

OP 1587 erfolgreich predigte³². Wahrscheinlich hat aber auf Timor keine dauernde Mission bestanden und haben nur Händler von Larantuka und sie begleitende Missionare einzelne Könige zur Taufe bewogen, wie auch vor 1600 in Luka, wo ein König sich bekehrt hatte, später aber wieder abfiel. Die intensivere Mission begann erst nach 1630 mit dem Visitor Frei Miguel Rangel und Raphael da Veiga³³.

(Forts. folgt)

BUDDHISMUS IN ASIEN — BUDDHA JAYANTI IN TOKYO —

von Heinrich Dumoulin

Die 2500-Jahrfeier des Todestages Buddhas, der nach der vom südlichen Buddhismus angenommenen Tradition 544 v. Chr. ins Nirvâna einging, wurde zuerst 1956 in Ceylon und dann in vielen asiatischen Ländern festlich begangen. Um auch in Japan die Wichtigkeit des Ereignisses zur Anschauung zu bringen, waren Vertreter aus 13 asiatischen Ländern vom 27. — 31. 3. 1959 zum etwas verspäteten Buddha Jayanti in Tokyo zusammengekommen. Es war die letzte große Gedenkfeier in Asien und zugleich der Abschluß eines Jahrzehntes starker internationaler Tätigkeit des Buddhismus. Seit dem ersten buddhistischen Weltkongreß in Kandy (Ceylon) 1950 kamen Buddhisten aus aller Welt innerhalb von weniger als zehn Jahren zu noch vier weiteren buddhistischen Weltkongressen zusammen¹, und die Anhänger des südlichen Buddhismus hielten im Beisein von Gästen aus dem Mahâyâna das sechste Theravâda-Konzil in Rangoon (Burma)².

³² BIERMANN, a. a. O., 37. — Dazu GEORGE CARDOSO: *Agiologio Lusitano*. Lisboa 1666, III 573. CARDOSO bringt das Jahr und Einzelheiten wohl nach dem zitierten MANUEL DA CRUZ OP, damals wohl Generalvikar *no Oriente*, d. i. von Malaka: „*em o livro que fez destas Christiandades*“. Die Schrift scheint verloren zu sein, sie wird sonst nicht erwähnt. — Ein Erlaß vom 5. 9. 1590 begünstigt auch Missionare auf Timor: JAC. DA ENCARNÇÃO in *Doc. India* VII, 434. cf. LEITÃO, l. c., p. 165 s.

³³ BIERMANN, a. a. O., 38. Es heißt dort auch, daß Antonio de San Jacintho vorher, ca. 1621, nach Mena ging, was aber auf einem Irrtum beruht.

¹ 1952 in Tokyo (Japan), 1954 in Rangoon (Burma), 1956 in Katmandu (Nepal), 1958 in Bangkok (Thailand).

² Über dieses Konzil berichteten WINFRIED PETRI (Das 6. Theravâda-Konzil zu Rangun. ZMR, 1957, 63 ff.) und ERNST BENZ (Hinduistische und buddhistische Missionszentren in Indien, Ceylon, Burma und Japan. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1958, 350 ff.)

Die Buddha-Feier in Tokyo war im Unterschied zu den Weltkongressen und dem Konzil unverbindlicher Art und sollte vornehmlich dem Freundschaftsaustausch zwischen den asiatischen Ländern dienen. Europäische und amerikanische Buddhisten waren nicht eingeladen. Die Organisation wurde hauptsächlich von buddhistischen Laien, Politikern und Wirtschaftlern getragen. Der Präsident des japanischen Organisationsausschusses *Tanzan Ishibashi*, ein führender Politiker der liberalen Partei und früherer Ministerpräsident, bezeichnete in seiner Begrüßungsansprache „die Förderung internationaler Freundschaft und weiteren kulturellen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Austausches“ als Hauptziel der Veranstaltung.

Der Zielsetzung des Buddha Jayanti entsprechend nahmen die Festfeiern den breiteren Raum ein. Viermal tagte während je 2—3 Stunden ein Symposium, zu dem die Vertreter vorbereitete, an alle Teilnehmer gedruckt ausgeteilte Referate beitrugen. Es waren zwei Gruppen für die Verhandlungen gebildet. Die Hauptpunkte der Referate wurden vom Diskussionsleiter in kurzer Zusammenfassung jeweils angegeben, daran schloß sich die Aussprache an. Die drei Hauptthemen des Symposiums lauteten: 1) der Friedensbegriff des Buddhismus und Methoden zu seiner Verwirklichung, 2) die Bedeutung des Buddhismus in den Geistesströmungen der modernen Welt, 3) der Buddhismus in seiner Beziehung zur industriellen Zivilisation.

