

Das Problem der „Anpassung“ der christlichen Mission in buddhistischen Ländern

Von Prof. Dr. Günther Schulemann

Mit seiner Rede auf dem Areopag zu Athen ist der Völkerapostel für die ganze weitere Mission der Kirche wegweisend geworden. Er benützt darin weitgehend die Methode der „Anpassung“. Abgesehen von einigen Apologeten der ersten Jahrhunderte finden wir zu allen Zeiten große Kirchenväter des Morgen- und Abendlandes, Ordensstifter, Kanonisten, Scholastiker, Mystiker, Schriftsteller, Organisatoren und Missionare bemüht, durch Verwertung überkommener Bildungsschätze und durch „Anpassung“ an die Vorstellungswelt und die Gebräuche eines zu bekehrenden Volkes der Ausbreitung des Evangeliums zu dienen. Der Zweck, der Wahrheit zu dienen, sie zu verteidigen, ihr den Weg zu bereiten, war der primäre. Der Vorwurf, daß solche Männer mehr aus Freude am Neuen und Fremden zur Anpassung und zur Verwertung eben dieses Neuen übergegangen seien, wird verhältnismäßig selten erhoben und dann auch meist (wie z. B. bei der Verwertung des Aristotelismus durch die Hochscholastiker) schon nach kurzer Zeit stillschweigend begraben. Die Kirche hat sich bei der Durchdringung des Abendlandes stets wachstums- und anpassungsfähig gezeigt.

Eines der vordringlichsten christlichen Probleme der Gegenwart ist die Missionierung und Bekehrung der östlichen Völker. Ostasien im weitesten Sinne ist unleugbar bei der weiteren Entwicklung der Menschheitsgeschichte von überragender Bedeutung. In den Ländern China und Japan haben oder hatten wir neben dem eigentlichen religiösen Leben ausgebildete Staatskulte. In China war es früher der mit dem Kaisertum und der gesamten Verwaltung des Landes und der Ausbildung seiner Beamten aufs engste verbundene Konfuzianismus, eine nüchterne Moralphilosophie, die aber ein allgemein menschliches Bildungs- und Gesittungsideal und einen gesunden Familiensinn einschließlich genau geregelter Ahnenverehrung mit berücksichtigte¹. Dieser Lehre, die in der Praxis auch gewisse feierliche Staatsopfer des Kaisers und seiner Stellvertreter einschloß, machten die großen Jesuitenmissionare vom 16. bis 18.

¹ Vgl. R. Wilhelm, K'ungtse und der Konfuzianismus, Berlin-Leipzig (Hg. Göschen) 1928; ders., Kungtse, Stuttgart 1925; Fr. H. Biallas, Konfuzius und sein Kult, Peking 1928; Th. Devaranne, Konfuzius in aller Welt, Leipzig 1929. Über die soziale Ordnung des alten China: G. Simon, La Cité Chinoise. Paradies der Arbeit. Deutsch von P. Garin, Diessen vor München 1920.

Jahrhundert weitgehend Konzessionen². Der daraufhin entbrannte Ritenstreit wurde von Rom aus gegen eine zu weitgehende Anpassung entschieden, was heute nach dem Sturz des alten Systems in China deutlich eine providentielle Bedeutung gewinnt. Der japanische Staatskult wird in Verquickung mit dem einheimischen Schintoismus gepflegt³. Er schließt eine gewisse Vergöttlichung des Kaiserhauses, gemeinsame Verehrung des Kaisers, gemeinsame Feiern und Feiertage und das Hochhalten einer mehr diesseitigen Rittermoral ein. Den schintoistischen Staatskultriten gegenüber hat sich Rom in neuester Zeit sehr entgegenkommend gezeigt. Es wird christlichen Japanern, zumal Beamten, ohne weiteres die Teilnahme an dahingehörigen Feiern und Zeremonien gestattet, da sie als etwas rein Bürgerliches aufzufassen seien. In der Tat liegt ja auch der religiöse Schwerpunkt zumal in Japan heutzutage wieder beim Buddhismus, zu dem sich bei den letzten Volkszählungen über zwei Drittel und mehr als doppelt soviel wie zum Schinto bekannten.

Damit treten wir vor das Problem: Wie steht es mit einer „Anpassung“ der christlichen Mission an Gedankenwelt, Gebräuche, Kunst usw. des buddhistischen Asien? Diese Frage soll uns im folgenden beschäftigen. Alsbald aber erhebt sich unabweisbar die Feststellung: Dieses Problem läßt sich überhaupt nicht einheitlich und summarisch anfassen und abtun. So fest der Buddhismus manche Grund Lehren, literarische Überlieferungen und Ordensgebräuche in allen Ländern, in die er vordrang, gehalten hat, so mannigfach differenzierte er sich nach den Seiten der philosophischen Deutungen, der Mythenbildung, der äußeren, künstlerischen Erscheinungsformen und der Volksfrömmigkeit. Die Möglichkeit einer „Anpassung“ grundsätzlich abzulehnen, indem man etwa einen philologisch herauskonstruierten Urbuddhismus als dem Christentum völlig wesensfremd feststellt, wäre ebenso falsch, wie sich auf Grund der unleugbar vorhandenen, verwandten Seelenhaltung irgendeiner spätbuddhistischen Schule übertriebenem Optimismus hinzugeben.

