

Ferner sind hier zu nennen die *Missionsärztinnen*, etwa jene aus dem missionsärztlichen Institut in Würzburg und jene aus der Kongregation der Medical Mission Sisters. Von diesen Sisters schrieb mir eine Mai 1953: „Meistenteils arbeiten die Schwestern unter den islamischen Frauen und spenden selbstverständlich auch die Taufe.“

PAUL A. SAWADA, JAPAN, z. Zt. HENNEF/SIEG  
DIE DENKWEISE DES JAPANERS

I.

Wie ist die Denkweise des Japaners, welche Eigenschaften kennzeichnen sie? Auf diese Frage gab Dr. Haga<sup>1</sup>, ein berühmter Literaturhistoriker der Jahrhundertwende, in seiner klassischen Studie des japanischen Charakters, folgende Antwort: Die Mentalität des Japaners zeichnen zehn Tugenden aus: Loyalität dem Kaiser gegenüber und Vaterlandsliebe, Ahnenverehrung und Hochachtung vor der Familientradition, Realismus und Sachlichkeit, Liebe zur Natur, weltlicher Optimismus, Schlichtheit, feinfühliges Geschmacks, Sauberkeit, Höflichkeit und Duldsamkeit. Obwohl noch immer ein Standardwerk über die Denkweise und das Wesen des Japaners, ist Dr. Hagas Buch doch mehr ein literarisches Kunstwerk als eine analytische Untersuchung. Auch hat es nicht den Nationalcharakter als Ganzes, mit allen seinen Tugenden aber auch Untugenden, zum Gegenstand.

Eine systematischere Behandlung des Themas kann erfolgen, wenn die Struktur unserer Sprache als *terminus a quo* dient, ein Versuch, den Professor Nakamura<sup>2</sup> kürzlich unternommen hat. Zwischen Sprache und Gedankengang besteht eine eigentümliche Reziprozität. Die Sprache verleiht den Gedanken nicht nur Ausdruck, sondern bindet und bedingt sie zugleich. Daher sagen uns die charakteristischen Merkmale einer Sprache vieles über nationale Psychologie. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit zunächst der Art und Weise zu, in der ein Japaner einen kategorischen Satz, wie „S ist P“, aufstellt. Im klassischen Japanisch sagen wir: „*S wa P nari*“. Wenn wir die Vorstellung des „es gibt“ vermitteln wollen, dann müssen

<sup>1</sup> Haga, Yaichi, *Kokuminsei Juron* (Zehn Essays über den Nationalcharakter), Fuzanbo, Tokio 1929.

<sup>2</sup> Nakamura, Hajime, *Toyoin no Shi-i-hoho* (Die Denkweise der Orientalen), 2 Bde. Misuzu-Shobo, Tokio 1948—1952.

wir sagen: „*S ari*“. Jedoch wir fühlen uns unbefriedigt, wenn wir die Erscheinungsform des „*S*“ undefiniert lassen. *S* existiert. Aber wie und wo? Darum sagen wir: *S wa P ni ari*, oder „*S* existiert in *P*“. Hier können wir eine wichtige Beobachtung im Hinblick auf unser Denkschema machen. Das Wort „*nari*“ stammt, nach Ansicht der Grammatiker, von „*ni ari*“ ab. Wie oben gezeigt wurde, wird „*nari*“ gebraucht, um über die *essentia* oder das Sosein, „*ari*“ oder „*ni — ari*“ dagegen, um über die *existentia* oder das Dasein der Dinge eine Aussage zu machen. Daraus folgt, und es ist in der Tat so, daß *existentia* eine größere und grundlegendere Bedeutung in der japanischen Denkweise erhält, als *essentia*.

Im modernen Japanisch wird der Satz „*S ist P*“ entweder durch „*S wa P de aru*“ oder durch „*S ga P de aru*“ ausgedrückt. Wichtig ist hier die Rolle der beiden Partikel „*wa*“ und „*ga*“, die beide den Fall des *S* als Nominativ qualifizieren. Grob gesagt, wird „*wa*“ dann gebraucht, wenn der Schwerpunkt des Satzes im Prädikat, „*ga*“ hingegen, wenn die Betonung auf dem Subjekt liegt. Darüber hinaus deutet „*wa*“ den universalen Charakter des Satzes „*S ist P*“ an, d. h. nicht nur ein *S* oder einige *S*, sondern *alle S* sind gleich *P*. In dem Sinne, daß die Qualität des Urteils allgemein ist, entspricht „*wa*“ dem deutschen „was betrifft“. „*S wa aru*“ bezieht sich auf das *Dasein* und „*S wa P de aru*“ auf das *Sosein*. Außer dieser Regel gibt es fast keine allgemeinen Regeln für den Gebrauch dieser höchst komplizierten Partikel. Hier dominiert nicht die Logik. Unlogisch ist gewiß ein Satz ohne Subjekt, dem man im Japanischen nicht selten begegnet. In einem solchen Falle muß man mehr als „zwischen den Zeilen lesen“. Wie wir noch sehen werden, muß dieses logische Vakuum durch etwas ausgefüllt werden, das jenseits der gewöhnlichen Logik steht.

„*S wa P de aru*“, das heißt: „*S ist P*“. Augenscheinlich zeigt der Satzbau im japanischen die Folge: Subjekt — Objekt — Prädikat. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß der Japaner die Verbindung von Subjekt und Objekt psychologisch genauer erfaßt als die logische Verbindung zwischen den beiden Komponenten eines Prädikates, nämlich Verb und Objekt. Ein weiteres Beispiel, das zu dem gleichen Ergebnis führt, ist folgendes: Wir sagen: „*Kane ga aru*“, auf deutsch „Es gibt Geld“. Statt dessen ziehen wir es jedoch vor zu sagen: „*Watakushi wa kane ga aru*.“ Hier wird „*Watakushi*“, ich, im Nominativ mit dem Partikel „*wa*“ eingeführt. Warum? Weil wir darstellen wollen, daß das logische Subjekt „Geld“ in Beziehung zum personifizierten Subjekt „ich“ steht. „In meinem

Besitz befindet sich Geld“ würde eine bessere Übersetzung sein als etwa „Es gibt Geld bei mir“, und zwischen diesen beiden Sätzen besteht ein Unterschied. Selbst die Vereinfachung „*kane ga aru*“ würde von einem Japaner in der gleichen Weise aufgefaßt werden. „*Yama wa iwa ga aru*“ — „im Berg ist ein Felsen“ — bedeutet nach japanischer Denkart praktisch: „Im Besitze des Berges ist ein Felsen.“ So wird aus einem Existenzurteil de facto ein Relationsurteil, und diese Relation ist eher persönlicher als unpersönlicher Natur.

„S ist P“ — auf japanisch — „*S wa P de aru*“. An Stelle des „*de aru*“ werden jedoch häufig andere Formen, wie „*desu*“, „*da*“, „*degozaimasu*“, usw. gebraucht. Sie alle sagen mehr oder weniger das Gleiche, aber mit unterschiedlicher Nuance. Die Auswahl der richtigen Worte hängt von der Situation, der Person, die sie ansprechen, ab. Die Logik wird somit verdrängt durch eine von persönlichen Beziehungen geschaffene Atmosphäre.

## II.

Aus dem, was wir bisher über die Struktur der Sprache erfahren haben, können wir den Schluß ziehen, daß die japanische Denkweise personalistisch, irrationalistisch und realistisch ist.

