

Reaktionen des japanischen Buddhismus auf die Modernisierung¹

Christoph Kleine (LMU München)

1. Vorbemerkung

Im Jahr 1854 ereignete sich ein Vorfall, der Japan zutiefst erschütterte. Der amerikanische Marineoffizier Commander Perry (1794-1858) erzwang mit seinem Geschwader die Öffnung der Häfen Shimoda und Hakodate für amerikanische Schiffe, wodurch eine gut 250 Jahre währende, fast vollständige Isolierung² Japans beendet wurde. Damit begann in Japan ein Prozeß der Modernisierung, der in Sachen Geschwindigkeit und Umfang weltgeschichtlich einmalig ist. Die Öffnung des Landes sowie innenpolitische Krisen bewirkten schließlich den Sturz der repressiven Militärherrschaft der Tokugawa-Shōgunate, die von 1603 bis 1868 gedauert hatte.

An ihrer Stelle wurde der Tennō, der japanische Kaiser, wieder zum nominalen Staatsoberhaupt erklärt, und es begann ein großes Aufräumen, das gemeinhin als Meiji-Reform bezeichnet wird. Unter dem Motto „Bereichert das Land – Stärkt die Armee“ wurde nach innen eine radikale Reform aller Bereiche des gesellschaftlichen Lebens durchgeführt und nach außen eine aggressive Expansionspolitik eingeleitet. Ziel war es, durch eine umfassende Adaption westlicher Vorbilder in Sachen Militärwesen, Schulwesen, Rechtswesen usw. baldmöglichst mit den hoffnungslos überlegenen Westmächten gleichzuziehen, dabei aber die japanische Eigenständigkeit zu wahren.

2. Die Buddhismus-Verfolgung (*haibutsu kishaku* 廃仏毀釈) und buddhistische Reaktionen

Für den Buddhismus brachen damit harte, ja existenzbedrohende Zeiten an. Unter der Tokugawa-Herrschaft hatten die buddhistischen Institutionen zahl-

¹ Aus Zeitgründen war es mir leider nicht möglich, das Vortragsmanuskript sorgfältig zu überarbeiten und in eine veröffentlichungswürdige Form zu bringen. Dadurch läßt auch der Anmerkungsapparat stark zu wünschen übrig. Verwiesen werden sollte z.B. wenigstens noch auf folgende Arbeiten zum Thema: Davis, Winston. "Buddhism and the Modernization of Japan." *History of Religions* 28, no. 4 (1989): 304-39. Ienaga, Saburō. "Japan's Modernization and Buddhism." *Contemporary Religions in Japan* 6, no. 1 (1965): 1-41. Ich bitte die Unzulänglichkeiten dieses Beitrags zu entschuldigen.

² Offizielle Beziehungen in stark eingeschränkter Form bestanden in dieser Zeit nur mit Holland und China.

reiche Privilegien genossen. Sie bildeten einen Pfeiler des Machtsystems, fungierten als Meldebehörden und halfen damit dem Staat, seine Bürger umfassend zu kontrollieren. Im Gegenzug protegierte der Staat den Buddhismus und garantierte ihm eine solide finanzielle Basis, indem er jeden Haushalt verpflichtete, den Tempel zu unterstützen, bei dem er registriert war. Derart privilegiert und in das Machtsystem eingebunden stagnierte der Buddhismus, und der Ruf der Priesterschaft war dementsprechend nicht der beste.

Mit dem Ende der Tokugawa-Zeit mußte das Verhältnis zwischen Buddhismus und Staat, das jahrhundertlang nach dem Motto der „Interdependenz von Herrschergesetz und Buddha-Dharma“ (*ōbō buppō sō'i* 王法仏法相依) funktioniert hatte, neu austariert werden. Nun entstammten die maßgebenden Protagonisten der Meiji-Reform einer Geistesströmung, die man als „nationale Gelehrsamkeit“ (*kokugaku* 国学) bezeichnete und die eine Rückkehr zu den wahren Wurzeln der „japanischen Volksseele“ anstrebte. Sie lehnten den Buddhismus als fremdländisch und unjapanisch ab und propagierten die Stärkung des Shintō 神道 als der einheimischen Ur-Religion der Japaner. Die Mythen des Shintō lieferten außerdem die Begründung für die göttliche Natur der ewigen kaiserlichen Herrschaft. Nun hatte der Shintō als organisierte Religion allerdings nie wirklich unabhängig vom Buddhismus existiert, sondern war ein geistiges Konstrukt eben jener Schule der „nationalen Gelehrsamkeit“ des 18. Jahrhunderts, die schließlich in der „Shintō-Restaurations-Bewegung“ (*fukko shintō* 復古神道) gipfelte, wengleich erste Ansätze eines eigenständigen „Shintō-Diskurses“ bereits für das späte 13. Jahrhundert nachweisbar sind.³ So mußten Buddhismus und Shintō zunächst einmal voneinander getrennt werden (*shinbutsu bunri* 神仏分離). Als eine der ersten Maßnahmen ordnete der junge Staat daher die Entfernung aller buddhistischen Gebäude, Bildnisse, Ritualgegenstände usw. aus Schreinen an, die primär der Verehrung der einheimischen Gottheiten, der *kami* 神, gewidmet waren. Die Schreine, die gewöhnlich buddhistischen Tempeln angeschlossen waren und von buddhistischen Verwaltern (*bettō* 別当 oder *shasō* 社僧) geführt wurden, wurden nun direkt den Shintō-Priestern unterstellt. Die zugehörigen Ländereien wurden der Kontrolle durch die buddhistischen Institutionen entzogen.

In den frühen 1870er Jahren kam es in den Provinzen, die unter dem Einfluß der Hirata- oder der Mito-Schule (Mitogaku 水戸学) des Restaurations-Shintō standen, zu massiven Übergriffen gegen buddhistische Tempel. Mindestens 40.000 Tempel wurden zerstört oder geschlossen, zahllose Priester in den Laienstand zurückversetzt, Tempelglocken eingeschmolzen und zu Kanonen gegossen usw. Besonders heftig fielen die Verfolgungen in den Provinzen aus, deren Entscheidungsträger vom Restaurations-Shintō nach der Lehre des Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776-1843) geprägt waren.⁴ Hier ging es den Verantwortlichen mitunter um die vollständige Beseitigung des Bud-

³ Richard John Bowring, *The religious traditions of Japan, 500-1600* (Cambridge et al.: Cambridge Univ. Press, 2005), 352.

⁴ Z.B. Satsuma, Oku, Mino, Tosa.

dhismus. Etwas milder ging es meist dort vonstatten, wo das Denken der sogenannten Mito-Schule dominierte.⁵ Dort reduzierte die Administration die buddhistischen Institutionen lediglich auf ein – ihrer Meinung nach – vernünftiges und ökonomisch erträgliches Maß.⁶

Grob gesagt waren die Motive für die Verfolgung vor allem die folgenden:

1. Der Buddhismus galt als unjapanisch
2. als fortschrittshemmend
3. und als Teil der alten feudalistischen Ordnung

Die Reaktionen der Buddhisten fielen unterschiedlich aus. Während viele Priester sich ohne großen Widerstand in den Laienstand zurückversetzen ließen, richteten andere förmliche Protestnoten an die Regierung. Vor allem dort, wo die amida-buddhistische Jōdoshinshū 浄土真宗 stark war, kam es auch zu gewaltsamem Widerstand.

Berühmt geworden ist der Aufstand von Mikawa (heute in der Präfektur Shizuoka gelegen) im Jahr 1871. Die Shinshū-Priester streuten gezielt das Gerücht, der für die Durchsetzung des Edikts zur Trennung von Buddhismus und Shintō zuständige Provinz-Beamte sei ein Christ. Das Christentum war in Japan seit über 200 Jahren verboten und im Volk weithin als üble Religion des Auslandes verhaßt. So wurden anti-christliche und xenophobe Affekte im Volk geschickt für den Widerstand gegen die Unterdrückung des Buddhismus instrumentalisiert. Eine aufgebrachte Menge unter Führung der buddhistischen Priester tötete eine Reihe von Beamten mit ihren Bambusspeeren. Natürlich wurde der Aufstand bald niedergeschlagen und die Anführer hingerichtet. Interessanterweise wurden die für den Aufstand verantwortlichen Shinshū-Priester bereits 1887 posthum begnadigt und werden seither im Higashihongaji-Tempel von Kyōto als Märtyrer (*junkyōsha* 殉教者) verehrt; als Märtyrer, die zur Verteidigung des Dharma und im Kampf gegen den wahren Feind Japans, das Christentum, ihr Leben gelassen hatten.⁷

In Fukui kam es zu einem ähnlichen Aufstand, nachdem ausgerechnet ein ehemaliger Shinshū-Priester infolge seines Studiums westlicher Gelehrsamkeit seine Roben abgelegt hatte und die antibuddhistische Politik in dieser Provinz mit Eifer durchsetzte. Er wurde von Aufständischen angegriffen, die im Namen des Buddhas Amida den Dharma verteidigen wollten und drei zentrale Forderungen aufstellten:

1. Laßt das Christentum nicht nach Fukui
2. Erlaubt es Buddhisten zu predigen
3. Lehrt keine westlichen Wissenschaften in den Schulen⁸

⁵ Toyama, Sado, Matsumoto.

