

# ÜBERLEGUNGEN ZU EINER JAPANISCHEN THEOLOGIE

von Hans Waldenfels

Japanische Theologie, wie sie hier verstanden wird, ist ein Beispiel einer sog. einheimischen Theologie. In einer Zeit, in der der Ruf nach partnerschaftlicher Behandlung der Völker erklingt, rufen auch die jungen Kirchen nach Mündigkeit im Kreise der „alten“ Kirchen. Eine Stelle, an der sich die Kirchen der alten Welt auf ihre Subsidiaritätsrolle besinnen und nur dort zu helfen lernen müssen, wo sie gerufen werden, und sich zurückhalten bzw. gar zurückziehen müssen, wo sie der Entfaltung der jungen Kirchen hindernd im Wege stehen, ist die Theologie.

*Zur Problemstellung* — „Jede Theologie, die gedachte und im Glauben präsent verantwortete Theologie ist, also nicht bloß rezeptiv angeeignete und tradierte Doktrin (oder Ideologie), ist per se akkommodierte Theologie, da sie nie außerhalb von ‚Welt‘ (das umschließt: Philosophie, Sprache, Gesellschaft, Lebensgefühl, kollektives Unbewußtes, das alles bedeutet aber: Geschichtlichkeit) sein kann“<sup>1</sup>.

Die Forderung nach Akkommodation ist im abendländischen Kulturraum seit Jahrhunderten unreflektiert-selbstverständlich erfüllt worden. Die Einheitlichkeit des Denkens blieb trotz unterschiedlicher Sprachen gewahrt, a) weil letztere auf die eine oder andere Weise verwandten Sprachfamilien zugehörten und b) stets eine dominante Sprache (Griechisch — Latein — Französisch — Englisch) darüberhinaus für den geistigen Zusammenhalt Sorge trug. Verständlicherweise bildete dann der abendländische Hintergrund auch den Maßstab bei der Begegnung und Eroberung der neuentdeckten Welten. Europäisches Denken, seine Lebensformen, Gesetze und Normen wurden folglich in einigen Teilen der Welt — den beiden Amerikas — mit Gewalt an die Stelle der einheimischen Formen und Kulturen gesetzt; in anderen Teilen der Welt — Asien — gelang dies zwar nur in recht eingeschränktem Maße, doch führte auch dort der Mißerfolg nicht zur Korrektur der eigenen Einstellung, zumal die Akkommodationshaltung aufgrund des unseligen Ritenstreits für einige Zeit überhaupt in Mißkredit geriet<sup>2</sup>.

Die Theologie ist, wie leicht zu erkennen ist, nur ein Bereich, in dem Akkommodation zu üben ist, doch ist inzwischen hinreichend klar, daß sie in ihr vordringlicher als in äußeren Formen, Riten und Bräuchen zu verwirklichen ist, da weithin die Theorie der Praxis vorausgeht und eine nicht-akkommodierte Theologie am Ende die Akkommodation der Praxis

<sup>1</sup> H. R. SCHLETTE, Art. „Akkommodation“, in: SM 1, 57

<sup>2</sup> Vgl. G. ROSENKRANZ, Art. „Ritenstreit“, in: RGG V, 1112f; A. MULDER, *Missionsgeschichte* (Regensburg 1960) 288—296, dort Lit. 288. Vgl. auch TH. OHM, *Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung*, in: TH. OHM, *Ex Contemplatione loqui* (Münster 1961) 132—149

zu pädagogisch-psychologischen Tricks herabmindert, denen eine letzte Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit im Umgang mit den anderen abgeht.

Ohne hier im einzelnen der Problematik einheimischer Theologien nachzugehen, die inzwischen in der Kirche als Postulat unumstritten sind<sup>3</sup>, sollen im Blick auf die Situation des modernen Japan Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer einheimischen Theologie gleichsam modellhaft<sup>4</sup> aufgezeigt werden. Bei einer japanischen Theologie geht es jedenfalls nicht lediglich um eine Theologie in Japan bzw. in japanischer Sprache, sondern um die der gemeinsamen Herkunftsgeschichte verpflichtete selbe christliche Theologie, die wir im Abendland meinen, jedoch im Entwurf

<sup>3</sup> Vgl. Missionsdekret, Nr. 16: „Diese allgemeinen Erfordernisse der priesterlichen Ausbildung, auch nach der pastoralen und praktischen Seite, müssen nach den Richtlinien des Konzils mit dem Bemühen verbunden werden, den besonderen Formen des Denkens und Handelns des eigenen Volkes entgegenzukommen. Der Geist der Alumnen muß also geöffnet und geschärft werden, damit sie sich ein gutes Wissen und ein rechtes Urteil über die Kultur des eigenen Volkes erwerben können. In den philosophischen und theologischen Disziplinen sollen sie die Beziehungen verstehen, die zwischen ihrer heimatlichen Überlieferung und Religion und der christlichen Religion bestehen. Ebenso muß die Priesterbildung die pastoralen Bedürfnisse des Landes berücksichtigen.“

Ebd., Nr. 22: „... In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind (vgl. Ps 2,8). Aus Braudtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten. — Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens. Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen...“

Dazu die Kommentare von S. BRECHTER, in: LThK K III, 64ff.82ff, und J. NEUNER und X. SEUMOIS in: J. SCHÜTTE (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil* (Mainz 1967) 240ff und 262—267

<sup>4</sup> Damit greife ich einen früher in umgekehrter Richtung unternommenen Versuch wieder auf; vgl. H. WALDENFELS, *Theologische Akkommodation. Erläutert an einem Modell*, in: *Hochland* 58 (1966) 189—204

auf die geistigen Strukturen des fernöstlichen Volkes, seine Sprache und sein Denken, seine Anfragen und Erwartungen hin. Die Aufgabe gleicht in vielem der der frühen Kirchenväter, die die biblische Botschaft in den griechisch-lateinischen Horizont einzuzeichnen bemüht waren. Diese Kirchenväter aber waren Menschen ihres Sprach- und Kulturraumes, dachten und entwarfen im Rahmen ihrer geistesgeschichtlichen und philosophischen Möglichkeiten. Für uns bedeutet das: Letztlich gefordert sind, wo es um einheimische Theologien geht, nicht wir Abendländer, sondern die Asiaten und Afrikaner selbst. Faszination und Gefährdung des Unternehmens sind damit in gleicher Weise angesprochen<sup>5</sup>.

### I. *Annäherung an die japanische Situation*

Die Situation des modernen Japan wirkt insofern paradigmatisch, als sich in jenem Land Westliches und Östliches in wohl einzigartiger Weise begegnen<sup>6</sup>. Auf der einen Seite täuscht der erste Eindruck eine totale Verwestlichung vor. Das Wirtschaftswunder Japans ist ebenso sprichwörtlich wie die Säkularisierung, Technisierung und Urbanisierung des durchschnittlichen japanischen Lebens und verleitet nicht selten zur Mißachtung des geistigen Hintergrunds des Landes. Die radikale Unterscheidung von traditioneller familienhafter religiöser Bindung und persönlicher Indifferenz im Religiös-Weltanschaulichen scheint dieser Einstellung Recht zu geben<sup>7</sup>.

Auf der anderen Seite bleibt Japan trotzdem auch heute die Wiege des Zenbuddhismus, das Land des Buddhalächelns mit seiner schier unerschöpflichen Vielgesichtigkeit und Undurchdringlichkeit. Japan ist auch heute noch ein Eldorado für jeden Religionswissenschaftler, wenn er nur die Sprache des Landes versteht. Es wirkt aufreizend in seiner Gabe der Assimilation und Rezeption, weil damit zugleich der Eindruck erweckt wird, als ob einfach gar nichts die innere Gestalt dieses Volkes verändern könnte.

<sup>5</sup> Vgl. G. SÖHNGEN, *Der Weg der abendländischen Theologie* (München 1959) 21—26; W. BÖLD / H. W. GENSICHEN / J. RATZINGER / H. WALDENFELS, *Kirche in der außereuropäischen Welt* (Regensburg 1967) 113; R. PANIKKAR in: *Una Sancta* 21 (1966) 145

<sup>6</sup> Vgl. E. GÖSSMANN, *Religiöse Herkunft — profane Zukunft?* Das Christentum in Japan (München 1965): „Dieser geistige Mischungsprozeß ist aber bereits so weit fortgeschritten, daß sich das ‚Westliche‘ im heutigen Japaner nicht mehr als ein bestimmtes Element herauslösen läßt, sondern mit dem eigenen kulturellen Erbe verschmolzen und weitergebildet ist. In diesem Sinne sind die Japaner heute geistig-kulturelle ‚Mischlinge‘, ein Zustand, den sie im allgemeinen gut zu bewältigen wissen und dem auch viele andere Völker der Erde entgegengehen“ (22). Auch H. WALDENFELS, Japan und das Christentum, in: *StdZ* 91 (1966), 81—92

<sup>7</sup> Vgl. die Verschiebung der Vergleichszahlen, die in der ZMR 54 (1970), 60, wiedergegeben wurden; ausführlicher bei J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* (Tokyo 1968) 20—22

Betrachtet man die Titel der in den letzten Jahren allein in Deutschland erschienenen Japanbücher, so sieht man, daß sich inzwischen die Bewunderung dieses Landes mit Furcht und Resignation über so viel Unbegreifliches paart: „Japans Wundermänner“, „100 Millionen Außenseiter“, „Japan — die konzertierte Aggression“, „Die japanische Herausforderung“, „Japan, der lächelnde Dritte“, „Der unterschätzte Gigant“<sup>8</sup>.

Als sich in der Mitte des letzten Jahrhunderts Japan erneut anschickte, sich für westliche Einflüsse zu öffnen, entstand das Schlagwort: „Östliche Sitten — westliche Technik“<sup>9</sup>. Dieses Wort enthält eine tiefe Weisheit: Selbst dort, wo das Technische ins Land eindringt, soll die Seele Japans intakt bleiben. Die Frage, die es aber inzwischen zu beantworten gilt, ist, a) worin das eigentlich Japanische überhaupt besteht und b) ob und wie weit es sich in einem Lande retten läßt, das von der — eingestandenermaßen historisch aus dem Westen kommenden — Technik und Zivilisation und deren Begleiterscheinungen überrollt wird.

Zu den Eigentümlichkeiten japanischer Geistigkeit gehören — in Anlehnung an H. DUMOULIN etwas wahllos aufgezählt<sup>10</sup> — die betonte Naturverbundenheit, Introvertiertheit und Hintergründigkeit, eine Selbstwertung im Netz von Gesellschaft, Welt und Kosmos. Stellt man diese Eigentümlichkeiten in das Licht einer technischen Welt, so zeigt sich sofort,

<sup>8</sup> HEWINS, RALPH: *Japans Wundermänner*. Hintergründe einer wirtschaftlichen Wiedergeburt (Econ: Wien-Düsseldorf 1968). 488 S. Vf. legt ein leicht zu lesendes sympathisches Buch vor mit allen Stärken und Schwächen des modernen Journalismus, bleibt aber trotz einiger persönlicher Kontakte mit führenden Japanern aus dem Wirtschaftsleben an der bewunderungswürdigen Oberfläche des Phänomens.

