

Aber auch die andern müssen sich demgemäß einstellen. Die nationale Euphorie der Araber wird zu Ende gehen, um so mehr, als die staatliche Unabhängigkeit heute viel von ihrer Anziehungskraft verloren hat. Es wird eine neue Generation heranwachsen, die die Demütigungen seitens des Kolonialismus und die Fehler einzelner Priester nicht kennt oder sie nicht am eigenen Leibe erfahren hat⁸⁰. Dann wird ein geistiges Vacuum bei vielen Arabern entstehen. Ihre Besten werden sich nach der Wahrheit, nach der vollen Wahrheit sehnen, wie es vor Jahren gerade bei algerischen Intellektuellen zu bemerken war. Das ist natürlich eine Entwicklung auf lange Zeit⁸¹. Wir, die wir so lange unduldsam waren, haben kein Recht, jetzt auch noch ungeduldig zu werden. Die Zeit wird kommen, wo eine neue *équipe* von Islammissionaren an die arabischen Eliten herangehen wird, um die Gedanken Benedikts XV., Pius' XI. und Pius' XII. auszuführen. Dann werden auch die Worte Gregors VII., die er an einen Fürsten Algeriens gerichtet hat, zur Wirklichkeit: „*Caritatem specialius gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum Creatorem saeculorum et gubernatorem huius mundi quotidie laudamus et veneramur*“⁸².

BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM

Zu einigen Neuerscheinungen in Japan¹

von Heinrich Dumoulin S.J.

Das Thema „Buddhismus und Christentum“ erfreute sich zu Beginn des Jahrhunderts großer Beliebtheit. Damals entstanden auf beiden Seiten zahlreiche mehr oder weniger apologetische oder polemische Abhandlungen, die jeweils vom Partner mit Entrüstung abgelehnt wurden und

⁸⁰ In einigen arabischen Städten zieht die eingeborene Jugend in den Gassen wegen ihrer Minderwertigkeitskomplexe noch immer in Rudeln einher.

⁸¹ Sehr richtig diesbezüglich auch die Bemerkung des P. GIULIO Basetti-Sani: *Muhammed et St. François*, in: NZM 1954: „Si le témoignage qu'on a depuis des siècles tenté de rendre en faveur du Christ en pays d'Islam n'a pas donné le résultat qu'on espérait, cela vient précisément de ce que l'on s'est préoccupé d'en rechercher les résultats immédiats...“

⁸² Zit. bei P. HENNINGER SVD: *Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam*, in: NZM 1953. — S. auch bei GAUTIER, op. cit. 372: „La bonne entente existant entre les princes et le Saint Siège donnait une entière sécurité à leurs sujets chrétiens...“ Es handelt sich um das Königreich der Sahnadscha im mittelalterlichen Nordafrika.

¹ *A Comparative Study of Buddhism and Christianity*, by FUMIO MASUTANI, The Young East Association, Tokyo 1957. (Diese Studie erschien zuerst in japa-

keinen dauernden Platz in der religionswissenschaftlichen Literatur erlangen konnten. Der Gegenstand ist äußerst reizvoll; aber es liegt in der Natur der Sache, daß der wertende Vergleich der zwei großen Weltreligionen den beiden grundverschiedenen Standpunkten kaum jemals voll gerecht werden kann. Eine andere Schwierigkeit liegt in dem gewaltigen Umfang der schwer faßlichen Vergleichsobjekte. Das Wesen des Buddhismus entzieht sich nicht weniger der begrifflichen Erfassung als dasjenige des Christentums. Schließlich müßte dem Vergleich ein gültiger Normbegriff der Religion zugrunde gelegt werden, den es bis heute in der Religionswissenschaft nicht gibt und ohne Anerkennung einer absolut wahren Religion nicht geben kann.

Die beiden vorliegenden, in englischer Sprache verfaßten und in Japan erschienenen Bücher sind in sachlichem, versöhnlichem Stil gehalten und suchen den anderen Standpunkt zu verstehen. Der bekannte buddhistische Schriftsteller Fumio Masutani betont im Vorwort seines Buches, daß er durch „unvoreingenommenes Studium“ (II) „vorurteilsfreie Ergebnisse“ (I) festzustellen unternimmt. Beide Religionen haben, wie er glaubt, ihren Wert und Platz im „geistigen Erbe der Menschheit“ (II), beide haben ihre „Verdienste und Mängel“ (II); beide spielten eine Rolle in der „geistigen Entwicklung der Menschheit“ (II).