⁶ Hideo Kishimoto, *Japanese culture in the Meiji era; Vol. II: Japanese Religion in the Meiji Era*, trans. John F. Howes (Tokyo: Obunsha, 1956), 117ff.

⁷ James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 84-86.

⁸ Kishimoto, *Japanese culture in the Meiji era; Vol. II: Japanese Religion in the Meiji*

In den Aufständen von Mikawa und Fukui zeichnete sich bereits eine typische Strategie ab, mit der Buddhisten auf die Unterdrückung reagierten: Sie versuchten die Aggression umzulenken auf die fremdländische Religion des Christentums. Selbst vom Vorwurf des „Unjapanischen“ betroffen, bemühten sie sich nach Kräften zu zeigen, daß der Buddhismus ein integraler Bestandteil der japanischen Kultur sei und an vorderster Front bei der Verteidigung Japans vor schädlichen ausländischen Einflüssen stand. Zugleich nutzte man durch ein Aufspringen auf den xenophoben Zug die Chance, sich die gefährliche Konkurrenz des Christentums vom Leib zu halten.

Die in Religionsfragen recht unentschlossene und experimentierfreudige Meiji-Regierung gab ihre Politik der gewaltsamen Unterdrückung des Buddhismus bald auf; doch der Buddhismus wurde gleichsam privatisiert und seiner Privilegien beraubt.

In einem Edikt von 1872 wurde es buddhistischen Priestern freigestellt, ob sie weiterhin auf den Fleischverzehr, die Ehe, das Tragen von weltlicher Kleidung und langen Haaren verzichten wollten oder nicht. Auf den ersten Blick scheint daran nichts Anti-Buddhistisches zu sein. Tatsächlich wurde mit diesem Edikt jedoch die gesellschaftliche und politische Relevanz des Buddhismus mit einem Schlag negiert. Der Staat brachte zum Ausdruck, daß es ihm völlig gleichgültig war, was Buddhisten taten – solange sie sich an Gesetz und Ordnung hielten. Sie waren Untertanen wie alle anderen auch; ihr Buddhist-Sein war fortan Privatsache.

Der Buddhismus mußte sich also ganz neu orientieren. Wie sollte er sich zur neuen Ordnung verhalten? Wie sollte er seine Rolle im Prozeß der Modernisierung und Öffnung des Landes definieren?

3. Konsolidierung und Anpassung: Der Buddhismus in Zeiten des Nationalismus, Imperialismus und Militarismus

Die überwiegende Mehrzahl des buddhistischen Klerus wählte eine Strategie der Überanpassung. Das Bedürfnis, sich in der ersten Reihe als japanische Patrioten und kaisertreue Untertanen zu inszenieren, bestimmte das politische Verhalten großer Teile der buddhistischen Elite bis 1945.

In seinem bemerkenswert erfolgreichen Bemühen, zu den Westmächten ökonomisch, militärisch und wissenschaftlich aufzuschließen, verfolgte das japanische Kaiserreich schon bald expansionistische Pläne. Japan wollte sein Einflußgebiet auf das asiatischen Festland ausdehnen. Bereits im Jahr 1894 kam es zum Krieg zwischen China und Japan, die beide Truppen zur Niederschlagung eines Aufstandes nach Korea entsandt hatten. Japan gewann den Konflikt und erhielt als Beute unter anderem Taiwan und die chinesische Halbinsel Liaodong. Dort hatte die russische Marine ihren Seehafen Port Arthur von den Chinesen gepachtet, und das Zarenreich breitete seinen Einfluß-

bereich unter anderem auch auf die Mandschurei aus. Die Japaner wollten eine weitere Ausbreitung des russischen Einflusses in Ostasien verhindern und so kam es schließlich in den Jahren 1904 bis 1905 zum Russisch-Japanischen Krieg, aus dem Japan faktisch als Sieger hervorging. Im Jahr 1909 annektierte Japan Korea. Im Ersten Weltkrieg verleibte sich Japan die deutschen Besitzungen in China ein. Die Mandschurei wurde von einem korrupten Marionettenregime von japanischen Gnaden beherrscht.

Die Westmächte waren alarmiert und in den 1920er Jahren zwangen internationale Abkommen Japan zum Rückzug aus Shandong, Sibirien und dem nördlichen Sachalin. Die Weltwirtschaftskrise und das rasche Anwachsen der japanischen Bevölkerung machte es notwendig, im internationalen Handel aktiver zu werden. Diese Bemühungen wurde jedoch von diskriminierenden Handelsabkommen konterkariert. Ein Ergebnis der demütigenden Ausgrenzung Japans war das Erstarken ultranationalistischer und militaristischer Kräfte. Die Folgen sind bekannt: Japan rüstete massiv auf, eroberte ab 1937 große Teile Chinas, griff aktiv auf der Seite Deutschlands und Italiens in den Zweiten Weltkrieg ein und überzog weite Teile Asiens mit einem grausamen Krieg.

Während der gesamten Zeit der aggressiven Expansion Japans leisteten die buddhistischen Eliten nicht nur kaum Widerstand, sondern sie unterstützten die imperialistische Politik nach Kräften. Shaku Sōen 釈宗演 (1859-1919) z.B., Zen-Mönch, Teilnehmer am Weltparlament der Religionen in Chicago und Lehrer des berühmten Zen-Apologeten Suzuki Daisetsu Teitarō 鈴木大拙 (1870-1966) zog 1904 als Feldgeistlicher mit den japanischen Truppen in den Russisch-Japanischen Krieg. Er begründete dies damit, daß er nicht nur seinen Glauben im Angesicht des Grauens testen wolle, sondern vor allem damit, daß er den Soldaten klarmachen wollte, daß sie für eine große und noble Sache kämpften und stürben. Für ihn war der Krieg ein gerechter Feldzug gegen das Böse, ein Schritt hin zur Erleuchtung.⁹ Folgerichtig schlug Shaku Sōen das Angebot des russischen Schriftstellers Leo Tolstoi (1828-1910) aus, gemeinsam gegen den Krieg einzutreten. In seiner Antwort auf einen Brief Tolstois betonte der Zen-Mönch, daß der Buddha das Töten zwar verboten, gleichzeitig aber gelehrt habe, daß es keinen Frieden geben könne, solange nicht alle Lebewesen im universalen Mitgefühl vereint seien. Um das Ziel dieser Einheit zu erreichen, seien Töten und Krieg unerlässlich.¹⁰

Der Shinshū-Priester und Gelehrte Inoue Enryō 井上円了 (1858-1919) blies in das gleiche Horn und meinte, der Kampf für das Vaterland sei eine Vergeltung für die vom Buddha empfangenen Wohltaten. Außerdem entspreche der Krieg gegen Rußland dem Bodhisattva-Ideal, denn Rußland sei nicht nur ein Feind Japans, sondern ein Feind des Buddhismus.¹¹

⁹ Brian Victoria, *Zen at War* (New York & Tokyo: Weatherhill, 1997), 26-27.

¹⁰ *Ibid.* 29.

¹¹ *Ibid.* 29.

Daß wissenschaftliche Bildung und längere Aufenthalte in Europa nicht gegen militaristische, kriegsverherrlichendes und ultranationalistisches Gedankengut immunisierten, zeigt etwa das Beispiel des namhaften Buddhisten Takakusu Junjirō 高楠 順次郎 (1866-1945). In einer denkwürdigen Schrift mit dem Titel „Der neue Nipponismus und die Staatsauffassung des Buddhismus“ von 1937¹² versucht Takakusu unter anderem, das buddhistische Konzept der Selbstlosigkeit mit dem japanischen Patriotismus zu identifizieren. Stolz betont er in diesem Zusammenhang, daß „die drei tapferen Bomberflieger zur Zeit der Shanghaier-Affäre [...] Anhänger der Shinshu-Sekte“¹³ gewesen seien. Und er stellt die rhetorische Frage, ob die Truppen, die unter General Nogi¹⁴ im Russisch-Japanischen Krieg Port Arthur belagerten, etwa nicht vom Buddhismus beeinflusst gewesen wären.¹⁵

Ein weiterer Kriegsheld buddhistischer Prägung war Sugimoto Gorō 杉本五郎 (1900-37), ein General der die Kriege des japanischen Kaiserreiches als „heilige Kriege“ und als buddhistische Praxis des großen Mitgefühls verbrämte und dafür von seinem Mentor, dem Rinzaï-Mönch Yamazaki Ekijū 山崎益州 (1882-1961), mit Bodhidharma verglichen wurde. Sugimoto habe sich lobenswerterweise seiner ganz speziellen Art des „Zen des Kaiserreichs“ (*kōkoku zen* 皇国禅) verschrieben.¹⁶

Auch im Westen berühmte Zen-Priester wie Harada Daiun Sogaku 原田大雲祖岳 (1871-1961), Sōtō-Mönch und Gründer des Sanbō Kyōdan 三宝教団 („Gemeinde der Drei Kostbarkeiten“), waren tief in Nationalismus, Imperialismus und Militarismus verstrickt. Es ließen sich noch zahllose weitere Beispiele für die Verstrickung der Zen-Eliten anführen. Ich kann hier nur auf die Arbeit Brian Victorias verweisen, der auf diesem Gebiet wertvolle Pionierarbeit geleistet hat.