VAHLEFELD, HANS WILHELM: *100 Millionen Außenseiter*. Die neue Weltmacht Japan (Econ: Wien-Düsseldorf 1969) 335 S. Vf. hat als Ostasien-Korrespondent des Deutschen Fernsehens und der Deutschen Rundfunkanstalten Japan aus eigener Anschauung kennengelernt und kennt zudem die Literatur über das Land. In seinem Buch breitet er ein farben- und kontrastreiches Bild des modernen Japan vor dem Leser aus, der nach der Lektüre gewarnt sein dürfte, sich ein abschließendes Urteil über dieses ferne Land anzumaßen. Über den Titel des Buches ließe sich streiten.

Vgl. außerdem: W. SCHARNAGL: *Japan — die konzertierte Aggression* (Ehrenwirth: München 1969); H. HEDBERG, *Die japanische Herausforderung* (Hoffmann u. Campe: Hamburg 1970); F. VAN BRIESSEN: *Japan, der lächelnde Dritte* (G. Lübbe: Bergisch-Gladbach 1970); R. GUILLAIN: *Der unterschätzte Gigant* (Scherz: München 1970); H. KAHN, *Bald werden sie die Ersten sein — Japan 2000* (F. Molden: Wien/München/Zürich 1970)

<sup>9</sup> Das Wort wurde geprägt von Z. SAKUMA (1811—1864) in der Form: „Tōyō no dōtoku, sei-yō no gijutsu“; es drückt trefflich die spätere Haltung Japans dem Westen gegenüber aus.

<sup>10</sup> Vgl. H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg-München 1966) 13—31; auch H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan* (Revised English Translation: Honolulu 1964) 350—576

daß sie in unterschiedlicher Weise in diese hineinpassen. Eine existentielle Naturverbundenheit findet dort ihre Grenze, wo die technische Eroberung und Beherrschung der Welt den Sinn für das Gewachsene tötet. Wo die Manipulation alle Bereiche des Menschlichen durchdringt, verliert die Natur auch den letzten Rest einer Transparenz für das Divinum. Eine vom „Natürlichen“ geprägte Religion wie der Shintoismus erfüllt dann höchstens noch im Sinne einer bestimmten Staats- bzw. Nationsideologie eine gewisse Rollenfunktion<sup>11</sup>. Auf der anderen Seite fördert die Betonung des Netzes, in das hinein der einzelne verwoben ist, bis zu einem gewissen Grade die Antlitzlosigkeit und das „Lächeln“. Dieser Zug aber wird durch die Automatisierung und Uniformierung des Lebens und der Lebensgestaltung eher noch verstärkt, so daß die anonyme antlitzlose Masse Mensch in den überall entstehenden Steinwüsten der Satellitenstädte am Ende gar wieder ganz „natürlich“ wirkt. Die Affinität von ostasiatischer Religiosität und praktischem (in Japan) und theoretisch-praktischem Sozialismus (in China) verdiente unter dieser Rücksicht eingehende Untersuchungen.

H. Cox hat darauf hingewiesen, daß die Anonymität, die durch die Urbanisierung und Automatisierung des Lebens in unserer heutigen Gesellschaft erzeugt wird, nicht nur negativ, sondern auch positiv zu werten ist, da sie eine bedeutsame Rolle zum Schutze der Privatsphäre des modernen Menschen spielt<sup>12</sup>. Damit ergibt sich zumindest die Möglichkeit, daß die Hintergründigkeit des Menschen und des Menschlichen erneut zum Tragen kommt. Wieweit es Menschen dabei gelingt, Abwehrkräfte zugunsten der Freiheit und der Menschlichkeit freizusetzen angesichts der übermächtigen technischen Möglichkeiten des Freiheitsentzugs, ist eine offene Frage, die wir an dieser Stelle nicht weiterverfolgen können<sup>13</sup>.

Die erste Annäherung an das moderne Japan zeigt, daß der Ferne Osten einer Situation zueilt, ja teilweise schon in ihr verweilt, die wir selbst für uns als Gefahr und Chance zugleich empfinden. Fragen wir nun genauer nach dem Medium, in dem uns Denken und Empfinden jener Menschen zugänglich wird, so stoßen wir auf ihre Sprache.

## II. Die japanische Sprache als Ausdrucksform japanischen Denkens

Der Kreuzungspunkt, in dem sich Herkunft und Zukunft Japans treffen, ist die Sprache des Volkes. Wer gleichsam von außen auf den Entwicklungsgang der Geschichte Japans Einfluß gewinnen und sie nicht

<sup>11</sup> Daneben dürfen dann die vom Buddhismus bestimmten Naturauffassungen nicht übersehen werden.

<sup>12</sup> Vgl. H. Cox, *Stadt ohne Gott?* (Stuttgart 1966) 51—62

<sup>13</sup> Für Japan wäre dabei zunächst die Frage nach den Quellen der japanischen Form der Säkularität zu stellen. In diesem Zusammenhang ist auch die andere Frage noch ungeklärt, in welchem Maße die volle Form der Säkularität an den christlichen Mutterboden gebunden ist bzw. in welchem Maße auch von säkulari-

gewaltsam beeinflussen will, kommt an der Sprache als Verständigungsmittel nicht vorbei. Dabei zeigen die im Folgenden aufgeführten Eigentümlichkeiten dieser Sprache, daß es nicht gleichgültig ist, ob wir dem Volke lediglich in einem Zwischenmedium, etwa der englischen Sprache, begegnen oder uns auf das Medium des Japanischen, eben die Landessprache selbst, einlassen.

1. Die Rolle des Visuellen — Ein grundlegender Unterschied zwischen der japanischen und allen abendländischen Sprachen zeigt sich in der unterschiedlichen Rolle, die das Visuelle beim Verstehen des gesprochenen bzw. gehörten Wortes spielt<sup>14</sup>. Etwa seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts nach Christus übernahm Japan die chinesische Schreibweise, die — wie die ägyptischen Hieroglyphen — keine phonetische, sondern eine ideographisch-semantiche Schrift darstellt. Diese Bildsymbolzeichen wurden in doppelter Weise adaptiert: Einmal wurden dem einzelnen Zeichen ursprünglich japanische Worte in der japanischen Phonetik untergelegt, sodann aber wurde auch die chinesische Phonetik, soweit möglich, assimiliert, so daß sich für ein einzelnes Zeichen eine Mehrzahl von Lesarten ergab. Neue Worte entstanden durch Juxtaposition mehrerer Zeichen — ein Prozeß, der sich bis in die Gegenwart hinein fortsetzte. Für unsere Überlegung aber ist bedeutsam, daß die Zahl der Bildzeichen ihrerseits die Zahl der phonetischen Möglichkeiten übersteigt, so daß z. B. auch heute noch in einem durchschnittlichen Bildzeichenwörterbuch etwa für das Wort „*miru* = sehen“ über 30 Zeichen aufgeführt sind, von denen die meisten eine nuancierte Art des Sehens bezeichnen. Ideales Verstehen bestand dann folglich in früherer Zeit darin, daß Sprecher und Hörer sich in der Vorstellung desselben Zeichens trafen.

Bereits seit dem 9. Jahrhundert wurde die Bilderschrift in Japan ergänzt durch zwei Silbenschriften, die die Phonetik im Zweifelsfall klären helfen. In neuerer Zeit trat als vierte Schreibform das westliche Alphabet hinzu. Es ist leicht einzusehen, welch hohe Anforderungen bereits diese Seite des japanischen Sprachstudiums an das Gedächtnis der Lernenden stellt. Durch die technische Invasion mit ihrer ständig wachsenden Zahl technischer Daten mußte das Assimilationsvermögen nahezu überfordert sein.

Auf diesem Hintergrund werden einige auf den ersten Blick recht verwunderliche Überlegungen und Entscheidungen verständlich. Während für die Lektüre früherer Werke noch immer im Durchschnitt die Kenntnis

sierten Formen etwa der asiatischen Religionen die Rede sein kann. — Zur allgemeineren Fragestellung vgl. H. WALDENFELS, Die Unfähigkeit und das Bedürfnis zu glauben. Versuch einer Diagnose unserer Zeit, in: *GuL* 44 (1971) 249—267.

<sup>14</sup> Vgl. die Bemerkungen zur Sprache bei H. NAKAMURA, a.a.O., 345—349; 400ff. 409—412 und passim; H. WALDENFELS, Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt, in: W. BÖLD u. a.: A.a.O., 95—141, dort weitere deutschsprachige Literatur in Anm. 15.

vom 3—5000 Bildzeichen erforderlich ist, hat das japanische Kultusministerium in der Nachkriegszeit die Zahl der offiziell zu verwendenden und in den Schulen zu lernenden Zeichen auf 1850 reduziert. Für die katholische Kirche hatte diese Entscheidung zur Folge, daß eine Anzahl theologischer Grundworte nicht nur neugeschrieben, sondern neugebildet werden mußten und dann in Entscheidungen der japanischen Bischofskonferenz festgelegt wurden. Dazu gehören Worte wie Glaube, Hoffnung, Liebe, Gnade sowie auch die Bezeichnung einiger Sakramente<sup>15</sup>.

Vor allem von den USA her ist den Japanern der Rat erteilt worden, die Bildzeichen überhaupt aufzugeben und durch die europäische Schrift zu ersetzen. Er erscheint auf den ersten Blick sinnvoll, da bei der Hektik der technischen Entwicklungen eine Übersetzung der zumeist aus dem Englischen übernommenen Fachterminologie einen viel zu zeitraubenden Vorgang darstellt und daher seit einiger Zeit in vielen Fällen eine japanisierte Form der englischen Worte Verwendung findet<sup>16</sup>. Die Befolgung des erteilten Rates würde zweifellos zu größerer Eindeutigkeit der Sprache führen. Damit würde ihr aber auf die Dauer nicht nur die Mehrdeutigkeit, sondern auch die Hintergründigkeit, die vor allem an der japanischen Poesie aufweisbar ist<sup>17</sup>, verlorengehen. Eine derartige Reform der Sprache würde in letzter Konsequenz den Sinn für die Transzendenz des Vordergründigen töten und in der Manipulation der Sprache die japanische Form des Positivismus und Nominalismus herbeiführen.

2. „Unlogisches“ Denken? — Die dem fernöstlichen Menschen eigentümliche Erfassung der Wirklichkeit bringt konsequenterweise eine eigentümliche Form des Denkens mit sich. Die methodische Andersartigkeit der Annäherung des Japaners an die Wirklichkeit verführt nun nicht selten dazu, seinem Denken die Logik abzusprechen<sup>18</sup>. Abgesehen davon, daß eine solche Feststellung in seiner Schockwirkung Vorsicht erzeugt, läßt sie jedoch eher zum Abbruch der Kommunikation als zur Auseinandersetzung ein. Sie ist auch, so sehr man sie psychologisch verteidigen mag<sup>19</sup>, letztlich falsch, wenn man unter Logik nicht einseitig die Gesetzmäßigkeit

<sup>15</sup> In ähnlicher Weise wurde auch das alte katholische, aus dem Chinesischen übernommene Wort für „Gott“, „tenshu“, durch das japanisch-shintoistische Wort „kami“ ersetzt.