Leider passiert M. trotz guter Absicht gleich auf der ersten Seite das Ungeschick, die christlichen Scholastiker des Mittelalters für unfähig der „Produktion wahrhaft wissenschaftlicher Schriften“ (I) zu erklären, weil sie mit ihrer Wissenschaft nur der Kirche als „ancilla ecclesiae“ dienten. Offenbar schwebt ihm das berühmte, oft mißdeutete Wort von der Philosophie als der „ancilla theologiae“ vor, dessen wahrer Sinn längst von zuständigen Gelehrten geklärt ist.

Übrigens ist dieser Fehlgriff schwerwiegender, als es zunächst scheinen möchte. Wäre M. dem Sinn des von ihm mißhandelten Wortes nachgegangen, so wäre er notwendig auf den christlichen Zentralbegriff der Offenbarung gestoßen, der in seinem Buche gänzlich fehlt. Es ist ja in dem einprägsamen Bild von der Philosophie als der Magd der Theologie die dienende Haltung der menschlichen Vernunft gegenüber der göttlichen Offenbarung ausgedrückt. M. konnte den Begriff der Offenbarung so völlig übersehen, weil er, der liberalen protestantischen Theologie um die Wende zum 20. Jh. verhaftet, das Wesen des Christentums nach Harnack versteht. In der von ihm angeführten Literatur kommen außer Harnack nur noch Vertreter der gleichen liberalen Richtung, wie Renan, Wellhausen, Wrede, Jülicher, Meyer vor; kein einziger bedeutender christlicher Denker oder Theologe der Gegenwart ist genannt. Diese einseitige

nischer Sprache. Tokyo 1956). — *Japanese Buddhism and Christianity, A Comparison of the Christian Doctrine of Salvation with that of some major sects of Japanese Buddhism*, by TUCKER N. CALLAWY, Shinkyô Shuppansha. Tokyo 1957.

Literaturbenutzung machte es ihm unmöglich, die christlichen Grundlehren von Offenbarung und Erlösung richtig zu fassen. Und die Übernahme der Thesen der liberalen Bibelkritik führte zu vielen Fehlerklärungen des christlichen Credo und der Schrift, deren Richtigstellung im einzelnen sich hier erübrigt.

M. geht bei seiner Untersuchung vom Menschen aus und vergleicht die Antworten der beiden Weltreligionen auf die vier Fragen nach der Natur, dem Glück (oder der Erlösung), dem Glauben und der religiösen Übung des Menschen. Überall sieht er den Unterschied in der gegensätzlichen Haltung zur Vernunft. Nach ihm ist der Buddhismus „die Religion der Vernunft“ und das Christentum „die Religion des Glaubens“. Dieser Gegensatz zieht sich durch das ganze Buch und ist ebenso charakteristisch für M.s Verständnis des Buddhismus wie für seine Auffassung vom Christentum. Buddha ist ihm „der Mann der Vernunft“, der Weise, der am tiefsten über die menschliche Existenz nachgedacht und die höchsten Erkenntnisse erlangt hat. Die vier buddhistischen Grundwahrheiten vom Leiden und der Überwindung des Leidens sind Ergebnisse seines Vernunftsuchens. „Eine Funktion seiner Vernunft ließ ihn das Leben beobachten, wie es ist, und den Schluß ziehen, daß es voller Leiden ist“ (16). „... Das Vertrauen in die Vernunft war die Grundhaltung des Buddha“ (16). Demgemäß verkörpert Buddhas Lehrvortrag ähnlich der griechischen Rhetorik die Vernunft; auch seine Jünger waren „alle Männer der Vernunft“ (25), gewonnen durch „die Vernünftigkeit der Lehre Buddhas“ (23). M. schildert diese edlen, einsichtigen Jünglinge ganz nach Art der jungen griechischen Aristokraten, die Platon umgaben. So stechen sie scharf ab von den ungebildeten galiläischen Fischern, die Jesu erste Gefolgschaft bildeten. Die Menschen teilt M. ein in solche, die wie Buddha an die Vernunft als des Menschen höchste Macht glauben, und in solche, die angesichts der Begrenztheit des Menschenwissens traurig der Verstandeskraft entsagen. Zu den letzteren gehört Jesus, bei dem sich „nicht das geringste Zeichen eines Mannes der Vernunft“ (27) findet. Gemäß Jesu Lehre muß „die Vernunft aufgegeben werden“ (58). Zum Beweis dafür führt M. Jesu Wort an: „Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen“ (Mk 10, 15).