Aber auch Priester andere Denominationen blieben nicht unschuldig. So formten Nichiren-Priester 1938 die „Gesellschaft zur Ausübung des Buddhismus des Kaiserlichen Weges“ (*KŌDŌ BUKKYŌ GYŌDŌ KAI* 皇道仏教行道会). Diese Gesellschaft unter der Leitung von Takasa Nichikō 高佐日燧 bestand auf der mystischen Einheit von Buddhismus und kaiserlichem Staat und ging so weit zu behaupten, daß das wahre Verehrungsobjekt für Nichiren-Buddhisten nicht der Buddha Śākyamuni sei, sondern der Tennō. Berächtigt ist auch das Bei-

¹² Bemerkenswerterweise hielt man die Schrift des renommierten Buddhismusforschers für bedeutend genug, sie ein Jahr später auch noch ins Englische zu übersetzen. Junjirō Takakusu, *The New Japanism And The Buddhist View On Nationality* (Tokyo: Hokuseido Press, 1938).

¹³ Junjirō Takakusu, *Der Neue Nipponismus und die Staatsauffassung des Buddhismus*, trans. Kozo Mori, *Japanisch-Deutscher Geistesaustausch*; 9 (Tokyo: Japanisch-Deutsches Kultur-Institut, 1937), 14.

¹⁴ General Nogi Maresuke 乃木希典 gilt in Japan als Kriegsheld, nicht zuletzt, weil er im Jahr 1912 dem Meiji-Tennō durch rituelles Bauchaufschlitzen (*seppuku* 切腹) in den Tod gefolgt war.

¹⁵ Takakusu, *Der Neue Nipponismus und die Staatsauffassung des Buddhismus*. 14

¹⁶ Victoria, *Zen at War*, 123-124.

spiel des Nichiren-Priesters Tanaka Chigaku 田中智学 (1861-1939), der eine Jugendorganisation namens „Gesellschaft der Pfeiler der Nation“ (KOKUCHŪ KAI 国柱会) gründete und als Begründer der faschistoiden „Bewegung des Nichirenismus“ (NICHIREN SHUGI UNDŌ 日蓮主義運動) gilt. Für Tanaka war der Tennō die Verkörperung des rechten buddhistischen Weges und die Wahrheit des Lotus-Sūtras selbst. Die höchste Pflicht eines Nichiren-Anhänger sei es daher, den Tennō zu schützen.¹⁷ Der Nichiren-Buddhismus war besonders anfällig für eine Doktrin von der Auserwähltheit des japanischen Volkes. So strebte Tanaka die Weltherrschaft des Tennō an und betonte, daß die legitime kriegerische Unterwerfung der Welt genau dem entspreche, was Nichiren als „Mission auf Biegen und Brechen“ (*shakubuku* 折伏) propagierte.¹⁸

Gegenstimmen

Gegen den nationalistischen und militaristischen Zeitgeist erhoben sich nur wenige Stimmen aus buddhistischen Kreisen. Eine rühmliche Ausnahme ist der Shinshū-Priester Takagi Kenmyō 高木顕明 (1864-1914), ein Friedensaktivist, der mutig gegen den Russisch-Japanischen Krieg sowie gegen soziale Diskriminierung Stellung bezog. Er wurde 1910 im Zuge einer Verfolgungsaktion gegen sozialistische Elemente als einer von vier Priestern¹⁹ verhaftet, zum Tode verurteilt und starb 1914 im Gefängnis von eigener Hand. Bemerkenswert ist die Reaktion des Ōtani-Flügels der Shinshū, deren Priester Takagi war. Unmittelbar nach seiner Verhaftung exkommunizierte ihn die Shinshū. Erst im Jahr 1996 wurde er von seiner Denomination rehabilitiert.

Die zweite Ausnahme bildet Uchiyama Gudō 内山愚童 (1874-1911), ein Priester der Sōtō-Zen-Sekte, der im Rahmen der gleichen Polizeiaktion verhaftet worden war. Uchiyama meinte, daß die Grundprinzipien des Buddhismus und des Sozialismus vollkommen übereinstimmten. Die große Mehrzahl seiner Ordensbrüder propagierten dagegen einen buddhistischen Egalitarismus nur insoweit, als sie das Aufgehen des Einzelnen im mystischen Leib der kaiserlichen Nation (*kokutai* 国体)²⁰ anstrebten.

In den Augen des buddhistischen Mainstreams – als Beispiel sei hier der Shinshū-Reformer Shimaji Mokurai 島地黙雷 (1838-1911) genannt – lag der Fehler der Sozialisten darin, die „Welt der Form“ (*yūkei* 有形) und die „Welt

¹⁷ Hiroo Sato, "Nichiren's View of Nation and Religion," *Japanese Journal of Religious Studies* 26, no. 3-4 (1999), 322.

¹⁸ Weitere Apologeten eines faschistoiden oder wenigstens aggressiv imperialistischen Nichirenismus waren Honda Nisshō 本多日生 (1867-1931), Ishihara Kanji 石原莞爾 (1889-1949) und – unter sozialistischen Vorzeichen – Kita Ikki 北一輝 (1883-1937). Vgl. Christina Naylor, "Nichiren, Imperialism, and the Peace Movement," *Japanese Journal of Religious Studies* 18, no. 1 (1991).

¹⁹ Die anderen drei waren Sasaki Dōgen (Shinshū), Mineo Setsudō (Rinzai), Uchiyama Gudō (Sōtō).

²⁰ Zum *kokutai*-Konzept siehe Klaus Antoni, "Kokutai - Das 'Nationalwesen' als japanische Utopie," in *Der himmlische Herrscher und sein Staat: Essays zur Stellung des Tenno im modernen Japan*, ed. Klaus Antoni (München: Iudicium, 1991).

der Formlosigkeit“ (*mukei* 無形) zu verwechseln. Soziale Differenzen in der Welt der Form seien unantastbar, und im übrigen sei „Diskriminierung nichts anderes als Gleichheit“ (*sabetsu soku byōdō* 差別即平等).²¹ Wie im Falle Takagis der Shinshū-Klerus, zögerte der Sōtō-Klerus im Fall Uchiyamas nicht, diesen sofort nach seiner Verhaftung von seinem Amt als Abt des Rinsenji zu entheben und ihm ein Jahr später seinen Mönchsstatus abzuerkennen.²² Im Jahr 1911 wurde Uchiyama hingerichtet.

4. Buddhistische Reformen: Die Suche nach einem „Neuen Buddhismus“ (*shinbukkyō* 新仏教)

Öffnung gegenüber Laien, Aufnahme karitativer Aktivitäten

Vollkommene Anpassung an den nationalistischen und militaristischen Zeitgeist war jedoch nicht die einzige Reaktion der Buddhisten auf das Trauma der Verfolgung, die Modernisierung und Internationalisierung. Viele buddhistische Führer waren selbstkritisch genug zu sehen, daß der Zustand des buddhistischen Klerus und seiner Institutionen in der Tat beklagenswert waren. Die Priesterschaft war dem Volk weit entrückt und schröpfte es nach Kräften, indem die Priester Wucherpreise für religiöse Dienstleistungen wie Bestattungen verlangten. Man kam zu dem Schluß, daß eine weitaus stärkere Einbindung der Laien in das religiöse Leben eine Grundvoraussetzung für jede Reform des Buddhismus sei. Auch aus ökonomischer Sicht war es unerlässlich, die Laien stärker an die buddhistischen Institutionen zu binden. In der Tokugawa-Zeit war jeder Bürger Japans zwangsläufig einem buddhistischen Tempel zugeordnet gewesen und mußte diesen mitfinanzieren. Nach der Abschaffung dieses sogenannten *danka*-Systems (*danka seido* 檀家制度) waren die Tempel weitgehend auf die freiwillige Unterstützung durch ihre Gemeinden angewiesen.

Es gab verschiedene Versuche, die Beteiligung der Laien am Buddhismus zu stärken. So gründete z.B. der Shingon-Mönch und Buddhismus-Reformer Shaku Unshō 釈雲照 die „Gesellschaft der Zehn Gebote“ (JŪZENKAI 十善会)²³, deren Ziel es war, die zehn Hauptgebote des Buddhismus zu befolgen und sich karitativ zu engagieren. Das verstärkte soziale Engagement war nicht zuletzt durch das Vorbild der christlichen Caritas angeregt worden. Buddhistischerseits sah man leicht peinlich berührt und voller Sorge, daß die christlichen Missionare nicht zuletzt durch Wohltätigkeit in der Bevölkerung Vertrauen schaffen wollten. Auf diesem Gebiet hatte der Buddhismus deutliche Defizite.

²¹ Victoria, *Zen at War*, 42.