Untersuchen wir nun diese Grundzüge ein wenig genauer und betrachten wir die Folgen, die sich daraus für den Lebensstil und insbesondere für das religiöse Bewußtsein des Japaners ergeben.

Beginnen wir mit der *personalistischen* Tendenz! Der Japaner mißt dem Element der persönlichen Beziehungen in seinem Denken und Urteilen weit größere Bedeutung bei als die übrigen Orientalen. *Verbum (vox) transit*. Die Inder würden dies durch „*amityah sabdah*“, d. h. „beweglich ist das Wort“, ausdrücken. In diesem Falle liegt die Betonung auf dem Prädikat, dem objektiven Element des Satzes. Die Chinesen würden sagen: „*Shêng wu cháng*“, „Stimme, un-beständig“. In diesem Falle wird das Subjekt besonders hervorgehoben. Nun fragen sie einen Japaner: „Gehen Sie?“ in der Erwartung, daß er nicht geht. Er wird antworten: „Ja, ich gehe nicht.“ Er antwortet „ja“, weil für ihn die Absicht dessen, der fragt, nämlich, daß der Befragte nicht gehen solle, wichtiger ist, als der objektive Inhalt der Frage selbst. Weiter kennen wir im Japanischen keine Pluralformen. Statt ihrer haben wir verschiedene angehängte Silben, sog. „Numerative“, die anzeigen, ob es sich um Einzahl oder Mehrzahl handelt. Welcher von diesen Numerativen jeweils gebraucht wird, richtet sich zum großen Teil nach dem sozialen Stand der Person, die man anredet. Darüber hinaus enthält die japanische

Grammatik das sog. „keigo“, gleichsam ein System von Ehrenbezeichnungen. Es gibt gewisse, spezielle Worte, die gewählt werden, wenn man zu Vorgesetzten oder zu jemandem, dem man Höflichkeit und Hochachtung entgegenbringen will, spricht. Nimmt man im Laufe einer Unterhaltung Bezug auf Dinge oder Personen, die dem Gesprächspartner gehören oder mit ihm verbunden sind, so setzt der höfliche Japaner diesen einen besonderen Laut voran, um damit seine Wertschätzung und Verehrung zum Ausdruck zu bringen. Z. B. ist ein Brief, den *ich* geschrieben habe, einfach „tegami“. *Ihr* Brief dagegen ist „o — tegami“. Einer solchen Denkweise entsprechend, gewinnt ein Kollektiv größere Bedeutung als ein Einzelner. Die Tendenz geht hier dahin, das Persönliche dem Unpersönlichen vorzuziehen und den Einzelnen einer Vielfalt persönlicher Bedingungen unterzuordnen.

Dieser Grundzug, den man persönlich und sippenverbunden nennen könnte, wird zunächst in der japanischen Familie offenbar. Seit der Frühzeit der „Stammesgesellschaft“ glaubten die Japaner an die theoretische Blutsverwandtschaft aller Stämme und Familien, die von Göttern geboren waren. Die Götter waren ihre Vorfahren. Hieraus ergab sich die Ahnenverehrung.

Nach den Worten Dr. Hagas setzt sich die europäische Gesellschaft aus Individuen, die japanische Gesellschaft hingegen aus Familien zusammen. Ungleich der chinesischen Familie, die eher eine typische Familie der Blutsverwandten war, entspricht die unsrige mehr einer Art erweiterter Familie, deren Mitglieder durch das starke Band des „kamei“ oder Familiennamens verbunden war. Während die chinesische Familie in Hinsicht auf die Art ihrer Vermögensverwaltung kommunistisch genannt werden konnte, war unsere patriarchalisch, mit einem starken *pater familias* an der Spitze. So erfuhr der ursprüngliche Buddhismus, als er zuerst nach Japan kam, eine radikale Umwandlung, um mit der Tradition des Familiensystems in Einklang gebracht zu werden. Der Buddhismus, der zuerst Totenfeiern und Ahnenverehrung ganz außer acht ließ, begann nun diesen Diensten größte Aufmerksamkeit zu schenken. Der Buddhismus, der anfänglich ein Gesetz anerkannte, das über dem Gesetz der Familie stand, der an die Gleichheit aller vier Klassen der Priester, Krieger, Bürger und Sklaven glaubte, trug nunmehr zu der Entwicklung einer hierarchischen Gesellschaftskonzeption bei, indem er die Hochachtung den Eltern, Lehrern und Meistern gegenüber in den Vordergrund stellte. Ein japanischer, buddhistischer Priester wurde weniger wegen seiner Tugenden als vielmehr auf Grund seiner aristokratischen Abstammung als groß angesehen.

Der verehrte Priester und Philosoph Meister (= Shonin) Shinran war in Wirklichkeit unbekannter Herkunft; aber bekannte Biographen machten ihn zu einem Verwandten der kaiserlichen Familie. Das gleiche Stammesbewußtsein offenbart sich in unserer nationalistischen Gesinnung. Für uns war der Staat nicht ein Leviathan, sondern ein „Kazoku Kokka“, d. h. ein Familienstaat mit aller Wärme menschlicher Gefühle. Man glaubte, daß dieser Staat göttlichen Ursprungs sei, und betrachtete die eigene Nation als die auserwählte in der Welt. Es gibt ein japanisches Sprichwort, das sagt: „Der Frosch im Brunnen weiß nichts vom Ozean.“ Japan ist lange dieser Frosch gewesen. Für den ursprünglichen Buddhismus bedeutete „lokadhatu“ oder „Welt“ das Universum, während es nach dem Priester Nichiren ausschließlich Japan, ein bestimmtes Land im Universum beinhaltete.

In Japan gab es keine solche dynamische Spannung zwischen *sacerdotium* und *regnum* wie sie im mittelalterlichen Europa herrschte. Schon im Jahre 830, ungefähr drei Jahrhunderte, nachdem der Buddhismus nach Japan kam, und wenig später als die Kaiserkrönung Karls des Großen durch die katholische Kirche, schrieb ein buddhistischer Priester und Gelehrter, Hoan, daß „chingo kokka“, d. h. die Verteidigung des Staates, die sicherste Garantie und erste Voraussetzung dafür sei, ins Nirvana einzugehen. In bezug auf den Ursprung des Staates vertrat der ursprüngliche Buddhismus eine Theorie, die mit der des „contrat social“ vergleichbar ist und eine Art Republikanismus hinsichtlich des Regentenamtes darstellt. Die Japaner verwarfen diesen ursprünglichen Buddhismus, indem sie ihn verächtlich „Hinayana“ nannten, und nahmen statt seiner die korrupte Form des Buddhismus, den Mahayana-Buddhismus“ an. Sie verehrten auf Kosten anderer Schriften die „Konkomyokyo“, eine apokryphe Schrift, welche zufällig die Theorie des „göttlichen Kaiserrechts“ predigte.

Eine andere Folge, die aus der Bevorzugung des Persönlichen vor dem Unpersönlichen erwächst, ist die Ergebenheit einer bestimmten Person gegenüber. Die Familie als abstrakte, soziale Einheit, ohne *pater familias*, ist dem Japaner unvorstellbar. Ebenso unverständlich ist ihm ein religiöses Leben ohne jemanden, dem man seine ganze Ergebung widmen kann. Der indische Buddhismus ermutigte immer wieder, „Kalyanamitra“, d. h. „gute Freunde“ zu haben. Die japanischen Buddhisten aber interpretieren das Wort als „Meister“. Die kontinentalen Buddhisten vertraten die Ansicht, daß große Lehrmeister nur die religiöse Wahrheit, die in sich universal und unabhängig von persönlichen Meinungen besteht, erklärten.

