FURUKAWA ROSEN¹ (1871–1899) UND DAS ZEITALTER DES SKEPTIZISMUS

von Gotelind Müller

Die Meiji-Zeit (1868–1912) spielte für den Westen und seine Suche nach Verständnis Japans eine besondere Rolle als Zeit des Umbruchs von Alt zu Neu und der intensiven Begegnung von Innen und Außen. Man suchte und sucht in ihr den Schlüssel zur Frage, wie Japan den »Sprung in die Moderne« schaffte und was andere Länder daraus lernen könnten. Diese Fragestellung bedeutete im Bereich der Ideengeschichte, daß sich die Aufmerksamkeit der Rezeption westlichen Gedankengutes zuwandte. Selbiges erschien wie im Zeitraffer vor den Augen des Betrachters: von Griechenland – unter Auslassung des Mittelalters – direkt zur Renaissance und dann im Eiltempo zu den neuesten Theorien. Religiöse Themen rückten dabei an den Rand. Was religionsgeschichtlich in der Meiji-Zeit interessierte, war in diesem Zusammenhang das Christentum, vornehmlich in seinem Einfluß auf die Erziehung und bezüglich seiner Verbindungen zum oppositionellen Denken.

Mit der Frage der Rezeption stellte sich aber auch die nach den autochthonen Elementen im Modernisierungsprozeß. Gerade im Hinblick auf die Ausbildung des japanischen Nationalismus und schließlich des Faschismus wandte sich die Forschung daher der Entwicklung des Shintô zu. Die Entwicklung des Buddhismus der Meiji-Zeit hingegen erregte bislang sehr viel weniger Aufmerksamkeit,² war er doch weder »westlich« und »neu« wie das Christentum, noch galt er als »typisch japanisch« wie der Shintô. Vielmehr schien der Buddhismus – bestenfalls mit Ausnahme des Nichirenismus, der sich mit nationalistischer Ideologie verbinden konnte – ein Relikt zu sein, das nur noch schemenhaft durch ein sich modernisierendes Japan geisterte.

¹ Personennamen werden in der in Japan üblichen Reihenfolge genannt, d.h. der Familienname steht voran.

² Der m. W. erste Autor, der sich dennoch für diese Thematik zu interessieren begann, ist der bereits emeritierte YOSHIDA KYŪICHI, und bis heute können seine Publikationen als grundlegend gelten. (Derzeit wird an der Herausgabe seines Gesamtwerkes gearbeitet.) Er verfaßte u.a. das 1959 erschienene *Nihon kindai bukk'yōshi kenkyū*. Der zweite bedeutende Autor ist der etwas jüngere IKEDA EISHUN, der 1976 zwei Bücher herausbrachte: *Meiji no bukk'yō – sono kōdō to shisō* und *Meiji no shinbukk'yō undō*. Er ist außerdem der Herausgeber des Bandes über die Meiji-Zeit in der Reihe *Ronshū nihon bukk'yōshi* (Bd. 8, 1987). Auch der inzwischen ebenfalls emeritierte KASHIWAHARA YŪSEN publizierte mehrfach über die neuere Geschichte des Buddhismus, u.a. *Nihon bukk'yōshi – kindai* (1990). Speziell mit der Frage der Modernisierung im buddhistischen Denken befaßte sich der Religionswissenschaftler SERIKAWA HIROMICHI in seinem 1989 erschienenen *Kindaika no bukk'yō shisō*. (Erscheinungsort jeweils Tōkyō.) Im westsprachigen Raum ist NOTTO R. THELLE mit seinem 1987 erschienenen *Buddhism and Christianity in Japan – From Conflict to Dialogue, 1854–1899* (Honolulu) zu nennen, der eine große Zahl bis dato verfügbarer japanischer Materialien und Ergebnisse zugrunde legt und eine gute Bibliographie bietet. Ansonsten sind sporadisch einzelne Meiji-Buddhisten Gegenstand japanischer Arbeiten geworden, und neuerdings zeichnet sich auch in der amerikanischen Japanologie ein zunehmendes Interesse ab.