Asien und Japan

Buddha wurde vorzüglich als „das Licht Asiens“ gefeiert. Die Solidarität Asiens war einer der Leitgedanken in allen Verhandlungen der Tage. Damit verknüpfte sich die Überzeugung von der überragenden Bedeutung der Lehre Buddhas als des „Einheitsbandes zwischen den asiatischen Völkern und Kulturen“. „Unter dem Licht seiner Lehre ist Asien eins, und folglich wird auch die Menschheit durch sein Licht zum Frieden und Glück geführt“ (Ishibashi). Bei den Verhandlungen der folgenden Tage wurden freilich auch Probleme und Schwierigkeiten sichtbar. Die Einheit Asiens ist keineswegs eine so einfache, klar zu Tage liegende Realität. Dies wurde besonders deutlich in dem ansprechenden Referat einer jungen japanischen Gelehrten, Frl. *Chie Nakane*, die die unterschiedliche Aufnahme von Buddhismus und westlicher Zivilisation in den Ländern Asiens untersuchte. Japan empfing, von der chinesischen Kultur geprägt, die buddhistische Lehre in der entwickelten, für Fremdeinflüsse offenen Form des Mahâyâna, während in den Ländern der Hindu-Kultur der Theravâda-(Hînayâna-)Buddhismus herrschend blieb. Die verschiedenen Kulturkreise nahmen auch eine gegensätzliche Haltung zur westlichen Zivilisation ein. In Japan machte die Verwestlichung bei vorwiegend indirekten Kontakten erstaunlich rasche Fortschritte, während Indien durch seine in jahrhundertelanger kolonialer Bedrückung erlangten, ungleich größeren direkten Erfahrungskenntnisse in den Antagonismus zum

Westen getrieben wurde. Wenn die Vertreter der südostasiatischen Länder angesichts der von ihrer eigenen Religiosität verschiedenen religiösen Haltung der Japaner den Eindruck gewinnen sollten, als sei „der Lebensstil der Mehrzahl der Japaner vom buddhistischen weit entfernt“, so seien sie daran erinnert, daß „Buddhismus als Unterströmung bei den Japanern immer noch bleibt und wirkt“. In solchen Worten scheint das Problem der Lage des Buddhismus im modernen Japan auf.

Einer der Veranstaltungsleiter, *Nobushi Itô*, ein hoher Beamter im japanischen Auswärtigen Amt, setzte sich wenige Tage vor Beginn der Gedenkfeier in einem Artikel der englischen Tageszeitung „Japan Times“ mit der besonderen Situation des Buddhismus in Japan auseinander³. Zunächst erzählt er von seinen Erfahrungen bei der Vorbereitung der Tagung, die ihn mit vielen Intellektuellen ins Gespräch über den Buddhismus brachte. „Fast alle“, so führt er aus, „haben wenig Kenntnis vom Buddhismus, und die meisten zeigten eine völlige Gleichgültigkeit. Einige sagten mir, sie hätten kein Interesse für eine so veraltete Angelegenheit wie den Buddhismus. Sie brauchten die Priester nur für Begräbnisse und Gedächtnisfeiern der Toten. So ist Buddhismus kein lebendiger Gedanke oder Glaube für die Intellektuellen dieses Landes.“

Bei der Untersuchung der geschichtlichen Gründe dieses Sachverhaltes geht Itô bis in das 17. Jahrhundert zurück. Damals erhob die Tokugawa-Herrschaft die konfuzianische Moral zur Staatsdoktrin. Der Buddhismus blieb weitgehend die Volksreligion, mußte sich aber mannigfache Einschränkungen und strenge polizeiliche Überwachung gefallen lassen. Die konfuzianisch ausgerichtete Kulturpolitik der Tokugawa wurde für das japanische Geistesleben maßgebend. Itô vergleicht die konfuzianische Bewegung in Japan während des 17. und 18. Jahrhunderts mit der europäischen Aufklärung, wobei der Vergleichspunkt vorzüglich in der Zurückdrängung des religiösen Glaubens zu Gunsten einer naturalistischen Vernunftmoral liegt. Der Einstrom der westlichen Kulturgüter seit Beginn der Meijizeit (1868) wirkte sich bei völliger Vernachlässigung des Christentums ebenfalls im Sinne fortschreitender Säkularisierung aus. Seitdem stehen die japanischen Intellektuellen ziemlich geschlossen auf Seiten der Emanzipation und des a-religiösen Liberalismus.