Demgegenüber hielten es die Japaner für wichtiger, einem bekannten Meister zu folgen, als die Glaubenssätze selbst zu suchen und zu verstehen. Es gab eine Redensart, die lautete: „Folgt dem Meister Honen und laßt uns zufrieden sein, selbst wenn wir, von ihm betrogen, zur Hölle fahren.“ Alles wurde gleichsam *ex opere operantis* effektiv. Den Begründern religiöser Sekten brachte man Hochachtung und Verehrung entgegen als wären sie Buddha selbst. Waren Chinesen und Inder die Pelagianer im Orient, so die Japaner die Augustinisten, im Hinblick auf ihre Einstellung zur Frage der Gnade und des freien Willens. Meister Shinran war ein typischer Vertreter der buddhistischen *sola fides*-Theorie. Aber im Gegensatz zu Luther bedeutete sein Glaube in erster Linie unbedingtes Vertrauen zu einer Person, die oft mit einem lebenden Buddha identifiziert wurde. Darüber hinaus barg dieser Glaube die Überzeugung in sich, daß man durch die vollständige Unterwerfung unter die lenkende Hand des Meisters schon im irdischen Leben selbst Buddha werden könnte. Buddha war nicht das „ganz Andere“. Die Japaner hatten vielmehr eine ganz anthropomorphe Vorstellung von ihm. Die Chinesen betrachteten die Statue Buddhas lediglich als ein Stück Holz, das Buddha symbolisiert; diese Auffassung war den Japanern zuwider, ja geradezu gotteslästerlich.

Wenden wir uns nun, im Rahmen der Erörterung des persönlichen und stammesbewußten Elementes im japanischen Charakter, dem Kaisertum zu. Genau so wie unsere Familie eines Oberhauptes, des *paterfamilias*, nicht entbehren konnte, so mußte auch unsere ganze Nation durch ein sichtbares Haupt, den *pater res publicae*, vertreten werden. Das japanische Wort für „Öffentlichkeit“ ist „ooyake“, und das bedeutete früher „großes Haus“, womit die kaiserliche Familie gemeint war. Die kaiserliche Familie wurde gleichsam als Urvolk oder Urfamilie betrachtet. Die dem Kaiser unterstellten „koyake“ oder „kleinen Häuser“ erhielten verschiedene Arten von Stammes- oder Familiennamen, je nachdem, welche Dienste sie dem Kaiser schuldeten. In Japan war es nicht die von einem Naturgesetz vorgeschriebene, hohe, moralische Mission, sondern der angebliche Wille der Vorfahren, der sowohl die Person des Kaisers als auch sein Amt unantastbar machte und ihn letztlich mit der Wirklichkeit der sittlichen Idee in Übereinstimmung brachte. Als Folge hiervon wagten religiöse Gruppen in Japan, ungleich denen im christlichen Europa, nicht, das *ius resistendi* gegen den Herrscher zu lehren. Der Konfuzianismus, der sich wegen seiner Betonung der hierarchischen Gesellschaftsordnung in Japan im

allgemeinen großer Beliebtheit erfreute, mußte darum seine Theorie des „zenjo hobatsu“ im Nimbus der Anonymität begraben. Diese Theorie besagte, daß der Kaiser nur solange regieren dürfe, wie er Gottes Willen erfülle. Der ideale buddhistische König Ashoka von Indien erklärte, daß er seinem Volk moralisch verpflichtet sei. Die japanischen Buddhisten aber unterstrichen die Gnade des Kaisers viel stärker als irgendwelche andere Gnade, wie etwa die der Natur, der Eltern oder des Volkes.

Es sei jedoch erwähnt, daß gemäß jüngsten Studien über die Tenno-Regierung<sup>3</sup>, die fanatische Erhebung des Kaiseramtes bis auf die Höhe der Gottheit, des Irdisch-Göttlichen, niemals die Regel gewesen ist, sondern nur im 8., 19. und 20. Jh. als Ausnahme in unserer Geschichte vorgekommen ist. Die vorhandenen geschichtlichen Aufzeichnungen berichten uns, daß es in westlichen Gebieten Japans im 1. Jh. ungefähr hundert Stämme gab, und daß im 3. Jh. eine Frau, Himiko, genannt, zur Stammeskönigin ernannt wurde, und zwar bemerkenswerterweise auf Veranlassung der Gaufürsten, um politischen Streit zu schlichten und Einigkeit unter ihnen zu schaffen. Sie gehörte dem „Shaman“, einem Priestergeschlecht an. Die eigentlichen Regierungsgeschäfte wurden jedoch nicht von ihr selbst sondern von ihrem jüngeren Bruder ausgeführt, vermutlich nicht, ohne ihr *consilium* und andere *principes* befragt zu haben. Es ist nicht genau bekannt, wer sie gewesen ist; aber aus dem angeführten Beispiel erhellt, wie die ersten Kaiser ihr Land regierten. In der Tat hat sich diese Tradition zu „regieren durch Delegieren“ seitdem in der japanischen konstitutionellen Praxis erhalten, obgleich die stellvertretende Autorität zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Regenten auf unterschiedliche, ausführende Organe wie Minister, Reichsverweser, Militärs und dergleichen überging. Die Geschichte der Kaiserherrschaft in Japan ist geradezu die Geschichte der Vizekönige, die um die Gunst des Kaisers buhlen, damit sie ihre Vormachtstellung im Staate behalten. Als Folge der Opposition des Adels gegen die kaiserliche Familie bemühte man sich während des 7. und 8. Jhs. um die Konsolidierung des Thrones nach dem Vorbild des chinesischen Despotismus. In dieser Periode erscheint in den Chroniken zum erstenmal das Wort „Tenno“, d. h. „himmlischer Kaiser“, und begann diese, frühere Bezeichnungen, wie „Ookimi“ oder „großer Meister“ und „Sumeramikoto“, d. h. „vereinigender Regent“, allmählich zu verdrängen. Es vollzog sich

<sup>3</sup> Ishii, Ryosuke, Tenno: Tennoseiji no Shiteki Kaimei (Der Kaiser: Eine historische Untersuchung der Tenno Regierung), Kobundo, Tokio 1950.

eine Rezeption des chinesischen Kaiserrechts. Man räumte dem Tenno die *potestas legibus soluta* ein, damit er ein lebender Gott werde. Im 14. Jh. lebte die persönliche Herrschaft des Kaisers für eine Weile wieder auf; aber die Macht der Krone war in diesem Jahrhundert des Feudalismus zu gering, um sich absolute Autorität zu verschaffen.

Unter dem Druck der Westmächte, die in der Mitte des 19. Jhs. Japan zwangen, seine Tore wieder der Welt zu öffnen, erlangte der Kaiser seine persönliche Herrschergewalt mit Hilfe der Junker zurück, die seine Stellung für göttlich erklärten. Es erfolgte eine Rezeption des kontinental-europäischen Gesetzessystems. Das Jahr 1889 brachte die Promulgation der sog. Meiji-Verfassung, die anti-parlamentarische, politische Grundsätze nach preußischem und österreichischem Vorbild enthielt. Der Tenno wurde zu einem Kaiser preußischer Prägung. Mit Beginn des 20. Jhs., insbesondere seit 1931, übernahm eine militärische Oligarchie die Kontrolle der Regierung und entstand die japanische Version des „Mythos des 20. Jahrhunderts“.