Die Einschätzung, daß der Buddhismus nach den Höhen der Kamakura-Zeit im Grunde nur mehr und mehr seinem Ende entgegendämmerte, zermalmt unter den Rädern der einziehenden Moderne, ist noch nicht einmal ein neues Vorurteil, vielmehr teilten es nicht wenige führende Köpfe der damaligen Zeit. Für sie schien das Heil in allem anderen zu liegen als in solch einer verstaubten »Beerdigungs-Religion«.

Wie reagierten nun die Buddhisten auf die Infragestellung durch die Modernisierung? Die breite Ablehnung, die der Buddhismus nach dem Untergang des Tokugawa-Regimes erfuhr, löste ein Krisenbewußtsein aus. Das Wort vom *mappô* (Endzeit) machte wieder die Runde. Seine verbürgt geglaubte Stellung im Staate war dem Buddhismus entzogen worden, als er zwangsweise vom Shintô getrennt wurde und man in der Verfassung 1889 die allgemeine Religionsfreiheit (mit gewissen Einschränkungen) verankerte. Ja, zu Beginn der Meiji-Zeit erlebte er eine regelrechte Verfolgung. Das lang geschmähte Christentum etablierte sich zusehends und entpuppte sich als ernstzunehmende Konkurrenz, während der an Protektion gewöhnte Buddhismus sich meist mit den falschen Partnern in seinem Kampf um Selbstbehauptung liierte und so noch mehr ins Abseits zu geraten drohte.

Langsam setzte sich daher unter den Buddhisten die Erkenntnis durch, daß es den »Weg zurück«, die schlichte Wiederbelebung des Alten (*fukko*), einfach nicht mehr geben konnte. Der Buddhismus war in Frage gestellt, zunächst nur äußerlich organisatorisch, dann aber auch zunehmend in seinen Inhalten. War seine ganze Lehre nicht überholt durch all die neuen Erkenntnisse der Wissenschaft?³ Wozu taugte er noch in einem sich wandelnden Japan?

Diese Fragen bedrängten die Buddhisten in ihrem Selbstverständnis. Die herkömmliche Apologetik fruchtete wenig, und die Beschwörung buddhistischer Moral und Lebensführung seitens der Traditionalisten ermüdete die meisten mehr, als daß sie dazu anspornte, die Krise zu bewältigen. Es mußte etwas geschehen, um aus der Rolle des Ewig-Gestrigen herauszukommen. Aber wie?

1894 erschien in der Zeitschrift *Buddhismus* ein programmatischer Artikel eines jungen Buddhisten, der eine neue Ära hereinbrechen sah: die des Skeptizismus. Der Autor, Furukawa Isamu (bekannter als Furukawa Rôsen), 1871 in Wakayama geboren, gehörte zur Nishi-Honganji-Linie der Shinshû. Im Laufe seiner Erziehung kam er am *Meiji gakuin* mit dem Christentum in Berührung. Nach dreimonatiger Ehe geschieden, starb er bereits im Jahre 1899 an einem Lungenleiden.⁴ Er war an der progressiven Zeitschrift *Hanseikai zasshi* beteiligt (später in *Chûô kôron* umbenannt), die vom Reformflügel des Nishi-Honganji getragen wurde und dem Christentum gegenüber relativ tolerant war. Später gründete er eine buddhistische Jugendbewegung (der Beginn der »Bewegung für einen neuen Buddhismus«) und die *Keiikai*, eine ebenfalls reformorientierte Gruppe, deren Organ die Zeitschrift *Buddhismus* war, aus der der im folgenden übersetzte Artikel stammt.

³ Einer der Hauptstreitpunkte war lange das eher mythische Weltbild des Buddhismus. (Vgl. N. R. THELLE, *Buddhism and Christianity in Japan*, 32)

⁴ Zur Biographie siehe »Furukawa Rôsen ryakuden« von seinem Freund SUGIMURA JÛÔ in dem von diesem herausgegebenen *Rôsen ikô*, Tôkyô 1901, 407–416.

Furukawa hatte sich bereits in der »Erziehungs-Debatte« profiliert. Dieser Streit hatte sich an einem Vorfall von 1893 entzündet, bei dem der Christ Uchimura Kanzô das kaiserliche Erziehungsedikt nicht gebührend geehrt haben soll. Die Debatte ging letztlich um die Vereinbarkeit von Christentum und Nationalismus. Als anti-christlicher Hetzer tat sich besonders Inoue Tetsujirô hervor, beklatscht vom Gros der japanischen Buddhisten. Furukawa hingegen warnte vor dieser unkritischen Parteinahme.⁵ Er setzte sich mit dem Christentum kritisch, doch unpolemisch und nicht ohne Sympathie auseinander. Besonders die 1887 nach Japan gekommene unitarische Bewegung fand seine Hochachtung aufgrund ihrer »modernen« Anschauungen, mit denen sie die christliche Lehre zu »bereinigen« suchte.