Wir lassen die These von der Vernunftfeindlichkeit des Christentums vorerst stehen. In der gleichen Richtung liegt die Behauptung, das Christentum lehre die radikale Bosheit der Menschennatur. Bekanntlich wurde in der chinesischen Philosophie Jahrhunderte lang über die Frage gestritten, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse sei. Méng-tzu vertrat den optimistischen, Hsün-tzu den pessimistischen Standpunkt. Einen neuzeitlichen, unbeabsichtigten Nachhall dieser Kontroverse mag man in den gegensätzlichen Ansichten von Hobbes und Rousseau sehen. M. läßt in der Frage über die ursprüngliche Natur des Menschen im Unterschied zur landläufigen Meinung den Buddhismus für den Optimismus, das

Christentum aber für den Pessimismus wählen. Der Buddhismus gehört nach seiner Ansicht auf die Seite des lebensfrohen Griechentums, während das Christentum dem Mutterboden des sündenkranken Hebraismus entsprang. Diese Rollenverteilung vereinfacht ungebührlich den geschichtlichen Tatbestand. Wir lassen den viel berufenen, sehr fragwürdigen griechischen Optimismus auf sich beruhen. Jedenfalls sagt der für Christentum und Judentum maßgebende Schöpfungsbericht der Genesis: „Als Gott alles sah, was er gemacht hatte, fand er es sehr gut“ (1, 31). Im gleichen Zusammenhang heißt es, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbild und Gleichnis schuf (1, 27). Die Ebenbildlichkeit Gottes, bei den christlichen Philosophen seit Justin die Grundlage der Anthropologie, begründet die optimistische Auffassung des Christentums vom Menschen. M. verwechselt in seinen Erklärungen die Begriffe von Begrenztheit und Sünde, Demut und Schuldgefühl. Bei den christlichen Theologen gibt es verschiedene Auffassungen über die Wirkungen der Erbsünde, nicht aber über die Grundgüte der von Gott geschaffenen Menschennatur. Die Lehre von der Gutheit der Menschennatur schließt die zuversichtliche Bejahung der Menschenvernunft ein.

M. definiert nirgendwo genau die von ihm untersuchten Vergleichsobjekte. Wie wir sahen, ist sein Verständnis des Christentums von der liberalen protestantischen Theologie bestimmt. Aus seiner Studie läßt sich auch seine Auffassung vom Buddhismus erkennen, über die sein japanisches Buch „Moderne Einführung in den Buddhismus“² weitere Aufschlüsse gibt. Der Buddhismus, den M. dem Christentum gegenüberstellt, ist vorzüglich die Lehre Shâkyamunis, wie sie im Pali-Kanon niedergelegt ist. Diese Lehre, früher Hînayâna (kleines Fahrzeug) genannt, wird heute von führenden japanischen Buddhologen (Ui, Nakamura, Masunaga u. a.) in eine Lehre des Ur-Buddhismus und des Hînayâna geschieden, wobei der Grenzstrich zeitlich nicht mit Sicherheit gezogen werden kann. Doch gehören die von Masutani als ursprüngliche Lehre Shâkyamunis behandelten Analysen des Menschen in die 5 Skandha (Elemente) und in die 6 Ayata (Basen) des Bewußtseins zweifellos der späteren Entwicklungsphase des Hînayâna an. Über den Charakter der ursprünglichen Lehre Shâkyamunis ist von europäischen Gelehrten viel gestritten worden. Zur Blütezeit des liberalen Rationalismus in Europa bestand eine Neigung, die Buddha-Religion als eine Doktrin der reinen Vernunft und Buddha als einen pessimistischen Philosophen des Menschenleides anzusehen. Manche Gelehrte meinten im Buddhismus die ideale Vernunftreligion ohne Dogma, Wunder, Kult noch irgendeine übernatürliche Beimischung entdeckt zu haben, zu der sie das Christentum zurückzuführen wünschten. Damals blühte auch die Kontroverse über die Frage, ob der Buddhismus überhaupt als Religion anzusehen