Zu dieser Komplizierung des Problems tritt aber dann noch die jeweils verschiedene Färbung nach dem Ort und den Gewohnheiten, denen sich ein draußen wirkender Missionar gegenüber sieht. Und die können in ein und demselben Lande sehr mannigfach sein. Es gibt in allen Ländern wohl meist

² A. Huonder, Der chinesische Ritenstreit, Aachen 1921.

³ Vgl. den Artikel „Schintoismus“ im neuesten „Lexikon für Theologie und Kirche“ nebst Anhang und aller neueren Literatur.

tolerante, vielfach indifferente und sehr selten fanatische buddhistische Mönche und dementsprechend auch buddhistische Laiengemeinden. Im allgemeinen ist die Haltung der Laien sehr vom Vorbild und moralischen Niveau der dort lebenden buddhistischen „Geistlichen“ abhängig. Ein weitgehendes Auseinanderklaffen, ja Sich-Entfernen von Kloster- und Laien-Buddhismus ist fast nur in China zu konstatieren. Es fragt sich nun: Was empfiehlt sich für unsere Missionare diesen Möglichkeiten gegenüber? Überall eine grundsätzliche ablehnende Haltung? Ein Eingehen auf die an dem betreffenden Orte gelehrte Richtung des Buddhismus seinem religiösen und philosophischen, also weltanschaulichen Gehalte nach? Ein Fühlungnehmen mit buddhistischen „Geistlichen“ auf Grund unleugbar vorhandener gemeinsamer asketischer Ideale? Ein Anpassen an gewisse Gebräuche und Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit, wenn man dieselbe wirklich lebendig findet? Offenbar hängt da sehr viel von den örtlichen Verhältnissen ab, und es wäre Anmaßung, lange an Ort und Stelle wirkenden Missionaren, die überhaupt kaum ein regeres religiöses Leben feststellen können, irgendwelche theoretischen Fingerzeige zu geben. Aber abgesehen von den Fällen, wo, wie es in Tibet, aber auch in Japan vorkommen kann, buddhistische Mönche direkt gegen das Christentum agitieren, und also Anknüpfung sich von selbst verbietet, wird doch vielleicht mancher Glaubensbote sich im Stillen gestehen müssen, daß er vor seinem Hinausgehen nicht viel von den Wesenszügen des Buddhismus und nun gar von Einzelheiten wußte und an Ort und Stelle auch nicht viel dazulernte. Leben nicht auch wir in Europa mit Andersgläubigen dicht zusammen, die keine Ahnung davon haben, was wir glauben, wie unsere Kirche gegliedert ist, die nichts merken, wenn da und dort Missionspredigten oder Exerzitien tief in das seelische Leben von Gemeinden oder Einzelnen eingreifen? Das bloße Dabeiwohnen vermag also offenbar nur sehr wenig Einblicke und Kenntnisse zu vermitteln. Ebenso ist es, um ein anderes Beispiel anzuführen, natürlich ganz verkehrt, alle Buddhisten als „Götzendiener“ und den Buddha als ihr „Idol“ zu bezeichnen und dann dementsprechend vorzugehen. Man erinnere sich nur, welchen Mißdeutungen unsere Wallfahrten, Gnadenorte, Gnadenbilder, Reliquienausstellungen, Auflegungen, Huldigungszereimonien, wie Küsse, Kniebeugungen usw. ausgesetzt sind. Man kann nie die reine Theorie und wirklich tiefe Deutung, die den weitaus meisten Gläubigen geläufig sind, mit einer nach dem Augenschein willkürlich erklärten Praxis vergleichen. Da können nur Fehlschlüsse und magere Erfolge das Ergebnis sein.

Das letzte Beispiel aber ist auch wieder lehrreich, weil es in der Tat keine einheitliche Deutung bezüglich Bilderkult im Buddhismus gibt. In vielen Ländern sind Buddhastatuen nur Erinnerungsdenkmäler oder Betrachtungsmittel. In anderen gibt es förmliche Bilderverehrung, Zeremonien der Bildbelebung durch „Öffnen der Augen“ oder Füllen des Inneren mit magischen Formeln, Steinen, Weihrauch. Manche auffallenden Figuren wieder, wie z. B. Tempelwächter an den Eingängen haben überhaupt mehr dekorative oder symbolische Bedeutung oder dienen wie sehr vieles beim Zeremoniell zur Abwehr feindlicher Dämonen. Diese Vorstellungen aber sind für den wirklich unterrichteten Buddhisten nur von peripherer Bedeutung. Ebenso ist überall der eigentliche Buddhismus von ankristallisierten Volkskulten und Gebräuchen zu unterscheiden, die ähnlich wie russische Ostermahlzeiten, deutscher Weihnachtsbaum, romanischer Karneval, die auch nicht direkt zum Christentum gehören, doch sehr in die Augen fallen.