Der Unitarismus lehnte den trinitarischen Gottesbegriff ab und berief sich auf drei Standpunkte: 1. rational-wissenschaftliche Wahrheit statt Autorität der Tradition; 2. freie Untersuchung als Methode; 3. höchste moralische Entwicklung des einzelnen und der Gesellschaft als Ziel. Der Unitarismus verstand sich als modern, optimistisch, aktiv, und er glaubte an den steten Fortschritt.⁶ »Freies kritisches Denken« war das Schlagwort, mit dem die Tradition überwunden werden sollte. Doch für Furukawa sollte das Methode, nicht Prinzip sein, weswegen er auch Kritik an den Unitariern übte. Ganz im evolutionistischen Denken seiner Zeit glaubte er an ein Drei-Phasen-Modell, einen dialektischen Prozeß, den jedes Denken unentwegt durchlaufen müsse, nämlich vom Dogmatismus über den Skeptizismus hin zum Kritizismus und daraus resultierend zu einem neuen Dogmatismus. Er versuchte auf diese Weise, die momentane kritische Situation des japanischen Buddhismus als notwendige Stufe eines unausweichlichen Prozesses zu begreifen.

Seine Ausführungen belegen ein sehr schematisches, eindimensionales und fortschrittsgläubiges Denken, das mit einer griffigen mechanischen Dialektik die gesamte Geistesgeschichte der Menschheit zu erfassen suchte und damit kulturelle Verschiedenheiten ausschloß. Demgemäß war auch Japan kein Sonderfall, sondern mußte sich den Zwängen dieser »Weltgesetze« beugen. Furukawa begründete das Schema im einzelnen nicht und blieb auf einer allgemeinen und provokativen Ebene stehen. Seine Darstellung der westlichen Philosophiegeschichte ist mehr als fragwürdig, ja teilweise geradezu falsch, die östliche, die ihm hätte vertrauter sein müssen, erwähnt er nur am Rande, was umso mehr beweist, wie vereinfachend und schematisch er mit der Tradition umging. Die Logik des Modells sollte die gesamte Geschichte zwingen, die damit rationalisiert und doch zugleich als große Zukunft glorifiziert wurde. Dieses Vorgehen läßt sich aus seiner Zielsetzung erklären, ging es Furukawa dabei doch letztlich darum, radikale Reformen im Buddhismus zu fordern, diese »Revolution« aber mit Verweis auf ihre »Natürlichkeit« zu entschärfen. Es war daher im Grunde ein Versuch, eigene Forderungen universal als Gesetzmäßigkeiten zu legitimieren, gegen die man nicht angehen könne und die im Sinne von Fortschritt zu verstehen seien und also auf etwas Höheres hinzielten – ein Argument, das Kritiker besänftigen sollte. Gewisse Entwick-

⁵ Zur gesamten Problematik vgl. YOSHIDA K., *Nihon kindai bukkyôshi kenkyû*, 201–270.

⁶ N. R. THELLE, *Buddhism and Christianity in Japan*, 185 und 187.

lungen in der christlichen Theologie, die sich nach und nach die zunächst gegen sie gerichteten Kriterien der Aufklärung zu eigen zu machen suchten, sollten dabei Pate stehen.⁷

Furukawa, der mit 28 Jahren starb, gab mit diesem Artikel den offiziellen Startschuß für eine ganze Richtung innerhalb des Buddhismus, die sich schließlich als »Neuer Buddhismus« etablierte. Ihr Credo war ein »gesunder Glaube«, geläutert durch kritische Prüfung, sozial engagiert, optimistisch und aktiv.⁸ Dieser »Neue Buddhismus« sollte wie ein Phönix aus der Asche des alten, obsolet gewordenen Buddhismus entstehen und frei sein von all den Fehlern, die jener in vergangenen Zeiten angesammelt und mit sich getragen hatte. Die bloße Zerstörung war zu wenig, es sollte eben vielmehr etwas »Neues« und »Modernes« entstehen. Die Betonung liegt daher stets auf dem Ziel, das allein die Methode rechtfertige. Dennoch sollte dieses »Neue« eben »buddhistisch«, ja gar der geläuterte und eigentliche Buddhismus sein. Modernität und Authentizität wollte man so zur Deckung bringen.