² *Gendai Bukkyô Nyûmon*. Tokyo 1957.

sei, die vorzüglich durch Söderblom und Heiler zugunsten des Buddhismus entschieden wurde³. Die Bedeutung des mystischen Elementes im Buddhismus, von Beckh für den indischen Buddhismus herausgearbeitet⁴, wurde seitdem immer deutlicher erkannt. Auf Grund meiner Studien über die Mystik im Zen kam ich zu dem so formulierten Ergebnis: „Das mystische Element spielt eine hervorragende Rolle im Buddhismus. . . Nirgendwo tritt das spezifisch Buddhistische so klar zu Tage wie in der Mystik, die allen Buddhismus durchdringt.“⁵

Die Buddha-Religion, wie M. sie beschreibt, ist keine „mystische Erlösungsreligion“, sondern „Religion in den Grenzen der reinen Vernunft“. Der Weg des Buddhismus ist nach ihm ein „Weg der Philosophie“ (63). Der Mensch überwindet die innere Unordnung der Leidenschaften (im Buddhismus *klesa*, von den griechischen Philosophen *pathos* genannt) durch „das Licht, das er in sich hat, nämlich seine Verstandeskraft“ (54). Der Buddha verfolgte und realisierte den gleichen Zustand der *apatheia*, den die Stoiker erstrebten, nur in viel vollkommenerer Weise bezüglich der „Schärfe der Zielsetzung, der Genauigkeit des Vorgehens, der Gründlichkeit der Führung“ (55). Das Nirvâna meint diesen Zustand der Freiheit. „Nirvâna ist die Freiheit des Geistes ohne Schmerz, Betrübniß oder Trauer“ (46). Ein Jenseits bedeutet es für den Menschen insofern, als dieser aus dem Zustand der gewöhnlichen menschlichen Existenz in jenen der völligen Geistesfreiheit überführt wird. Der Übergang geschieht durch die Vernunft. „Buddha fand den Schlüssel der Vernunft. Er legte die ganze schwere Verantwortung des Überganges von diesem Gestade zu jenem Gestade auf die Verstandeskraft des Menschen“ (51). So ist auch das Nirvâna, der absolute Zustand und die höchste Spitze der buddhistischen Erleuchtungsmystik, auf das Niveau einer menschlichen Vernunft-erfahrung herabgedrückt. Die Buddha-Lehre ist so nichts anderes als „ein prachtvolles System gut organisierten Denkens“ (25).

Das Mahâyâna tritt in Masutanis Studie stark zurück. Es kommt nur im 3. Hauptteil zu Wort, wo der Amida-Glaube der japanischen Sektenstifter Hônen und Shinran zum Glauben des Paulus in Parallele gesetzt wird. Auch in der „Modernen Einführung in den Buddhismus“, die sich „um ein neues Verständnis des Buddhismus“ bemüht, überwiegt die Darstellung der Lehre des Pali-Kanons. Erst die letzten vier Kapitel (210—248) befassen sich mit dem Übergang zum Mahâyâna und erklären diesen vom Hînayâna her. Ein innerer Widerspruch innerhalb des Gefüges des ursprünglichen Buddhismus drängte, so meint M., im dialektischen Prozeß

³ S. FRIEDRICH HEILER, *Die buddhistische Versenkung*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München 1918, 1.

⁴ HERMANN BECKH, *Buddhismus*. 2 Bde (Sammlung Göschen), 3. Aufl., Berlin und Leipzig 1928.