<sup>16</sup> Vgl. z. B.: „Fernsprechen“ wird noch übersetzt: „denwa“, Radio: „hōsō“, „Fernsehen“ bleibt jedoch unübersetzt: „terebi“, „TV“, nur die Aussprache des englischen Wortes wird japanisiert.

<sup>17</sup> Vgl. dazu H. NAKAMURA, a.a.O., 551—573

<sup>18</sup> So H. NAKAMURA, a.a.O., 539—543: „Lack of Logical Coherence“; 543—550: „Slow Development of Logic in Japan“; 550f: „Hopes for Development of Exact Logical Thinking in Japan“; L. ABEGG, *Ostasien denkt anders*. Eine Analyse des west-östlichen Gegensatzes (München-Wien-Basel Neuausgabe 1970) 34—87: „Denken ohne Logik“; vgl. die Zitate bei H. RZEPKOWSKI, *Thomas von Aquin und Japan*. Versuch einer Begegnung (Stud. Inst. Miss. S.V.D. Nr. 9) (St.-Augustin 1967) 27—29 und seinen Vermittlungsversuch: 29—32

<sup>19</sup> Zum Verständnis NAKAMURAS vgl. a.a.O., 7—9

westlicher Denkopoperationen versteht<sup>20</sup>, sondern ganz allgemein die Gesetzlichkeit, unter der sich Menschen im Denken der Wirklichkeit nähern. Dann aber hat auch das japanische Denken seine Logik.

Jedes Denken spiegelt sich in der Sprache wider. Über die japanische Sprache weiß H. NAKAMURA zu sagen:

„Die Ausdrucksweisen der japanischen Sprache sind mehr auf die sensitiven und emotiven Nuancen hingerichtet als auf logische Exaktheit. Die japanische Sprache sucht nicht die verschiedenen Weisen des Seins genau auszudrücken, sondern begnügt sich mit vagen, typologischen Ausdrücken. Hinsichtlich der Substantive ist zu bemerken: Es gibt keine klare Unterscheidung der Geschlechter; auch werden keine Artikel verwendet. Hinsichtlich der Verben: Auch hier gibt es keine Unterscheidung von Person und Zahl. In diesem Punkte ähnelt das Japanische dem Chinesischen. Was allerdings das Japanische vom klassischen Chinesisch unterscheidet und ihm seine eigentümliche Atmosphäre verleiht, sind das sog. „te-ni-o-ha“ bzw. die nachgestellten Partikeln. Diese Sprachformen entsprechen den Deklinationen oder auch den Präpositionen in anderen Sprachen; sie sind nicht nur charakteristisch insofern, als sie kognitive, logische Bezüge ausdrücken, sondern auch insofern, als sie bis zu einem gewissen Grade verschiedene delikate Nuancen des Gefühls wiedergeben“<sup>21</sup>.

Das größte Hindernis der japanischen Sprache sieht NAKAMURA in der Tatsache, daß sie keine eigentliche Methode, abstrakte Begriffe zu bilden, entwickelt hat:

„Die ursprüngliche japanische Sprache besitzt, wie es deutlich in der klassischen Literatur zutage tritt, ein reiches Vokabular an Wörtern, die ästhetische oder emotionale Bewußtseinszustände bezeichnen. Hingegen fehlt es auffälligerweise an Wörtern, die intellektuelle, schlußfolgernde Prozesse eines aktiven Denkens bezeichnen. In der ursprünglichen japanischen Sprache, in der die Wörter zum größten Teil konkret und intuitiv waren, mangelte es an der Bildung abstrakter Substantive. Daher ist es äußerst schwierig, abstrakte Begriffe allein in Worten des ursprünglichen Japanisch auszudrücken“<sup>22</sup>. Sodann: „Die Sprache besitzt keine Infinitivform für das Verb, dessen besondere Aufgabe es ist, abstrakte Ideen, eine unbestimmte Situation, eine ‚Beziehung‘ eher als eine ‚Sache‘ wieder-

<sup>20</sup> Die unzureichende Adoption der abendländischen Philosophie zeigt sich deutlich in den philosophischen Wörterbüchern; vgl. z. B. T. MORI u. a. (Hrsg.), *Tetsugakujiten* (Tokyo 10. Aufl. 1964) Art. „Ronrigaku“, „Ronrigakushi“, 1289—1291, wo als Selbstverständlichkeit nur die westliche Logik und ihre Geschichte behandelt werden. Die Situation ist gut beschrieben von G. K. PIOVESANA, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862—1962* (Tokyo 1963) 246—249: Was den Japanern fehlt, ist die eigenständige Formulierung der Gesetze ihres Denkens gegenüber den ausgeprägten Reflexionen im Abendland; darum haben sich auf ihre Weise die bedeutendsten Denker der japanischen Neuzeit bemüht; vgl. zu K. NISHIDA ebd. 103—108, zu H. TANABE 148—152; auch K. NISHITANI (Hrsg.), *Nishida Kitarō* (Gendainipponshisōtaikei 22) (Tokyo 1968) 89—116 (Beitrag von SH. UEDA) und K. TSUJIMURA (Hrsg.), *Tanabe Hajime* (Gendainipponshisōtaikei 23) (Tokyo 1965) 32—45. Vgl. zur Problemstellung auch T. YAMAUCHI, Problems of Logic in Philosophy East and West, in: *Japanese Religions* 3 (1963), No. 3, 1—7

<sup>21</sup> A.a.O., 531 (meine Übersetzungen)    <sup>22</sup> Ebd., 532

zugeben<sup>23</sup>. Hinzukommt ein weiteres: „Die Sprache besitzt keine Relativpronomina, ‚welcher, welche, welches‘, die für ein vorausgehendes Wort stehen und die Klarheit des Denkens entwickeln helfen. Das Fehlen eines solchen Pronomens läßt es unpassend erscheinen, ein eng geschlossenes Denken in Japan zu entwickeln. Es ist schwierig zu sagen, welches Wort was modifiziert, wenn mehrere Adjektive oder Adverbien nebeneinanderstehen. Aufgrund dieser Mängel bereitet die japanische Sprache der exakten wissenschaftlichen Wiedergabe Schwierigkeiten und behindert es ganz natürlicherweise die Entwicklung eines logischen, wissenschaftlichen Denkens im japanischen Volk, was bereits große Nachteile für dessen praktisches Leben mit sich gebracht hat“<sup>24</sup>.

Die recht negativen Urteile des anerkannten japanischen Indologen müssen umso mehr verwundern, als eben dieses Japan heute das technisch am weitesten fortgeschrittene Land Asiens ist, ja in vieler Hinsicht bereits den Vergleich mit den führenden Industrienationen der Welt nicht mehr zu scheuen braucht.

Bei der recht auffälligen Andersartigkeit der japanischen Sprache, die sich in vieler Hinsicht weiter verdeutlichen ließe, stellt sich aber dann, legt man nicht die westliche Logik als unüberholbaren Maßstab zugrunde, die Frage nach der immanenten „Logik“ jenes Denkens und Sprechens. Sucht man nach den positiven Stichworten jener Realitätsannäherung, so stößt man immer wieder auf Worte wie Emotion, Intuition, Ganzheitlichkeit. Im Anschluß an H. LEISEGANGS *Denkformen* und Anregungen von C. G. JUNG<sup>25</sup> hat L. ABEGG<sup>26</sup> den Versuch unternommen, das ostasiatische Denken mit dem abendländischen zu vergleichen:

„Das abendländische Denken, welches in der Neuzeit vorgeherrscht hat, besitzt eine Richtung; es ist dasjenige Denken, welches Jung als gerichtetes Denken (aktive Denktätigkeit, Intellekt) definiert. Unser nicht gerichtetes Denken (passive Denktätigkeit, intellektuelle Intuition) kommt auf irrationalem Wege zustande, hat allerdings — wie schon die Bezeichnung ‚intellektuelle Intuition‘ besagt — ein verstehbares, ein intellektuell erfaßbares Denkresultat zur Folge. Damit ist bereits gesagt, daß dieses Resultat der Prüfung durch das gerichtete Denken unterliegt. Haben wir es dagegen nicht mit der intellektuellen, sondern mit einer allgemeinen Intuition zu tun, so gehört diese, nach Jung, eben überhaupt nicht zum Denken.

Da also auch die intellektuelle Intuition der Kontrolle des gerichteten Denkens unterliegt, können wir sagen, daß unser Denken in der Neuzeit durch das gerichtete Denken dominiert wurde.

Dieses Denken ist geradlinig... Freilich wäre das der Idealfall, das heißt, das Denken bewegte sich geradlinig (ohne Hindernisse) direkt auf den Gegenstand — das Denkziel — oder auf das sich erst aus den Überlegungen ergebende Resultat zu. In diesem Fall ist das gerichtete, intellektuelle Denken also erfolgreich...

<sup>23</sup> Ebd., 533

<sup>24</sup> Ebd., 534

<sup>25</sup> Vgl. H. LEISEGANG, *Denkformen* (Berlin-Leipzig 1928) und R. WILHELM/C. G. JUNG, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (Zürich 1944) sowie C. G. JUNG, *Psychologische Typen* (Zürich 1925)

<sup>26</sup> A.a.O., 43—46

Die Schwächen dieses Denkens liegen darin, daß die gerade Linie, welche durch die dem intellektuellen Denken immanenten Gesetze der Logik vorgeschrieben wird, entweder am Ziele vorbeischießen oder durch Hindernisse aufgehalten werden kann... Dieses Denken läuft also Gefahr, sich entweder am Gegenstand vorbeischießend im Unendlichen, das heißt in unfruchtbaren Spekulationen, zu verlieren oder auf Hindernisse zu stoßen, denen es mit seinen Mitteln nicht gewachsen ist.

Das ostasiatische Denken ist kein geradliniges, sondern ein Umzingelungs- oder Umklammerndenken... Die Ostasiaten machen zuerst lauter kleine Vorstöße in unbestimmter Richtung, wobei sich die Pfeile erst dann einer bestimmten Mitte — dem Denkziel oder dem Denkresultat — zuwenden, wenn sie diese Mitte wittern. Zuerst ist also nur eine Wolke recht unordentlich durcheinanderfliegender Pfeile vorhanden, bis diese sich allmählich einem zentralen Punkt zuwenden. Diese Vorstöße bestehen aus einem psychischen Gemisch, sie sind teils intellektueller, teils gefühlsmäßiger, teils empfindungsmäßiger und teils willensmäßiger Art.

Der Idealfall dieses Denkens tritt ein, wenn es allen Pfeilen gelingt, den Gegenstand... eng zu umklammern. Nun ist der Gegenstand nicht nur vom Intellekt oder vom Gefühl, sondern von der ganzen Psyche vollständig begriffen. Es genügt also nicht, wenn etwa nur ein oder zwei Pfeile ins Schwarze treffen, denn dann ist der Gegenstand noch nicht ganz und gar erfaßt.