Im Rahmen der Erörterungen der personalistischen und stammesbewußten Elemente im japanischen Charakter sollen nun ein paar Worte über die religiösen Sekten in Japan gesagt werden. Außer den Schriften diente den Buddhisten die Tradition als Glaubensquelle. Die Lehre Buddhas mußte vom Meister den Schülern übermittelt werden. Diese Tradition unterschied sich jedoch von der christlichen „*traditio*“; sie bedeutet kein *depositum fidei*. Im Gegensatz zu Indien, wo „Dharma“, das Gesetz, wichtiger war als eine Person, kam es in Japan in erster Linie auf den Lehrer oder die Lehrer an, und nicht auf das, was gelehrt wurde. Die persönliche Genealogie der Tradition galt mehr als das in ihr enthaltene Dogma. Diese Einstellung begünstigte die Entwicklung einer außergewöhnlich großen Zahl von religiösen Sekten in Japan, die eher religiöse Stämme als Religionsschulen darstellten. Die Anhänger der „Honganji Sekte“ des Jodo-Buddhismus wurden „monto“, d. h. „Menschen derselben Tür“ genannt. Aus eben dieser Idee entwickelte sich später die Schichtung religiöser Organisationen, deren Streben in solchen Konzeptionen wie „honji“ und „matsuji“, oder „Stammtempel“ und „Zweigtempel“, sichtbar ist. Erkennt man einem System oder einem Amt absoluten Wert zu, so ist es nur natürlich, daß eine Nation, ein Staat oder Kaiser die Erhaltung und Bewahrung dieses Wertes fordert, wenn es sein muß selbst mit Waffengewalt. Das war der Fall mit Japan. Darum wurde es ein Land des Schwertes und der Chrysanthen zugleich. Schon im

„Manyoshu“, der ältesten japanischen Gedichtesammlung aus dem 8. Jh., stößt man oft auf die Idee der Selbstaufopferung eines Einzelnen für das Wohl des Kaisers. Wie Max Weber richtig sagt, stellten im Zeitalter des Feudalismus in Japan die Berufssoldaten, und nicht wie in China die „unmilitärische Literatenschicht“, die herrschende soziale Klasse dar. Ritterliche Sitten und ritterliche Kultur bestimmten, wie im mittelalterlichen Europa, ihre Handlungen, und nicht akademische Studien und Examenszeugnisse, wie in China, nicht die Philosophie der „Vimokcha“, der Erlösung, wie in Indien, sondern die innerweltliche Bildung, wie im Europa der Antike. In Kontinental-Asien nahmen die buddhistischen Mönche höchst selten eine Waffe in die Hand. Seit dem 10. Jh. befehdeten sich dagegen in Japan sogar religiöse Gemeinschaften, wie große Klöster, mit ihren eigenen „Priestersoldaten“, den sog. „Sohei“. In China so gut wie unbekannt, spielte „Acara“, der Gott des Schwertes, eine große Rolle im religiösen Leben des Japaners. Der Buddhismus, insbesondere die Zen-Sekte, war maßgebend an der Ausbildung der Krieger in Japan beteiligt, denn Zen fordert die Überwindung von Furcht und Egoismus. Aber der Japaner kämpfte nicht um des Kämpfens willen oder aus reiner Zerstörungslust, sondern für die Verteidigung seines Stammes. Sobald der Führer der Organisation, der die Japaner angehörten, den Befehl erteilte, den Kampf einzustellen, legten sie sofort die Waffen nieder und sogleich wurde Frieden geschlossen. Es ist darum nicht allzu erstaunlich, daß viele der tapfersten, japanischen Generäle und Soldaten die schönen Künste und Teezeremonien glühend verehrten und oft sogar selbst namhafte Dichter und Künstler waren. Das rege Interesse des Japaners für persönliche Beziehungen und Verbindungen macht ihn natürlicherweise ethisch gesinnt. In Indien bewegten metaphysische Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Welt die Menschen, ins Kloster zu gehen. In Japan war mehr das peinigende Gefühl, daß die Menschen von immer wiederkehrenden, weltlichen Leidenschaften verfolgt werden, das Motiv, Mönch zu werden. Die Jodo-Sekte, eine typisch japanische Buddhisten-Sekte, sah zuerst das Problem der sinnlichen Begierde und folgerte daraus, daß wir alle im wesentlichen lasterhaft seien, und daß wir infolge unserer ganzen Verderbtheit nur durch das Erbarmen des „Amithaba“, des Buddha, eine Erlösung erwarten dürfen. *Caro cardo salutis*. Meister Shinran sagte einmal: „Selbst die guten Menschen sind erlöst, wieviel sicherer dürfen da die schlechten Menschen ihrer Erlösung sein.“ Und er fuhr fort: „Es

ist jedoch falsch zu sagen: Selbst schlechte Menschen sind erlöst, wieviel gewisser dürfen die guten ihrer Erlösung sein.“ Dies scheint *prima facie* Ähnlichkeit mit Luthers Lehre aufzuweisen, daß wir *revera peccatores* seien. Aber bei einer letzten Analyse zeigt sich doch ein Unterschied. Sie waren zu einfältig und zu weltlich gesinnt, um weiter zu gehen und eine Gerichtstheologie mit der Feinheit *reputatione autem iusti* zu schaffen. Sie behaupteten, daß durch das bloße Hersagen von Gebeten jeder ohne große Schwierigkeit erlöst werden könne. Ein Meister der Zen-Sekte, Dogen, sagte: „Es gibt einen einfachen Weg, Buddha zu werden; keine Übel schaffen, unberührt bleiben von Leben und Tod, zu jedem barmherzig sein, respektvoll gegenüber dem Vorgesetzten, gütig zu den Untergebenen, keine Mühsal scheuen, nichts begehren, frei sein von Angst und kleinlichen Sorgen — das nennt man Buddha“. Eines haben viele von diesen religiösen Sekten gemeinsam, nämlich die besondere Betonung der Notwendigkeit, „Shojiki“, d. h. aufrichtig und wahrhaftig zu sein. Nichiren sagte epigrammatisch: „Glaube ist Rechtschaffenheit.“

Auf der einen Seite sehr ethisch gesinnt, sind die Japaner auf der anderen Seite doch ziemlich unreligiös gewesen. Sie zeigten reges Interesse in *religare*, in das, was die Menschen einer Gemeinschaft verbindet; aber ihr Interesse für *religere*, das Nachdenken über die letzte Ursache menschlicher Existenz, über das Seiende, war gering. Das japanische Wort für Gott ist „kami“; es bedeutet „darüberstehend“, „Über“. Es kann irgend etwas Außergewöhnliches, etwas, das über das Vorstellungsvermögen eines durchschnittlichen Menschen hinausgeht, sein. Wohltäter eines Dorfes, seltene Vögel, Vulkane und vieles andere können Götter sein. Nach dem ursprünglichen Shintoglauben waren „kami tama“, das sind Seelen, die andere Seelen wiedererzeugen und andere Geschöpfe beleben können. „Kami“ wurde demnach als *imago hominis* aufgefaßt. Wie ich schon vorher sagte, hatten die Japaner ein stark ausgeprägtes Schuldbewußtsein, das jedoch ganz unterschiedlich von dem Begriff der Sünde war, wie sie z. B. der hl. Augustinus definiert, nämlich als jene Worte, Werke und Gedanken, die gegen das ewige Gesetz verstoßen. Die Japaner neigten dazu, die Sünde als eine physische Befleckung anzusehen, die durch ein Bad oder mit Hilfe magischer Riten abgewaschen werden kann. Ein weiteres Beispiel, das auf die Irreligiösität des Japaners hinweist, ist der Mangel an Respekt einem Priester gegenüber auf seiten der Öffentlichkeit. Wenn ein buddhistischer Mönch geachtet wurde, so geschah es zu meist wegen seiner Abstammung von einer aristokratischen Familie.