²² Ibid. 45.

²³ Bei den zehn Laien-Geboten handelt es sich um die sogenannten „Zehn Guten Taten (十善業)“: (1) 不殺生 nicht töten; (2) 不偷盜 nicht stehlen; (3) 不邪淫 keine Unzucht treiben; (4) 不妄語 nicht lügen; (5) 不惡口 nicht grob reden; (6) 不兩舌 nicht doppelzünftig reden; (7) 不綺語 nicht schmeicheln; (8) 不貪欲 nicht gierig sein (9) 不瞋恚 nicht zornig sein; (10) 不邪見 keine falschen Ansichten haben.

Viele buddhistische Denominationen gründeten in der Meiji-Zeit (1868-1890) und danach Laienorganisationen, die zum Teil noch heute aktiv sind. Sie unterstehen meist ganz der Kontrolle durch den Klerus, dienen aber dazu, Laien innerhalb ihrer Denomination aktiv werden zu lassen und sie an den Haupttempel zu binden.

Doch auch außerhalb der buddhistischen Institutionen bildeten sich Laienbewegungen, zum Teil aus Unmut über die schwerfälligen und als verknöchert und wenig reformfähig geltenden Denominationen. Die meisten buddhistischen Laienbewegungen des späten 19. Jahrhunderts waren extrem konservativ und nationalistisch und sahen ihre Hauptaufgabe darin, das Christentum zu bekämpfen. Eine dieser Bewegungen war die „Großjapanische Gesellschaft zur Verbreitung des Weges“ (DAINIPPON KŌDŌ KAI 大日本弘道会), die 1888 als buddhistischer Beitrag zu den Bemühungen gegründet wurde, Shintō, Konfuzianismus und Buddhismus im Kampf gegen die fremde Religion zu vereinen.²⁴

Eine Bewegung, der es vor allem um eine Restauration der einst engen Verbindung zwischen Buddhismus und Staat ging, war die „Große Einheitsgemeinde zur Verehrung des Kaisers und des Buddha“ (SONNŌ HŌBUTSU DAIDŌDAN 尊王法仏大同団). Ihre Mitglieder schafften es bis ins Parlament und propagierten dort die traditionelle Theorie von der „Gegenseitigen Abhängigkeit von Herrschergesetz und Buddha-Dharma“ (*ōbō buppō sō'i* 王法仏法相依).²⁵

Die größte und bekannteste buddhistische Laienorganisation ist die auf den Lehren Nichirens begründete Sōka Gakkai 創価学会 – „Gesellschaft zur Schaffung von Werten“ – mit ihren weltweit angeblich 12 Millionen Mitgliedern. Der Pädagoge Makiguchi Tsunesaburo 牧口常三郎 (1871-1944) gründete im Jahr 1930 als Teil seiner Bemühungen um eine Bildungsreform die „Gesellschaft der wertschaffenden Erziehung“ (SŌKA KYŌIKU GAKKAI 創価教育学会). Als Mitglied der Nichiren shōshū 日蓮正宗 strebte Makiguchi eine wertorientierte, auf den Idealen der Religion Nichirens basierende Erziehungsreform an. Wegen seiner Weigerung, die Sonnengöttin Amaterasu als Ahnin des Kaiserhauses zu ehren, was den Tatbestand der Majestätsbeleidigung erfüllte, wurde Makiguchi im Jahr 1943 zweimal inhaftiert. Die zweite Haft überlebte er nicht. Im Jahr 1946 wurde die Organisation durch Makiguchis Schüler Toda Josei 戸田城聖 (1900-1958) als Sōka Gakkai wiederbelebt.

Verbesserung der Priesterausbildung

Neben der Intensivierung karitativer Aktivitäten und der stärkeren Einbindung der Laienschaft war eines der Hauptanliegen der buddhistischen Reformen in der Meiji-Zeit die bessere Ausbildung der Priesterschaft. Hier lag wohl einiges im Argen. So kam es, daß praktisch alle großen buddhistischen Deno-

²⁴ Kishimoto, *Japanese culture in the Meiji era; Vol. II: Japanese Religion in the Meiji Era*, 151.

²⁵ *Ibid.* 152.

minationen Bildungseinrichtungen ins Leben riefen, in denen die Priester nicht nur die Lehren der eigenen Tradition studierten, sondern zugleich auch mit anderen Wissensbereichen vertraut gemacht wurden. Wie so oft waren auch hier die beiden Honganji-Tempel der Shinshū Vorreiter. Bemerkenswert ist unter anderem, daß in der Tempelakademie eines der beiden Honganji sogar das Christentum gelehrt wurde. Zum einen meinte man, das, was man bekämpfen will, kennen zu müssen. Zum anderen wollte man vom Christentum lernen, da die Japaner für kurze Zeit den Eindruck hatten, westliche Wissenschaft, Aufklärung und Modernität gingen Hand in Hand mit dieser Religion. Dieser Eindruck war so stark, daß Angehörige der japanischen Eliten aus reinem Patriotismus öffentlich zum Christentum konvertierten. Sie taten dies nicht aus innerer Überzeugung und um den Preis der Ächtung innerhalb ihrer eigenen Familien. Sie glaubten aber, daß ihr Schritt aus zwei Gründen dem Staat diene: (1) weil der Übertritt von wenigstens knapp einem Prozent der japanischen Elite das Ansehen Japans in der westlichen Welt heben werde und (2), weil das Christentum ein Motor der Modernisierung sei. Recht bald merkte man jedoch, daß das Christentum in Europa selbst oft eher als eine Bremse denn als ein Motor des Fortschritts gesehen wurde.

Jedenfalls diente die Erweiterung des Blicks über den Tellerrand der eigenen Tradition in den Tempelakademien der Entwicklung einer umfassenden Bildung der priesterlichen Eliten. Aus den Tempelakademien gingen im Laufe der Zeit echte Universitäten hervor, die noch heute existieren und teilweise über ein hohes Renomme verfügen.

Buddhologische Grundlagenforschung

In dem Bemühen der Japaner, den Westen in allen Bereichen einzuholen oder gar zu überholen, wurden im späten 19. Jahrhundert gezielt begabte junge Wissenschaftler nach Europa und Nordamerika entsandt, um alle Gebiete der westlichen Wissenschaft zu studieren. Dazu zählte auch die buddhologische Grundlagenforschung, die in Europa in jenen Tagen boomte. Japanische Buddhisten hofften durch das Studium der Indologie und des „frühen Buddhismus“ Impulse für eine Wiederbelebung der eigenen Tradition zu gewinnen.

Vor allem die in dieser Zeit besonders aktiven und dem Fremden aufgeschlossenen Haupttempel der beiden Shinshū-Flügel, Higashi Honganji und Nishi Honganji, entsandten ihre Gelehrten schon früh in den Westen.

Im Jahr 1873 reiste der Shinshū-Priester Shimaji Mokurai 島地黙雷(1838-1911) vom Nishi Honganji mit ein paar Kollegen nach England, Frankreich, Deutschland, die Schweiz, Italien und dann allein über Griechenland, Ägypten, die Türkei, Palästina nach Indien, wo er die heiligen Stätten des Buddhismus besuchte. 1876 entsandte der Higashi Honganji den jungen Gelehrten Nanjō Bun'yū 南条文雄 (1849-1927) zum Studium nach England. Nanjō studierte unter dem berühmten Indologen und Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller Sanskrit. Er übersetzte für dessen Reihe „Sacred Books of the East“ buddhistische Texte ins Englische und veröffentlichte den noch heute

vielgebrauchten „Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka“ (Oxford, 1883). Nach seiner Rückkehr im Jahr 1884 beflügelte Nanjō die indologischen und buddhologischen Studien in seiner Heimat. Weitere Shinshū-Priester folgten dem Beispiel Shimajis und Nanjōs, und schließlich gingen auch Angehörige anderer Denominationen nach Europa, Amerika, Indien und Sri Lanka; so z.B. Kasahara Kenju 笠原研寿 (1852-83).

Am bekanntesten unter diesen ist wohl der bereits erwähnte Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866-1945), der ab 1890 ebenfalls unter Max Müller in Oxford Indologie, Tibetologie und indische Philosophie studierte. Anschließend ging er zum Studium nach Frankreich und Deutschland, um 1894 nach Japan zurückzukehren. Gemeinsam mit Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭 (1872-1933 veröffentlichte er unter anderem zwischen 1924 und 1934 die Edition des chinesisch-buddhistischen Schrifttums in 100 Bänden, die als sogenannter „Taishō-Kanon“ noch immer gleichsam den Status einer „Bibel“ für die Buddhismusforschung hat.²⁶

Entmythologisierung, Aufklärung und Selbstkritik

Die Beschäftigung mit der westlichen Buddhismusforschung führte jedoch nicht nur zur Etablierung einer japanischen Buddhologie und der Publikation kritischer Editionen des Schrifttums. Sie führte auch zur Selbstreflexion. Man bekam ein anderes Bild von der eigenen Tradition, die man nun in einem viel größeren Kontext sah. Ein Ergebnis der modernen historisch-kritischen Arbeit war, daß man vielfach Zweifel entwickelte, ob der Mahāyāna-Buddhismus überhaupt die Lehre des Buddha sei.