Diese Denkart hat den Vorteil, daß man recht bald ungefähr, jedoch den Nachteil, daß man selten genau weiß, um was es sich handelt. Es geschieht selten, daß wie beim intellektuellen Denken völlig ins Blaue geschossen wird, jedoch ebenso selten, daß wirklich alle Pfeile oder wenigstens eine genügende Anzahl den Gegenstand nahe genug umzingeln.

Das Hauptcharakteristikum dieser Denkart liegt darin, daß sie sich stets des relativen Wertes der Aktionen einzelner Funktionen bewußt bleibt. Eine Funktion kontrolliert hierbei die andere; die Empfindungen das Gefühl, den Verstand und den Willen; der Verstand die Empfindungen, das Gefühl, den Willen und so fort — und alle zusammen stehen unter der Leitung der psychischen Mitte, des menschlichen Zentrums, der Mitte des ‚Selbst‘...

Körperlich gesehen befindet sich dieses Zentrum nach ostasiatischer Auffassung in der Mitte des Leibes, das heißt in der Nabelgegend. Daher sind nicht der Kopf oder das Herz<sup>27</sup> und auch nicht etwa breite Schultern und starke Arme für den Ostasiaten von großer Bedeutung, sondern seit Jahrtausenden ist es des Körpers Mitte, der Bauch. Geistige und körperliche Kraft sind in dieser Mitte konzentriert und strömen aus ihr heraus. Daher kommt es, daß nicht nur ostasiatische Götter- und Buddhafiguren oft mit einem dicken Bauch dargestellt werden, sondern daß auch die ‚Sumo‘, die japanischen Ringkämpfer, bis zum heutigen Tage einen solchen pflegen.

Infolgedessen denkt der Ostasiate auch nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Bauch...“

Mit diesem ausführlichen Zitat wird zugleich deutlich, daß der sprachliche Vollzug zum Ausdruck und Verweis auf die eigentümliche psychische

<sup>27</sup> Es ist zu beachten, daß in der japanischen Sprache das physiologische Herz („shinzō“) vom Herzen als der Lebensmitte des Menschen („kokoro“) unterschieden wird und letzteres nicht körperlich lokalisiert ist. Problematisch sind in dieser Hinsicht auch die Herz-Jesu-Darstellungen in Japan.

Strukturiertheit eines Volkscharakters wird. Diese Eigentümlichkeit darf aber zunächst nur als „andersartig“ betrachtet werden, ohne daß sie sogleich auch als über- bzw. unterlegen beurteilt wird. Bei einer Wertung gibt nämlich dann zumeist der eigene Standpunkt den Maßstab ab; da aber stellt sich die Frage, mit welchem Recht dieser als Norm und Richtschnur angesetzt wird.

3. Psychologische Beobachtungen — Die beiden beschriebenen Grundstrukturen werden häufig als „diskursives“ und „intuitives Erkennen“ einander gegenübergestellt<sup>28</sup>. Dabei ist aber zu beachten, daß die Verwendung dieser beiden Kategorien — anders als im westlichen Verständnis — nicht allein eine Unterscheidung *innerhalb* des Erkenntnisprozesses signalisiert. Bedeutsam ist, daß „diskursives Denken“ eine Ausgliederung des intellektuell-rationalen Vollzugs aus dem gesamt-menschlichen Vollzug bezeichnet, während Intuition umgekehrt eine *Ein-* bzw. *Rückgliederung* des intellektuellen Elementes in die Gesamteinstellung des Menschen zur Wirklichkeit meint. In diesem Sinne stehen sich auch die Einübung in diskursives, philosophisches Denken westlicherseits und die Einübung der gesamt-menschlichen, meditativen Einstellung auf die Gesamtwirklichkeit östlicherseits gegenüber<sup>29</sup>.

In diesem Zusammenhang sind zwei Grundworte zu beachten, die in der westlichen Philosophie aufgrund der Tatsache, daß sie sich einer letzten Objektivierbarkeit entziehen, begrifflich niemals voll eingefangen werden: Gefühl und Erfahrung<sup>30</sup>. Wo man sich den damit bezeichneten Wirklichkeiten auf dem Wege der Analyse nähert und die Unterscheidung der darin tätigen Fähigkeiten zu ihrer möglichen Scheidung und dann einem vollbewußten Einsatz der einzelnen Fähigkeiten führt, erscheinen „Gefühl“ und „Erfahrung“ in ihrer Unreflektiertheit als etwas Vorläufiges, in dem der Mensch noch nicht voll zu sich selbst gekommen ist. Wo hingegen die Reflexion der Erfahrung das Sekundäre bleibt und die der Reflexion vorausgehende Wirklichkeit den Primat behält, bleibt die Grundeinstellung zur „Erfahrung“ und zum „Gefühl“ eine andere. Wichtig ist nur, daß Reflexion und Bewußtheit nicht verwechselt werden: Ein Gefühl bzw. eine Erfahrung stellen dort, wo sie vollbewußt erfahren werden, eine vollgültige Verwirklichung des Menschseins dar.

In dieser Hinsicht verrät die japanische Sprache eine unvergleichliche Stärke. So schwierig es ist, in ihr wissenschaftliche Analysen adäquat

<sup>28</sup> Vgl. H. NAKAMURA, a.a.O., 551—557; H. DUMOULIN, a.a.O., 79—97; J. J. SPAE, *Japanese Religiosity* (Tokyo 1971) 187—196

<sup>29</sup> Vgl. dazu L. ABEGG, a.a.O., 54—65; H. DUMOULIN, a.a.O., 191—277. Unmittelbarer zur Praxis führen H. M. ENOMIYA, *Zen-Buddhismus* (Köln 1966); DERS., *Zen-Meditation für Christen* (Weilheim 1969); auch K. GRAF DÜRCKHEIM, *Hara — Die Erdmitte des Menschen* (Weilheim, 3. Aufl. 1967)

<sup>30</sup> Vgl. W. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch* (Breiburg-Basel-Wien 13. Aufl. 1967) 87f und 115—117. Über die japanische Religiosität als Erfahrung vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 29—40, auch 95—116, 173—186; H. DUMOULIN, a.a.O., 278—288

wiederzugeben<sup>31</sup>, so leicht ist es, in ihr dem persönlichen Gefühl in großer Variationsbreite und Intensität Ausdruck zu verleihen<sup>32</sup>. Der bekannte Kulturphilosoph T. WATSUJI (1889—1960) schreibt dazu:

„Im Japanischen steht der Ausdruck des Gefühls und des Willens im Vordergrund. Dank dieser Eigentümlichkeit ist das, was der Mensch in seinem direkten und praktischen Vollzug versteht, (sprachlich) äußerst gut bewahrt. Eine der auffallendsten Ausdrucksformen der japanischen Literatur schuldet ohne Zweifel ihren hohen Entwicklungsgrad dieser Eigenart der japanischen Sprache. Sie besteht darin, Wörter und Sätze zu verbinden, die keine Verbindung in ihrer kognitiven Bedeutung besitzen, d. h. sie einfach aufgrund der Identität oder Ähnlichkeit der Aussprache zu verbinden, bzw. vor allem aufgrund der Verbindung ihres emotiven und affektiven Gehaltes und damit die Ausdrucksform für ein vollkommenes, konkretes Gefühl zu finden. Es scheint mir, daß diese Eigentümlichkeit eine Eigentümlichkeit des japanischen Geistes selbst ist“<sup>33</sup>.

Und der japanische Physiker und Nobelpreisträger H. YUKAWA betont:

„Wieweit wir uns auch von der Welt des Alltagslebens entfernen, die Abstraktion kann nicht für sich allein arbeiten, sondern muß von Intuition oder Imagination begleitet sein“<sup>34</sup>.

Für seine Wissenschaft fordert er, daß der Intuition bzw. dem „Sinn für Schönheit“ ein besserer Platz eingeräumt werde.

Wo aber Gefühl und Erfahrung, Intuition und Schönheit, Sinn für Bilder und Symbolik eine solche Rolle spielen wie in Japan, muß sich die Theologie fragen lassen, a) welches Gewicht sie diesen Werten beimessen bereit ist und b) welche Anstrengungen sie ihrerseits unternimmt, um in Japan gesprächsfähig zu werden. J. J. SPAE stellt mit Recht fest:

„Die japanische Religiösität akzeptiert keine Wahrheit, anerkennt keinen Wert, der nicht aus der Erfahrung abgeleitet oder doch zumindest durch sie autorisiert ist“<sup>35</sup>.

Hier aber liegen wie so oft Stärke und Schwäche nebeneinander. Die Stärke der Grundeinstellung des Japaners zur Wirklichkeit besteht in dem, was — mit negativem Beiklang — als „Subjektivismus“, „kompromißloser Relativismus“, „radikaler Empirismus“ u. ä. angesprochen wird<sup>36</sup>: Da die Objektivierung durch das Wort, die Reflexion und Theorie

<sup>31</sup> Typisch für die japanische Situation ist, daß eine Reihe von westlichen Autoren mehrfach ins Japanische übersetzt werden.

<sup>32</sup> In diesem Zusammenhang wären die recht differenzierten Ausdrucksformen der Höflichkeit bzw. Vertraulichkeit wie auch der Verachtung zu besprechen; doch muß hier leider darauf verzichtet werden.

<sup>33</sup> *Zoku Nihon Seishin-shi Kenkyū*, 393, zitiert nach H. NAKAMURA, a.a.O., 551f

<sup>34</sup> Intuition and Abstraction in Scientific Thinking, in: PH. P. WIENER u. a.: *Basic Problems of Philosophy* (New York 3. Aufl. 1963), zitiert nach H. NAKAMURA, a.a.O., 557

<sup>35</sup> A.a.O., 167

<sup>36</sup> Vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 157—169 mit den entsprechenden Verweisen auf CH. A. MOORE (Hrsg.), *The Mind of Japan* (Honolulu 1967)

stets zweitrangig gegenüber der unmittelbaren Erfahrung bleibt<sup>37</sup>, ist das Bewußtsein des Menschen und damit das Leben selbst unmittelbarer und unverstellter mit der den Menschen tragenden und ihn umgebenden Wirklichkeit verbunden<sup>38</sup>. Die Schwäche besteht in der offenkundigen Nachlässigkeit gegenüber dem Wort und der Sprache als objektivem Ausdrucksgeschehen. Diese Nachlässigkeit beschwört die Gefahr herauf, daß die Kommunikation mit Menschen eines Kulturkreises, der in der objektiven Spiegelung der Wirklichkeit im Wort ein anzustrebendes Ideal sieht, immer wieder mißlingt, weil der Inhalt des zu Besprechenden zu wenig in der Reflexion beachtet wird<sup>39</sup>. Zwar kann die Ehrfurcht vor der je größeren Wirklichkeit und das Bewußtsein des je unzureichenden Begriffs den Sinn für das Schweigen wecken und erhalten<sup>40</sup>, doch die Kommunikation des Schweigens lebt aus jedem neuen Versuch der Kommunikation im Sprechen<sup>41</sup>. Dieses grundlegende Prinzip hat auch für Japan stets gegolten. Seine praktische Verwirklichung hat jedoch vielleicht bislang keine hinreichende Beachtung gefunden.