Soviel über die notwendige Vorsicht in betreff summarischer Urteile! Und nun zum einzelnen, d. h. den hauptsächlichsten Schattierungen des Buddhismus und ihren wesentlichen Lehren und Gebräuchen, insoweit sie „Anpassung“ gestatten. Dem ursprünglichen Buddhismus wohl am nächsten steht der sog. südliche oder Pâli-Buddhismus, der heutzutage auf Ceylon, in Birma, Siam und Kambodscha herrscht und sich auf den umfangreichen, dreiteiligen Pâli-Kanon stützt, der im Jahre 45 v. Chr. auf Ceylon auf Palmblättern erstmalig schriftlich fixiert wurde⁴. Dem Pâli-Buddhismus ist Buddha Śâkyamuni oder Gotama Buddhô (550—480 v. Chr.) wohl der „Erleuchtete, Erwachte“ aber doch der indische Fürstenson, der die Lehre enthüllte, nicht ein Gott oder göttliches Wesen. Im Gegenteil: Persönliche, ja höchste Götter bekleiden nach dieser Lehre ihren hohen Posten in der Welt nur für gewisse, riesige Weltzeitalter und huldigen daher dem Buddha, der die Welt überwunden hat. Alles dreht sich im Pâli-Buddhismus um die sog. vier Wahrheiten, daß alles Leben leidvoll, vergänglich, ohne Wesenskern sei, daß das Haften und Dürsten nach Dasein in uferloser Verkettung von Schuld und Sühne das Leben in endlosen Wiedergeburten im

⁴ Ich verweise hier auf meine neueste Publikation G. Schulemann, Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes, Freiburg 1937, worin das vierte Kapitel die Lehren des „Kleinen Fahrzeuges“, wie der Pâli-buddhismus auch genannt wird, behandelt. Zum ursprünglichen Buddhismus vgl. auch H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart-Berlin 1923.

Kreislauf erhalte, daß es gelte, diesen Durst zu überwinden und daß der Weg der Weisheit, Moralität und Betrachtung zu dem Ziele der Befreiung und abgeklärten Ruhe, dem Erlöschen alles Wahnes und Leidens (nibbānam = nirvāna) führe. Die noch heute nach den alten Vorschriften lebenden Mönche gelten als die eigentlichen Beobachter des „Pfades“. Die Laienanhänger „nehmen ihre Zuflucht“ zu den „drei Kleinodien“: Buddha, Lehre und Mönchsgemeinde, und beobachten sonst einige allgemeine Moralvorschriften. Buddha wird sitzend, stehend oder liegend in den Tempeln dargestellt, auch seine Reliquien werden verehrt. Außer ihm erblickt man noch Gruppen von 2, 16, ja 500 Schülern, bisweilen auch Bildwerke des weißen Buddhas der Zukunft, des Metteya, des „Liebevollen“. Bilder von Göttern, Genien, Dämonen und Dämonenbezwingern umgeben mehr zur Dekoration die Buddhabilder. Das gewöhnliche Volk fürchtet vielfach böse Geister, Krankheitsteufel, Hexereien. Zur Abwehr werden von Laien primitive Teufelstänze aufgeführt. Die buddhistischen Mönche aber bemüht man in solchen Fällen, indem man sie um umfängliche Rezitationen des hl. Wortes bittet. In Birma sind die buddhistischen Bettelmönche zugleich auch Volksschullehrer, und dort wie auch in Siam und Kambodscha geht fast die gesamte männliche Jugend wenigstens zeitweilig in die Klöster, um nach den Gelübden eingezogen zu leben. In Siam ist zudem noch immer die staatliche Subvention des buddhistischen Bettelordens eine bedeutende.

Was nun die Haltung des christlichen Missionars dieser süd-buddhistischen Weltanschauung gegenüber betrifft, so wird er ohne weiteres auch von den Feststellungen: „Alles ist Eitelkeit. Die Welt liegt in Wehen. Der Menschen Sinnen und Streben ist böse von Jugend auf. Was der Mensch säet, das wird er ernten!“ ausgehen. Dann aber wird er sagen: Die ungeordnete Selbstliebe, das Haften am Ich ist ein Ausfluß der allen Menschen anhängenden Erbsünde. Daß es mit allen Menschen im Argen liegt, wissen wir. Aber ob wir in einer früheren Geburt selbst etwas verschuldet haben, wissen wir ganz und gar nicht. Wohl aber bezeugt uns unser Bewußtsein durch den Ernst der Wahl zwischen dem „Bösen“ der Ichsucht, Verblendung, Wollust, Habsucht, des Zornes, Hochmutes und dem „Guten“ der Nächstenliebe, des Mitleides, der Geistesklarheit, Reinheit, geistigen Armut, Sanftmut, Demut, daß es sich schon in diesem Leben um die letzte und endgültige Entscheidung handele. Die Frucht der Hinwendung zum Guten des „guten Pfades“, des „geistigen Wandels“, so wird der Missionar gern anknüpfen, ist Geistesfreiheit, Frieden, Ruhe, Seligkeit,