In seinem dreibändigen Werk „Die Einheit des Buddhismus“ (*Bukkyō tōitsu ron* 仏教統一論; Tōkyō 1901-05) äußerte der buddhistische Aufklärer Murakami Senshō 村上專精 (1851-1929) diesen Zweifel öffentlich. Dafür wurde er vom Ōtani-Flügel der Shinshū exkommuniziert.²⁷ Murakami strebte eine Rückkehr zu einem geeinten und ursprünglichen Buddhismus an. Es kam vereinzelt zu Bestrebungen, den Buddhismus von kulturbedingten und volkstümlichen „Verunreinigungen“ zu säubern und zu zeigen, daß diese Religion im Kern rational, aufgeklärt, emanzipatorisch und wissenschaftskompatibel sei; im Gegensatz etwa zum Christentum.

Zum Fürsprecher eines solchen philosophisch bereinigten, aufgeklärten Buddhismus machte sich insbesondere der Philosoph Inoue Enryō 井上英一 (1858-1919) ebenfalls vom Ōtani-Flügel der Shinshū; Herausgeber der nationalistischen Zeitschrift „Der Japaner“ (*Nihonjin* 日本人) und Kämpfer den Aberglauben. Nach seinem Studium westlicher Philosophie kam Inoue zum Schluß, daß nur hierin die Wahrheit zu finden sei, nicht in den Reli-

²⁶ Takakusu Junjirō 高楠順次郎 Takakusu and Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭, eds., *shinshū daizōkyō* 大正新編大藏經, 100 vols. (Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 1934).

²⁷ Kishimoto, *Japanese culture in the Meiji era; Vol. II: Japanese Religion in the Meiji Era*, 150.

Von dieser „Erleuchtung“ aus betrachtete er die Religionen neu und kam nun zu dem Ergebnis, daß nur der Buddhismus mit der westlichen Philosophie übereinstimme. Inoue wollte dementsprechend einen entmythologisierten Buddhismus als „reine Philosophie“ etablieren. Inoues Buch *Bukkyō katuron joron*²⁸ übte enormen Einfluß auf seine Zeitgenossen aus, unter anderem auf den bereits erwähnten Murakami Senshō.

Eine Übereinstimmung des Buddhismus mit westlicher Philosophie und Wissenschaften postulierte auch der Shinshū-Gelehrte Kiyozawa Manshi 清沢満之 (1863-1903). Dort, wo Religion und Wissenschaft in Konflikt gerieten, müsse man die religiösen Vorstellungen revidieren. Kiyozawa strebte eine Reform des Buddhismus an, die über Sektengrenzen hinweg die persönliche religiöse Erfahrung in den Mittelpunkt stellen sollte. Ohne eine echte religiöse Erfahrung des Einzelnen könne die Reform des Buddhismus nicht gelingen. Zwar blieben Kiyozawas Reformbestrebungen insgesamt weitgehend erfolglos; sein Denken inspirierte aber viele Buddhisten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.²⁹

Als späte Erben der kritisch-rationalistischen und gewissermaßen puristischen Denker der Meiji-Zeit könnte man die heutigen Vertreter des „*hihan bukkyō* 批判仏教“, des „kritischen Buddhismus“, betrachten.³⁰ Es waren vor allem zwei Buddhisten der mit der Sōto-Zen-Sekte affilierten Komazawa-Universität, die wie etwa Murakami Senshō in der Meiji-Zeit die eigene buddhistische Tradition als Abweichung von der wahren Lehre des Buddha kritisierten. Im Jahr 1989 hatte der renommierte Mādhyamika-Spezialist Matsumoto Shirō 松本史朗 in einer Aufsatzsammlung die brisante These aufgestellt, daß der buddhistische Mainstream Japans dem ursprünglichen Anliegen der buddhistischen Lehre vollkommen zuwiderliefe.³¹ Unter japanischen Buddhisten gelte nahezu unhinterfragt die Auffassung, daß alle Wesen, ja selbst unbelebte Dinge die Buddha-Natur besäßen und im Grunde bereits uranfänglich erleuchtet seien. Diese Theorie, so Matsumoto, widerspreche den zentralen Lehren des Buddha von der Ich-Losigkeit und der Kausalität. Matsumoto meinte aber nicht nur, daß die sogenannte *tathāgata-garbha*-Lehre und die Theorie vom Ursprünglichen Erwachtsein unbuddhistisch seien. Er machte sie auch für soziale Diskriminierung und moralische Indifferenz in Japan verantwortlich. So egalitär die Theorie klingen mag, daß alle Menschen die Buddha-

²⁸ Inoue Enryō 井上圓了, *Bukkyō katuron joron 佛教活論序論* (Tokyo: Tetsugaku Shoin, 1887).

²⁹ Einen religiösen Individualismus vertrat auch der Schriftsteller Takayama Chogyū 高山樗牛 (1871-1902), ein Zeitgenosse Kiyozawas. Kurz vor seinem frühen Tod wandte er sich den Lehren Nichirens zu.

³⁰ Für eine Übersicht in englischer Sprache siehe Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997).

³¹ Matsumoto Shirō 松本史朗著, *Engi to kū: Nyoraizō shisō hihan 縁起と空: 如来蔵思想批判* (Tokyo: Daitō Shuppan, 1989), ders., *Zen shisō no hihanteki kenkyū 禅思想の批判的研究* (Tokyo: Daitō Shuppan, 1994).

Natur besitzen und eigentlich schon erleuchtet sind, so fatal ist ihre Auswirkung in der Praxis. Der japanische Ethos von der „absoluten Nicht-Dualität“ und „vollkommenen Bejahung“ (Tamura Yoshirō) der Welt wie sie ist, entziehe jedem Versuch, die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern, die Grundlage. Kurzum: Der weitaus größte Teil des japanischen Buddhismus sei kein echter Buddhismus und habe desaströse Auswirkungen auf die sozialen Verhältnisse und die Moral. Das gelte auch für den Zen-Buddhismus, dem Matsumoto selbst angehört.

Der zweite Vertreter des „kritischen Buddhismus“ kommt von der gleichen Universität. Der Yogācāra-Spezialist Hakamaya Noriaki verfaßte 1989 und 1990 zwei Aufsatzsammlungen, in denen er ebenfalls die Theorie vom Ursprünglichen Erwachtsein angriff.³² Von der Einschätzung der Haltung des Zen-Meisters Dōgen zur Theorie vom Ursprünglichen Erwachtsein abgesehen, teilt Hakamaya die Auffassungen seines Kollegen Matsumoto weitgehend.

5. „All Buddhists, One Faith“: Suche nach einer pan-buddhistischen Ökumene:

Nicht nur bei dem bereits erwähnten Murakami Senshō machte sich bereits zu Beginn der Meiji-Zeit das Bedürfnis breit, die rigiden Sektengrenzen des japanischen Buddhismus zu überwinden und eine buddhistische Ökumene zu begründen. Zunächst hatten die überkonfessionellen Zusammenschlüsse wohl eher den Zweck, einen gemeinsamen Widerstand gegen die staatliche Repression und das Christentum zu organisieren. Später dienten sie auch dem Zweck, den Buddhismus geschlossen an die Seite des Kaiserstaates zu stellen. Schon im Jahr 1869 wurde die „Gesellschaft der [Buddhistischen] Denominationen“ (SHOSHŪ KAIMEI 諸宗会盟) gegründet. Ihre Ziele waren die folgenden:

- ❖ Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Buddhismus und Staat
- ❖ Reinigung des Buddhismus von Mißständen
- ❖ Rückkehr der Denominationen zu ihren Lehren und Texten
- ❖ Gründung einer neuen Schulform zur Hervorbringung fähiger Männer
- ❖ Volksbildung

Im Jahr 1900 folgte die „Intime buddhistische Konferenz“ (BUKKYŌ KONWA KAI 仏教懇話会), die den intersektarischen Dialog voranbringen sollte. In Reaktion auf den Kriegseintritt und ein neues Religionsgesetz kam es 1941 zu Zusammenschlüssen der Sekten und Institutionen des Shintō, des Buddhismus und des Christentums, die sich wiederum zusammaten zu einer „Gesellschaft der religiösen Körperschaften zur Vergeltung [der Wohltaten] des Reiches in

³² Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭, *Hihan bukkuyō 批判仏教* (Tokyo: Daitō Shuppan, 1990), Noriaki 袴谷憲昭 Hakamaya, *Hongaku shisō hihan 本覚思想批判* (Tokyo: Daitō Shuppan, 1989).

Kriegszeiten“ (SHŪKYŌ DANTAI SENJI HŌKOKU KAI 宗教団体戦時報国会). Der buddhistische Zusammenschluß nannte sich „Großjapanische buddhistische Gesellschaft“ (DAINIHON BUKKYŌ KAI 大日本仏教会; 1941).