⁵ HEINRICH DUMOULIN, *Mystik im Urbuddhismus und Hinayâna*. ZMR 39, 1955, 116.

der Selbstkritik zur Aufhebung. Der Vorgang entwickelte sich in vierfacher Hinsicht. Die frühe Buddha-Gemeinde bestand hauptsächlich aus den edlen, begabten Söhnen der vornehmen Häuser, Arme und Ungebildete waren de facto ausgeschlossen. Sobald der Widerspruch dieses Sachverhaltes zur Buddha-Lehre von der allgemeinen Gleichheit der Menschen begriffen wurde, setzte die Entwicklung zum Mahâyâna ein. Ferner, die Lehre Shâkyamunis ist eine Lehre der Unterscheidung. Er „hat unter den Indo-Ariern in frühester Zeit sehr lebhaft das analytische Denken gepflegt“ (224, 225). Nun aber stellt die unterscheidende Analyse nur die eine Seite des menschlichen Denkens dar und bedarf notwendig der Ergänzung durch die Intuition. Eine dritte innere Begrenztheit des frühen Buddhismus ist die ausschließliche Bemühung um das eigene Heil unter Vernachlässigung des Nächsten. Die Selbstkritik an diesem Punkte führte zur Erfassung des Bodhisattva-Ideals, in dem sich zugleich mit der Weisheit das universale Erbarmen des Buddha verkörpert. Das letzte Moment im Entwicklungsprozeß ist nach M. die Freilegung der Tiefenschicht des Menschen im Unterbewußten. Schon das Hinayâna trieb die Introspektion bis zu unterbewußten „Wurzeln“ vor. Das Mahâyâna entdeckte in der unterbewußten Schicht des Menschen die Buddha-Natur. „Die Geschichte des Buddhismus ist die Geschichte seiner Selbstkritik“ (236). Innere Widersprüche und historische Begrenztheiten werden von der durch die Vernunft geleiteten Selbstkritik fortschreitend überwunden. Der Buddhismus wurde durch die magischen Riten des Shingon, das Anrufen des Buddha-Namens im Amidismus und das „Nur-Zazen“ im Zen „im Vergleich zur wahrhaft lauterer Vernünftigkeit des von Shâkyamuni gewiesenen heiligen achtgliedrigen Pfades und der übrigen praktischen Tugendübung... gleichsam verunreinigt“ (247).

In diesem buddhistischen Gesamtverständnis ist die Einheit der Buddha-Religion gewahrt, aber die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen besonders im Mahâyâna nicht gewertet. Wenn das Nirvâna mit der kantischen oder stoischen Freiheit der apatheia gleichgesetzt und die Buddha-Natur, die Zentralidee des Mahâyâna, mit der unbewußten Tiefenschicht des Menschen gleichgesetzt wird, sucht man vergebens nach dem Numinosen, dem die nach Otto für alle Religion wesentliche „selbständige Kategorie des Heiligen“ antworten könnte⁶. Der Buddhismus wird so zu einem ethischen Humanismus mit dem Ziel der „Bildung des tieferen Selbst“ (247), sehr verschieden vom Formenreichtum der buddhistischen religiösen Erfahrung

⁶ RUDOLF OTTO, Der *sensus numinis* als geschichtlicher Ursprung der Religion, in: *Das Gefühl des Überweltlichen*. München 1932, 11. MASUTANI beruft sich wohl auf OTTOS *Das Heilige*, auch folgert er den religiösen Charakter des Buddhismus aus der zentralen Stellung des Heiligen in dieser Religion. Aber in seiner rationalistischen Erklärung des „heiligen Weges“, den er mit dem „rechten Wege“ gleichsetzt, ist kein Platz für ein Numinoses im Sinne OTTOS, das die spezifisch religiöse Erfahrung auslösen könnte.

in Geschichte und Gegenwart, den etwa die buddhistischen Verfasser des englischen Sammelwerkes „Der Pfad des Buddha“ vor dem Leser ausbreiten ⁷.

In Zielsetzung, Anlage und Ergebnissen völlig anders als M.s Studie ist das zuerst als Dissertation gearbeitete Buch des protestantischen Theologen Tucker N. Callaway „Japanischer Buddhismus und Christentum“. C. stützt sich vornehmlich auf das verfügbare Material in englischer Sprache, das er bei einem längeren Aufenthalt in Japan durch persönliche Eindrücke, Mitteilungen japanischer Buddhisten und Antworten auf einen Fragebogen bereichern konnte. Sein Ziel ist, „christlichen Führern, Missionaren und evangelisierenden Laien zu einem klareren Verständnis der Einzigkeit ihres Glaubens und des weiten Abgrundes zu verhelfen, der diesen vom Buddhismus trennt“ (1). Er vergleicht „die Lehren beider Religionen in ihrer höchsten Form“ (4), das ist nach ihm das protestantische Christentum „des nicht-katholischen, gemäßigten konservativen Typus“ (3) und der Buddhismus des Mahâyâna, konkret die japanischen Sekten Zen, Shin und Nichiren, also die während der Kamakura-Zeit nach Japan überführten oder dort entstandenen Sekten, die den japanischen Buddhismus am vollkommensten darstellen.