Wahnerlöschten. Die Frucht des verkehrten Weges des Fleisches aber ist Verderben und Höllenqual. Wenn das verkehrte, betörte, weltverstrickte Leben Eitelkeit und Nichtigkeit ist, dann ist das rechte, weise, geistbefreite Leben der Zugang zum wahrhaft Seienden. Hier kann auf jene Stelle im Pâli-Kanon⁵ verwiesen werden, wo der Buddha selbst sagt: „Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Nichtenstandenes, Nichtgewordenes. Gäbe es dies nicht, dann würdet ihr kein Ende des Leidens finden. Kein Entrinnen würde möglich sein aus der Welt des Geborenen, Entstandenen, Gewordenen.“ Das durch sich selbst Seiende aber nennen wir Gott, der da gesagt hat: „Ich bin, der ich bin!“ Da wir aber zu schwach sind, uns selbst zu befreien und zu Gott zu gelangen — wird der christliche Glaubensbote hinzufügen —, so hat sich Gott der Menschen erbarmt und den Erlöser gesandt: Jesus Christus, den weißen Heiland des Mitleids. Hat nicht Śâkyamuni einmal gesagt, daß seine Lehre nur etwa 500 Jahre Bestand haben würde?⁶ Hat er nicht auf einen kommenden Heiland der Liebe (den Bôdhisatva oder zukünftigen Buddha Metteya) verwiesen, der tausendmal mehr Anhänger als er selbst finden werde?⁷ Was der Buddha nur negativ formuliert, das wendet das Christentum ins Positive. Zwischen den Spruchversammlungen des Pâli-Kanons, z. B. dem berühmten Dhammapadam⁸, und vielen Aussprüchen des Neuen Testaments, z. B. den Seligpreisungen der Bergpredigt, aber auch vielen Formulierungen von Asketen und Mystikern des Christentums finden sich mancherlei Parallelen. In den Paulusbriefen werden die Wege des Fleisches und des Geistes ausführlich einander gegenübergestellt. In Röm. VIII mit dem Hinweis, daß die ganze Schöpfung in Wehen liege und die Herrlichkeit der Kinder Gottes erharre, bekommt die buddhistische Neigung, auch die Tiere nicht zu vergessen, ihre durchaus berechtigte christliche Ausdeutung. Jak. III, 6 ist vom *τροχός τῆς γενέσεως* wörtl. = Sskrt. Bhâvacakra „Rad des Werdens, Weltgetriebe“ die Rede. Wie man sieht, gibt es also Anknüpfungsmöglichkeiten in Fülle schon im Hinblick auf den als rein atheistisch und dem Christentum diametral entgegengesetzt verschrienen südlichen Buddhismus.

Eine ganz andere, weitaus religiösere Ausprägung hat der spätere Buddhismus in den nördlichen Gebieten ge-

⁵ Im Pâli-Kanon: Udâna VIII, 3; Itivuttaka 43.

⁶ Dasselbst: Cullavagga X, 1, 6.

⁷ Dasselbst: Cakkavattisuttanta 10.

⁸ Verschiedentlich ins Deutsche übersetzt, so von Th. Schultze, L. von Schroeder, A. Franke.

funden. Dieser Sanskrit-Buddhismus bezeichnet sich selbst als Mahâyâna, „große Überfahrt“ im Gegensatz zur „kleinen“ des südlichen Buddhismus⁹. Er geht zurück auf große Philosophen, Asketen und Mystiker, die seit Beginn unserer Zeitrechnung jahrhundertlang vorzugsweise im Norden Vorderindiens wirkten, wo seitdem freilich die Buddhalehre völlig verschwunden und erloschen ist. Durch den wiedererstarkenden Brahmanismus, ebenso auch den Islam aus ihrem Heimatlande verdrängt, hat sie sich in den späteren Entwicklungsformen nach anderen nördlichen Gebieten verbreitet, erst nach Nepâl, Baktrien, Turkestan, dann aber auch nach China und überhaupt Ostasien und noch später in das benachbarte, gebirgsumkränzte Hochland von Tibet.

Es erscheint unerläßlich, daß christliche Missionare in nordbuddhistischen Ländern wenigstens etwas von einem der Hauptbegründer der „großen Überfahrt“ wissen, nämlich dem wohl im 2. nachchristlichen Jahrhundert lebenden Nâgârdschuna. Dieser trägt zunächst eine sehr negativ anmutende Philosophie vor. Die absolute Wahrheit, die der Weise intuitiv erfaßt, ist wortlos, unaussprechlich, ist die Leerheit. Die höchste Weisheit ist ein Jenseits der höchsten Erkenntnis. Wer sie besitzt, ist über alle Kategorien und relativen Ichbegrenzungen hinaus, aber auch in seiner Betrachtung, Tatkraft, Hingabe, Sittlichkeit zum Jenseits gelangt. Die absolute Wahrheit wird notgedrungen in alltägliche Sätze und Formulierungen gefaßt, aber sie ist an sich der Inbegriff von Behauptung, Verneinung, Behauptung des Zusammenbestehens und Nichtzusammenbestehens von beiden, was in den „Lehrbüchern des mittleren Weges“ an allen Kategorien, Begriffen und Lehrmeinungen durchgeführt wird. Das so reichlich negativ anmutende Ergebnis schlägt aber dann ins Positive um. Die absolute Wahrheit ist der ewig gegenwärtige Geistzustand oder die Sphäre (kâya) der Lehre; als solche mit Buddha identisch. Buddha wird zum absoluten Geist, der in drei Aspekten als Lehre, Seligkeit und jeweilige Erscheinungsform sich manifestiert. Buddha ist schließlich Vater der Welt. Alle Wesen sind seine Kinder, die er liebevoll an sich ziehen will. Śâkyamuni-Buddha ist menschlich gesprochen eine Erscheinungsform, seinem Buddhageist oder Logos nach dagegen mit dem Absoluten identisch. Dies Absolute, das „So-sein schlechthin“, wird als Buddha des großen Lichtes, des grenzenlosen Lichtes, des ewigen Lebens usw. bezeichnet.

⁹ Über die „große Überfahrt“ handelt das fünfte Kapitel meines schon erwähnten Buches „Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes“ mit fast erschöpfender Literaturangabe.