Nach dem Krieg wurde der „Verband japanischer Buddhisten“ (NIHON BUKKYŌ RENGŌ KAI 日本仏教連合会) gegründet, der 1957 in die „Alljapanische buddhistische Gesellschaft“ (ZENNIHON BUKKYŌ KAI 全日本仏教会; *Japan Buddhist Federation*) überging.³³ Die ALLJAPANISCHE BUDDHISTISCHE GESELLSCHAFT ist wiederum Mitglied in der WORLD FELLOWSHIP OF BUDDHISTS (WFB). Der ALLJAPANISCH BUDDHISTISCHEN GESELLSCHAFT gehören mit 102 japanischen Denominationen und Organisationen über 90 Prozent aller buddhistischen Organisationen Japans an. Als Motto liest man auf einem englischsprachigen Flyer der Organisation „All Buddhists, One Faith“. Zu den Hauptzielen der ALLJAPANISCH BUDDHISTISCHEN GESELLSCHAFT, die sich bewußt auf die „Intime buddhistische Konferenz“ von 1900 beruft, gehört nach eigenem Bekunden die Durchsetzung der Religionsfreiheit sowie die Trennung von Staat und Religion. Auf den ersten Blick mag es verwunderlich erscheinen, daß Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Religion noch im heutigen Japan relevante Themen sein sollen. Vor dem Hintergrund der alljährlichen Besuche hochrangiger Regierungsvertreter beim shintōistischen Yasukuni-Schrein, ist jedoch verständlich, daß Buddhisten weiterhin das Gefühl haben, die verfassungsmäßige Trennung von Staat und Religion sei nicht wirklich konsequent vollzogen worden.

Zwar waren die überkonfessionellen Zusammenschlüsse buddhistischer Institutionen zunächst noch weitgehend politisch motiviert, doch es gab auch andere Motive, die Sprachlosigkeit zwischen den Denominationen zu überwinden. So propagierte in der Meiji-Zeit Takada Dōken 高田道見, Herausgeber der „Buddhistischen Zeitung für den gewöhnlichen Laien“ (*Tsūzoku bukkyō shinbun* 通俗仏教新聞), des Buches „Abhandlung über das menschliche Leben im geeinten Buddhismus“³⁴ und des „Spirituellen Friedens des Geeinten Buddhismus“ (*Tsū-bukkyō anshin* 通仏教安心) ebensolchen „Geeinten Buddhismus“ (*tsū-bukkyō* 通仏教). Dieser Buddhismus betonte die Gemeinsamkeiten aller Schulen und die Bedeutung der buddhistischen Moral. Natürlich war Takadas Projekt letztlich nicht praktikabel; doch sein Anliegen beflügelte die Suche nach einer buddhistischen Ökumene.³⁵

³³ Informationen in japanischer und englischer Sprache finden sich unter: <http://www.jbf.ne.jp/>; http://www.jbf.ne.jp/index_e.html

³⁴ Takada Dōken 高田道見 Takada, *Tsūzoku bukkyō jinsei ron*; 2 Bde. 通俗佛敎人生論 (Tokyo: Tsū-bukkyōkan 通俗佛敎館, 1898).

³⁵ Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*, 184-186.

6. Buddhistische „Bibeln“

Gleichzeitig mit der Suche nach einem Zusammenschluß der japanischen Denominationen begann zunächst im Westen die Suche nach einer globalen panbuddhistischen Ökumene.

Im Jahr 1884 verfaßte z.B. der Deutsch-Amerikaner Paul Carus (1852-1919), Patron und Verleger Suzuki Daisetsu Teitarōs, eine Art panbuddhistischer Bibel mit dem Titel „The Gospel of the Buddha“. Im Vorwort behauptet Carus, daß dieser Text eine Position einnehme, die von allen Buddhisten als gemeinsame Basis anerkannt werden könne.³⁶ Der Text wurde unverzüglich ins Japanische übersetzt, sehr zum Entzücken Shimaji Mokurais, des Kämpfers für Religionsfreiheit, für einen überkonfessionellen Buddhismus und gegen das Christentum.³⁷ Shimaji hoffte offensichtlich, daß von diesem Werk ein wichtiger Impuls für eine buddhistische Ökumene ausgehen werde.

Ein erster Schritt hin zu einer möglichen buddhistischen Ökumene wenigstens innerhalb Japans war die Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Denominationen. Hierbei spielte zunächst das Studium des *Hasshū kōyō* 八宗綱要, einer Darstellung der acht mittelalterlichen Schulen des japanischen Buddhismus zuzüglich Amida- und Zen-Buddhismus des Mönches Gyōnen 凝然 (1240-1321) aus dem 13. Jahrhundert eine entscheidende Rolle. Diese weitgehend unparteiische Einführung in Geschichte und Lehren aller damals anerkannten Schulen bildete gleichsam das Modell, nach dem man zu einer friedlichen, auf gegenseitigem Respekt basierenden Koexistenz zu gelangen hoffte. Im Jahr 1896 veröffentlichte ein Zusammenschluß von Gelehrten der verschiedenen Denominationen eine gemeinsame Geschichte des japanischen Buddhismus in fünf Bänden, in bewußter Anlehnung an das Vorbild Gyōnens.³⁸

Im frühen 20. Jahrhundert gingen die einzelnen Denominationen daran, die autoritativen Schriften ihrer Tradition in Sammlungen zusammenzufassen, die bezeichnenderweise den ziemlich unbuddhistischen Gattungstitel „seiten 聖典“ erhielten, was soviel heißt wie „heilige Schriften“ und ganz unmißverständlich eine Ähnlichkeit mit der christlichen Bibel suggerieren soll. Schließlich wurde zwischen 1928 und 1932 eine Sammlung buddhistischer Schriften in japanischer Übersetzung veröffentlicht. In der etwas umständlichen *Shōwa shinsan kokuyaku daizōkyō* 昭和 新纂 國譯 大藏經 („In der Shōwa-Periode neu herausgegebene, in die Landessprache übersetzte gesammte

³⁶ „Buddhism, like Christianity, is split up into innumerable sects, and these sects infrequently cling to their sectarian tenets as being the main and most indispensable features of their religion. The present book follows none of the sectarian doctrines, takes an ideal position upon which all true Buddhists may stand as upon common ground.“ (<http://www.sacred-texts.com/bud/btg/btg01.htm>)

³⁷ Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. 20:

³⁸ Bukkyō kakushū kyōkai 佛教各宗協, *Bukkyō kakushū kōyō* 佛教各宗綱要 (Kyoto: Ki Shoin, 1896)

Schriften [des Buddhismus]“) betitelten Sammlung sind acht Bände den „seiten“ oder „Heiligen Schriften“ der japanischen Schulen gewidmet.

Allerdings wollten sich nicht alle japanischen Buddhisten mit einer bloßen Zusammenstellung der autoritativen Textsammlungen der einzelnen Denominationen zufriedengeben. Unter dem Eindruck der westlichen Buddhologie und des „buddhistischen Modernismus“ entstand im 20. Jahrhundert ein verstärktes Bewußtsein dafür, daß der Buddhismus eine Universalreligion im Singular sei oder sein sollte und nicht nur die Summe aller vorhandenen Orden, Schulen, Denominationen und Sekten. Es erschien manchen Buddhisten daher unabdingbar, nach dem gemeinsamen Nenner aller „Buddhisten“ zu suchen.

Der Tendai-Priester Ashitsu Jitsuzen 蘆津実全 (1841-1921), Teilnehmer am Weltparlament der Religionen in Chicago 1893, äußerte in seinem Werk *Bemerkungen zur Zukunft der japanischen Religion* (*Nihon shūkyō mirai ki* 日本宗教未来記. Kobe: 1889) die Auffassung, daß wenn es nötig sei, jedes Sūtra zu lesen, um den Buddhismus zu verstehen, es heute auf der Welt nicht einen einzigen Buddhisten gebe.³⁹ Die Stärke des Christentums, so Ashitsu, basiere nicht zuletzt auf dem Umstand, daß dieses über einen geschlossenen Kanon, die Bibel, verfüge. Daraus leitete er für den Buddhismus die Notwendigkeit ab, die wichtigsten Passagen aus dem buddhistischen Schrifttum herauszudestillieren und zusammenzustellen, um die Japaner so zur Erleuchtung zu führen. Ashitus nicht realisiertes Konzept einer buddhistischen Bibel sah eine Zusammenstellung von zwölf zentralen Texten der verschiedenen japanischen Denominationen vor.⁴⁰

Der erste verwirklichte Versuch, eine pan-buddhistische Anthologie essentieller Lehrsätze zu erstellen, wurde von keinem geringeren als Nanjō Bun'yū in Zusammenarbeit mit Maeda E'un 前田慧雲 (1855-1930) bereits im Jahr 1905 unternommen. Unter dem vielsagenden Titel „Bukyō Seiten“ 佛教聖典 – „Heilige Schrift des Buddhismus“ – veröffentlichten die beiden eine Zusammenstellung von Auszügen aus dem buddhistischen Schrifttum, die sie aus dem Sanskrit, dem Chinesischen und selbst dem Englischen ins Japanische übersetzten.⁴¹ Die Herausgeber bemühten sich zwar um ökumenische Unvoreingenommenheit, doch ihre Verankerung in der Shinshū ist unübersehbar.⁴²

³⁹ „[I]f in order to understand Buddhism, one would have to read each and every sutra, there would be not one Buddhist in the world today.“ Ashitsu Jitsuzen 蘆津実全, *Nihon shūkyō mirai ki* 日本宗教未来記. Zit. nach Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*, 208.

