen, ja bildete allmählich ein Lehrsystem aus, das die japanischen Kami als Buddhas deutete, die zum Heile des Volkes auf japanischem Boden als Kami erschienen seien. So wurde im Lauf der Zeit fast das ganze Gebiet des Kamikultes mit wenigen, freilich wichtigen Ausnahmen dem Buddhismus einverleibt, wurde mit buddhistischem Geist durchtränkt, mit buddhistischen Kultformen überdeckt, und blieb doch als alter nationaler Kult der angestammten Landesgötter bestehen.

Inzwischen übte der Buddhismus jahrhundertlang auf das japanische Volk ohne jede Frage einen erzieherischen Einfluß von allergrößter Bedeutung aus. Er ist dabei einen ähnlichen Weg gegangen wie das Christentum in Deutschland. Er trat zunächst auf als hierarchisches Mönchs- und Priestersystem, das neben einer schwerverständlichen scholastischen Dogmatik und mühsamen asketischen Übungen ein ebenso umständliches und reich ausgebautes Ritual magischen Charakters pflegte: die Buddhaschaft wurde dem Volke dabei einfach durch bestimmte Riten übermittelt, die man nur über sich ergehen zu lassen brauchte, um auf der Stelle Buddha zu werden. Dann aber machte sich das Bedürfnis einer innerlicheren, persönlicheren Aneignung des buddhistischen Heilsgutes geltend. Es kam ähnlich wie bei uns zu reformatorischen Bewegungen. Aber während auf christlichem Boden dem alten Weg der sakramentalen Übermittlung des Heils nur der eine neue Weg des reinen Glaubens gegenübertrat, der alle an-

deren Wege ausschloß, verlief die buddhistische Erneuerung in Japan in drei parallelen Linien.

Die erste läßt sich ungefähr dem evangelischen Glaubensweg vergleichen. Sie erhebt das Verlangen Buddhas, die arme Menschheit zu erlösen und zur Buddhaschaft zu führen, sozusagen zu einer Gotteskraft, ähnlich der ewigen Liebe Gottes, glaubt diesen Rettungswillen verkörpert in einem Buddha ewigen Lebens und Lichtes, der japanisch Amida heißt, und lehrt nun, daß für uns schwache Menschen alles Bemühen, aus eigener Kraft zu solcher Buddhaschaft zu gelangen, zwecklos, ja verkehrt ist, daß aber umgekehrt das gläubige Anrufen dieses ewigen Erbarmens ohne weiteres und unbedingt zum Eintritt in das Paradies dieses Amida und weiter in die vollendete Buddhaschaft führe. Damit war dem einfachen Volk ein Weg eröffnet, auf dem es ohne schwierige Übungen, unverständliche Dogmen und rituellen Hofuspokus das Gefühl der Erhebung über die Not des Daseins finden konnte; sie brachte den Massen ein ungeheures Maß von Trost und hat viel dazu beigetragen, das einfache japanische Volk zu der grenzenlosen Geduld und Gutartigkeit zu erziehen, die es noch heute auszeichnet.

Daneben aber verlief eine zweite Richtung, die sich nun weniger an das einfache Volk als an die führende Schicht des Kriegerstandes wandte und umgekehrt das heroische Element des genuinen Buddhismus zu Ehren brachte. Nicht das gläubige Vertrauen auf irgendeinen Buddha außer dir führt zur Buddhaschaft, sondern du mußt es selber ergreifen, mußt dich selber so lange in der Versenkung, im „Zen“, üben, bis das Buddha-licht, das du in der eigenen Brust trägst, in dir aufgeht, dich erleuchtet und zum freien Herrn aller Dinge macht, erhaben über Leben und Tod. Man kann bei näherer Berührung mit dieser Form des Zen-Buddhismus das Gefühl nicht unterdrücken, als sei hier auf merkwürdigen Umwegen über das arische Indien ein Stück echten nordischen Geistes nach dem Fernen Osten gedrungen, der dort wohl merkwürdige Formen der äußeren Verkleidung angenommen haben mag, den wir aber doch ohne weiteres als uns innerlich verwandt und nahe empfinden. Aus dem Geist des Zen ist das japanische Ritter- und Kriegerideal, Bushidô, geboren, das noch heute im japanischen Heere und darüber hinaus lebendig ist, wie man denn noch immer unter japanischen Offizieren viele treffen kann, die sich in die Schriften der alten Zenmeister vertiefen oder gelegentlich an Meditationsübungen in einem Zen-Kloster teilnehmen.