Im Einleitungskapitel schafft C. durch die Erklärung der wichtigsten Begriffe des Mahâyâna eine Grundlage für seine Beschreibung der drei Sekten. Dieses Kapitel ist eine Art Glossary buddhistischer Fachausdrücke, hilfreich für eine erste Orientierung, aber nicht frei von Ungenauigkeiten. Da diese Ausdrücke nur im Zusammenhang mit den Schulen, die sich ihrer bedienen, voll verstanden werden können, hätte sich ein Aufriß der Hauptrichtungen im Mahâyâna und die Charakterisierung ihrer Unterscheidungslehren empfohlen.

C. hält die drei von ihm untersuchten Sekten für „wesentlich identisch in ihren Grundlehren“ (59), weil sie auf der gleichen Grundstruktur der Mahâyâna-Metaphysik aufruhren. Ihr gleiches Ziel ist die erlösende Erleuchtung, in den Mitteln zur Erlangung des Zieles unterscheiden sie sich. Diese Rückbeziehung der Lehrformen auf den gemeinsamen Grund erleichtert das Eindringen in die vielgestaltete Welt des Mahâyâna-Buddhismus. Die drei Sekten werden nach einem einfachen Schema dargestellt. C. untersucht jeweils den philosophischen Hintergrund der Erleuchtung, die Natur der Erleuchtung, die sittlichen Folgerungen aus der Erleuchtung und die Methode zur Erlangung der Erleuchtung. In allen Fällen ist der Zentralbegriff die Erleuchtung, nämlich die Erfahrung der Buddha-Natur in allen Dingen. „Der Zen-Typ der Erfahrung ist grundlegend auch für die anderen Sekten“ (37). Wäre hier nicht eine Differenzierung notwendig? Die Erleuchtung bedeutet doch trotz letztlich gleicher Metaphysik im Zen anderes und mehr als in den Amida-Sekten.

⁷ *The Path of the Buddha*. Buddhism interpreted by Buddhists. Edited by KENNETH W. MORGAN, New York 1956.

Auch in der Anwendung der Lehre von der doppelten Wahrheit (*shintai* = absolute, letzte Wahrheit, *zokutai* = vorläufige Wahrheit) wäre schärfere Unterscheidung am Platze. Diese Lehre des Nâgârjuna gehört zweifellos zu den Zentralideen des Mahâyâna. Alle Sekten kennen den Unterschied zwischen dem absoluten Bereich der Buddha-Natur, des Dharma-Leibes, der Soheit und Bewußtseinsschatzkammer und dem relativen Bereich der vorläufigen Mittel (*upâya*, jap. *hōben*). So dankenswert es ist, daß C. die Wichtigkeit dieser mahâyânistischen Zentrallehre unterstreicht, so dürfen die Mittel doch nicht geringgeachtet werden. Die letztliche Entwertung aller Mittel nimmt diesen nicht ihre relative Wirklichkeit, so daß sie im tatsächlichen religiösen Leben eine erstrangige Rolle spielen können. Die Bezeichnung des geschichtlichen Shâkyamunis als eines vorläufigen Mittels ist eine in der logischen Konsequenz richtige Grenzaussage; dennoch kommt der Person des Gautama als Gegenstandes der Verehrung und als Begründers des Buddhismus in fast allen Mahâyâna-Sekten große Bedeutung zu. Ähnliches gilt, je nach den Sekten verschieden, von anderen „vorläufigen Mitteln“.