Parallel zu dieser Richtung eines »Neuen Buddhismus« – sozusagen komplementär – trat Kiyozawa Manshi mit seinem mehr subjektiv verstandenen »Spiritualismus« (*seishin shugi*) hervor. Kiyozawa (1863–1903) gehörte – anders als Furukawa – zum *Otani*-Zweig der Shinshû, und auch er starb in jungen Jahren. Die Bewegung des »Spiritualismus« mit ihrem Organ *Seishinkai* entstand durch seine Initiative und versuchte, einen »modernen Glauben« – im Gegensatz, aber auch in Komplementarität zum »Neuen Buddhismus« – idealistisch auf die Subjektivität zu gründen. (Kiyozawa stand unter dem Einfluß Hegelschen Denkens.) Der »Neue Buddhismus« witterte darin Weltflucht und Irrationalität.⁹ Im übrigen schöpfte auch der »Spiritualismus« reichlich aus christlichen Vorbildern.

Der »Neue Buddhismus« und der »Spiritualismus« stellten gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille dar als Ausdruck des Versuches, den Buddhismus in einer sich modernisierenden Welt erneut bedeutungsvoll zu machen, wobei die einen den »äußeren«, die anderen den »inneren« Weg wählten. (Beide basierten auf der Shinshû-Tradition, also der Richtung im Buddhismus, die immer schon die größte Nähe zur »Welt« gehabt hatte.) Auch die großen buddhologischen Publikationen, allen voran die historisch-wissenschaftlich orientierte Zeitschrift *Bukkyô shirin*, gehören in diesen Zusammenhang.¹⁰ Dies zeigt, daß die Infragestellung der Tradition durch eine Art »Aufklärung«, wie man sie vom Westen als modern übernahm, zu einer Rationalisierung (Neuer

⁷ Gemeint sind hier die historisch-kritische Exegese und die »Leben-Jesu-Forschung«. Der explizite Begriff »Entmythologisierung« verbindet sich zwar erst mit Bultmann, scheint mir diese Tendenz aber treffend zu beschreiben.

⁸ Nach Furukawas Tod wurde Sakaino Kôyô der Wortführer der Bewegung. Sie geriet zunehmend in den Bannkreis sozialistischer Ideen und spaltete sich endgültig vom buddhistischen Establishment ab. (Genauere Informationen bei YOSHIDA K., *Nihon kindai bukkuyôshi kenkyû*, 355–433.)

⁹ IKEDA faßt den Gegensatz knapp zusammen in *Meiji no bukkuyô*, 227–229.

¹⁰ Diese Zeitschrift, 1894 gegründet, setzte sich – in Anlehnung an die westliche Buddhologie – die Erforschung des Buddhismus unter streng historischen Kriterien zum Ziel. Murakami Senshō, ihr Gründer, der übrigens ebenso aus der Shinshû-Tradition stammte, profilierte sich kritisch in der großen Debatte um die Authentizität des Mahâyāna.

Buddhismus) oder einem Subjektivismus (Spiritualismus) führte, in jedem Falle aber die Gefahr eines Reduktionismus mit sich brachte und daher von den traditionellen Buddhisten mit Argwohn betrachtet wurde.

Furukawas Artikel, der, um seinen Freund Sugimura Kôtarô (bzw. Jûô) zu zitieren, »die bigotten Anhänger des alten Buddhismus aufschreckte«,¹¹ als Programm Motto einer ganzen buddhistischen Generation wurde und über seine Zeit hinaus als Beschreibung einer Grundtendenz im modernen Buddhismus Bedeutung behielt, soll im Folgenden in Übersetzung wiedergegeben werden als »epochemachendes Dokument«¹² des Meiji-Buddhismus in seiner Auseinandersetzung mit »der Moderne«. Der Text,¹³ der im übrigen stilistisch wenig ausgefeilt ist, aber gerade wegen seiner Plakativität wirkungsvoll war und mit seiner Zielrichtung so recht die Stimmungslage vieler insbesondere junger intellektueller Buddhisten traf, ist in sich selbst einerseits Zeugnis der Simplifizierungsgefahr, der diese Auseinandersetzung mit »der Moderne« in ihrer frühen Phase unterlag; andererseits zeigt er die Gefahr auf, dabei nur alte »Mythen« durch den modernen Mythos vom Fortschritt zu ersetzen.