4. Das Prinzip der „Juxtaposition“ — Eine Kommunikation mit fremden Welten hat in Japan eine lange Tradition. So gehören Hinkehr zur chinesischen Schriftsprache, Einführung chinesischer Denkformen und Übernahme der China beherrschenden religiösen Formen und Praktiken, Vorstellungen und Gedanken zusammen. Die philosophische Tradition des Mahāyāna-Buddhismus, Sein und Nichtsein hineingehalten in die alleröffnende Leere von Nāgārjuna her, das ethische Verhalten in der Nachfolge der chinesischen Weisen — all das fand seinen Eingang

<sup>37</sup> Man wird konsequenterweise daher auch Begriffshülsen wie *Monismus* und *Pantheismus*, *personal* und *impersonal* nur mit großer Vorsicht verwenden können. Ein gutes Beispiel für das Ringen um den Ausdruck vgl. im Anschluß an M. ABE, Buddhism and Christianity as a Problem of Today, in: *Japanese Religions* 3 (1963), No. 2, 11—22, und No. 3, 8—31: A Symposium on Christianity and Buddhism, in: *Japanese Religions* 4, No. 1, 2—52, und No. 2, 3—57 (meine Stellungnahme dort 13—25)

<sup>38</sup> Dazu M. ABE, A Living-dying Life, in: *Pacific Philosophy Forum* (Stockton, Cal.) 3 (1965), 96—102: “‘All is One’ in Buddhist sense, however, is not monistic but rather non-dualistic, so to speak... Both negation of oneness (emptiness) and negation of everything’s self-centeredness (egolessness) are necessary. ‘All is One’ in a Buddhist sense is nothing but ‘a description of a state of being’ in *Nirvana*, *Sūnyatā* (emptiness) or egolessness. In realization of *egolessness*, i. e., realization of *True Self*, it is said that I am not I (because of egolessness); therefore I am absolutely or really I (because of being *True Self*)” (101)

<sup>39</sup> Vgl. H. NAKAMURA, a. a. O., 557—564; 573—576

<sup>40</sup> Vgl. Y. TAKEUCHI, *Das Schweigen des Buddha* (Kyoto 1966); H. WALDENFELS, Vom Schweigen des Buddha und den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: H. SCHLIER / E. v. SEVERUS / J. SUBBRACK / A. PEREIRA, *Strukturen christlicher Existenz* (Würzburg 1968) 139—151

<sup>41</sup> Das zeigt am deutlichsten das am Ende auf 31 Bände angewachsene Lebenswerk von D. T. SUZUKI.

auf dem Weg über die chinesische Sprache<sup>42</sup>. Der Buddhismus in der Vielgestaltigkeit seiner Verwirklichungsweisen und Schulen überlagerte die einheimische Religiösität, die jedoch nicht zerstört, sondern assimiliert und interpretiert wurde<sup>43</sup>. Letztere erwies sich aber dann im Laufe der Zeit ihrerseits als so stark, daß am Ende eher von einem irenischen Mit- und Nebeneinander zu sprechen ist als von einer Überlagerung<sup>44</sup>.

Dasselbe Prinzip der Juxtaposition findet aber auch in der Begegnung von westlichem und östlich-japanischem Denken Anwendung. Ein typisches Beispiel ist das Nebeneinander des indisch-buddhistisch geprägten und des griechisch-abendländischen Seinsverständnisses. Dasselbe Bildzeichen, das in der Lesart „u“ in der Tradition des buddhistisch-östlichen „bhāva“ (Sanskrit) steht, bezeichnet in der Lesart „yū“ auch die westliche Seins-tradition. Das weitverbreitete „Philosophische Wörterbuch“ des Tokyoer Heibonsha-Verlags löst die verwickelte Situation durch Juxtaposition zweier Artikel: dem östlichen Begriff widmet sich ein Artikel „u“, dem dann ein weiterer Artikel „yū“ mit der Darstellung der Geschichte des Seinsbegriffs westlicher Herkunft folgt<sup>45</sup>. Damit ist bislang nur das Nebeneinander zweier chinesischer Lesarten in ihrer japanisierten Ausspracheweise angesprochen, die dann ihrerseits noch einmal neben den genuin japanischen Wörtern stehen. Letztere unterscheiden sich wiederum in ihrer Verwendung in der Literar- (jap. *bungo*) und Kolloquialsprache (jap. *kōgo*). In beiden Sprachformen liest sich dasselbe Bildzeichen „aru“. In der Literarsprache bezeichnet „aru“ sowohl die Existenz belebter wie unbelebter Wesen, in der Kolloquialsprache jedoch nur das Dasein leb- loser Dinge, während für die lebenden Wesen — unter Verwendung eines völlig anderen Bildzeichens — „iru/oru“ zu benutzen sind. Die Grenze, die hier erreicht wird, wenn Gott „Sein“ und „Leben“ zuge- sprochen wird, läßt sich erahnen. Die Übersetzung von Ex 3, 14 wird zu einem eigentlichen Problem<sup>46</sup>. Schon die linguistische Situation muß

<sup>42</sup> Vgl. M. ANESAKI, *Religious Life of the Japanese People*. Revised by H. Ki- shimoto (Tokyo 1961); W. GUNDELT, *Japanische Religionsgeschichte* (Tokyo 1935)

<sup>43</sup> Die eigentümliche Weise der Verbindung und Überlagerung der verschiedenen religiösen Schichten in Japan bedürfte einer eigenen Untersuchung. Vgl. A. BERTHOLET / E. LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Tübingen 4. Aufl. 1925) 1. Bd., 338ff. 365—368; H. NAKAMURA, a.a.O., 383—400; auch J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* (Tokyo 1968) 5—12

<sup>44</sup> Die typischen Phänomene sind hinreichend bekannt: die Möglichkeit, sich mehreren Religionen zugehörig zu fühlen; das Nebeneinander von shintoistischen Hochzeitsriten und buddhistischen Totenfeiern; Schreinbesuch am Neujahrstag und Tempelbesuch zum O-Bon-Fest u. ä.

<sup>45</sup> Vgl. T. MORI u. a., a.a.O., 90f und 1191f

<sup>46</sup> Vgl. dazu T. ARIGA, *Kirisutokyōshisō ni okeru sonzairon no mondai* (Das Problem der Ontologie im christlichen Denken) (Tokyo 1969) 444—446. ARIGA sucht seinerseits die beiden Welten mit Hilfe einer Hayatologie im Anschluß an das hebräische *hāyah* zu überbrücken; vgl. vor allem 177—200

„Gott“ einen Platz zuweisen, der nicht mehr durch Juxtaposition — sei es positiv, sei es negativ — zu bestimmen ist. Die Konzeption der „Leere“ (jap. *kū*, sanskr. *śūnyatā*) als „Jenseits“ von Sein und Nichtsein bietet sich hier als bedenkenswerter Versuch einer Aussage an<sup>47</sup>.

### III. Theologische Konsequenzen

K. RAHNER hat ganz allgemein von der Theologie der Zukunft gesagt, sie werde „eine missionarisch-mystagogische Theologie“ sein<sup>48</sup>, deren Adressat „konkret gar nicht mehr allein oder auch nur in erster Linie der konfessionelle Glaubensgenosse sein wird“<sup>49</sup>. Sie wird zugleich eine pluralistische Theologie sein:

„Wenn die Kirche eine Weltkirche ist oder sein wird, und zwar nicht nur im Sinne einer geographischen Universalität, sondern auch (was bald vielleicht viel wichtiger sein wird, wenn die Kirche ihrem Missionsauftrag wirklich treu werden will) im Sinne einer echten und unbefangenen Bezogenheit auf die Pluralität der Lebensstile der Menschen im selben geographischen Bereich, der verschiedenen Lebensstile, die nicht mehr so schnell wie früher kirchlich abgewertet werden dürfen zugunsten einer vor allem bäuerlich und kleinbürgerlich geprägten einzelnen Gesellschaftsschicht wie in den letzten hundert Jahren, dann sind für die Theologie der Kirche die verschiedensten Ausgangspunkte, Denkhorizonte, Vorstellungsmodelle, die verschiedensten Einschätzungen der Unterscheidung von Selbstverständlichem und Nichtselbstverständlichem gegeben, lauter Voraussetzungen theologischen Denkens, die konkret und praktisch nicht mehr adäquat in ein ‚System‘ gebracht werden können und darum eben auch ebenso viele nicht mehr adäquat auf eine Theologie hin überholbare Theologien hervorrufen“<sup>50</sup>.

Was für Menschen „im selben geographischen Bereich“ gilt, muß erst recht für Menschen in verschiedenen geographisch-kulturellen Bereichen Gültigkeit besitzen. Es darf daher mutiger eine der Situation Japans angemessenere Theologie projiziert werden. Eine solche wird a) die heutige pluralistische Situation Japans mit ihren divergierenden religiösen und säkularistischen Tendenzen wahrnehmen und b) auf die japanische Sprache und die in ihr zutage tretende Denkform achten müssen.

Ehe wir auf einige konkrete Konsequenzen aus den zuvor gemachten Beobachtungen hinweisen, muß noch diese Vorbemerkung angefügt werden: Das zu Sagende betrifft vorzüglich die „theologia qua“<sup>51</sup>, den Voll-

<sup>47</sup> Eine erste Annäherung an das Verständnis der Leere bietet E. CONZE, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung* (Stuttgart 1962) 123—132. Zur japanischen Kyoto-Schule vgl. unter dieser Rücksicht H. WALDENFELS, *Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyōto School*, in: *Monumenta Nipponica* XXI (1966), 354—391, sowie DENS., *Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes*, in: *NZStH* 1971, H. 3

<sup>48</sup> Über die künftigen Wege der Theologie, in: H. VORGRIMLER / R. VANDER GUCHT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (Freiburg 1970) Bd. 3, 530—551, vor allem 536f

<sup>49</sup> Ebd., 545

<sup>50</sup> Ebd., 534f

zug der Theologie, auch wenn eine solche niemals völlig losgelöst von der „theologia quae“, dem Inhalt der Theologie, betrachtet werden kann. Damit wird zugleich eine zweite Voraussetzung angedeutet, die ebenfalls hier nicht näher begründet werden kann: Fundamentaltheologie und systematisch-dogmatische Theologie werden in engerem Zusammenhang gesehen, als es gemeinhin in der neuzeitlichen Theologie üblich war<sup>52</sup>; zugleich rücken auch Dogma und Moral stärker zusammen, so daß die Fundamentaltheologie sich nicht nur als Grundlagenforschung für theologische Einsichten, sondern auch für die konkrete Einübung in das Tun erweist.