Im Kapitel über das Zen sind manche Ungenauigkeiten, wie sie sich bei der Benutzung von Quellen zweiter Hand leicht einschleichen, zu berichtigen. Das Zen ist nicht aus der Tendai-Sekte entstanden (62); auch ist kein besonderer Einfluß des Lotossutra (Hokkekyô, nicht Hokeyoo) im Zen nachweislich. Eisai empfing zwar seine erste Schulung auf dem Hiei-Berge bei den Tendai-Mönchen; aber das Rinzaï-Zen brachte er von einer China-Reise nach Japan (95). Verehrung des Buddha-Bildes und Sutrenrezitation gehören in den Zen-Klöstern ebenso zur täglichen Übung wie in den Tempeln anderer Sekten. Der Buddha wird nie „als ein wirklicher persönlicher Gott dargestellt“, sondern stets als ein Buddha (64). Die berühmte für die Haltung des Zen typische Episode des Verbrennens der Sutren durch Te-shan darf nicht zur Vorstellung eines allgemeinen Ikonoklasmus verleiten (83).

Übung und Erleuchtung im Zen werden nur dann richtig dargestellt werden können, wenn der Vorgang als eine (im weiten Sinne) mystische Erfahrung begriffen ist. Die Lösung des Kōan besteht nicht „im Entdecken seines wahren Sinnes“ (88), vielmehr bezweckt die Kōan-Übung die psychische Bereitung für das befreiende Erlebnis. Man kann nicht sagen, „das Kōan ist der Gegenstand der Meditation, Zazen ist der Akt der Meditation“ (88). Auch ist die Beschreibung des Erleuchtungszustandes als einer geistigen Konzentration auf „ein besonderes Gedankenbild im Bewußtsein unter Ausschluß der anderen“ (90) unzutreffend. Jeder Zen-Jünger, nicht nur der Anhänger der Sôtō-Sekte, ist angewiesen, den Wunsch nach Erleuchtung aus seinem Bewußtsein fernzuhalten (94).

Beim Vergleich des japanischen Buddhismus mit dem Christentum hat wegen einiger auffallender Ähnlichkeiten mit christlichem Glaubensgut seit früh her der Amidismus besonderes Interesse geweckt. Missionarisch

fühlende Religionswissenschaftler wie Lloyd⁸ und Haas⁹ äußerten in starken Worten freudige Überraschung über die Entdeckung christlicher Züge in der Amida-Religion. Bei näherem Zuschauen kam die Forschung zu nüchternerem Urteil. Geschichtliche Abhängigkeit ließ sich nicht beweisen. Und die Ähnlichkeiten in Haltung und Übung sind mit Grundverschiedenheiten verknüpft. Da diese Ähnlichkeiten alle im Bereich der vorläufigen Mittel liegen, schwinden sie in der Darstellung Callaways zur Bedeutungslosigkeit dahin. Amida und Reines Land, Gebilde religiöser Phantasie, werden von der monistischen Wirklichkeit des kosmischen Buddha-Leibes verschlungen. Doch ist zu beachten, daß die vorläufigen Mittel die Struktur der Amida-Frömmigkeit wesentlich prägen¹⁰. C. schreibt: „Jenseits dem Selbst der Erfahrung Amida suchen ist schließlich nicht vom Suchen des Buddha-Geistes im eigenen Selbst verschieden. Das Suchen der Shin-Sekte unterscheidet sich vom Suchen des Zen nur in der Terminologie, nicht aber tatsächlich“ (110). Das ist für die Ebene der metaphysischen Wirklichkeit richtig, gilt aber nicht für die Beurteilung der religiösen Haltung der Frommen, auf die es bei der vergleichenden Wertung des Amidismus doch wesentlich ankommt. Der religionspsychologischen Forschung fällt die noch nicht gelöste Aufgabe zu, die Einflüßbereiche von letzter Wahrheit und angepaßter Wahrheit in der bewußten Religiosität der Amida-Gläubigen, und zwar sowohl der führenden geistlichen Männer (Hönen, Shinran, Rennyö) als auch der schlichten Frommen im Volke festzustellen. Auch spielt das mystische Erlebnis im Amidismus nicht die gleiche Rolle wie im Zen. Die im Glauben erlangte Sicherheit der Wiedergeburt im Reinen Land ist nicht notwendig die „Erfahrung einer mystischen oder intuitiven Realisation des Absoluten“ (121). Wenn auch in den Amida-Sekten Erlebnisse von der Art des Satori im Zen vorkommen, so bezweckt die Übung der Anrufung des Namens Amida doch nicht in erster Linie die mystische Erfahrung.