Schließlich kommt die noch spätere Spekulation mancher Schulen zur Annahme eines Urbuddha (Âdibuddha), der in ewiger Beschauung Buddhas/einer reinen Ideenwelt, erlösungsreiche Weisheitswesen und irdische Abbilder aus sich entläßt. Alle Wesen, die aus Mitleid mit den Irrenden und Leidenden auf die Ruhe eigener Buddhaschaft verzichten und in schrankenloser Opferbereitschaft und Tatkraft Mühen und Leiden für andere auf sich nehmen, werden in der „großen Überfahrt“ als Weisheitswesen (Bôdhisatvas) bezeichnet und gepriesen. Zum großen Teil handelt es sich bei solchen Personifizierungen um rein mythische Gebilde und Spekulationen. So aber erklärt es sich, daß zunächst unter dem Einfluß griechischer Kunst in Nordwestindien, Baktrien, Turkestan, aber auch bis nach Java hin (Borobudur) in den buddhistischen Tempeln nunmehr eine Fülle von Buddhatheiten erscheinen, die den Reichtum des innergöttlichen Lebens der absoluten Wahrheit zu symbolisieren haben. Und so ist es dann auch in China, Annam, Korea, Japan und im gesamten Gebiet des Lamaismus geblieben. Die weitaus meisten Kolossalstatuen stellen nicht den historischen Buddha Śâkyamuni, sondern den Buddha des reinen Lichtes, des unermesslichen Lichtes, des ewigen Lebens, oder auch den Buddha der Zukunft dar, oft auf Sockeln oder vor Hintergründen, die mit Hunderten und Tausenden kleiner Buddhatatuen geschmückt sind, um die Einheit in aller Vielheit anzudeuten.

Zur Vereinigung mit der höchsten Wahrheit bemühten sich andere indische Schulhäupter durch Konzentration und Übung vorzudringen. Die alte Yoga-Praxis wurde neu belebt und übernommen. Man unterschied Geisteskräfte und -stufen, weitere und direktere Pfade, mystische Kräfte und asketische Übungen, um sich in ihren Besitz zu setzen. Zu den umfänglichen erkenntnistheoretischen traten mystisch-asketische Untersuchungen und Stufenwegbeschreibungen. Mit solchen Übungen verband sich dann allmählich die Neigung zur Zauberei, zur Beschwörung, zur Zitierung von Hilfsgeistern, zur Besiegung von Dämonen und Dämonenbezwingern. So kam es, daß das ganze brahmanische Pantheon mit der buddhistischen Mythologie der „großen Überfahrt“ verquickt wurde. Der tibetische Lamaismus, der die hauptsächlichste Erbschaft der letzten und entartetsten Zauberschulen (Tantra) übernahm, hat darum in seinen Tempeln ein für den Ungeschulten geradezu sinnverwirrendes Pantheon.

Was bietet nun dieser spätere Buddhismus, dessen Kanon auch ins Chinesische und Tibetische übersetzt wurde und in diesen Sprachen erhalten ist, während vom ursprünglich in

Sanskrit abgefaßten Kanon nur noch, freilich beträchtliche, Teile übrig sind, der christlichen Mission für etwaige Anknüpfungsmöglichkeiten? Auf den ersten Blick scheint da wenig Gemeinsames. Aber bei näherem Kennenlernen ergeben sich überraschende Parallelen¹⁰. Einmal erinnert schon Nâgârjuna an den christlichen Mystiker, der gewöhnlich als Pseudo-Dionysius Areopagita bezeichnet wird. Die ganze Lehre von der „negativen Theologie“, von der All- und Nichtnamigkeit Gottes, die Lehre von den Sphären, vom „Jenseits der Erkenntnis“ ist hier wie dort ausgebildet. In der Literatur, welche die gesamte christliche asketisch-mystische Tradition begleitet, gibt es unzählige Parallelen zur nordbuddhistischen Terminologie und Überlieferung. Die Stufenwege der Seele (Johannes Climacus, Hugo und Richard von St. Viktor, S. Bernhard, S. Bonaventura, Dionysius Carthusianus, S. Theresa von Jesu, S. Johannes v. Kreuz) werden sehr oft ähnlich beschrieben wie von den Mahâyâna-Lehren (Śântideva, Asanga, Atiśa, bTsong-Kha-pa). Die „dunkle Nacht der Seele“, das „Entwerden“, das „Seelenfünklein“, die Feststellung, daß kein Bild vom Absoluten künde, daß man sich aller Bilder entschlagen müsse (Tauler, Suso, Eckhardt), daß Gott da seine Gnade reichlich gebe, wo er „leere Gefäße“ finde (Tauler, Thomas a Kempis, Ruysbrock), die Seelenburg, die Stufen und Grade der Beschauung, die Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, das alles ist auch in nordbuddhistischen Werken behandelt. Sprüche des Angelus Silesius von der Armut und Einfachheit Gottes gehören auch in diesen Zusammenhang. Überraschend sind auch Ähnlichkeiten in den Legenden, so zwischen S. Franziskus von Assisi und dem Lama-Einsiedler Mi-la-ras-pa, der fast gleichzeitig lebte. Eine spätere Gelehrtenarbeit wird da viele Bände füllen können. Da hier historische Abhängigkeiten in keiner Weise konstruiert werden können, ergibt sich ganz zwanglos der Schluß, daß hier doch eine innere Verwandtschaft vorliegen muß. Dadurch aber wieder sieht sich der Missionar zur Anknüpfung gedrängt.