## III.

Wir können nun zum *irrationalistischen* Grundzug in der japanischen Denkweise übergehen. Wenn Sie ein Buch über Philosophie in die Hand nehmen, z. B. „Junsui Risei Hihan“, die Übersetzung von Kants „Kritik der reinen Vernunft“, werden Sie feststellen, daß alle philosophischen Fachausdrücke in chinesischen Lettern geschrieben sind. Diese *termini technici* wurden übersetzt und ausgedrückt, indem man aus dem chinesischen Buddhismus und Konfuzianismus Worte entlieh und sie zu mannigfaltigen Kombinationen zusammenfügte. Im 14. Jh. fanden die Mystiker in Deutschland Wege, in ihrer eigenen Sprache abstrakte Ideen auszudrücken, die man zur damaligen Zeit in Latein oder Griechisch zu schreiben pflegte. So schrieben sie beispielsweise statt *unio mystica* „Einförmigkeit“. Bis vor wenigen Jahren, wo neue Satzlehren und Worte entwickelt wurden, um ein dringendes Bedürfnis zu befriedigen, geschah etwas derartiges in Japan nicht. Vor dem 13. Jh. gab es in Japan kaum eine theologische oder philosophische Abhandlung, die nicht in chinesisch geschrieben war. Unsere Sprache war nicht geeignet, eine wissenschaftliche, abstrakte Denkweise zu entwickeln. Genau genommen gibt es kein *infinitivum* in unserer Grammatik. Darum kann eine so abstrakte Unterscheidung wie „die Lache“ und „das Lachen“ in unserer Sprache nicht getroffen werden. Das Japanische bietet keine Möglichkeit, aus einem Adjektiv ein abstraktes Substantiv abzuleiten, wie es z. B. mit *qualis* und *qualitas* der Fall gewesen ist. Das Fehlen von Relativpronomen macht es sehr schwierig, hoch entwickelte, zusammengefaßte Sätze mit logischer Klarheit darzustellen. Während es den Indern im Sanskrit gelang, Wolke mit „jalada ambuda“, d. h. Wasserspender, Lotus mit „ambuja“, aus dem Wasser Geborene, oder Elefant mit „matamga“, d. h. der meditierende Schreiter, auszudrücken, konnte der Japaner nur „kumo“, „hasu“ und „zo“ sagen, Worte, die keine Andeutung der Abstraktion besaßen. All dieses beweist, daß der reine Buddhismus, der sehr kontemplativ und theoretisch war, in Japan in einen aktiven und pragmatischen „Mahayana-Buddhismus“ umgeformt wurde. Nicht *episteme*, sondern *techné* wurde das Stichwort für den Japaner. Sie waren nicht die Urbewohner der Welt des *ens rationis*.

Schon im 1. Jh. n. Chr. begannen die Inder ihr eigenes System der Logik zu entwickeln, obwohl es sich hier nur um eine Art von Rhetorik und unmittelbarem Schluß handelte. Im 5. Jh. entwickelte Dinnaga ein System der Syllogistik, die „Heduidya“ genannt

wurde. Sogar die mathematische Konzeption der Zahl Null (0) war ihnen bereits im 6. Jh. bekannt. Diese Hindu-Logik drang Mitte des 7. Jhs. über China nach Japan. Die aus China eingeführte „Hetuvidya“ war in ihrem Grundzug jedoch mehr philologisch als logisch. Ungleich der Logik des „Dharmakiti“, die eine gewisse Wirkung auf die Epistemologie ausübte, nahm das, was sich in Japan heranbildete, immer stärker den Charakter eines rhetorischen und poetischen Rituals an.

Wenn *scientia de universalibus est*, dann hat der Japaner nur einen geringen Anspruch darauf, wissenschaftlich genannt zu werden. Anstatt vom speziellen Geschehnis zum generellen Prinzip vorzudringen und die Dinge zu ordnen, um das sie beherrschende Gesetz zu erhellen, zieht es der Japaner vor, im Bereich der Dinge zu bleiben, die *nobis notiora* sind. Ogyu Sorai, ein hervorragender, konfuzianistischer Gelehrter des 17. Jhs., sagte einmal, daß sich die Wissenschaft in historischen Studien erschöpfen würde. Unter solchen Umständen konnte Wissenschaft ja nur *ideographische* und nicht *nomothetische* Wissenschaft bedeuten. Während Clio im intellektuellen Leben Indiens nur eine geringe Rolle spielte, erfreute sie sich in Japan des Anspruchs auf den Thron der *scientia scientiarum*. Die nicht-analytische Tendenz spiegelt sich auch in der Verhaltensweise des Japaners gegenüber der Welt des realen Seins wider. Im Denken des Japaners ist kein Raum für die kritische Phase der Trennung, Gegenüberstellung und Dualität von Bewußtem und Wirklichem, sondern es gibt nur eine primitive Phase vager Einheit. Von dem Bewußtsein des *cogito* zum Erleben des Seins im allgemeinen, des *aliquid est* und *ousia* vorzudringen, liegt jenseits seines Vorstellungsvermögens. Einerseits unterscheiden wir formell zwischen Adjektiv und Substantiv, um auf diese Weise zu erkennen, was Substanz und was Attribut ist. Andererseits aber ist die Passivform mit einem logischen Objekt oder objektivem Sein als formellem Subjekt in japanischen Sätzen nur sehr selten gebraucht worden. Darüber hinaus sind fast ausschließlich Personen oder personifizierte Dinge Subjekt gewesen. Sie entwickelten nicht die kritische Denkweise, das Objekt als etwas zu erfassen, das losgelöst vom Subjekt existiert. Unsere Sprache unterscheidet wohl zwischen Singular und Plural in Hinsicht auf Personen, nicht aber bei objektiv existierenden Dingen, und daraus erhellt, daß der Japaner zu menschlich, ja allzu menschlich ist, um den Dingen Aufmerksamkeit zu schenken, die *notoria secundum naturam* sind. „Das

reine Ich“ wird im Japanischen mit „Junsui Jiga“ übersetzt, einer Kombination von Worten, die aus buddhistischen Schriften entliehen sind. „Ego“ als etwas objektiv Seiendes zu erfassen, ist unserer traditionellen Denkweise unbekannt. Das japanische Wort für Wissen, Kennen, „shiru“, konnte sich nur auf Personen oder deren Gefühle, auf Tatsachen und Geschichten beziehen, niemals aber auf die kantianische Erscheinung oder auf die aristotelische *ousia*.

Der Neokonfuzianismus, der sich im 17. und 18. Jh. in Japan großer Beliebtheit erfreute, behauptete, daß „Li“, die Vernunft, das Prinzip des Bereiches jenseits der Form, nicht ohne „Chi“, d. h. Atem, das Prinzip des Bereiches diesseits der Form, existieren könne. „Li“ entspricht vielleicht der Welt des *eidōs*, „chi“ dagegen der Welt der *hyle*. Nun faßte Kaibara Ekken, ein führender, konfuzianistischer Gelehrter in Japan, „li“ als Sonnensystem und „chi“ als erdhafter Wesen auf.