Das Schlußkapitel bringt den Vergleich zwischen beiden Religionen. C. weiß, daß es keine voraussetzungslose Vergleichung gibt. „Um die Natur des Grundgegensatzes zwischen den Lehren der zwei Religionen klarer hervortreten zu lassen“, gibt er auch die Gründe an, „weshalb die Christen an die Überlegenheit ihres Glaubens glauben“ (183). Der Christ findet in diesem Kapitel die Hauptargumente der christlichen Theologie und Philosophie gegen den Buddhismus. Der Buddhismus wird diese Argumente nicht anerkennen. Ob er wenigstens seinen Standpunkt richtig dargestellt findet? Nur ein Zweifel soll hier angemeldet sein.

⁸ ARTHUR LLOYD, *The Creed of Half Japan*. London 1911.

⁹ HANS HAAS, „*Amida Buddha, unsere Zuflucht*“. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvatî-Buddhismus. Leipzig 1910.

¹⁰ Um das Verständnis der religiösen Haltung des Amidismus bemüht sich H. DE LUBAC, *Amida*. Paris 1955.

C. bezeichnet den Buddhismus als „amoralisch“, weil er keine Kriterien für Gut und Böse kennt, die Willensfreiheit des Menschen leugnet und in der Erleuchtung den Gegensatz von Gut und Böse für aufgehoben hält. Diese Gründe kommen nur für den Mahâyâna-Buddhismus in Frage, auf den der Verfasser seine Untersuchung beschränkt. Bekanntlich besitzt die Hînayâna-Gemeinde einen um die fünf buddhistischen Gebote zentrierten Moralkodex, in dem die wesentlichen Punkte des natürlichen Sittengesetzes zur Geltung kommen. Dagegen führt die monistische Metaphysik des Mahâyâna (wie alle pantheistischen Systeme) logisch zur Aufhebung der sittlichen Ordnung. Doch muß davor gewarnt werden, von dieser Logik vorschnell auf die Wirklichkeiten des Lebens zu schließen. Die sittenstrengen Konfuzianer, die in China und Japan ausdauernd und heftig gegen die Buddhisten polemisierten, warfen dem Buddhismus wegen seiner weltflüchtigen Aszese oft mangelndes Verständnis für den Staat und die sozialen Gemeinschaftsbindungen des Menschen vor, aber sie haben den Buddhismus nicht schlechthin der Amoral geziehen. Verband sich doch die buddhistische Grundhaltung des Erbarmens mit allen Lebewesen stets mit einer nach Zeiten und Umständen mehr oder weniger hochstehenden ethischen Lebensführung. Das Zitat aus Suzuki über Zügellosigkeit von Zen-Jüngern weist auf die besondere Gefahr der „Gesetzlosigkeit“ (78), die leicht aus einem falsch oder halb verstandenen Mystizismus entstehen kann. Auch das „vorläufige Kunstmittel“ des allverzeihenden Amida kann zu unsittlichem Wandel ermutigen. Doch huldigen weder Zen noch Amidismus einem grundsätzlichen Amoralismus.

Die Vergleichung von Buddhismus und Christentum läßt sich nicht in einer beiderseitig befriedigenden Weise durchführen. Es gibt keinen neutralen Vernunftstandpunkt. Ein Abwägen von Vorzügen und Nachteilen kann wenig nützen. Der liberale Rationalismus der Aufklärungszeit, der alle Religionen vor den höchsten Gerichtshof der Menschenvernunft zu ziehen trachtete, war von der vorgegebenen unparteiischen Objektivität weit entfernt. Es ist ehrlicher und fruchtbarer, bei der heute in der Epoche der einen Welt drängenden Auseinandersetzung zwischen den Weltreligionen den eigenen Standpunkt voll zur Geltung zu bringen. Nur so kann sich ein echtes Gespräch entwickeln, in dem wohlwollende und sachkundige Vertreter der Religionen nicht nach einem Kompromiß oder einer unmöglichen höheren Synthese, sondern nach gangbaren Wegen positiver Zusammenarbeit zum Wohle der Menschheit in einer besseren Welt suchen.