Die Säkularisierung der japanischen Geisteskultur ist ein Haupthindernis für alles religiöse Leben im Lande. Der Buddhismus erfährt diese Schwierigkeit anders, aber kaum weniger stark als das Christentum. Die Bedrohung beschränkt sich im Falle des Buddhismus nicht auf Widerstand und Unverständnis von außen, sondern wird auch zur ernststen inneren Gefahr. Innerhalb des Buddhismus wirkt sich die allgemeine Säkularisierung besonders bei den Intellektuellen in einem merklichen Verlust an religiöser Substanz aus.

³ Japan Times, 23. 3. 1959

Der buddhistische Friedensbegriff und seine Verwirklichung

Die Wahrung des Völkerfriedens ist zweifellos die dringendste aller Menschheitsfragen unserer Tage. Die Buddhisten fühlen, daß sie für die Aufrechterhaltung des Weltfriedens einen bedeutenden Beitrag leisten können, ja, mit den überspitzten Worten eines Vertreters des südlichen Buddhismus gesagt, daß „die Gefolgschaft auf dem achtgliedrigen edlen Pfad Buddhas... der einzige Weg zur Erlangung wirklichen Friedens ist“ (*Dhammananda Thera*, Kuala Lumpur, Malaya). Der politische Aspekt der Friedensfrage wurde durchwegs vermieden, vielmehr die Notwendigkeit der Geistesbefriedung als Grundlage jeglichen wahren Friedens betont. Die buddhistische Ethik zeigt in der Überwindung von Gier, Zorn und Unwissenheit den für jeden einzelnen notwendigen Weg zum Frieden.

In der Forderung allseitiger Betätigung des buddhistischen Geistes kam die soziale Seite der Friedensfrage zur Geltung. Man empfahl „die Erweiterung und Stärkung der buddhistischen Weltkonferenzen sowie die Förderung der Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Weltorganisationen im Dienste des Friedens“ (*Shôbun Kubota*, Japan). Ein anderer japanischer Referent wagte sich noch weiter in die Aktualität vor, wenn er ausführte: „Es ist klar, daß die wenigen Regierenden eine Überlegenheit über die Masse der Regierten in Anspruch nehmen. Weltfriede kann nur gedeihen, wenn ein gegenseitiges, auf Gleichheit beruhendes Verstehen zwischen Herrschern und Beherrschten obwaltet. Dies gilt nicht nur innerhalb eines Volkes, sondern auch zwischen den Völkern. Wir können dieses Prinzip auf unsere gegenwärtig bestehenden 'Vereinten Nationen' anwenden, die auch die kleineren asiatischen Völker in die Generalversammlung aufnehmen sollten. Ein geeintes Asien könnte existieren. Daß es nicht verwirklicht werden kann, liegt an unserer Furcht vor Politik und ihrer Macht“ (*Yoshimura—Kawamura*).

Welchen Standpunkt nimmt der Buddhismus in der Frage von Krieg und Frieden ein? Verkörpert er bedingungslos das indische Prinzip der Gewaltlosigkeit (*ahimsâ*), oder erkennt er unter bestimmten Umständen das Recht der Selbstverteidigung an? *Hajime Nakamura* (Universität Tokyo) legte einen ausführlichen Bericht über den „Begriff des Friedens im Buddhismus“ vor. Für den frühen Buddhismus stellt er „einen durchgängigen Pazifismus“ fest. Der Buddha legte seinen Jüngern mit vielen eindrucksvollen Worten das Ideal des Friedens eindringlich ans Herz. Die Buddha-Jünger sollen sich aller Gewaltanwendung enthalten und um jeden Preis den Frieden wahren. Im Mahâyâna-Buddhismus erfährt der Friedensbegriff eine Veränderung. Der Angriffskrieg wird nach wie vor verworfen. Auch werden Wohlwollen und friedfertige Gesinnung mit unverminderter Eindringlichkeit eingeschärft. Aber der König besitzt als Staatsoberhaupt das Vorrecht des Waffengebrauches. Gegen eine einfallende Armee darf er ins Feld ziehen. Seine Verhaltensweise in solchem Falle wird in einem bemerkenswerten Sutra des chinesischen Kanons

ausführlich beschrieben⁴. Nach den Anweisungen dieses Sutra muß der König, bevor er zu den Waffen greift, alle Mittel zur friedlichen Beilegung des Streitfalles erschöpfen. Auch während des Krieges muß er unnötiges Blutvergießen vermeiden und vor allem in seinem Herzen die wohlwollende Friedensgesinnung bewahren. Wenn er so vorangeht, „begeht er höchstens leichte und kleine Sünden, auch wenn er Lebewesen tötet“.