Dieser irrationale Grundzug in der japanischen Denkart konnte natürlich kein architektonisches System philosophischer Ideen hervorbringen. Man sagt, daß im Laufe des 12. und 13. Jhs. die sog. Japanisierung des Buddhismus ihr Endstadium erreichte. Das bedeutet, daß zu diesem Zeitpunkt aus dem philosophischen System des ursprünglichen Buddhismus eine Anhäufung volkstümlicher, frommer Übungen und erschreckend vereinfachter, dogmatischer Fragmente geworden war. Auf seinem Sterbebett kam Meister Ippen zu dem Schluß, daß nur Eines wichtig sei, nämlich die Beschwörung „Namo mitabhaya Buddhaya“, auf japanisch „namu amidabutsu“ — „Rette uns, oh Amidha Buddha“, und er ließ alle seine Bücher verbrennen. Der Priester Rennyō erachtete heilige Bilder für wichtiger als Buddhasstatuen und die Anrufung Amidha-Butsu für wichtiger als heilige Bilder. Damit meinte er folgendes: Wenn du das Dogma nicht verstehst, dann bete laut und wiederhole einige, wenige, wichtige Zeilen aus der Schrift, und du wirst erlöst werden. Die Zen-Sekte war grundsätzlich gegen diese, von weiten Kreisen geübte Art der Frömmigkeit; aber sie war trotzdem ebenso irrationalistisch wie die übrigen Sekten. Selbst Dogen, der vielleicht größte Theoretiker unter den damaligen, buddhistischen Denkern, brachte keine *summa dogmatica* hervor. „Buddha ist allgegenwärtig, im Leben und im Tode, also gibt es weder Leben noch Tod. Buddha ist im Leben und im Tode, also Sorge dich nicht um Leben und Tod.“ Hier haben wir ein typisches Beispiel dogenischen Stils,

der stets epigrammatisch blieb. Wenn wir die Kommentare zu buddhistischen Schriften von Japanern mit denen der Chinesen vergleichen, dann werden wir feststellen, daß die chinesischen pedantisch und langatmig, die japanischen dagegen einfach und umfassend sind. Den Japanern lag es mehr, ein kleines, praktisches *enchiridion* als eine vollständige, umfangreiche *summa* hervorzubringen.

Dieses Streben nach Einfachheit statt nach Zusammenfassung wird begleitet von ihrer Zuflucht zur „logique de coeur“ statt zur „logique de raison“. Sie neigen mehr dem „esprit de finesse“ als dem „esprit de géometrie“ zu. Sie möchten gerne das Mysterium des ganzen Makrokosmos in einem möglichst kleinen und einfachen Mikrokosmos, in dem das Allegorische und Symbolische und nicht das Buchstäbliche dominiert, dargestellt sehen. Sie sind Dichter, aber keine Philosophen. Aber sie sind Dichter auf ihre eigene Art. Von fast jedem Japaner erwartet man, daß er *Haiku* und *Waka*, das sind 17- und 31-silbige Verse, dichten kann oder doch wenigstens zu würdigen weiß; aber sie haben nie ein solches Epos wie „Mahabahrata“, mit mehr als 1000 Strophen, geschaffen. Nicht dem Epos, sondern den lyrischen, beschreibenden Gedichten gehört ihre Liebe. Während die indischen Gedichte zwar nicht ohne Reim, aber doch prosaisch in der Auswahl der Worte und der Gedankenklarheit sind, kennzeichnen starke Symbolik und Mißachtung der gewöhnlichen Regeln logischer Satzfolge das japanische Gedicht. Was unausgesprochen bleibt, ist wichtiger als das ausdrücklich Gesagte. Die unbemalte Stelle auf einem Bild sagt mitunter mehr als das Gemalte. Die meisten unserer mittelalterlichen Bücher über Geschichte, eine Wissenschaft, die in Japan größere Hochachtung verlangte als andere Zweige, muten poetisch und literarisch an im Vergleich zu chinesischen Geschichtsbüchern, die oft verfeinerte politisch-philosophische Gedanken widerspiegeln. Viele unserer Mönche und Priester waren selbst kompetente Dichter, und sie brachten ihre religiösen Lehren in Versen zum Ausdruck, wohingegen die indischen Buddhisten, wie z. B. Dignaga, Nagarjuna, Vasubandhu, keine Dichter waren, sondern stets Metaphysiker blieben. Unsere religiösen Gedichte sind besonders bemerkenswert wegen ihres bildhaften und anschaulichen Ausdrucks, dessen sie sich bedienten, um die generellsten und abstraktesten Ideen zu erklären. Priester Koben identifizierte sogar den Weg Buddhas mit dem Weg der Poesie.

## IV.

Schließlich kommen wir zum *realistischen* Grundzug in der Denkweise des Japaners. Wie wir schon zu Beginn unserer Erörterungen festgestellt haben, kommt dem *Dasein* in japanischer Denkweise größere Bedeutung zu als dem *Sosein*. Darum ist der Japaner, gleichsam „von Hause aus“, Anhänger des Empirismus und des Phänomenalismus. Hätten die japanischen Mönche Gelegenheit gehabt, an der mittelalterlichen Kontroverse über die *universalia* teilzunehmen, so würden sie sich jenen angeschlossen haben, die sagten: „*universalia post rem*“. Im Sanskrit begegnet man häufig dem Wort „Dharma“, das ist eine Art „Ding an sich“, und es wird gewöhnlich mit „Gesetz, Recht oder Tugend“ übersetzt. Dasselbe Wort übersetzt man im Chinesischen mit „*chu fa shih hsiang*“ oder „die Wirklichkeit der Erscheinungen“. Hier bilden Erscheinung und Wirklichkeit eine *Antithesis*. Die Japaner aber übersetzen das Wort mit „Erscheinungen sind Wirklichkeit“ oder gar „Wirklichkeit = Erscheinungen“. Aus der gleichen Auffassung heraus zog Dogen Buddha aus seiner ursprünglichen Stellung im Bereich der *Möglichkeit* und rückte ihn in den Bereich der *Wirklichkeit*. „Derjenige, der Buddha zu sehen wünscht, soll warten, und *dann* sehen, wenn die Zeit reif ist. Denn wenn es an der Zeit ist, wird Buddha von selbst in Erscheinung treten.“ Diesen, etwas eschatologischen Text in der buddhistischen Schrift, übersetzte Dogen folgendermaßen: „Derjenige, der Buddha zu sehen wünscht, sehe ihn *sub specie temporalitatis*. Zeit ist, was hier und jetzt ist. Darum ist Buddha in unserer gegenwärtigen Welt zu suchen.“ Darüber hinaus identifizierte er Zeit und Veränderung mit dem Wesen der Welt. Im Gegensatz zu dem statischen Charakter des indischen und chinesischen Buddhismus war der japanische Buddhismus also dynamisch. Er betonte die Elemente der Veränderung und des Werdens. Diese Einstellung scheint ebenfalls in der Struktur der Sprache zu wurzeln. Ein Unterschied zwischen der japanischen und den kontinental-asiatischen Sprachen besteht darin, daß die japanische Sprache eine *copula* kennt, die anderen dagegen nicht. Das Vorhandensein der *copula* in einer Sprache setzt dynamisches Denken voraus; denn die *copula* „ist“ hat in dem Satz „S ist P“ die Funktion zu zeigen, daß S das „werdende Sein“ ist. Ito Jinsai, ein bekannter japanischer konfuzianischer Gelehrter, glaubte, daß es nur *ein* kosmisches Prinzip gebe, nämlich die Lebenskraft. Er schreibt: „Das Gute besteht, aber das Böse existiert nicht; denn Ruhe ist die Unterbrechung der Bewegung, das Böse ist die

Verklärung des Guten und das Gute bedeutet Leben, das Böse dagegen Tod. Die beiden Prinzipien existieren nicht nebeneinander, sondern sie sind Eins im Prinzip der Lebenskraft.“ Die Mehrzahl der japanischen konfuzianischen Gelehrten lehnte den Dualismus von „li“ und „chi“, wie er von Chu-hsi ausgelegt wurde, ab und ersetzten ihn durch einen monistischen Vitalismus.