Der Eintritt ins Zeitalter des Skeptizismus¹⁴

von Furukawa Isamu

In welcher Zeit befindet sich gedanklich die religiöse Welt des Jahres Meiji 27 [1894]? Meinem Eindruck nach haben die Christen bereits das Zeitalter des Skeptizismus durchlaufen und sind dabei, ins Zeitalter des Kritizismus einzutreten; die Buddhisten haben das Zeitalter des Dogmatismus vollendet und kommen in das des Skeptizismus.

Wer die Geschichte der Philosophie liest, wird zugestehen müssen, daß es in der Abfolge der Entwicklung philosophischen Denkens drei Phasen gibt: Dogmatismus – Skeptizismus – Kritizismus. Die Philosophie der Zeit des Dogmatismus nimmt an, daß das Wesen des Universums, die Unvergänglichkeit der Seele usw. die Fragen seien, die

¹¹ In SUGIMURA J., *Rôsen ikô*, 407.

¹² IKEDA in ders. (Hg.), *Nihon bukkyôshi*, Bd. 8, 46. THELLE bringt, wie die japanischen Autoren, eine knappe Paraphrase (*Buddhism and Christianity in Japano*, 206).

¹³ Für die Übersetzung wurde der Abdruck in SUGIMURA J., *Rôsen ikô*, 106–111, zugrunde gelegt. Es sei noch darauf hingewiesen, daß zur Entstehungszeit des Artikels, Januar 1894, das »Weltparlament der Religionen« in Chicago (1893) erst kurz zurücklag und der Chinesisch-Japanische Krieg vor der Tür stand. Die »Erziehungs-Debatte« war noch nicht abgeklungen, und auch die oben angeführte Zeitschrift *Bukkyô shirin* sollte in diesem Jahr zum ersten Mal erscheinen.

¹⁴ Furukawa benutzt die Endung »shugi«(-ismus) nicht, doch sind – wie aus dem Text hervorgeht – nicht nur »Zweifel« gemeint, vielmehr geht es ihm um eine grundsätzliche Haltung der Skepsis, daher wurde in der Übersetzung »Skeptizismus« gewählt. (Analog bei Dogmatismus und Kritizismus.)

menschliches Wissen erkennen können müsse. Die Philosophie der Zeit des Skeptizismus bezweifelt demgegenüber, ob menschliches Wissen tatsächlich solches erkennen könne. In der Philosophie der Zeit des Kritizismus schließlich wird beides gleichsam verbunden, indem man mit Hilfe menschlichen Wissens den Charakter [eben dieses] menschlichen Wissens untersucht, ermißt, was es erkennen könne und was nicht, und so ermittelt, welchen Grad an Erkenntnisfähigkeit es besitze. Die Philosophie des Dogmatismus geht in die des Skeptizismus über, die des Skeptizismus in die des Kritizismus und die des Kritizismus wiederum in eine neue Philosophie des Dogmatismus. Die neue dogmatistische Philosophie ist das Ergebnis der kritizistischen Philosophie; sie übernimmt, was zu übernehmen ist, und läßt beiseite, was beiseite zu lassen ist. Sie ist gegenüber der früheren dogmatistischen Philosophie um eine Stufe fortgeschritten. Diese dogmatistische Philosophie geht ebenfalls in eine skeptizistische über und weiter in eine kritizistische, genau wie zuvor. Betrachtet man die älteste Philosophiegeschichte, die mittelalterliche oder neuzeitliche, so fällt es nicht schwer, diese Abfolge anzuerkennen. Sieht man das nicht beispielsweise an der griechischen Philosophie? Die vorsophistische Philosophie ist eine dogmatistische; die sophistische eine skeptizistische; die Philosophie des Sokrates ist eine Philosophie des Kritizismus und die des Platon und des Aristoteles eine aus dieser kritizistischen Philosophie hervorgegangene neue dogmatistische. In der Folge wird mit der Philosophie der Post-Aristoteliker die dogmatistische zu einer post-skeptizistischen, und bei der Philosophie der Neuplatoniker entstehen nacheinander skeptizistische und kritizistische Philosophien. In der mittelalterlichen Philosophie werden die drei vermischt, doch bleibt ihre [innere] Abfolge unschwer zu erkennen.