Der ebenerwähnte japanische Diplomat *Itô* bemerkt in einem Referat über „die buddhistische Sicht des Krieges“ die Ähnlichkeit des Standpunktes dieses Sutra mit den Lehren christlicher Theologen über den gerechten Krieg. Er erkennt den Wert der Lehren von Augustinus und Thomas im Unterschied zu den späteren positivistischen Naturrechtstheorien an. Eine Schwäche des christlichen Standpunktes sieht er in der Geneigtheit der Theologen zu subjektiven Meinungen bei der Beurteilung der gerechten Kriegsursache.

Die theoretischen Erörterungen über Selbstverteidigungsrecht und Bedingungen der sittlichen Erlaubtheit des Krieges machen nur eine, und zwar die weniger wichtige Seite der buddhistischen Bemühung für den Frieden aus. Die asiatischen Buddhisten fühlen sich in der Friedensfrage in einem gerechten Gegensatz zum Westen, dessen Geschichte ihnen wie eine einzige Kette von Eroberungen, Religionskriegen, Kreuzzügen, Ketzerverbrennungen und Gewalttaten aller Art erscheint. Der tiefe Abscheu vor so viel Unrecht schlägt in religiöses Ärgernis um, wenn der „eifersüchtige Christengott“ für all dieses Blutvergießen verantwortlich gemacht wird. Zwar gab es auch bei Buddhisten kriegereische Antagonismen, was auch von ruhig denkenden Beurteilern (wie z. B. dem später zu würdigenden japanischen Buddhologen *Shôkin Furuta*) zugegeben wird. Doch sind dies geringfügige Vorkommnisse im Vergleich zu den gewaltigen Kriegsaktionen der christlichen Völker Europas. Von westlicher Seite läßt sich wohl Gewichtiges gegen diesen Vorwurf einwenden, besonders wenn er verallgemeinert und extrem vorgebracht wird. Die Geschichte des Westens ist, vielleicht infolge geographischer, rassischer und anderer charakterformender Einflüsse, seit frühester, vorchristlicher Zeit ungleich differenzierter und antagonistischer als die Geschichte Fernasiens. Das Christentum hat im Milieu seiner geschichtlichen Entwicklung ein hohes geistiges Friedensideal gewahrt, aber zu Krieg und kriegereischen Leistungen und Tugenden eine von der buddhistischen verschiedene Haltung eingenommen. Die Untersuchung der hierbei zusammentreffenden Gründe und Wirkkräfte in ihrer geschichtlichen Verflechtung kann zu einigem Verständnis verhelfen. Doch sollte sich das Christentum gegenüber der asiatischen Kritik nicht mit Apologetik begnügen. Die ehrliche Entrüstung

⁴ Das Sutra ist in chinesischer und tibetanischer Übersetzung erhalten, das Sanskritoriginal ist verlorengegangen. Der Titel des Sutra lautet nach japanischer Lesart: *Daisasha nikenji shosetsukyô*, im Katalog von B. Nanjio (Oxford 1883) No. 179.

vieler östlicher Menschen über die westlichen Gewaltsamkeiten muß ernstgenommen werden. Aufrichtige Selbstbesinnung und der Wille zum Verstehen muß hier das Gespräch zwischen Ost und West vorbereiten.

Der Buddhismus in den Geistesströmungen der modernen Welt

Die Gelehrten, die zu diesem Thema sprachen, versuchten vor allem, die Übereinstimmung der buddhistischen Grundgedanken mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaften und der Philosophie aufzuweisen. Der indische Buddhologe *Nalinaksha Dutt*⁵ bemühte sich besonders um die Beziehungen zwischen naturwissenschaftlichem und buddhistischem Denken. Er versteht das urbuddhistische Axiom von der Entstehung in Ursachenverknüpfung (*paticca samuppâda*), das wahrscheinlich auf Buddhas Lehrvortrag zurückgeht, im Sinne des dynamischen Evolutionismus. Die vier gegensätzlichen Sätze des Buddha bezüglich des Universums, daß nämlich das Universum 1) begrenzt ist, 2) unbegrenzt ist, 3) sowohl begrenzt als auch unbegrenzt ist, und 4) weder begrenzt noch unbegrenzt ist, findet er in Eddingtons Konzeption des Kosmos als begrenzter und zugleich unbegrenzter Wirklichkeit wieder. Naturwissenschaftliche Gedankengänge und die Grundsätze der idealistischen buddhistischen Philosophie helfen ihm bei der Überwindung des Materialismus. Mag der immaterielle Charakter des Lebens zweifelhaft sein, das geistige Bewußtsein läßt sich nicht als Produkt der Materie erklären. Da Leben und Stoff aus dem Geist hervorgehen, ist die letzte Realität Geist. Das Universum ist selbstbewußter Geist in der konkreten Einheit von Geist und Stoff. „Die moderne Naturwissenschaft und Philosophie neigen zu dem Schluß, daß die letzte Realität reiner Geist (*cit* oder *viññaptimâtratâ*) ist, wie von unseren Sehern der Frühzeit auf Grund von Intuition oder mystischer Erkenntnis behauptet wurde.“⁶ So findet Dutt im modernen Weltbild die Einsicht wieder, die am Anfang des Buddhismus steht.