Wir können zwar der groben Verallgemeinerung Taines, daß das Klima den nationalen Charakter determiniere, nicht zustimmen, aber es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der geographischen Struktur eines Landes und dem Charakter seiner Bewohner eine Relation besteht. Sir George Sansom<sup>4</sup> ist z. B. der Meinung, daß eine universalistische Tradition in einem Inselreich weniger gut gedeihen wird als in kontinentalen Regionen mit Festlandgrenzen. So sagt er mit Recht, daß die japanische Geschichte kein Gegenstück aufweist zur universalistischen Tradition Europas, die durch die Ausbreitung der griechischen Kultur ermutigt, von den Erfolgen römischer Kriegs- und Verwaltungskunst genährt und durch die Macht der römisch-katholischen Kirche gefestigt wurde. Eine ähnliche Wechselbeziehung können wir zwischen der milden und schönen Natur, die Japan umgibt, und dem poetischen, aber realistischen Geist des Japaners sehen. Das Leben eines Japaners ist mit den, im Rhythmus der Jahreszeiten, wechselnden Schönheiten der Natur wirklich verwoben. Schreibt er einen Brief, so wird er ihn mit einer Beschreibung der Natur, des Wetters oder der Landschaft, in der er sich selbst findet, beginnen. Auch *Haiku* und *Waka* sind unzertrennlich mit der Natur verbunden. Selbstverständlich liebt auch der Abendländer die Natur, aber vielleicht doch auf eine andere Weise. Während der Engländer eine Landschaft am Meer, das Grün und Gold der Felder, Hunde und Katzen lieben mag, gehört die Liebe des Japaners den Blumen, Vögeln, Gräsern und Pflanzen, den kleinen und zarten Dingen. Ein Japaner wird die Erhabenheit und Schönheit des Fuji dann am tiefsten empfinden, wenn sich seine Silhouette in dem kräuselnden Wasser eines Teiches widerspiegelt. Stellt der chinesische Dichter den Sommer durch eine „Brise“ dar, so der japanische durch einen Kuckuck. Beide, Chinesen und Japaner, ziehen das Konkrete dem Abstrakten vor, und beide, Brise wie Kuckuck, sind konkret und auf die Sinne gerichtet. Japanischer Denkweise ist das Wort „Brise“ jedoch noch zu unbestimmt, darum zieht er „Kuckuck“ vor, der außerdem ein so

<sup>4</sup> Sansom, Sir George B., *Japan in World History*, Institute of Pacific Relations, New York, 1951, S. 33 et seq.

kleines und zartes Geschöpf ist. Der Inder betrachtet die Natur als etwas, wo er alle weltliche Sorgen und Nöte vergessen kann: für den Japaner ist sie dagegen etwas, wo er Eins wird mit dem Kosmos. Mensch und Natur stellen keine Gegensätze sondern eine Einheit dar. In diesem Denkraum hat sich unser Pantheismus entwickelt. Buddha ist dieser Welt, insbesondere der Natur immanent; so haben Gräser und Pflanzen, ja selbst Steine die Fähigkeit, Buddha zu werden. Die Japaner sind realistisch auch im Sinne von „weltlich“, „erdhaft“. Ursprünglich hatten sie keine klare Vorstellung von der menschlichen Seele, nichts derartiges wie die Idee einer zusammengesetzten Einheit von Intellekt und Willen, als *imago dei* geschaffen. Das japanische Wort für Seele heißt „tama“; das bedeutet aber zugleich Edelstein oder Schmuckstück. Beide sind durchsichtig, kohärent und kostbar. „Tama“ wurde unterteilt in „ara-tama“ und „nigi-tama“, d. h. offensiver und defensiver oder aktiver und passiver Geist. „Nigi-tama“ konnte losgelöst vom Körper, als reiner Geist existieren, der „sakitama kushitama“ genannt wurde. Dieser konnte wiederum gut oder böse sein, und der böse Geist „ikisu-tama“ konnte Unheil auf einen Menschen herabwünschen. Alle diese Namen dienten lediglich dazu, die vielerlei Funktionen einzuordnen, die der menschliche Geist in dieser Welt ausüben konnte. Außer, daß menschliche Seelen ins Reich der Finsternis, „Yominokuni“, gehen würden, wußten die Japaner wenig über ihr Leben nach dem Tode. Sie haßten den Tod, aber sie fürchteten ihn nicht. Erst als der Buddhismus nach Japan kam, begannen sie sich mit den Fragen der *karma* und der Seelenwanderung zu beschäftigen.

Gemäß der Lehre des Hinayana-Buddhismus muß unsere Seele erst die sechs Stufen des menschlichen Seins durchschreiten, ehe sie ins Nirvana eintritt. Der japanische Buddhismus predigte, daß man diesen Zustand schon zu Lebzeiten, in dieser Welt erreichen könne. In diesem Zusammenhang entspricht Nirvana in etwa dem, was die Griechen *ataraxia* nannten. Während der chinesische Buddhismus mehr eschatologisch war und unter den Intellektuellen geübt wurde, während der indische Buddhismus sehr metaphysisch war und auf die aristokratische Kaste beschränkt blieb, war der japanische Buddhismus im ganzen eine volkstümliche Religion. Insbesondere die Jodo-Sekte, in etwa mit dem Calvinismus vergleichbar, ermutigte zur „innerweltlichen Askese“, verehrte die Arbeit und alle ihre Erzeugnisse und trug so zur Verweltlichung des Buddhismus bei. Vielleicht weil Japan nie mit reichen Natur-

schätzen gesegnet und harte Arbeit eine Lebensnotwendigkeit war, wurde jede *produktive* Tätigkeit geehrt, im Gegensatz zu Indien, wo vielleicht infolge des fruchtbaren und reichen Bodens die *distribuierenden* Tätigkeiten sowie das Geben von Almosen ermutigt wurden.

Das sog. *taedium vitae* war dem Japaner ebenfalls unbekannt. Pessimismus würde in Japan *ennui* jeglichen gesellschaftlichen Verpflichtungen gegenüber und Sehnsucht, nahe der Natur mit ihren Vögeln und Blumen zu leben, bedeuten. Die meisten unserer Mönche, wie Saigyō, Yoshida Kenkō oder Bashō, gingen auf Pilgerfahrt, um die Natur in der Einsamkeit zu genießen. Sie verloren nie das Gefühl für menschliche Neigungen und beschrieben sie freimütig in Essays und Versen. So schreibt der Mönch Kenkō: „Mag einer in tausend Dingen auch noch so hervorragen, schätzt er aber die Liebe nicht, so ist es doch traurig mit ihm bestellt, und er scheint mir wie ein kostbarere Becher ohne Boden.“ Sie waren eine Art Epikureer. Es scheint, als hätten die Japaner den Menschen nicht als ein „Sein zum Tod“, sondern als ein „Sein zum Leben“ betrachtet.