⁴⁰ Ibid. 208.

⁴¹ Nanjō Bun'yū 南條文雄 and Maeda E'un 前田慧雲, eds., *Bukyō seiten* 佛教聖典 (Tokyo: Sansedō, 1905).

⁴² Das knapp 500 Seiten starke Werk ist in vier Teile untergliedert: (1) Einführung in den Buddhismus, (2) Glauben, (3) Praxis, (4) Lehre. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. 209.

Nach dem Vorbild Nanjōs und Maedas publizierte die BUDDHISTISCHE GESELLSCHAFT (BUKKYŌ KYŌKAI 佛教協會) 1925 ihr *Shinyaku Bukkyō Seiten* 新譯佛教聖典, also *Heilige Schriften des Buddhismus in neuer Übersetzung*.⁴³

Anlässlich des 2500sten Geburtstags des Buddha im Jahr 1934 beschloß die FEDERATION OF ALL YOUNG BUDDHIST ASSOCIATIONS OF JAPAN⁴⁴ in Nagoya, dieses Kompendium ins Englische übersetzen zu lassen. Der ursprüngliche Titel der in Japan veröffentlichten Übersetzung lautete *The Teaching of Buddha: The Buddhist Bible*. Eine amerikanische Fassung wurde 1934 von Dwight Goddard in Santa Barbara, Kalifornien, veröffentlicht. Wohl mit Rücksicht auf amerikanische Christen verzichtete man in dieser Ausgabe jedoch auf die Verwendung des Begriffs „Bible“.⁴⁵

Das Projekt wurde mit verstärktem Einsatz von der BUKKYŌ DENDŌ KYŌKAI 仏教伝道協会 („Gesellschaft zur Förderung des Buddhismus“) weitergeführt, die der Industrielle Numata Yehan 沼田恵範 (1897-1994), Sohn eines Shinshū-Priesters, im Jahr 1965 gegründet hatte. Bereits zuvor im Jahr 1962 hatte der missionarisch engagierte Numata die englische Fassung des *Bukkyō Seiten* 仏教聖典, also der *Heiligen Schrift des Buddhismus*, veröffentlicht, und begann damit, Kopien an Hotels in aller Welt zu verschenken.

Seit 1982 gibt es auch eine deutsche Übersetzung mit dem Titel „Die Lehre Buddhas“. Inzwischen liegt der mehrfach überarbeitete Text in 37 Sprachen vor. Nach Angaben der BUKKYŌ DENDŌ KYŌKAI wurden bereits nahezu sechs Millionen Kopien in mehr als 50 Länder ausgeliefert. Inzwischen gibt es auch digitale Versionen im Internet.

⁴³ Bukkyō kyōkai hensan 佛教協會編纂, ed., *Shinyaku Bukkyō seiten* 新譯佛教聖典 (Nagoya: Shinyaku Bukkyō seiten fukyūkai 新譯佛教聖典普及會, 1925). In diesem Jahr brachte die „Buddhistische Gesellschaft“ (BUKKYŌ KYŌKAI 佛教協會) ein Kompendium mit Auszügen aus diversen buddhistischen Schriften heraus, das sie *Shinyaku Bukkyō Seiten* 新譯佛教聖典 betitelte, also „Heilige Schriften des Buddhismus in neuer Übersetzung“. Es entzieht sich leider meiner Kenntnis, ob die Urheber dieses ökumenisch und volksnah ausgerichteten Werkes in irgendeiner Weise von Henry Steel Olcotts „Buddhist Catechism“ aus dem Jahr 1881 oder vom „Gospel of the Buddha“ von Paul Carus inspiriert waren.

⁴⁴ Als Jugendorganisation der ZENNIHON BUKKYŌ KAI 全日本仏教会 (Japan Buddhist Federation) bildet die ZENNIHON BUKKYŌ KAI einen losen Verbund, dem einzelne, nach Denominationen oder Orten Zusammenschlüsse junger Buddhisten angehören. Zur Zeit gehören dem ZENNIHON BUKKYŌ KAI ca. 12.000 Einzelmitglieder, 8 denominationale und 5 lokale Gruppen an. Siehe: <http://jyba.jp/>.

⁴⁵ Im Vorwort schreibt Goddard: „There are various reasons that made it desirable to issue an American Edition. It is substantially identical with the edition printed in Japan with the exception of the omission of the Appendix and some of the ancient fables that were not particularly Buddhist. In the edition printed in Japan the title of the book was THE TEACHING OF BUDDHA, THE BUDDHIST BIBLE. For the American edition it seems best to change it.“

7. Internationalisierung, interreligiöser Dialog und Mission

Trotz der vereinzelt geäußerten Zweifel an der Authentizität des Mahāyāna-Buddhismus und dem beklagenswerten Zustand der buddhistischen Institutionen in Japan, waren die japanischen Buddhisten doch im allgemeinen von der Überlegenheit ihrer eigenen Form des Buddhismus fest überzeugt. In den 1880er Jahren waren viele gebildete Japaner kurzfristig der Ansicht, eine Christianisierung der Eliten sei ein geeigneter Weg in den Kreis der „zivilisierten Nationen“ aufgenommen zu werden. Es war aber nicht nur eine allgemeine antichristliche Grundstimmung, die bald eine Änderung dieses Standpunktes bewirkte. Die Gelehrten, die in den Westen reisten, merkten recht schnell, daß gebildete Europäer und Nordamerikaner großes Interesse für den Buddhismus aufbrachten, den sie nach ihrer Kenntnis v.a. der Pāli-Texte für irgendwie moderner, rationaler und aufgeklärter hielten als das Christentum. Der beginnende Buddhismus-Boom im Westen stärkte natürlich das Selbstvertrauen japanischer Buddhisten. Wie wir gesehen haben, übernahmen einige das gleichsam „protestantische“ Ideal eines entmythologisierten Buddhismus westlicher Gelehrter. Es stieg jedoch die Zahl derer, die die spezifisch japanische Variante des Mahāyāna-Buddhismus für den Gipfel der historischen Entfaltung der Religion Gautamas hielten.

Eine Chance, den japanischen Buddhismus als moderne und wissenschaftskompatible Universalreligion zu propagieren, bot sich durch den Auftritt japanischer Buddhisten beim WELTPARLAMENT DER RELIGIONEN in Chicago im Jahr 1893. Diese von protestantischen Christen organisierte Veranstaltung, die die Einheit in der Vielheit der Religionen demonstrieren sollte, wurde von Männern wie Shaku Sōen 釈宗演 (1859-1919) und anderen Priestern erfolgreich zur Selbstdarstellung des japanischen Buddhismus genutzt. Besonders großen Eindruck machte jedoch nicht einer der hochrangigen Priester, sondern ein buddhistischer Laie namens Hirai Kinzō (-1917). Dieser nutzte unter anderem die Gelegenheit, die aggressive Mission der Christen anzuprangern und den Buddhismus letztlich als die bessere Religion zu präsentieren. Über dieses Forum betraten japanische Buddhisten die religiöse Weltbühne.

Beeindruckt vom Auftritt der japanischen Buddhisten, bat der bereits erwähnte Paul Carus Shaku Sōen, ihm bei der Herausgabe einiger buddhistischer Werke in seinem „Open Court Verlag“ behilflich zu sein. Sōen lehnte ab, schlug an seiner Stelle aber seinen Schüler Suzuki Daisetsu Teitarō vor. Dieser nutzte die Gunst der Stunde und propagierte über viele Jahrzehnte hinweg erfolgreich weltweit seine Version des japanischen Buddhismus, die er in der Tat für die höchste Entwicklungsform des Buddhismus überhaupt hielt. Zen, so behauptete Suzuki z.B., sei der „Geist aller Religionen“.⁴⁶ Suzuki hat ganz maßgeblich dazu beigetragen, daß der Zen-Buddhismus in Nordamerika und Europa einen

⁴⁶ Daisetsu Teitaro Suzuki, *Die große Befreiung* (Bern; München; Wien: O. W. Barth, 1976), 5.

langanhaltenden Boom erlebte, der erst durch die jüngere Begeisterung für den tibetischen Buddhismus etwas überschattet wurde.

Der Erfolg der Zen-Mission war nicht zuletzt darin begründet, daß Suzuki als unabhängiger Laie diese Form des Buddhismus radikal dekontextualisierte. In seinen Werken ist nichts zu spüren von der Rigidität der japanischen Zen-Institutionen, ihrem Ritualismus, ihrer Hierarchie und Formenverliebtheit. Zen erscheint hier als etwas Individualistisch-Spontaneistisches, das Tradition, Geschichte und kulturelle Bindungen völlig transzendiert.