Ein anderer indischer Gelehrter, T. R. Murti, der bei der philosophischen Diskussion hervortrat, ist durch seine Forschungen über die Metaphysik des Nâgârjuna bekannt⁷. Nâgârjuna erkennt im Fluß der in gegenseitiger Ursachenverknüpfung entstehenden Dinge die „Leere“ (*śūnya*) des Seins. Als Negation der Negation erweist *śūnya* zugleich mit der Relativität der Erscheinungswelt den absoluten Charakter der Wirklichkeit. Nach Murtis Ansicht hat der Buddhismus in seinen Kernbegriffen der Entstehung in Ursachenverknüpfung und der Leerheit die konsequen-

⁵ Seine Hauptwerke sind *Aspects of Mahâyâna Buddhism and its Relation to Hinayâna*, London 1930, und *Early Monastic Buddhism*, 2vls. Calcutta 1941.

⁶ *cit* und *viññaptimâtratâ* sind Hauptbegriffe der mahayanistischen philosophischen Schule der Vijnânâvâdin (Yogâchâra), begründet durch ASANGA und VASUBANDHU.

⁷ Der Titel seines Buches über Nâgârjuna lautet *The Central Philosophy of Buddhism, A Study of the Mâdhyâmika System*, London 1955.

teste dynamische Philosophie hervorgebracht. Ihre abendländischen Geistesverwandten hat die buddhistische Denkart in Heraklit, Hume, Schelling, Bergson.

Auch die japanischen Gelehrten stellten die buddhistische Philosophie in die Aktualität des modernen Denkens hinein. *Koshiro Tomaki* brachte den Buddhismus mit dem Existentialismus zusammen. Die zwölfgliedrige Kette des Kausalnexus erklärt die menschliche Existenz im Kreislauf der Wiedergeburten (*samsâra*). In dieser durch und durch leidvollen Existenz sind Geburt und Tod in eins gebunden. Besonders bei den deutschen Existentialisten Heidegger und Jaspers finden sich Gedanken, die der buddhistischen Vorstellung von der menschlichen Existenz nahekommen. Die Idee des Nichts in der Philosophie Heideggers ist dem buddhistischen Begriff der „Leere“ verwandt. In beiden Fällen wird das Sein in der Transzendenz als Nichts begriffen. „Das Grund-sein ist das Grund-nichts.“ Doch während Heideggers Philosophie Spuren eines das Sein verneinenden Nihilismus aufweist, hat *śūnya* mit Nihilismus nichts zu tun. Wenn Jaspers alle Wirklichkeit ohne Isolierung eines einzelnen Dinges in lückenlose gegenseitige Beziehung zu bringen sucht, befindet er sich, wie Tamaki glaubt, in der Nähe der buddhistischen Kausalvorstellung, die sowohl im Hīnayāna (*paticca samuppāda*) als auch im Mahāyāna (*ālaya vijñāna* und *tathāgata-garbha*) zentral wichtig ist. Aber im Buddhismus wird die Kausalverknüpfung weniger in logischer Spekulation als vielmehr in praktischer Meditation begriffen.

Diese letzte Beobachtung deutet auf das mystische Element im buddhistischen Denken hin. Leider wurde dieser Ansatz nicht aufgegriffen und weitergeführt. Auch *Kumatarō Kawada* betonte in seinem Referat über „Buddhismus und die universale Philosophiegeschichte“ die Unabdingbarkeit der Realisierung der zwischen Sein und Nichtsein schwebenden menschlichen Existenz, die im Kausalgesetz des *paticca samuppāda* einen originalen Ausdruck fand. Hier hätte sich eine Untersuchung der je anderen Weise der inneren Realisierung in Hīnayāna und Mahāyāna sowie des intuitiven Charakters der Erfassung der letzten Wahrheit gelohnt. Eine solche Betrachtung würde das typisch Östliche in der buddhistischen Denkweise schärfer hervortreten lassen. Gerade die Verknüpfung von Philosophie und Meditation, die im Zen am vollkommensten verwirklicht wurde, dürfte die Besonderheit buddhistischer und asiatischer Geistigkeit ausmachen.