1. Zum Verhältnis von Vollzug und Reflexion — Eine erste Feststellung betrifft das Verhältnis von Vollzug und Reflexion. J. SPAE schreibt mit Recht, daß der japanische Ansatz „die Ethik über das Dogma stellt, die Subjektivierung über die Objektivierung, den Eindruck über den Ausdruck, die Negation über die Affirmation in den Dingen, die den Menschen im Innersten berühren, weil sie sich direkt auf seine Berührung mit Gott beziehen“<sup>53</sup>.

Die starke Betonung der subjektiven Erfahrung und des Gefühls im japanischen Sprachfeld weckt die Frage, wie ihrerseits die Theologie erfahren wird. Im vordergründigen Erlebnis stellt sie sich weithin als Reflexionsprozeß auf ein überkommenes Traditionsgut dar, das sich aufgrund der weitzurückreichenden Vergangenheit ihres Ursprungs vielschichtig in Schriften und Kunstdenkmälern, Riten und Verhaltensformen darbietet. Es ist ein komplexes und kompliziertes Gebilde, ein imponierendes System, doch zugleich ein Fremdkörper, jedenfalls kein begehrter „Weg“<sup>54</sup>. Das verhindert vor allem die intellektualistische Engführung, in die das theologische Geschehen zusehends hineingeraten ist.

Eine Theologie, die so erlebt wird, muß dann, will sie auf den Adressaten in Japan eingehen, diesem erneut den Zugang zum Erlebnis ihrer eigenen Mitte ermöglichen und vermitteln. Erkenntnis ist in diesem Sinne vor allem „Erkenntnis durch Begegnung“<sup>55</sup>. J. K. KADOWAKI hat für

<sup>51</sup> Diese Formel wird in Analogie zur „fides qua“ und „fides quae“ hier benutzt.

<sup>52</sup> Vgl. dazu H. FRIES, Art. „Fundamentaltheologie“, in: SM 2, 140—149, und K. RAHNER, Art. „Theologie“, in: SM 4, 860—869

<sup>53</sup> A.a.O., 195

<sup>54</sup> Die durchgängige japanische Kritik am Christentum hat J. J. SPAE analysiert a.a.O., 143—190: „... Christianity is foreign, strange, on the margin of everyday life, gregarious, stubborn, cold, unappealing to the Japanese *kimochi*, dogmatic, sin-conscious and complex-ridden, authoritarian, conformist, sour, unnatural, uninteresting and, in short, absolutely in need of a radical shake-up“ (158)

<sup>55</sup> Diesen Ausdruck übernehme ich von Y. INOUE; vgl. dazu meinen Durchblick durch die japanische Dumoulin-Festschrift: J. OKADA / SH. ANZAI / K. OTANI / W. TAKAHASHI / SH. TSUNODA (Hrsg.), *Nihon no Fūdo to Kirisutokyō* (Tokyo 1965): Das geistige Klima Japans und das Christentum, in *Concilium* 2 (1966), 730—739, vor allem 733

diese aus dem Buddhismus herrührende Form der Erkenntnis nach Analogien im christlichen Raum gesucht und glaubt eine solche in der „cognitio per connaturalitatem“ gefunden zu haben, die THOMAS VON AQUIN am Beispiel der Keuschheit erläutert hat<sup>56</sup>. Wo aber von „Erkenntnis durch Begegnung“ gesprochen wird, muß eine Theologie konsequenterweise — so ungeschützt-naiv das auch für einen westlichen Theologen klingen mag — zur Begegnung mit der Jesusgestalt und zur „Nachfolge Christi“ führen<sup>57</sup>. Im letzten Stichwort zeigt sich a) der Wegcharakter des Christentums, b) ein personales Gegenüber, in dem nach Überzeugung des Christentums die letzte tragende Wirklichkeit — Gott — ein „Gesicht“ erhält, c) die Möglichkeit zur Transzendierung und zur „Ekstase“ des eigenen Ich<sup>58</sup>.

Die Einübung in die Wahrnehmung der Grundwirklichkeit, für die die japanische Geistigkeit ein auffallend reiches Instrumentarium bereitstellt, ist nicht nur ein Postulat für die zukünftige japanische christliche Spiritualität, sondern für die Theologie in gleicher Weise. Mit Recht sieht J. SPAE in der japanischen Ästhetik ein „praeambulum fidei Japoniae“<sup>59</sup>; allerdings müßte deutlicher darauf bestanden werden, daß diese Ästhetik zunächst eine Methode bzw. eine Praxis meint und erst in zweiter Linie eine Theorie über die Praxis der Wahrnehmung. Letztere muß eben viel stärker im Dienste der Wegsuche und -findung gesehen werden.

2. Zum Verhältnis von Wort und Tat — Zur grundlegenden Einsicht einer japanischen Theologie gehört dann auch, daß im existentiellen Lebensvollzug das Nichtausgesprochene von höherer Bedeutsamkeit und Wertigkeit ist als das Ausgesprochene. G. SÖHNGEN hat im Hinblick auf den Osten ganz allgemein formuliert: „Was wahr ist, das ist nicht wirklich, und was wirklich ist, das ist nicht wahr“ und damit eine hegelianische Formel umgekehrt<sup>60</sup>.

Wo das „nicht-“ in solcher Weise hervorgehoben wird, stellt sich ganz neu die Frage nach der Rolle des Wortes, der Lehre und Aussage sowie der Funktion des Sprechens. Die japanische Philosophie hat sie bislang

<sup>56</sup> Vgl. J. K. KADOWAKI, *Ways of Knowing: A Buddhist-Thomist Dialogue*, in: *The Japan Missionary Bulletin* 23 (1969), 467—474. 515—522, vor allem 517ff; die Thomasstelle: *S. Th.* II—II, q. 45 a. 2 c

<sup>57</sup> In diesem Zusammenhang empfiehlt sich auch eine persongerechtere Begrifflichkeit. Hinsichtlich des Vorwurfs, im japanischen Denken sei der Personbegriff nur unzureichend entwickelt, ist zu bemerken, daß dieser stets für zwei Schwerpunkte offenbleiben muß: a) für die ursprüngliche Individualität und b) für die gleichursprüngliche Relationalität des Menschen. Für das westliche Denken war die Tendenz a) weithin dominant, für Japan dagegen die Tendenz b). Vgl. dazu meine Hinweise in W. BÖLD u. a., a.a.O., 108f. 134—141, auch H. WALDENFELS, *Glauben hat Zukunft* (Freiburg-Basel-Wien 1970) 57ff

<sup>58</sup> Vgl. dazu auch M. HEINRICHS, *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963)

<sup>59</sup> Vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 196—200

<sup>60</sup> A.a.O., 110

noch ebenso wenig zufriedenstellend besprochen<sup>61</sup> wie die Theologie in Japan. Die japanische Tradition lehrt, daß Worte oft nur den Sinn haben, die umso lautere Stille zu signalisieren, Pinselstriche den Sinn, vom Gegenständlichen fort zur ungegenständlich tragenden „Leere“ und Weite<sup>62</sup> hinüberzuweisen, Handlungssymbole den Sinn, das Zerbrechen des vordergründigen Denkens und den Aufbruch der eigentlichen Wirklichkeit, die immer schon da ist, zu bewirken<sup>63</sup>.

Die Begegnung mit dieser Seite der japanischen Existenz steht erst in den Anfängen. Es gibt einige wenige, die sich wie H. M. ENOMIYA-LASSALLE auf eine Weise japanischen Tuns, das Zen, praktizierend eingelassen haben<sup>64</sup>. Einige andere haben versucht, von den Gesetzen japanischer Kunst zu lernen<sup>65</sup>. Die weitreichende Unverständigkeit aber tritt offen zutage, wenn man sieht, daß der Brückenschlag etwa hinüber nach Kyoto zur dortigen Religionsphilosophie kaum versucht worden ist. Vereinfacht gesagt: Die Begegnung einer vom Sein getragenen westlichen mit einer sich vom mahayanistischen Nichts getragen wissenden Philosophie hat trotz P. TILlich und E. BRUNNER<sup>66</sup> kaum begonnen. Der katholische Beitrag zu einem solchen Gespräch fehlt fast ganz<sup>67</sup>. Erblickt man im

<sup>61</sup> Die Problematik wird gesehen von SH. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus (Gütersloh 1965) 169. In einem neuen Versuch „Zen und das Wort“ geht er vor allem der Bedeutung der „Urworte“ nach; vgl. K. NISHITANI (Hrsg.), *Kōza Zen*, Bd. 7 (Tokyo 1968) 7—50. Es müßte aber nicht nur nach dem Wort und den Worten, sondern nach der Sprache und dem Gespräch weitergefragt werden.

<sup>62</sup> Vgl. dazu meine Hinweise in den Anm. 47 und 55 genannten Aufsätzen.

<sup>63</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch die Besprechung des in der Zen-Übung üblichen *Kōan*; dazu SH. UEDA, *Die Gottesgeburt* (s. Anm. 61), 145—169; auch H. DUMOULIN, a.a.O., 79—126

<sup>64</sup> Vgl. sein grundlegendes Werk: *Zen-Buddhismus* (Köln 1966)

<sup>65</sup> Vgl. E. HERRIGEL, *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (Weilheim 12. Aufl. 1965); DERS., *Der Zen-Weg* (Weilheim 3. Aufl. 1970)

<sup>66</sup> Vgl. die Bemerkungen von T. ARIGA, a.a.O., 450; dazu auch meinen Aufsatz: *Das schweigende Nichts* (s. Anm. 47)

<sup>67</sup> J. J. SPAE stellt fest, daß die einzige ausführliche Studie, die das japanische Nichts-Verständnis in Beziehung zu christlichen Wertvorstellungen diskutiert, das Buch von K. KOBAYASHI/M. MIURA, *Nihonjin no nihiru to mu* (Tokyo 1968) sei: *Japanese Religiosity* (Tokyo 1971) 33. In diesem Zusammenhang wäre aber auch zu überprüfen: K. TAKIZAWA, *Bukkyō to Kirisutokyō* (Kyoto 1964), eine recht harte Auseinandersetzung mit Sh. HISAMATSU. Auch die 1946 erstmals veröffentlichte „Theologie des Schmerzes Gottes“ (*Kami no itami no shingaku*) von K. KITAMORI verdiente es, einmal in diesem Rahmen vorgestellt und bedacht zu werden; vgl. dazu C. MICHALSON, *Japanische Theologie der Gegenwart* (Gütersloh 1962) 60—82; J. M. KITAGAWA, Überlegungen zur Theologie in Japan, in: H. W. GENSICHEN u. a. (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika I* (München 1965) 32—51; K. OGAWA, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan* (Basel 1965); H. J. MARGULL, *Zur gegen-*

Gegenüber von Sein und Nichts/Leere gar einen Ansatz zu einer grundlegenden Konfrontation zwischen Asien und Europa, weil die Nichts-Lehre mit ihrem religiösen Untergrund die Völker Asiens verbindet, dann impliziert unser Urteil über das Gespräch mit der japanischen Geistigkeit gar ein solches über das Gespräch mit der Geistigkeit Asiens.