Zu diesen beiden Richtungen kommt eine dritte, uns weniger verständlich, aber für Japan bezeichnend und wichtig: die Lehre des buddhistischen

Propheten Nichiren. Nichirens leidenschaftlich erstrebtes Ziel war die Einigung des in Sekten zerspaltenen Buddhismus, die Einigung der Welt unter der Fahne dieses Buddhismus, und sein Vaterland Japan als Träger dieser Fahne, als das buddhistische Zion, von dem für alle Völker das Heil ausgehen soll. Die Einigung des Buddhismus schien ihm nur möglich, wenn alle Buddhisten eine bestimmte unter den mehr als zahlreichen heiligen Schriften des Buddhismus, das sogenannte Lotosutra, als gemeinsamen Kanon anerkennen, ja, in ihm die unmittelbare Erscheinung des Buddha-lichtes erblicken, so daß man den Namen dieses Buches nur gläubig auszusprechen braucht, um selbst ins Buddha-licht erhoben zu werden. Also eine etwas verrannte Dogmatik in merkwürdiger Verkoppelung mit fanatischem Patriotismus, aber geschichtlich von größter Bedeutung, weil hier die Weite des buddhistischen Weltbildes mit einem Male für das bis dahin ganz auf eigene Land beschränkte politische Denken Japans wirksam wird und so zum erstenmal der Gedanke an einen Weltberuf Japans und damit an Welt-herrschaft sich erhebt. Dadurch wird verständlich, daß Nichiren trotz der Un-verdaulichkeit seiner Lehre auch heute begeisterte Anhänger hat, deren teils religiös, teils national gefärbter Fanatismus manchem der vielen Attentate neuester Zeit zugrunde liegt.

In diesen drei im 13. Jahrhundert abgeschlossenen Bewegungen — des weich hingeebenen Amidaglaubens, des männlich starken Zen-Buddhis-mus und der fanatischen Eschatologie Nichirens — vollzieht sich die letzte Ein-wurzelung des Buddhismus in den Boden des japanischen Volkstums. Er enthält wohl in seiner Überlieferung noch sehr vieles, was den Japanern noch nicht eingegangen ist, aber das werden sie auch nie und nimmer an-nehmen, denn dazu müßten sie Inder sein und nicht Japaner. Zwar lesen die Bonzen bis zum heutigen Tage die heiligen Schriften des indischen Buddhismus in chinesischer Übersetzung in feierlichem Rezitativ, aber was da an indischer Spekulation drinsteht, das ist mindestens dem Volke und meistens wohl auch ihnen selbst herzlich gleichgültig. Er hat das, was an ihm für Japan ungenießbar war, ziemlich restlos abgestreift, hat es nicht ver-mocht, die japanische Seele umzubiegen oder gar fremder Macht hörig zu machen, und hat umgekehrt das japanische Leben mit seelischen Gütern von ungemein hohem Werte bereichert.