Der Buddhismus und die industrielle Zivilisation

Das Tempo der überbevölkerten internationalen Großstädte Asiens ist vom ursprünglichen östlichen Lebensrhythmus merklich verschieden. Auch stehen die das moderne Treiben leitenden Ideologien dem Buddhismus entgegen. Man ist sich in buddhistischen Kreisen der Schwierigkeiten, die aus der technisierten und säkularisierten Weltzivilisation für die Religion erwachsen, wohl bewußt. Utilitaristischer Liberalismus, hedonistischer

Materialismus und marxistischer Klassenkampf haben die Gesellschaft zerrissen und entgeistet. Das Nachkriegsjapan ist von einer sozialen, politischen und wirtschaftlichen Unrast geplagt, die der scharfblickende Beobachter „dem Mangel an Moral im Liberalismus, dem Gegensatz zur Moral im Kommunismus und dem Tiefstand der Moral im Humanismus“ (*Ohno*) zuschreibt.

An und für sich besteht, so betonten alle Sprecher, kein Widerspruch zwischen der neuzeitlichen Produktionsweise, auf der die moderne industrialisierte Gesellschaft beruht, und der buddhistischen Weltanschauung. Der Buddhismus neigt zu einer rationalen Weltansicht und Lebensführung. Als sozialer Reformator zeichnete sich der Buddha durch vernünftige Zweckmäßigkeit und weises Maßhalten aus. Er wirkte im Indien seiner Zeit für den sozialen Ausgleich. Gleichheit und Brüderlichkeit sind die Grundpfeiler der buddhistischen Soziallehre. Die Gemeinschaftstugenden des Mitleids und Wohlwollens werden vom Buddha empfohlen. Die frühe Mönchsgemeinde pflegte ohne Rücksicht auf Klassen- und Kastenunterschiede allgemeinen Brudergeist.

Obwohl in der buddhistischen Geschichte Könige und Herrscher eine bedeutende Rolle gespielt haben, muß die Demokratie als die dem buddhistischen Geiste am meisten entsprechende Staatsform angesehen werden. In der heutigen Weltlage verdienen die Demokratien den Vorzug vor den totalitären Staatsgebilden. Der buddhistische Fachmann für Wirtschaftswissenschaft *Shinzô Ohno* urteilt: „Obwohl das kapitalistische Wirtschaftssystem in der Vergangenheit viele soziale Übel gezeitigt hat, so hat es doch während der letzten 50 bis 70 Jahre, wenigstens in den industriell hochentwickelten Ländern, zur Förderung der politischen Demokratie und der demokratischen Einrichtungen sowie zum wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt dieser Länder beigetragen.“ Freilich, so fügt der Referent hinzu, ist auch das verbesserte kapitalistische Wirtschaftssystem noch weit vom buddhistischen Gesellschaftsideal entfernt.

Die beiden einflußreichsten Sekten des japanischen Buddhismus, *Shin* und *Zen*, zeigten auch die größte Aufgeschlossenheit für die neuzeitliche Produktionsweise und Gesellschaftsform. Zwei Referate suchten in der Entwicklung und den wirtschaftlichen Bemühungen dieser Sekten, auf Max Weber bezugnehmend, Ähnlichkeiten zum protestantisch inspirierten Aufstieg des Kapitalismus in Europa aufzudecken.

Der japanische Buddha-Mönch *Entai Tomomatsu* konnte seine Autorität auf praktische Lebensleistung stützen. Sein Tempel Kanadera in Tokyo ist ein Mittelpunkt der modernen buddhistischen Bewegung in Japan. Dieser lebensnahe Bonze wandte sich entschieden gegen die weltfremde oder sogar weltfeindliche Haltung, die die Buddha-Religion vielerorts angenommen hat. Kühn erklärte er dem Kongreß, die mit dem Leben in der Welt schwer vereinbaren strengen Mönchsvorschriften seien samt und sonders Abweichungen vom wahren Buddha-Geist und späteren Entwicklungen zuzuschreiben. In frühester Zeit, so führte er aus, bestand kein Verbot von Fleisch- und Fischspeisen. „*Shâkyamuni* schloß

während seines Lebens nie solche Speise aus, ... er selbst nahm Milch und aß Fisch und Fleisch.“ Aus solcher weitherziger Haltung entstand in den demokratischen Ländern ein vernünftiges Wirtschaftsdenken, das in die moderne Zeit hineinpaßt. „Im Vergleich zum gegenwärtigen formalen Stoizismus in einigen der südostasiatischen buddhistischen Länder bewahrt der von China und Korea her eingeführte Buddhismus in Japan, mögen auch vielleicht seine ethischen Praktiken der Überprüfung bedürfen, noch sehr bewußt die heiteren, maßvollen Ideen Shâkyamunis.“ Das Wort des Buddha: „Tugend ist ein Vergnügen für das ganze Leben“ versteht Tomomatsu im Sinne einer „lichten positiven Moral“.