Dieses Image des Zen führte zu manch eigenartigen Entwicklungen, wie etwa das von dem Jesuitenpater Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1990) propagierte Zen für Katholiken. Daß in katholischen Klöstern Zen-Meditation geübt wurde und wird, war nur deshalb möglich, weil man glaubte, Zen sei nicht zwangsläufig an eine bestimmte religiöse Weltanschauung gebunden.

Ein konkretes Beispiel für einen seinen traditionellen Wurzeln weitgehend entrissenen Zen-Buddhismus bietet die FAS. Die FAS wurde 1960 von Hisamatsu Shin'ichi 久松真一 (1889-1980) gegründet, der in dem Rinzaï-Kloster des Zen-Meisters Ikegami Shōsan 池上湘山 nach einer dreitägigen Meditation *satori* 悟, die Zen-Erleuchtung, erlangt haben soll. Das Akronym FAS steht für „Formless Self“, „All humankind“ und „Suprahistorical history“. Die Gruppe trifft sich – wenn ich recht informiert bin – immer noch regelmäßig auf dem Gelände des Shōkokuji in Kyōto, um dort Zen-Meditation zu betreiben und über Texte von Hakuin oder z.B. Kierkegaard zu diskutieren.

Der interreligiöse Diskurs wird seit dem Weltparlament der Religionen – v.a. zwischen dem Buddhismus und dem Christentum – auf vielen Ebenen und mit fragwürdigen Ergebnissen geführt. Man respektiert einander, tut sich gegenseitig nicht weh und redet oft munter aneinander vorbei, aber was macht das schon, bei einem guten Abendessen?

Der Erfolg japanischer Buddhisten bei ihrem ersten Auftritt auf der Weltbühne ermutigte natürlich auch zu einer zielgerichteten Mission. Interessanterweise blieben die etablierten Denominationen hier allerdings sehr zurückhaltend. Sie beschränkten ihre Mission meist auf Auslandsjapaner in Brasilien, Hawaii, den USA usw. Eine Ausnahme bildet die Jōdoshinshū, die auch in Europa und Nordamerika ziemlich aktiv ist.

Ansonsten sind es Organisationen, die außerhalb des traditionellen Systems der etablierten Schulen stehen, namentlich einige Zen-Gruppen wie die bereits erwähnte Sanbō Kyōdan, die unter Nicht-Japanern einige Missionserfolge vorweisen können. Eine weitere vor allem in Europa missionierende Zen-Organisation ist die INTERNATIONAL ZEN ASSOCIATION. Diese wurde von Taisen Deshimaru Rōshi gegründet, dem Schüler des Zen-Meisters Sawaki Kōdō 沢木興道 (1880-1965), der sich rühmte, im Russisch-Japanischen Krieg seine Feinde in ein Loch zu treiben, wo er sie leicht „abknallen“ konnte.⁴⁷

Die größten und vielleicht erfolgreichsten missionarischen Bemühungen des japanischen Buddhismus gehen aber wohl von der bereits erwähnten ni-

⁴⁷ Victoria, *Zen at War*, 35.

chirenistischen Sōka Gakkai aus. Im Gegensatz zu allen anderen Richtungen des Buddhismus verpflichtet die Lehre Nichirens geradezu zur Mission. Die Tatsache, daß die Sōka Gakkai lange Zeit der Meinung war, die Bekehrung müsse nach Nichirens Empfehlung buchstäblich „auf Biegen und Brechen“ (*shakubuku* 折伏) erfolgen, brachte der Organisation eine ziemlich schlechte Presse ein. Das verhinderte aber nicht, daß die Sōka Gakkai z.B. unter amerikanischen Show-Größen beachtliche Missionserfolge erzielen konnte. Inzwischen scheint man von den etwas brachialen Bekehrungsmethoden weitgehend Abstand genommen zu haben.

8. Einstieg in einen globalen philosophischen Diskurs

Wie wir gesehen haben, waren japanischen Buddhisten auch früh an der westlichen Philosophie interessiert, die – wie im Falle – Inoue Enryōs – ihnen erst die Augen für den wahren Wert der eigenen Religion öffnete. Das gestiegene Selbstbewußtsein der Japaner in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ließ es nicht zu, sich einfach am westlichen philosophischen Diskurs zu beteiligen. Man wollte etwas eigenes schaffen und strebte eine Synthese aus östlichem, v.a. buddhistischem, und westlichem Denken an.

Das prominenteste Beispiel für den Versuch einer solchen Synthese bietet zweifellos die sogenannte Kyōto-Schule. Diese wurde von Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870-1945), Professor für Philosophie an der Kaiserlichen Universität von Kyoto und Freund Suzukis, gegründet. Nishida betonte vor allem das Moment der intuitiven Erfahrung, wie er es aus seiner Zen-Praxis kannte, und das der westlichen Philosophie fehle. Die Philosophie der Kyōto-Schule, die insbesondere von Tanabe Hajime 田辺元 (1885-1962) und Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900-1990) weitergeführt wurde, hat im Westen viel Beachtung gefunden. Heute wird die Schule im wesentlichen von dem Zen-Philosophen Abe Maso 安部雅夫 repräsentiert, der auch im interreligiösen Dialog sehr aktiv ist.

9. Einsatz für den Frieden

Wie andere Religionen auch ist der japanische Buddhismus immer auch Spiegel des jeweiligen Zeitgeistes. So wie er sich in Zeiten des Nationalismus und Militarismus nationalistisch und militaristisch gab, engagiert er sich in Zeiten der Friedensbewegtheit auch in der Friedensbewegung. Ein gutes Beispiel sind hier das Engagement der nichirenistischen Gruppen Nipponzan Myōhōji 日本山妙法寺, die Sōka Gakkai und die Risshō Kōseikai. Ob das Friedensengagement der nichirenistischen Gruppen rein taktisch motiviert ist, wie manche Beobachter meinen, möchte ich hier nicht beurteilen.⁴⁸

Die Friedensbewegung des Nipponzan Myōhōji wurde 1947 von Fujii Nichidatsu 藤井日達 (1885-1985), einem Nichiren-Priester, unter dem Eindruck des Atombombenabwurfs von Hiroshima gegründet. Die Bewegung baut über-

⁴⁸ Siehe z.B. Naylor, "Nichiren, Imperialism, and the Peace Movement," 51.

all in der Welt Friedenspagoden und führt Friedensmärsche durch, bei denen die Teilnehmer den Titel des Lotus-Sūtras – Nammyōhō rengkyō 南無妙法蓮華經 – rezitieren und Trommeln schlagen.

Auch die SŌKA GAKKAI INTERNATIONAL und ihr Präsident – Ikeda Daisaku 池田大作 (1928-) – setzen sich auf unterschiedliche Weise für Frieden, Abrüstung und Menschenrechte ein. Dafür wurde Ikeda Daisaku 1983 mit dem UN-Friedenspreis ausgezeichnet. Seitdem hat Ikeda nach Angaben der Sōka Gakkai „den Vereinten Nationen alljährlich einen Friedensvorschlag unterbreitet“.⁴⁹

Die ebenfalls Nichiren-basierte Risshō Kōseikai 立正佼成会 hat unter anderem 1978 die NIWANO PEACE FOUNDATION gegründet, die auch einen Friedenspreis vergibt. Der 22. ging im übrigen an den bekannten Tübinger Theologen Hans Küng.⁵⁰ Angesichts des Irak-Krieges überreichte ein hochrangiger Vertreter der Risshō Kōseikai einen Friedensappell an Premierminister Koizumi.⁵¹

Doch auch etablierte Denominationen des japanischen Buddhismus haben z.B. gegen den Irak-Krieg Stellung bezogen. So veröffentlichte z.B. am 18. März 2003 die FEDERATION OF SHINSHU BUDDHISM, ein Zusammenschluß aller bedeutenden Flügel der Shinshū, ein „Statement calling for peaceful settlement and protesting the use of military force concerning the disarmament of the nation of Iraq“.⁵²

10. Schluß

Es ließen sich noch diverse charakteristische Reaktionsmuster des japanischen Buddhismus auf den Prozeß der Modernisierung anführen, darunter auch die Gründung neuer buddhistischer Sekten, die sich bestimmter spiritueller Bedürfnisse annehmen, die die etablierten Schulen nicht befriedigen können, und die den im Zuge der voranschreitenden Urbanisierung sozial oft entwurzelten Großstadtbewohnern einen Familienersatz bieten. Leider fehlt die Zeit dieses und weitere relevante Themen hier noch zur Sprache zu bringen.

⁴⁹ <http://www.sgi-d.org/de/Soka-Gakkai/Daisaku-Ikeda.htm>

⁵⁰ http://www.npf.or.jp/npf/index_e.html

⁵¹ http://www.rk-world.org/news/iraqi_crisis.html

⁵² http://shinmission_sg.tripod.com/honganmissionsg/id41.html. Der Abt des Enryakuji, des Haupttempels der Tendai-shū, Eshin Watanabe, äußerte am 20. Februar 2003 auf der World Conference on Religion and Peace vor Vertretern der Weltreligionen den Wunsch, man möge eine friedliche Lösung des Irak-Problems finden.