Was nun die menschliche Verhaltensweise betrifft, wird ein uneschatologischer Mensch geneigt sein, den Grundsätzen des Naturalismus zu folgen. Von jeher hielten die Japaner daran fest, daß der Mensch von Natur aus gut sei, und so folgten sie frei dem Diktat menschlicher Impulse. Im Gegensatz zu China zögerten die japanischen Gelehrten des Konfuzianismus nicht, die Oden an die Liebe, wie sie z. B. in den Erzählungen von *Genji* und *Ise* geschrieben stehen, zu bewundern. Dieser naturalistische Grundzug unterschied die japanischen Buddhisten von den Buddhisten anderer Länder. Zölibat und Fasten gab es bei unseren Mönchen nur dem Namen nach. Die Gläubigen wurden keineswegs entmutigt, sinnlichen Gedanken nachzugeben, wenn ihre Taten nur nicht gegen die aufgestellten Normen des Anstandes verstießen.

Die Japaner sind auch Relativisten gewesen. Wenn man Pantheist ist und jede Erscheinung in der Welt als Ausdruck des göttlichen Willens deutet, dann ist es nur natürlich, daß man zur gleichen Zeit Relativist ist. Konsequenterweise hat der Japaner immer großen Wert darauf gelegt, den Geist der Toleranz wachzuhalten. Der Gott „Jahwe“ war ihnen unbekannt; die Götter Japans waren freundliche Nachbarn, die sich gerne einen guten Tropfen gönnten und eines friedlichen Schlummers erfreuten. Dieser Relativismus steht gewiß in ursprünglichem Zusammenhang mit der Tatsache,

daß Japan im Vergleich zu China oder Europa in seiner Geschichte eine viel längere Periode des Friedens aufzuweisen vermag. Dem relativistischen Grundzug in der Mentalität des Japaners ist es weiter zuzuschreiben, daß bis auf den heutigen Tag eine große Zahl buddhistischer Sekten nebeneinander bestehen, während es in China nur den Zen-Buddhismus gibt und in Indien die Sektierertradition ein Ende gefunden hat. Seit der Nara-Periode ist die Idee des „Shin Butsu Shugo“, d. h. der Kopraxis von Shintoismus und Buddhismus nichts Außergewöhnliches mehr. In der Heian-Periode wurden schon die sog. „Jinguji“ oder „Schreintempel“, wo buddhistische Priester sowohl das Shinto-Ritual als auch ihr eigenes ausführten, in großer Zahl geschaffen. In der Shokyu-Periode identifizierte man den shintoistischen Gottesbegriff „kami“ mit Buddha. Mit dem Eindringen des Konfuzianismus entstand die Lehre der „Sankyo Itsch“, der Einheit dreier Religionen: Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Die Christenverfolgung im feudalistischen Japan trug wie die Konflikte unter den buddhistischen Sekten selbst, nicht religiösen sondern politischen Charakter. Auf die Angelegenheiten des bürgerlichen Lebens angewandt, können die Prinzipien des Relativismus und der Toleranz brauchbare Instrumente für eine friedliche Koexistenz sein. Wendet man sie dagegen auf Fragen der Dogmatik an und werden sie auf Kosten der Wahrheit aufrechterhalten, so können sie zum gefährlichen Samen der Unordnung werden. Im Gegensatz zu vielen indischen Philosophen, wie Sanjaya und Mahavira, die, indem sie dem Relativismus bis zu seinem logischen Schluß folgten, die Stellung der *Epoche* metaphysischen Fragen gegenüber einnahmen, wählten die japanischen Buddhisten seit der Kamakura-Periode, was ihrem Lande *hic et nunc* gelegen kam und machten es zum Kriterium der Tugend und Wahrheit. Meister Nichiren nennt Zeit, Vaterland, den religiösen Glauben der Vorfahren, zusammen mit Dogma und persönlicher Disposition der Gläubigen als die wesentlichen Determinanten einer wahren Religion. Derartig umgeformt, trug der japanische Buddhismus zur Entstehung des Opportunismus und des Nationalismus bei.

Außer dem Geiste der Toleranz war die Fähigkeit, sich zu akklimatisieren und zu assimilieren, ebenfalls ein Produkt des relativistischen Grundzuges im Japaner. Die japanische Sprache selbst, die, obgleich sie viele Fremdworte in sich aufnahm, in ihrer Grundstruktur doch japanisch blieb, gibt Zeugnis hiervon. Der berühmte Grundsatz: „Wakon Kansai“, d. h. „der japanische Geist mit

chinesischen Talenten“, den man Prinz Shotoku zuschreibt, bezieht sich auf eben diese Fähigkeit, vieles von anderen zu empfangen, um das eigene Vermögen zu bereichern. Andererseits muß man zugeben, daß diese Fähigkeit zur Assimilation zu einem Mangel an kritischem Geist und als Konsequenz hieraus oft zu einem kulturellen Synkretismus führt. Die Idee des gründlichen Forttreibens aller Dinge, bis ins Weltanschauliche, fehlt in der japanischen Geistesgeschichte. Selbst in der Diskussion um „die letzten Dinge“ wird nicht der faustische Ernst, sondern die *legerté* des Geistes, wie sie dem Priester Ikkyu eigen war, und nicht die letzte Antwort, sondern ein geistreiches Ausweichen vor ihr vorgezogen.

Ich habe versucht, Sie in die traditionelle Denkweise des Japaners einzuführen und etwas über den Charakter meines Volkes zu sagen. Wie vieles davon angesichts der tiefgreifenden Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten in unserem sozialen und politischen Leben vollzogen haben, noch zutrifft, das ist eine Frage, die heute noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann. Die Anzeichen einer Umwandlung im geistigen Leben des Japaners sind klar erkennbar, aber was sie letztlich bedeuten, wird erst die Zukunft zeigen.

## KLEINE BEITRÄGE

PROF. DR. R. J. MOHR, NIJMEGEN  
MISSIOLOGISCHE ERFAHRUNGEN  
AUF EINER ETHNOLOGISCHEN REISE

Im vergangenen Sommer hatte ich Gelegenheit, mit Unterstützung der kath. Universität zu Nijmegen eine mehrmonatige Reise in Westafrika zu unternehmen. Ende Mai flog ich von Amsterdam nach Accra an der Goldküste. Von dort aus fuhr ich mit den verschiedensten Verkehrsmitteln nach dem Norden, zunächst zu einem kurzen Besuch der Krobo im Hinterland der Küste, dann nach Kpandu im früheren deutschen Togo zu dem bekannten Stamme der Ewe, weiter nach Tamale zu den Dagomba und nach Navrongo zum Doppelstamm der Kasena-Nankanna. Mein Weg führte mich weiter in die französische Kolonie Haute Volta, wo ich die Mossi und Bobo kennenlernte, dann an die Elfenbeinküste zu einem kurzen Besuch der Abore nicht weit von Abidjan. Von Abidjan brachte mich sodann das Flugzeug nach Lome, der Hauptstadt der früheren deutschen Kolonie Togo, jetzt französisch, von wo ich mit der Bahn nach Norden, zuerst nach Atakpame und dann zur Endstation Blitta fuhr. Von dort aus ging es mit einem Lastwagen weiter nach Sokode, um den Stamm der Bassari, etwa 60 km