Es hat nun beinahe den Anschein, als habe der Buddhismus damit seine Mission für Japan erfüllt. Es entspricht wohl einem biologischen Gesetz, daß in dem Augenblick, wo dieses Volk mit Buddhismus gesättigt ist, wo es davon in sich aufgenommen hat, was es fassen kann und ihm gut ist,

sich auch der Widerspruch gegen die Institution des Buddhismus erhebt, erst von Seiten der Konfuzianer im 16. und 17. Jahrhundert, die im Buddhismus eben doch eine Gefahr für gesunde soziale Ordnung wittern, dann von Seiten eines neu erwachten schintoistisch-nationalen Bewußtseins, dem das gesamte Bonzentum mit seinem unverstandenen Ritual in der Seele verhaßt ist. Dieser Widerspruch hält auch heute an. So sehr einzelne Kreise, wie schon erwähnt, das Erbe eines japanisch gewordenen Buddhismus noch immer pflegen, so achtungserweckende Leistungen namentlich auch die buddhistische Wissenschaft Japans aufweist, der allgemeine Zug der Zeit geht gegen den Buddhismus, wozu ohne Frage die Einflüsse von Europa und Amerika wesentlich beitragen.

Wie steht es dafür nun mit dem Kult der nationalen Kami? Wir wissen schon, wie dieser in seiner Entwicklung mehr durch politische als durch echt religiöse Antriebe bestimmt wird. Es ist bezeichnend, daß in der langen Zeit, wo der Buddhismus die Kamiverehrung in seinen eigenen Religionsbetrieb mit aufgenommen hatte, auch das japanische Kaiserhaus in der Ausübung seiner Macht durch untergeordnete Territorialgewalten lahmgelegt war. Im 14. Jahrhundert geschah es zum erstenmal, daß sich das nationale Bewußtsein gegen diesen Zustand auflehnte, und eben damit begann auch ein neues Erwachen des Kamikultes zum Bewußtsein seiner Eigenart und zu dem Bemühen, sich der buddhistischen Umflammerung zu entwinden. Das Jahr 1868 brachte den endgültigen Sieg des Kaisertums über die territorialen Gewalten, das Jahr 1871 im Gefolge die Ausweisung der Bonzen aus den Schintoschreinen, die nahezu restlose Säuberung des Kamikultes von buddhistischen Elementen. Der Schintoismus ist nun wieder eine rein nationale Angelegenheit, und übers ganze Land verstreut zeugen seine ungezählten Schreine mit dem schönen Torii am Eingang davon, wie dieses Volk noch heute seine alten Kami ehrt. Daß darin eine große Macht der Tradition liegt, ist unleugbar. Wir haben aber schon gesehen, wie schwach im Grunde das eigentlich religiöse Element in diesem Kulte ist. Heute nun, wo weite Kreise des Volkes auf einer hochentwickelten Bildungsstufe stehen, wirkt gerade das, was an diesem Kult noch eigentlich religiös ist, auf viele Japaner eher peinlich. Man opfert noch immer diesen Göttern, man richtet an sie Gebete, man begeht mit ihnen eine Art Kommunion, und im Allerheiligsten liegt in der Lade verborgen noch immer jene dingliche Vergegenwärtigung des Numens, ein Stein, Pfeil, Schwert, Spiegel oder was es sei. Man darf kaum mehr fragen, was für ein Ding es ist, und die Priester dürfen es nicht sagen, um den