In der neuzeitlichen Philosophie verband sich die skeptizistische Philosophie des Descartes mit der dogmatistischen Spinozas und brachte die kritizistische des Leibniz hervor. Die dogmatistische Philosophie Wolffs verband sich mit der skeptizistischen Humes und ließ Kants kritizistische Philosophie entstehen. Die mehrtausendjährige Entwicklung der westlichen Philosophie durchlief demgemäß die Abfolge dieser drei Phasen.

Auch im Osten bei der Entwicklung der beiden Religionen Brahmanismus und Buddhismus in Indien und der des Daoismus und Konfuzianismus in China ist es nicht vonnöten, dies hier im einzelnen anzuführen und detailliert darzulegen. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß der Fortschritt sich durch das immerwährende Durchlaufen der obigen drei Phasen vollzieht.

Nun gilt der Übergang vom Dogmatismus zum Skeptizismus, von diesem zum Kritizismus und von diesem wiederum zu einem neuen Dogmatismus nicht nur für die Entwicklung des philosophischen Denkens allein, sondern ebenso für die Entwicklung anderen Denkens; und dies nicht nur für die Entwicklung des Denkens einer Gesellschaft, sondern ebenso für die des Denkens eines Individuums. Daher möchte ich hier die Entwicklung des Denkens unserer Meiji-Gesellschaft erörtern, insbesondere die des religiösen Denkens. Es gibt jedoch zwei Entwicklungen im religiösen Denken unserer Meiji-Gesellschaft. Die erste ist die des Denkens christlicher Kreise, die zweite die des Denkens der buddhistischen. Ich möchte zunächst von ersterem ausgehen und mich dann dem letzteren zuwenden.

Betrachtet man aufmerksam die Veränderungen im Denken der christlichen Kreise bei uns in den letzten Jahren, so hielten sie [die Christen] zu Anfang jedes Wort und jeden Satz der gesamten Bibel mit beiden Testamenten für unfehlbar. Was dieser entsprach, war absolut wahr, was ihr zuwiderlief, galt sämtlich als unwahr, so daß es zu keinem Fehlglauben und Streit kam. Dies halte ich für ihre Zeit des Dogmatismus. Doch gab es mittlerweile unter den Buddhisten zunehmend Gelehrte, die in Vorlesungen und Aufsätzen die Unvernünftigkeit jener Religion angriffen bis hin zur Verspottung ihrer Torheit und Illusion. Auch bei jenen [den Christen] begannen sich Zweifel zu regen hinsichtlich der Erklärungen der Bibel, und bange Gedanken entstanden einer nach dem anderen, so daß sie zwar äußerlich das Christentum verehrten, im Innersten aber gänzlich Zweifel am Christentum bekamen. Dies ist nun wahrlich ihre Haltung bis auf den heutigen Tag, so daß sie im extremen Fall ihre Denomination verlassen und aus der Kirche austreten. Man muß das in der Tat als ihre Zeit des Skeptizismus bezeichnen. Jedoch gehört auch diese Zeit des Skeptizismus bereits der Vergangenheit an. In jüngster Zeit haben sie den früheren übertriebenen Glauben dem späteren übertriebenen Zweifel gegenübergestellt, beide verbunden und die Methode der Schriftauslegung verändert, so daß sie schließlich das zu Übernehmende übernahmen und das beiseite zu Lassende beiseite ließen. Dies ist nun der Eintritt ins Zeitalter des Kritizismus, weswegen ich zu Anfang proklamierte, daß heute das Christentum bereits die Zeit des Skeptizismus durchlaufen hat und dabei ist, ins Zeitalter des Kritizismus einzutreten. Wenn dies ohne teuflische Machenschaften vorangeht, wird ohne Zweifel in Bälde das, was zu übernehmen ist, übernommen und als Neo-Christentum wiederum in einen zweiten Dogmatismus übergehen.