Das Selbstverständnis des Buddhismus

Bei einem Kongreß ist oft ebenso beachtlich wie das gesprochene Wort das Wort, das nicht gesprochen wurde. Ebenso aufschlußreich wie die erörterten Themen sind die Themen, die nicht zur Erörterung kamen. Beim Buddha Jayanti in Tokyo konnte auffallen, daß der Mahâyâna-Buddhismus mit Ausnahme der spekulativen *śûnya*-Philosophie, also die eigentliche Mahâyâna-Religion, die im Verlaufe der Geschichte des Buddhismus höchste Lebendigkeit entfaltete, fast gar nicht zu Worte kam. Die drei großen Hauptströme des japanischen Buddhismus, nämlich Amida-Glaube, Zen-Meditation und Shingon, wurden nur selten und oberflächlich gestreift. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich auf den frühen Buddhismus des Pâli-Kanon. War es nur Höflichkeit, die die Japaner ihren eigenen Besitz zurückstellen und sich mit ganzer Bereitwilligkeit den Gedankengängen ihrer Gäste hingeben ließ? Oder ist die Hinwendung zur frühesten Form des Buddhismus typisch für das Selbstverständnis des nach Modernisierung strebenden Buddhismus der Gegenwart?

Die Aussage Shâkyamunis, auf der der Urbuddhismus beruht, kann verschieden gedeutet werden. Die rationalistische Deutung, die bei den frühesten Buddhismusforschern in Europa vorherrschte, wich später einer den mystischen Charakter der buddhistischen Erlösungsreligion betonenden Erklärung⁸. Auf dem Kongreß in Tokyo zeigte sich eine augenfällige Hinkehr zum frühen rationalistischen Verständnis. Immer wieder wurde die allem Übernatürlichen ferne, rationale Denkart Shâkyamunis betont. „Buddhas Rationalismus ist völlig im Einklang mit der rationalistischen Tendenz der Gegenwart.“ Und weiter: „Dieses Zeitalter wird als das erleuchtete Zeitalter beschrieben und seine naturwissenschaftliche Haltung zu allen Fragen ist anerkannt. Deshalb ist dieses Zeitalter in vieler Hinsicht das Zeitalter Buddhas, des Erleuchteten“ (*Valisinha*, Indien). Das Wort „Erleuchtung“, das im Buddhismus eine so große Rolle spielt, wurde auf dem Kongreß vorwiegend rationalistisch verstanden.

⁸ In *Zen, Geschichte und Gestalt* (Bern 1959) hat der Verfasser das mystische Element im Urbuddhismus und Hînayâna hervorgehoben, S. 9—23 und Anmerkungen (dort weitere Literaturangaben).

In dieser Sicht erscheint der Ausschluß von allem, was eine übernatürliche Macht bedeutet, als Wesenszug der Buddha-Lehre. Der Buddha „war entschlossen, die Lösung durch sich selbst zu finden... Durch seine eigene Anstrengung fand er den Schlüssel zu allen Problemen der menschlichen Existenz im Satz vom Kausalnexus... Er beanspruchte nie, der Sohn Gottes oder des Schöpfers zu sein... Buddhas Lehre war atheistisch, realistisch, selbstvertrauend und über allem menschlich“ (Itô). Die ablehnende Haltung gegenüber dem Christentum kommt in den folgenden Worten eines indischen Vertreters noch stärker zum Ausdruck: „Des Menschen Rettung ist in seiner eigenen Hand. Der Mensch ist sein eigener Schöpfer und Zerstörer... Dieses ist die männliche Lehre, die ihre Anhänger nicht zu Sündern macht, die die Hände eines Gottes oder Gesetzgebers, der irgendwo sitzt und sie belohnt und bestraft, um Erbarmung bitten“ (Valisinha). Die Buddha-Lehre wird zu einem rationalen Weg menschlicher Selbstbehauptung, wenn der buddhistische Kultusminister Ceylons *Kuruppu* erklärt: „Buddha zeigt einen Weg des Lebens, gegründet auf Tatsachen, ein Gesetz der Selbstkultur, das den Menschen zur Emanzipation von allem Übel und Leiden führt.“

Die geschichtlich zutreffende Deutung des Urbuddhismus im Sinne seines Gründers bleibt eine schwierige, wahrscheinlich unlösbare Aufgabe. Bei der Rationalisierung des Buddhismus, die heute hauptsächlich von den buddhistischen Gelehrten vorgenommen wird, geht viel an religiöser Substanz verloren. Schließlich kann sich keine Religion, auch nicht die schier unbegrenzt anpaßbare Religion des Buddha, ungestraft mit den a-religiösen Mächten des modernen Zeitgeistes verbünden. Es bleibt abzuwarten, wie sich die Rationalisierung des Buddhismus weiter auswirken wird.