Nimbus der Heiligkeit nicht jäh zu zerstören. Der Staat ist diesem Zustand gegenüber in einer heißen Lage: ihm liegt an dem ganzen Religionsbetrieb nichts, er schützt ihn nur, weil er noch immer einem Teil des einfachen Volkes Bedürfnis ist. Ihm ist lediglich daran gelegen, das Bewußtsein von der Göttlichkeit des Kaiserhauses und der Heiligkeit des mit seinem Boden verwachsenen japanischen Volkstums zu hüten. Er betrachtet deshalb den offiziellen Kamiult überhaupt nicht mehr als Religion, sondern nur als eine Art nationaler Weihe, die nun eben altem Brauchtum gemäß in den Formen seiner in animistischen Anschauungen wurzelnden Religion ausgeübt wird. Den freilich kleinen Kreisen, in denen dieses urtümliche religiöse Gefühl noch lebt, ist dies nicht genug, und es haben sich deshalb in neuerer Zeit vom offiziellen Schintoismus Sekten abgespalten, die es mit den Kami religiös ernst meinen und zum Teil ekstatische oder doch enthusiastische Kulte mit Beschwörungen, Gebundeten, Kamibesessenheit pflegen, ohne doch für das Volksganze Bedeutung zu besitzen. Überspannte Frömmigkeit auf der einen Seite, offizielles Ritual ohne religiöse Wärme auf der anderen — das ist im allgemeinen das heutige Gesicht des Schintoismus. Ein gesunder Ausgleich zwischen diesen Gegensätzen ist aber da bemerkbar, wo das Volk in der Lage ist, mit der religiösen Form einen seiner heutigen Bewußtseinslage entsprechenden vernünftigen Gedanken zu verbinden. Das ist der Fall namentlich bei der Verehrung des Begründers des modernen Japan, des Kaisers Meiji, des Großvaters des regierenden Kaisers, dem vor den Toren von Tokio ein großer, schöner Schrein errichtet worden ist. Dorthin strömt das Volk; zum Geist dieses Kaisers, der seinem Herzen nahe ist, betet es um Segen für das Land und für das eigene Haus, und in ähnlicher Weise betätigt sich lebendige schintoistische Religion auch bei den Schreinen anderer Heroen, mit denen die Anbetenden eine klare Vorstellung verbinden können.

Im Zuge des Einströmens europäischer Kultur ist nun auch das Christentum nach Japan gekommen, und zwar zweimal. Zuerst durch Portugiesen und Spanier im 16. Jahrhundert im Auftrag des Papstes. Es fand anfangs willkommene Aufnahme, wurde aber binnen weniger als einem Jahrhundert als schwere Bedrohung der nationalen Selbständigkeit des Landes rücksichtslos ausgemerzt. Erst die neue Erschließung Japans seit 1853 mit der nachfolgenden Religionsfreiheit brachte den verschiedenen christlichen Konfessionen die Möglichkeit, Fuß zu fassen. Der Widerspruch gegen die fremde, übernationale Religion regte sich auch jetzt wieder, aber ohne die radikale Wirkung von früher. Nachdem Japan sich der abendländischen

Kultur überhaupt erschlossen hatte, war eine Vertrautheit mit dem Christentum als einer der Wurzeln dieser Kultur ein gewisses nationales Bedürfnis, und es sind denn auch weit über den Bereich direkter Missionserfolge hinaus religiöse Anschauungen und sittliche Antriebe, die im Christentum ihren Ursprung haben, in die fortschrittlicheren Schichten des Volkes eingedrungen und mit dem nationaljapanischen Empfinden zur Einheit verschmolzen. Als Organisation aber haben die verschiedenen Kirchen noch heute wenig Bedeutung. Größeres Gewicht als der Einfluß dieser zweiten übernationalen Religion auf japanischem Boden hat vielmehr der übernationalen Irreligion, der dem modernen Japan weithin seinen Stempel aufdrückt und dazu beiträgt, die religiöse Verwirrung und Ratlosigkeit, die an sich schon schwer genug ist, noch weiter zu steigern.

Daß trotz alledem starke religiöse Kräfte in der Seele des japanischen Volkes verborgen liegen, und daß diese Kräfte, wo sie wirksam und geschichtlich belangvoll werden, seien sie nun schintoistischen, buddhistischer oder auch christlicher Herkunft, in Japan stets entweder ausschließlich oder doch sehr stark national bestimmt sind, das dürfte aus dem Gesagten deutlich geworden sein. Für uns als Betrachter aber mag sich aus diesem Überblick ergeben haben, daß die Entwicklung der Religion in Japan allgemein betrachtet wohl merkwürdige Übereinstimmungen mit unserer eigenen religiösen Entwicklung aufweist, jedoch im einzelnen bedeutende Unterschiede bestehen, die einen unmittelbaren Vergleich der japanischen Verhältnisse mit den unseren verbieten, daß jedoch Übereinstimmungen und Unterschiede zusammengenommen uns eine Fülle wertvollster Anregungen bieten und mit dazu helfen können, unsere eigene Lage und ihre Sorgen besser zu verstehen.