Dabei wäre ein theologischer Beitrag an dieser Stelle mehr als wünschenswert. Denn das zuvor angedeutete Vordringen positivistischen Denkens bedroht auf die Dauer beides: sowohl das Sensorium bzw. die Wahrnehmungsfähigkeiten des japanischen Volkes wie auch — konsequenterweise — die Fähigkeiten, die christliche Botschaft zu vernehmen. Zu beachten wäre hier die japanische Form eines platten Horizontalismus, der jeder Transparenz entbehrt und die bekannte Formel „Samsara = Nirvana“ so interpretiert, daß am Ende auch das Nirvana entbehrlich wird.

An dieser Stelle müßte eine japanische Theologie des Wortes, die durch die oben beschriebene Erfahrung der Leere und Weite hindurchgegangen ist, weiterfragen. Jede Erfahrung drängt nach dem Wort. Auch das Gespräch ist nicht nur Vollzug, sondern die gesprochenen Worte haben ihren Inhalt. Entsprechend müßte in Japan die bleibende und nicht nur vorläufige Bedeutsamkeit der Gestalten, der einzelnen Menschen und ihrer verantwortlichen Worte und Taten, der geschichtlichen Erscheinungen und Geschehnisse aufgezeigt und kontrapunktisch gegen die in diesen Punkten hilflose buddhistische Leichtfertigkeit vorgetragen werden. An dieser Stelle wird dann auch die Grenze einer theologischen Konsequenz sichtbar, die das Christliche in der letzten Konsequenz des Buddhistischen wiederzufinden sucht und in diesem lediglich das „anonyme Christentum“ wiederentdeckt.

3. Die kritische Funktion der Theologie — Die Theologie muß jedoch — wie das Christentum überhaupt — eine kritische Funktion gegenüber der japanischen Gesellschaft ausüben. Die Kritik, die aber umgekehrt von japanischen Intellektuellen, Christen wie Nichtchristen, am japanischen Christentum geübt wird<sup>68</sup>, beweist dagegen, daß die Theologie diese kritische Funktion in einer Weise wahrnimmt, daß diese als solche nicht mehr erkannt wird. Der japanische Philosophieprofessor N. MIKUMO meint:

„Das allgemeine Interesse des modernen Menschen — und darin ist der Japaner keine Ausnahme — geht zweifellos mehr auf das Soziale als auf die Inner-

wärtigen theologischen Arbeit in Japan, in: *Verkündigung und Forschung* 1968, H. 2, 73—87. Ein kleiner Aufsatz von K. KITAMORI, Das Problem des Leidens in der Christologie, findet sich in: P. BEYERHAUS u. a. (Hrsg.), *Theologische Stimmen* (s. o.) III (München 1968) 112—121. Diskussionsansätze s. auch bei M. HEINRICHS, a.a.O., 104—150; DERS., *Der große Durchbruch*. Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur (Werl 1969)

<sup>68</sup> Vgl. J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* (Tokyo 1968) 143—190; auch die kritischen Bemerkungen in der Dumoulin-FS: *Concilium* 2 (1966), 734—738

lichkeit des Einzelnen, mehr auf die Gestaltung dieser Welt als auf das Glück der anderen Welt. Der Mensch sucht unmittelbar mehr nach Prinzipien für den Aufbau der Gesellschaft als nach individueller Moral, mehr den Frieden auf Erden als das Heil im Himmel. Sollte das Christentum nur eine Lehre der innerlichen Moral und eine Religion des Jenseits sein, so sieht seine Zukunft nicht nur in Japan dunkel aus<sup>69</sup>.

Und der kürzlich verstorbene Schriftsteller Y. MISHIMA soll gesagt haben:

„Das Christentum soll Japan allein lassen. Wir Japaner leben nahe der Natur und lieben ihre Freiheit. Das Christentum ist unnatürlich und würde uns diese Freiheit nehmen“<sup>70</sup>.

a) *Das Christentum als negative Kritik* — Nun stellt das Christentum auf jeden Fall schon deshalb eine Kritik am bestehenden Zustand dar, weil es zur Konversion aufruft. Dieser Aufruf betrifft aber weithin den einzelnen Menschen als einzelnen. Die Konversion ist folglich ein individuelles, privates Ereignis, das nicht notwendig gesellschaftsverändernde Konsequenzen mit sich führt, es sei denn, sie bringe für den Konvertiten selbst die Aversion seiner Familie bzw. seine Isolierung innerhalb seiner gesellschaftlichen Verbindungen mit sich; so etwas wäre auch heute noch in gewissen Teilen Japans denkbar. An dieser Stelle hat die Kritik an einer zu wenig kommunitätsschaffenden Missionsmethode ihren berechtigten Ansatzpunkt. Insofern als die kirchliche Kommunität ihrerseits aber kaum hinreichend in ihrer Dienstfunktion an der sie umgebenden Welt gesehen wird, zielt eine kritische Reflexion auf das Wesen christlicher Missionsarbeit, die lediglich von der Heilssorge um den einzelnen Menschen zur Schaffung christlicher Gemeinden weiterführt, zu kurz<sup>71</sup>.

Es kommt hinzu, daß die Gesellschaftskritik, die die kirchliche Kommunität beseelt, weithin eine negative Kritik darstellt. Das Fehlverhalten des Menschen — Sünde — wird als persönliches Schuldverhalten individualisiert und, wo es dann als solches ins Bewußtsein gehoben wird, zu wenig in seiner Unverantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft gesehen. Die Verhaltenserziehung besteht in der Anleitung zur Beobachtung der Gebote, die ihrerseits in der Negativformel des „Du sollst nicht“ vorgetragen werden. Diese Negativformeln sind keine Eigentümlichkeiten des Christentums, sondern finden sich z. B. auch im Buddhismus<sup>72</sup>. Wo aber das Christentum in seinen „Du sollst nicht“-Formeln sowie in seiner Erziehung zur Weltdistanz in die Nähe der traditionellen einheimischen Religionen gerät, verfällt es der Kritik, die gegen diese Religionen vorgebracht wird. Es entfremdet der Welt anstatt welt- und lebensstüchtig zu machen; es belastet anstatt zu befreien; es isoliert anstatt zu verbinden.

<sup>69</sup> J. OKADA u. a., a.a.O., 132

<sup>70</sup> Zitiert nach J. J. SPAE, a.a.O., 162

<sup>71</sup> Vgl. dazu H. WALDENFELS, Neue Akzente im Missionsverständnis?, in: *Priester und Mission* 1969, 123—142, vor allem 134—142

<sup>72</sup> Vgl. zu den mönchischen Verboten H. OLDENBURG, *Buddha*. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (München 1961) 267—286: „Bei all dem bleibt es doch wahr, daß die Verbote weit die Gebote überwiegen ...“ (271)

Damit wird das Christentum zu einer Karikatur seiner selbst; denn Liebe vereint, und Katholizität entschränkt, öffnet für Mitmenschen, Welt und Zukunft, letztlich für das Kommen des Reiches Gottes. Zugleich verpaßt es seine Chance, zu jenem zukunfts-gestaltenden positiven Impuls zu werden, der einen Weg der Hoffnung in die Zukunft hinein weist.

b) *Das Christentum als positive Kritik* — Das Christentum muß eine kritische Funktion ausüben, sonst verliert es seine Existenzberechtigung in einem Land wie Japan. Die Kritik kann jedoch nicht rein negativer Art sein, sondern muß in einem positiven Beitrag bestehen. Beispiel und Erfolg der modernen Religionen Japans bieten in diesem Punkte eine Anregung. Ihre Stärke liegt in ihren positiven Impulsen: Sie schaffen das Erlebnis der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit; sie wecken die Hoffnung auf eine bessere Welt, indem sie zur Mitarbeit an der Schaffung der neuen Gesellschaft, des neuen Japan und der neuen Menschheit aufrufen; die Erfahrung der Gründer- und Führerpersönlichkeiten, die die Sendung der Bewegungen verkörpern, schaffen zugleich ein neues Sendungsbewußtsein unter den Anhängern<sup>73</sup>.

Diese Eigenschaften der modernen japanischen Religionen können nicht leichtfertig als flache Diesseitigkeitshaltung abgetan, sondern müssen als moderne Formen der Seelsorge bzw. genauer: der Sorge um den Menschen auch von einer japanischen Pastoraltheologie analysiert werden. Gerade weil das Christentum als ausländische, importierte Religion noch immer vielfach als Fremdkörper in Japan angesehen wird, verdienen die genuin japanischen Formen der Religiösität Aufmerksamkeit. Was den einheimischen Religionen ganz natürlich zuwächst: die eigentümliche japanische Gesellschaftsstruktur, das Problembewußtsein für die wirtschaftlichen, sozialen und individual-menschlichen Fragen unserer Tage, die Methodik des Hinhörens und Stellungnehmens bzw. die eigentümlichen Formen der japanischen Diskussion bzw. der konkreten Hilfeleistung muß das Christentum sich erst allmählich erarbeiten.

Die kritische Funktion der Theologie geht dabei in doppelter Richtung: Sie richtet sich a) auf die Gestalt des Christentums in Japan und b) auf die japanische Umwelt des Christentums in Japan. Das Christentum selbst muß weltbewußter werden und sich gerade darin als Dienstleistung auf dem Wege zur neuen Menschwerdung des Menschen erweisen<sup>74</sup>. Dabei zerstört es den fatalen Eindruck eines falschen Ekklesiozentrismus<sup>75</sup>. Die dogmatischen Aussagen werden dann zu einer Verständnisbrücke und der Eintritt in die christliche Gemeinde zum Zeichen der von Christus her verstandenen reineren und volleren Hinkehr zu einer um ihr wahres

<sup>73</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: *Moderne religiöse Bewegungen in Japan als Impulse für eine christliche Theologie?*, der in Kürze veröffentlicht wird.

<sup>74</sup> Vgl. *Concilium* 2 (1966), 737f

<sup>75</sup> In diesem Sinne werden die traditionellen Missionsmotivationen, die Sorge um das Heil des einzelnen wie auch die „plantatio Ecclesiae“, nicht selten mißverstanden.