„Buddhismus ohne Buddhismus“

Einer Religion, die als Weltreligion Anspruch auf Universalität erhebt, stellt sich die Frage des Verhältnisses zu den anderen Religionen. *Shôkin Furuta* suchte die Lösung dieser Frage im Geist des Zen, aus dem heraus sein paradoxes Wort vom „Buddhismus ohne Buddhismus“ geboren ist. Seine Ausführungen riefen zwar bei einigen indischen Kongreßteilnehmern lebhaften Widerspruch hervor, doch dürften sie von den meisten Buddhisten Japans mit Sympathie aufgenommen worden sein. In weitherzigem Verständnis erkannte Furuta allen Religionen einen Beruf der Versöhnung und des Friedens zu. Er freute sich mit herzlichem Optimismus über „den Geist der Freundschaft, der in jeder von ihnen existiert“. Der Buddhismus besitzt in hohem Maße das Vermögen des harmonischen Ausgleiches. Deshalb kann er so viel zur Überbrückung der Gegensätze beitragen, „daß die Hoffnung einer ideologischen Aussöhnung zwischen Ost und West einzig auf den besonderen Ideen und Eigentümlichkeiten des Buddhismus beruht“.

Worin besteht nun dieses eigentümlich Buddhistische, durch das alle Religionen in die Harmonie gebracht werden können? Es ist „der Buddhismus ohne Buddhismus“, nämlich die letzte, höchste Weisheit, die in absoluter Unbegrenztheit alle in Worte gefaßten Lehren transzendiert. Der Erleuchtete besitzt eine Weisheit, die alle Wahrheit umschließt. *Furuta* kommt bei ihrer Beschreibung wie sein Meister D. T. Suzuki auf die Paradoxe der Kôan des Zen zu sprechen. „Fragte einmal ein Mönch den Zen-Meister Yün-men: ‚Was ist der Buddha?‘ Er erhielt die Antwort: ‚Ein aufgetrockneter Schmutzspatel.‘“ Oder Meister Tung-shan erwiderte auf die gleiche Frage: „Drei Pfund Hanf.“ Jede andere Antwort und auch die Antwort: „Der Gott des Christentums“ wäre, wie *Furuta* bemerkt, ebenso gut gewesen. Vom Standpunkt der höchsten Erleuchtung her sind alle Worte belanglos. Der Buddha ist allumfassend und kann auch mit Christus gleichgesetzt werden, obwohl Buddhismus und Christentum grundverschiedene Religionen sind. Hier wird die Aussöhnung zwischen den Religionen durch die monistische Erleuchtungsmystik versucht. Nun kann freilich mystische subjektive Erfahrung nicht den letzten Maßstab für die Wahrheit bieten. Doch ist bedeutsam, daß auch von buddhistischer Seite das Gespräch zwischen den Religionen gewünscht wird.

KLEINE BEITRÄGE

SCHISMA

von Max Meinertz

Das Wort „Schisma“, ebenso wie das Wort „Häresie“, haben in der Sprache des kanonischen Rechtes einen ganz eindeutigen Sinn erhalten. Nach der Definition bei EICHMANN-MÖRSDORF¹ ist der Schismatiker ein „Getaufte, der sich von der kirchlichen Gemeinschaft lossagt“, während der Häretiker Glaubenswahrheiten der katholischen Kirche leugnet. Natürlich gibt es auch Mischformen. Diese Begriffe haben sich im Laufe der Geschichte erst allmählich zu diesem scharf geschliffenen Inhalt entwickelt. Beide Worte kommen schon im Neuen Testament vor, aber ohne terminologische Bestimmtheit. Beim Worte „Häresie“ (αἵρεσις) findet man bereits den Anfang zur Entwicklung der späteren eindeutigen Bedeutung, beim Worte „Schisma“ (σχίσμα) sind nur Andeutungen da. Ich habe vor einiger Zeit den Sachverhalt im einzelnen durch einen Aufsatz „Schisma und Häresie“ klargestellt², und kurz vorher hat der bekannte belgische

⁹ Wu-men-kuan, Kôan Nr. 21 und 18, Deutsche Übersetzung von H. DUMOULIN, Wu-men-kuan, Der Paß ohne Tor, Tokyo 1953, S. 33 u. 31.

¹⁰ Vgl. die Ausführungen über „Natürliche Mystik“ in *Zen, Geschichte und Gestalt* 279—288.

¹ *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, 3. Band, Paderborn 1950, S. 414.

² *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, Paderborn 1957, S. 114—118.