Im Mahâyâna ist nicht alles wie im südlichen Buddhismus auf Selbsterlösung abgestimmt. Die „große Überfahrt“ kennt die Begriffe der Gnade, der Hilfsbereitschaft von oben, des Wertes des gläubigen Vertrauens. Manche Schulen, wohl schon in Indien, vor allem aber in China und Japan, die „Schulen vom reinen Lande“ (Tsching-tu-tsung, Jōdō-shū,

¹⁰ Vgl. G. Schulemann, Botschaft des Buddha Kap. 11: „Mahâyâna-Buddhismus und Christentum“, wo sich auch sonstige Literatur verzeichnet findet.

Shin-shû)¹¹ lassen alles in der Lehre gipfeln, daß man sein ganzes Vertrauen auf die vom „Buddha des unendlichen Lichtes“ (Sanskrit Amitâbha, chines. O-mi-to-fo, japan. Amida Butsu) gelobte Hilfsbereitschaft setzen müsse. Ihn müsse man nur immer vertrauensvoll anrufen, so werde man Hilfe und Erlösung erlangen und für immer ins westliche Paradies eingehen. Andere Richtungen verehren als Urbuddha den Lichtbuddha Vairocana; noch populärer aber ist der Beschauungs-(Shyâni-)Bôdhisatva Avalokiteśvara (der „herabsehende Herr“, tibet. sPyan-ras-gzigs, chines. Kwan-yin, japan. Kwannon), der sich für die Lamaisten im Priesterkönig, dem Dalaimama oder „Weltmeerpriester“ inkarniert, und in China und Japan als „Herrin oder Göttin und Mutter der Barmherzigkeit“ weiblich erscheint, oft mehrarmig, ja tausendarmig dargestellt, um die unbegrenzte Hilfsbereitschaft zu symbolisieren. Im Lamaismus hat dieser Bôdhisatva als Begleiterinnen die „weiße und grüne Târâ“ jungfräuliches und mütterliches Prinzip. Den frommen Gläubigen sind solche Gestalten vertraut und nahe, der gelehrte Mönch dagegen ist von der Unwirklichkeit aller Vielheit und der Gewißheit der Einheit des Urgrundes, des Urbuddha durchdrungen. Der christliche Missionar wird an beides anknüpfen, an die Unerläßlichkeit, daß nur ein höchster Gott hinter und über allem stehen kann, aber er wird auch auf das Mystische und Unbestimmte verweisen, wie und wo denn solche reinen Abstraktionen und Gebilde der Spekulation und Mythenbildung wie jene Beschauung Buddhas und Bôdhisatvas, ein zuverlässig bezeugtes, die ganze Welt erlösendes Gelübde abgelegt haben könnten. Das sei freilich ehrfürchtig anzusehender Ausdruck der Sehnsucht. Es gebe nur einen Erlöser, den Bôdhisatva von Anbeginn, Jesus Christus. Alles andere seien nur Hinweise auf ihn und seine hilfsbereite Mutter und Mittlerin Maria, die Königin der Barmherzigkeit, Jungfrau und Mutter zugleich. So wie möglicherweise der Einfluß nestorianischer Missionare und das Vorbild der Gottesmutter die Gestalt des Avalokiteśvara weiblich umgestaltet hatten, so ist auch kein Zufall, daß seit den Jesuitenmissionaren viele chinesische Muttergottesfiguren (besonders Blanc-de-Chine-Porzellan) Züge der Kiran-yiu tragen und umgekehrt. Heutzutage fertigen auch viele christliche chinesische Maler Muttergottesbilder in solcher Annäherung an. Es wird für die noch immer zu Hunderttausenden wallfahrenden Chinesen stets eine willkommene Botschaft sein, daß sie als Christen nicht

¹¹ Vgl. H. Hackemann, Laienbuddhismus in China, Gotha und Leipzig 1924; H. Haas, Amida Buddha, unsere Zuflucht, Leipzig 1910.

aufzuhören brauchen, zu einer Mutter der Barmherzigkeit ihre Zuflucht zu nehmen¹².

Sowohl in China wie in Japan gibt es weiter verschiedene Schulen, die sich auf eine Hauptschrift des Mahâyâna, die „Lehrabhandlung vom Sotos des guten Gesetzes“ (Saddharma-Pundarika-Sûtra) vorzüglich stützen (T'ien-t'ai-tsung, Tendai-shû, Nichiren-shû). Diese Schrift gibt die Lehren des Mahâyâna z. T. in der Form sehr schöner Gleichnisse. Auch dieser Haltung gegenüber wird die christliche Mission geltend machen, daß der „hilfreiche, liebevolle Vater der Welt“ wohl manche Botschaft und Verheißung ausgesandt haben mag, daß aber die „Kindschaft des Vaters“ eben nur als Geschenk von dem Gottessohn, der zugleich Mensch wurde, erworben werden kann. Daß aber die Wahrheit des Logos überall leuchte, sei zuzugeben¹³.