Wenden wir uns dem Denken der buddhistischen Kreise zu, so wird sein Drei-Phasen-Muster der Entwicklung des Denkens der christlichen Kreise gleichen. Sie [die Buddhisten] haben die Überlieferung der Altvorderen empfangen und hielten den Buddhismus für die höchste unvergleichliche Lehre. Sie glaubten, daß sie vom Liebesstrahl des unendlichen Sâkyamuni beschienen seien und daß Buddhas Worte ohne Wenn und Aber Wahrheit sind. Es wurde ihnen gesagt, daß der Buddhismus eine wissenschaftlichen Prinzipien [folgende] Religion und seine Ethik die überlegene sei,¹⁵ so daß sie außerhalb des Buddhismus nichts anderes beachteten. Das ist in der Tat eine dogmatische Phase. Aber selbst wenn der Buddhismus das ist, was Sâkyamuni darzulegen geruhte, so gibt es doch auch von späteren Leuten Hinzugefügtes, und selbst wenn er von Indien überliefert wurde, so gibt es doch auch in China und Japan Entwickeltes. Wenn er sich Zeit und Ort anpaßt, sich je nach Umstand wandelt und wie eine Medizin der Krankheit entspricht, so sind doch seine grundlegenden wahren Lehrinhalte durch alle Zeiten und Zeitalter hindurch gänzlich unwandelbar. Aber auch wenn in diesen kein einziger Irrtum enthalten sein kann, so bürgen sie doch nicht dafür, daß es bis hin zu all den Detail- und Hilfsinterpretationen mit Sicherheit nicht zu einem Konflikt mit der Wissenschaft und zu einem Widerspruch zur Vernunft kommt. Wenn die heutigen Buddhi-

¹⁵ Die 1880er waren geprägt von Darstellungen des Buddhismus als philosophisch-wissenschaftlich, vernünftig und Höchstform menschlicher Ethik. (Man denke etwa an Autoren wie Inoue Enryô oder Hara Tanzan.)

sten dahin gelangen würden, die Geschichte des Buddhismus genau zu kennen, die Spuren der Entfaltung seiner Glaubenssätze gründlich zu untersuchen, mit kristallklarem Blick die Schriften zu lesen und sie kritisch beurteilen zu können, würde dieser Berg von Wissen zwar ihren Sinn auch verwirren müssen; doch die heute so zahlreichen Buddhologen, die meist nur vertieft sind ins Auslegen von Sätzen aus einem Teil des Kanon, müßten bestimmt erkennen, daß nun eine große Überraschung kommt. Insbesondere Probleme wie jenes, daß das Mahâyâna nicht von Buddha gepredigt sei,¹⁶ werden über kurz oder lang zu großen Themen in unseren buddhistischen Kreisen. Dies entweder zurückzuweisen oder aber anzunehmen, führt geradezu zu einem Kampf auf Leben und Tod. Selbst wenn man es [das Mahâyâna] als ursprünglichen Lehrinhalt des Buddhismus versteht und sich so von der Fragestellung nicht im geringsten berühren läßt, kann man doch nicht abstreiten, daß das Ergebnis der Auseinandersetzung, je nachdem, wie es ausfällt, im Glauben der gewöhnlichen Gläubigen eine ernstzunehmende große Revolution verursachen wird. Von einem Problem wie diesem angefangen, häufen sich nun andere unzählige große Schwierigkeiten wie Wolken auf dem vor uns Gläubigen liegenden Weg und erwarten uns mit knirschenden Zähnen. Dies ist natürlich eine ausgesprochen schwierige Zeit, aufgrund derer unser Glaube mit Sicherheit in große Zweifel und Verwirrung stürzt. Dieses liegt gewiß nicht erst in ferner Zukunft, und es scheint, daß die jüngste Lage bereits in dieses Umfeld geraten ist. Deswegen proklamierte ich zu Anfang, daß die Buddhisten heute bereits das Zeitalter des Dogmatismus durchlaufen hätten und im Begriff seien, in das des Skeptizismus einzutreten. Doch es ist klar, daß dieser Skeptizismus weiter fortschreitend zum Kritizismus werden muß und der Kritizismus dann zu einem neuen Dogmatismus.