Antlitz ringenden Welt. Es ist nicht von ungefähr, daß TEILHARD DE CHARDIN gleichsam an den offiziellen Vertretern des Christentums vorbei seinen Weg nach Japan gefunden hat und daß auch in Japan Theologen wie D. BONHOEFFER, J. A. ROBINSON oder H. COX sich als Vertreter eines neuen Weges haben etablieren können<sup>76</sup>. Wenn heute das Pendel leicht ins andere Extrem umschlägt, muß man es verstehen. Schließlich waren evangelischerseits zu lange die Erben der Dialektischen Theologie mit ihrer krassen negativen Einstellung gegenüber den einheimischen Religionen und Traditionen beherrschend<sup>77</sup>, und katholischerseits stand die Notwendigkeit der Taufe als des Heilsweges für den einzelnen entsprechend im Bewußtsein. Bedacht werden muß auch, daß in Japan wie in fast allen Ländern der Welt zunächst die Orden die katholische Missionsarbeit geleistet haben und die von ihnen verbreitete Spiritualität — zumeist unbewußterweise — sich dann mit der entsprechenden Ordensspiritualität deckte. Die bewußtere Entfaltung einer eigenständigen Laienspiritualität ist heute ein Gebot der Stunde, dessen Erfüllung aber kaum ohne eine reflektiertere Einschränkung des klerikalen Apparates und seiner Einflüsse in Japan möglich sein wird<sup>78</sup>. Die Bevormundung der japanischen Christen stellt in einer jungen Kirche von etwas über 350 000 Katholiken ein echtes Problem dar: Im Jahre 1969/70 standen 738 japanischen Priestern 1188 ausländische Missionare gegenüber; für die Seelsorge standen ca. 9000 amtliche Missionskräfte (Priester, Brüder, Schwestern) zur Verfügung, die es auf eine Erwachsenenzahl von 5658 brachten<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. H. DUMOULIN, *Christlicher Dialog mit Asien* (München 1970) 28—33; J. J. SPAE, a.a.O., 208—212, zu BONHOEFFER auch 201f

<sup>77</sup> Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. I 2, 327. Nicht ohne Grund ertönt heute der Ruf: „Deliver Japanese theology from Germanic captivity!“ So S. YAGI, zitiert bei J. J. SPAE, a.a.O., 201

<sup>78</sup> In diesem Zusammenhang ist kritisch a) der relativ hohe und daher zumeist positiv herausgestellte Prozentsatz geistlicher Berufe in Japan und b) der umgekehrt geringfügige gesellschaftspolitische Einfluß des Christentums zu überprüfen.

<sup>79</sup> Die in der ZMR 52 (1968), 101, gemachten statistischen Angaben müssen für die Jahre 1967—1970 wie folgt ergänzt werden: Verhältnis von Erwachsenenzahl zur Zahl des Missionspersonals (Priester, Brüder, Schwestern): 1967/8 6370 : 8986, 1968/9 6445 : 8923, 1969/70 5658 : 9066. Die Tendenz bestätigt die früher getroffenen Feststellungen. Allerdings zeigt der Vergleich von japanischen und ausländischen Missionskräften, daß der Anteil der Ausländer aufs ganze leicht rückläufig ist.

Vielleicht wäre es inzwischen an der Zeit, wenigstens die eine oder andere Äußerung und Vorstellung eines katholischen Japaners in den gesamtkirchlichen Dialog einzubringen. Genannt wurden die Autoren der Dumoulin-FS (vgl. Anm. 55), unter ihnen K. KASUYA, Y. INOUE, S. TSUNODA, K. OTANI, die sich häufiger zu unserer Problemstellung geäußert haben, auch A. SAWADA, J. K. KADOWAKI; andere folgen ihnen heute nach. Es käme darauf an, diese Stimmen einmal zu sammeln.

So sehr einerseits die permanente Selbstkritik des Christentums in seinen konkreten Erscheinungsformen sowie der christlichen Verkündigung in formaler und inhaltlicher Hinsicht Aufgabe der Theologie bleibt, so wenig darf andererseits vergessen werden, daß diese Kritik im Dienste jenes kritischen Beitrags steht, den die christliche Verkündigung im Hinblick auf den Adressaten der Botschaft zu leisten hat. Ein solcher Beitrag muß sondierend wirken, anknüpfen an das, was gültig ist, und weiterführen, wo das Bestehende zu kurz zielt. Er muß in erster Linie den Menschen betreffen.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der japanischen Szene, daß das japanische Kultusministerium eine offizielle Kommission eingesetzt hat, die das für die japanische Erziehung gültige Menschenbild erarbeiten sollte und am 11. Januar 1965 einen ersten Bericht mit dem Titel „Kitai sareru ningenzō“, „das erwartete Menschenbild“, veröffentlichte<sup>80</sup>. Die Tatsache in sich deutet schon darauf hin, daß die weltanschaulichen Gruppen ihrerseits es offensichtlich nicht verstanden haben, ihr Menschenbild vernehmbar und überzeugend in das Gespräch einzubringen. Das gilt auch für den anthropologischen Beitrag des Christentums, das in seinen positiven Impulsen befreiend auf das japanische Denken der Nachkriegsperiode hätte wirken können. In der heutigen Situation müßte der Mensch in seinen vielfältigen Gefährdungen durch die modernen Umwälzungsprozesse gesehen werden. Dabei sucht die japanische Inselmentalität ihren Schutz immer wieder in der „splendid isolation“. Demgegenüber könnte der christliche Aufruf zu einem „katholisch“-„ökumenisch“-weltoffenen Denken befreiend wirken. Allerdings wird eine japanische „politische Theologie“ letzten Endes dann doch nur von Japanern, nicht von Ausländern vorgetragen werden können, weil sonst zu leicht der Verdacht aufkommen kann, es werde tatsächlich „politisierende Theologie“ getrieben. Die Befreiung der japanischen Mentalität aus ihrem japanozentrischen Partikularismus dürfte sich aber nicht auf die Horizontalität des Gesellschaftlichen bzw. auf die Rolle Japans unter den Völkern der Menschheit beschränken. Es müßte der einzelne Mensch auch dort als offenes und damit je neu auf Transzendenz angelegtes Wesen erwiesen werden, wo er seine wahre Gestalt im Kreuzungspunkt von Welt, Geschichte und Menschheit finden zu können glaubt. Die dem japanischen Denken eigentümliche Form der „Natur“ des Menschen ist theologisch noch nicht eingeholt worden. Dabei geht es nicht um das vordergründige Naturerleben, das in einem immer mehr von der Faszination der Technik bestimmten Lebensablauf an Bedeutung verliert. Dagegen wirkt aus der Amalgamation der religiösen Einflußsphären des Volkes, Shintō, Buddhismus und Konfuzianismus, eine tiefere Schicht des Naturverständnisses

<sup>80</sup> Vgl. J. J. SPAE, a.a.O., 121—139

nach<sup>81</sup>. So sprechen dieselben beiden Bildzeichen, die in der Lesart „shizen“ für die Natur ganz allgemein stehen, in der Lesart „jinen“ von jener ursprünglichen Spontaneität, die den Menschen aufruft, „so zu sein, wie er wirklich ist“, sein „wahres Gesicht“ zu entdecken<sup>82</sup>. Dieser Aufruf, der a) auch in einer technisierten Welt sinnvoll bleibt und b) von einer erlebten Nichtidentität des Menschen mit seiner eigentlichen Gestalt zeugt, müßte in einem christlichen Verständnis ein- und vielleicht überholt werden. Der Ruf nach dem ursprünglichen Menschenantlitz sowie das Verlangen nach dem vollen Menschsein bleiben. Dann aber gehört auch die immer neue Weckung der Sinne für die Erfahrung des Hintergründigen, die Transzendenz, das Göttliche, Gott mit zu dem Befreiungsprozeß des Menschen, in dem sich ihm die volle Wirklichkeit eröffnet. Hier zeigt sich dann auch der Ort, an dem die christliche Grunderfahrung Gottes im Menschen Jesus von Nazareth ganz neu ausformuliert werden müßte. Von Jesus aus würde dann im Blick auf den Menschen sichtbar, was jeweils der andere Mensch für jeden einzelnen bedeutet; welche Rolle dem Miteinander von Menschen positiv zukommt; was Gemeinschaft und Gespräch bedeuten; warum Einsamkeit tatsächlich zu Recht als unmenschlich erfahren wird u. a. m.

Der konkret japanologisch-anthropologische Ansatz der Theologie, wie er hier vorgeschlagen wird, mag auf den ersten Blick erschreckend pragmatisch anmuten, ja gar den Eindruck erwecken, als ob die eigentliche Aufgabe christlicher Theologie sträflich hintangesetzt würde. Das ist jedoch nicht der Fall. Richtig ist wohl, daß die dogmatische Theologie stärker in den Dienst der praktischen Theologie genommen wird und daß letztere — mehr als bislang üblich — der systematisch-spekulativen Theologie die aktuellen Fragen des in jeweils anderer geschichtlicher Situation lebenden Menschen an die Hand gibt. Der Denkansatz, wie er hier ge-

<sup>81</sup> Wie bei vielen Grundworten, die etwa im Deutschen eindeutig zu sein scheinen, gibt es auch in diesem Fall eine Mehrzahl von Ausdrucksmöglichkeiten und Varianten, die Nuancen zum Ausdruck bringen, die in einer westlichen Übersetzung leicht verlorengehen.

<sup>82</sup> Vgl. dazu M. ABE, in: *Japanese Religions 3* (1963), No. 3, 28: „The Japanese term, usually pronounced *shizen*, is here pronounced ‘*jinen*’ and given a different connotation. *Shizen* is generally used as the Japanese equivalent to ‘nature’, in English as used in the phrases ‘the laws of nature’, ‘nature worship’, ‘natural science’. *Jinen* in Buddhism, on the other hand, is not nature objectively observable by man as if he were standing outside of nature. In the Orient, nature is not understood as something opposed to man but as something of which man is a part, and with which man is in harmony. Instead of utilizing nature in his own interest, man in the Orient wants to be one with nature. *Jinen* in the Buddhist sense represents this Oriental attitude informed and deepened through the realization of the stubbornness of the human ego, and through the discovery of the way of emancipation from it. Literally, *ji* means ‘naturally’, ‘of itself’, ‘by itself’, ‘spontaneously’, ‘for oneself’, while *nen* ‘being so’, ‘being such’, or ‘being as it is’.“

meint ist, hat zweifellos seine Konsequenzen für das Curriculum der Theologie, die Gewichtsverteilung innerhalb des theologischen Fächerkodex und dürfte auch gewisse Umschichtungen in der Akzentuierung theologischer Lehren nach sich ziehen. Das soll jedoch hier in einer theoretischen Erörterung nicht mehr weiterverfolgt werden. Die entscheidende Folge würde aber darin bestehen, daß das Christentum selbst als Ganzes anders akzentuiert würde: Es würde nicht mehr einseitig als eine „neue Lehre“<sup>83</sup> dargeboten, sondern würde — dem japanischen Religionsverständnis angemessener — als „neuer Weg“<sup>84</sup> in Konkurrenz mit den anderen — religiösen und nichtreligiösen — Wegangeboten treten. Ob eine Relativierung des theoretischen Lehrgebäudes zugunsten einer überzeugenden Anleitung zu einer vom Geiste Christi inspirierten Praxis tatsächlich einen Verlust für das Christentum bedeuten würde, läßt sich nur in einem Versuch überprüfen. Jedenfalls kann man der Theologie in Japan nur wünschen, daß sie mutig auf eine neue kreative Phase zusteuert, die sie einer genuin japanischen Theologie näherbringt.

<sup>83</sup> Zur Verwendung von „*kyō*“ = Lehre in Verbindung mit Religionsbezeichnungen vgl. J. J. SPAE, *Japanese Religiosity* (Tokyo 1971) 22—24

<sup>84</sup> „*Dō*“ = ‚Weg‘ gehört zu den Grundworten japanischer Religiösität; vgl. ebd., 23.33.164 u. ö.; auch M. HEINRICHS, a.a.O., 203—237; H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg 1966) 224—227