Mehr der strengen Betrachtung der wortlosen Wahrheit im Sinne Nâgârjunas wenden sich die Beschauungssekten in China und Japan zu (Tschian-tsung und Zen)¹⁴. In ihrer strafferen Konzentration sind sie, zumal in China, weniger populär. In Japan wirken sie seit langem sehr nachhaltig durch förmliche Exerzitienkurse, die sie zumal auch gebildeten Laien, oft auch Offizieren und Aristokraten geben, um sie zu völliger Uner-schrockenheit, Geistesfreiheit und Todesverachtung zu erziehen. Die Vertreter der Zen, aber auch der Nichiren- und Shin-shû in Japan pflegen auf ihren Hochschulen bisweisen sehr gründliches Studium abendländischer Philosophen. Vielfach sind die Idealisten wie Kant, Fichte, auch Hegel und Schopenhauer angesehen, da einige Mahâyâna-Lehrer wie Vasubandhu, Candrakîrti, Dharmakîrti u. a. bereits idealistische Erkenntnistheorie vortragen. Eine Berücksichtigung solcher philosophischen Fragen kann also unter Umständen für den Missionar wichtig werden.

Dem chinesischen Buddhismus verwandt ist der Buddhismus in Korea und Annam, wo auch ebenso wie in Japan der chinesische Kanon (San-tsang) maßgebend ist. Ganz anders dagegen ist der sehr viel straffer und hierarchischer gegliederte Lamaismus, der von Tibet ausging und sich seit dem 13. Jahrhundert über weite Gebiete Innerasiens, zumal die

¹² Vgl. R. Karutz, Maria im Fernen Osten, das Problem der Kuan-yiu, München-Planegg 1925.

¹³ Vgl. dazu G. Schulemann, Die Botschaft des Buddha vom Lotus des guten Gesetzes Kap. 6—9.

¹⁴ J. Ohasama, Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, hrsg. von A. Faust, Gotha und Stuttgart 1925.

Mongolei und Transbaikalien ausbreitete¹⁵. Die älteren, sog. Rotmützensekten, die fast völlig der Zauberei ergeben waren, wurden seit dem 15. Jahrhundert mehr und mehr von der reformierten Tugendsekte (el Ge-lugs-pa), den sog. Gelbmützen überflügelt, welche die eigentümliche Einrichtung der immer als Kinder wieder installierten sog. inkarnierten Oberpriester (ungenau bisweilen nach chinesischem Vorgang als „lebende Buddhas“ bezeichnet) getroffen haben. Unter den gebildeten Lamas gibt es sehr aufgeschlossene, verbindliche Geister von einer edlen Toleranz, wie jener Großlama zu Peking, der kriegsgefangenen Kosaken im 18. Jahrhundert eine Nikolaus-Kapelle erbauen ließ, wie mancher souveräne Lama Innertibets, von dem nachdenkliche Aussprüche berichtet werden. In solchen Kreisen wird ernsthaft diskutiert, daß Jesus Christus ein wahrhaft erschienener Bôdhisatra höchsten Ranges sei. Aber freilich diese Weitherzigkeit birgt auch eine Gefahr. Der Lamaismus neigt überhaupt dazu, alles Wunderbare aufzulösen. Wer nur die verborgenen Fäden findet, die alles mit allem in der Welt verbinden, der kann auch alles herbeiführen. Man hält in Tibet in einer Mischung von Leichtgläubigkeit und ironisierender Skepsis alles für möglich, selbst das Erstaunlichste, aber nichts für eigentlich wunderbar und übernatürlich. Selbst die so sorgsam in seinem riesigen Pantheon aufgebaute Welt von übermenschlichen Kräften und Mächten, gilt dem aufgeklärten Lamaisten für eine Schöpfung und ein Trugbild des Geistes, dessen Urgrund darum höchste Bewunderung und Pflege verdient und dem absoluten Geiste anzunähern ist. Bei Untersuchungen über Wege zu diesem Ziele haben manche Lamagelehrten die psychologischen Anregungen von Indien her und die Yoga-Praxis geschickt ausgebaut und vertieft. Eine ungeheure Kluft trennt solche Welten gelehrter Lamas von der völlig ins Mechanische abgleitenden, aber doch von echter innerer religiöser Sehnsucht getragenen Religionsübung des lamaistischen Laien und Durchschnittsmenschen. In Tibet selbst wird nur von einigen Grenzstationen aus die Mission fortgeführt, die schon manchen Blutzügen namentlich im chinesischtibetischen Grenzgebiet gestellt hat. So sehr man über gewisse äußere Ähnlichkeiten zwischen katholischem und lamaistischem Kultus sich auch schon ergangen hat, gerade auf diesem Gebiete ist anscheinend noch wenig an Anknüpfung versucht worden. Kein Wunder; denn der Umweg, um zum Wesentlichen

¹⁵ Vgl. G. Schulemann, Die Geschichte der Dalailamas, Heidelberg 1911 und die neuere Literatur zum Lamaismus in den Anmerkungen zum 9. Kapitel der „Botschaft des Buddha“.

zu gelangen, würde bei dieser stark veräußerlichten Religiosität des Lamaismus nur noch weiter. Jedoch in den chinesisch-mongolischen Grenzgebieten unter den gleichfalls sehr religiösen Mongolen sind von unseren Missionaren unter den Lamaisten schon sehr schöne Erfolge erzielt worden. Weiter nördlich ist der verheerende Einfluß des Bolschewismus in den letzten Jahren immer stärker geworden. Auf einem antibolschewistischen Religionskongreß in Charbin im letzten Jahre fühlten sich die Lamas im Eintreten für Religion und Gottesglauben mit den christlichen Missionaren solidarisch.