Zur Zeit hat der japanische Buddhismus bereits eine Wendung vollzogen und ist wohl im Begriff, zu einem Weltbuddhismus zu werden. Wenn dem so ist, dann hat man bereits das dogmatistische Zeitalter des japanischen Buddhismus hinter sich gelassen, und es muß nun das dogmatistische Zeitalter des Weltbuddhismus kommen. Auch wenn beides dogmatistische Phasen sind, so sollte man sich doch entsprechend freuen, die alte zu verabschieden, und die neue voller Spannung willkommen heißen. Aber seid gewahr: wenn Ihr auch wünscht, in dieses strahlend helle Zeitalter des neuen Dogmatismus zu gelangen, so müßt Ihr doch von nun an erst durch die heiklen, beschwerlichen Phasen des Skeptizismus und Kritizismus hindurch!

Einige Autoren hoffen inständig, zum ursprünglichen dogmatistischen Zeitalter zurückzukehren, statt sich dafür einzusetzen, daß wir, die in der Phase des Skeptizismus sind, von nun an durch die kritizistische Phase hindurch die eines neuen Dogmatismus erreichen können. Andere Autoren wiederum vergessen, daß der Durchgang durch das skeptizistische und kritizistische Zeitalter die Vorstufe bildet für den Eintritt ins Zeitalter eines neuen Dogmatismus, und sie nehmen vielmehr eine Haltung der Aversion gegen das Kommen des neuen dogmatistischen Zeitalters ein. Es versteht sich von selbst, daß

¹⁶ Die Behauptung, das Mahâyâna sei nicht von Buddha gepredigt, war schon in innerschulischen Debatten im Buddhismus und von anderen traditionellen Kritikern erhoben worden, bekam aber neue Vehemenz, unterstützt von der westlichen Buddhologie und ihren japanischen Rezeptoren, insbesondere Murakami Senshō und Anesaki Masaharu. (Dazu etwa SERIKAWA H., *Kindaika no bukkhô shisô*, 123–149).

beide die Abfolge der Entwicklung menschlichen Denkens nicht erfaßt haben. Erstere kennen nur das Verharren, nicht die Bewegung, letztere die Bewegung, nicht das Verharren. Jene sind gefangen in Sturheit, diese neigen zur Heftigkeit. In meinen Augen kann man beides nicht als gesundes Denken bezeichnen. Jedoch gehören heute die meisten Buddhisten zu den ersteren, die meisten Unitarier zu den letzteren.

Bei dieser Gelegenheit muß ich die Unitarier ernstlich ermahnen. Der Unitarismus ist die Brücke, die von einem Dogmatismus zu einem anderen führt, und ist keinesfalls eine Behausung, in der man es sich gemütlich machen könnte. Wenn dem so ist, dann dürfen die Unitarier von nun an, wenn sie die Kritik vermeiden wollen, als positive Religion wertlos zu sein, aber bitte nicht vergessen, daß aus dem jetzigen Skeptizismus und Kritizismus ein neuer Dogmatismus wird. Auch einen Großteil der Buddhisten muß ich warnen. Auch wenn von nun an immer wieder Buddhisten mit neuen Ideen auftauchen, die des öfteren heikle Dinge aussprechen, soll man sie nicht von vorneherein als Parasiten im Leib des Löwen beschimpfen, als Verbrecher schelten, die die Lehre zerstörten, oder des Ausverkaufs des Dharma bezichtigen. Vielmehr sollte man erkennen, daß es letztlich nur die gesellschaftliche Gesamtlage ist, die sie treibt und in diese hohen Wellen und rollenden Wogen wirft, sie anstelle ihrer Brüder die Mühsal immer wieder kosten und durch die Aufopferung ihrer selbst das große Schiff des Buddhismus ans glückliche andere Ufer bringen läßt. Die Christen also müssen weitergehen, wie auch die Buddhisten weitergehen müssen. Die materielle Kultur ist bereits mit großen Schritten vorgegangen. Muß es da nicht erstaunen, daß die geistige Kultur allein hinterher ist?

Das religiöse Denken des Jahres Meiji 27 bedeutet in der Tat für die Christen, daß sie das Zeitalter des Skeptizismus durchlaufen haben und dabei sind, in das des Kritizismus einzutreten; für die Buddhisten bedeutet es, daß sie das Zeitalter des Dogmatismus hinter sich haben und in das des Skeptizismus kommen.