Bei der Angleichung des christlichen Gottesbegriffes an die buddhistischen Vorstellungen vom Absoluten, vom Urbuddha, wie sie sich in allen nordbuddhistischen Ländern empfiehlt, machen die Definitionen wie *ens absolutum*, *ens a se*, *actus purus*, *spiritus*, *Logos* weniger Schwierigkeiten. Selbst *trinitas* und *trikāya* gestatten weitgehend Annäherungen¹⁶. Hingegen wird jeder Missionar den Begriff der Persönlichkeit Gottes, um Verschwommenheiten vorzubeugen, stets aufs neue scharf hervorzuheben haben. Die ersten Jesuitenmissionare in Japan versuchten erst die Gleichsetzung Gott = Dainichi (Urbuddha Vairocana); kamen aber dann davon ab. Jedoch ist vielleicht ein taktischer Grund damals stärker gewesen als ein dogmatischer. Die Identifizierung mit einem bestimmten Duyāni-Buddha (etwa Amitābha, Amitāyus, Vairocana) empfiehlt sich wegen der Sektenverschiedenheiten und möglichen Mißverständnisse weniger als die mit dem Urbuddha (Ādibuddha) oder dem „absoluten Sein“ (Bhūtatathātā, japanisch Shinnyo) schlechthin, wobei, wie erwähnt, schärfere Klärung im Hinblick auf die Persönlichkeit Gottes unerlässlich ist. In dieser Hinsicht freilich allzu krasse Anthropomorphismen zu vermeiden, legen allein ja schon die Definitionen des Vaticanums nahe. Zur Begründung der Persönlichkeit Gottes wären folgende Argumente anzuführen: Dem Absoluten, *actus purus*, ist die Immaterialität, Geistigkeit, Erkennen und Wollen eigen. Der Schöpfer kann nicht von den Geschöpfen übertroffen werden, zumal die Abstufung der Vollkommenheiten auf ihn als das Allervollkommenste hinweist. Schließlich ist alles Geschaffene bis ins letzte hinein einmalig und individuell. Mithin muß auch dem Schöpfer die höchste Individualität eignen.

Alle bisher angeführten „Anpassungsmöglichkeiten“ an buddhistische Vorstellungen haben wohl da und dort immer noch

¹⁶ Vgl. dazu auch O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, 3. Aufl., Freiburg 1937: A I u. III, Die Gottesidee und das Gebet im Buddhismus.

ihre schon angedeuteten, besonderen, örtlichen Schwierigkeiten und Bedenken. Sie mögen als „unvorgreifliche Gedanken“ diskutiert werden. Aber in einem Punkte ist m. E. ein Schwanken zwischen Anpassung oder nicht kein Problem mehr. Das ist die weitgehende Verwertung des äußeren, künstlerischen Rahmens für das Christentum. In China ist man in Missionskreisen da schon sehr verständig gewesen, so wie jenes Bild der Himmelsmutter als Königin von China in der Gewandung einer Kaiserin bis zur Verwertung des Zeichens „schau“ (glückliches, langes Leben) herab dafür als typisch gelten mag. In den meisten buddhistischen Ländern sind die Tempel oft noch im Verfallzustande wahre Kunstwerke, die christlichen Kirchen bisweilen leider reich an Geschmacklosigkeit. Ein Volk wie die Japaner wacht trotz vieler Modernisierungen mit Argusaugen über die Reinheit seiner künstlerischen Tradition. Man kann einem Volke das, was es da an Schätzen besitzt, ohne Schaden für die eigene Sache, deren Wesenskern ihm doch als die Wahrheit auch zugänglich sein muß, nicht verleiden oder verkümmern wollen. Das gilt in unserem Falle nicht nur gerade von der Architektur, Malerei und Skulptur, sondern auch von Innendekoration, Kunstgewerbe bis zu Gewändern und Handschriften herab, bis zum Hüten von Bewegungs- und Umgangsformen des Zeremoniells, ebenso von dem ganzen großen Reichtum dieser Länder und Völker, den der Buddhismus zumeist hervorgebracht hat, und der es ebenso wert ist, übernommen oder gehütet zu werden, wie die Basiliken des alten Rom ihre Auferstehung feierten und die alten Götterbilder ihre Zufluchtsstätten fanden.

Aus dem heimatlichen Missionsleben

Von Anton Freitag S. V. D., Steyl

I. Zentrales und Allgemeines

Das Berichtsjahr* 1936/37 zeigt den Missionspapst Pius XI. auf ganzer Höhe seiner nun schon drei Lustren ausfüllenden Initiativen und starken Förderungen des Missionswerkes. Nur die wichtigsten und einschneidendsten persönlichen Missionseingriffe des Papstes heben wir aus der großen Zahl von Ansprachen, Anregungen und Missionskundgebungen hervor. Als solche sind zu nennen die herrliche Allokution an die beinahe 3000 Priester des 2. Internationalen Missionskongresses der Unio Cleri pro missionibus im November 1936¹ und nach den Tagungen der Römischen Zentralräte Ende April 1937²; ferner seine Betonung der Verbundenheit von Presse und Missionsapostolat bei

* Abschluß dieses Berichtes 30. September 1937.

¹ Vgl. *Le Miss. Catt.* 1936, 357 und *Annuario Miss. Italiano* 1937, Nr. 190.

² *Fidesmitteilungen* v. 8. 5. 1937 Nr. 576.