

Christentum und die religiösen Traditionen in Japan

Herausgegeben von

Josko Kozic, Ernst Lokowandt und Xaver M. Propach, O.P.
mit Beiträgen von Martin Heißwolf, Wolfgang Herbert,
Goro Christoph Kimura, Josko Kozic, Ernst Lokowandt,
Xaver M. Propach, O.P., Malte Rhinow und Marcus Tyburski

Eine Publikation des Arbeitskreises „Religion“ in der
OAG Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens

Inhalt

Vorwort	1
Vorwort der Mitherausgeber	2
Latinisierung japanischer Begriffe und Eigennamen	3
Einführung	4
Exkurs: Wieso es das Christentum in Japan so schwer hat? Von der Verbindung von Christentum und Metaphysik	6
Ursachen für das langjährige Wachstum und die jüngere Krise des Christentums in Südkorea	13
Christentum vs. japanische Mischreligionen	28
Exkurs: Christentum und Japan – zur Rolle von Katalysatoren und Attraktivitätsankern	62
<i>Mukyōkai</i> – Japanisches Christentum oder Fortsetzung der Reformation?	66
Die Geschichte des katholischen Christentums in Japan	80
Von der jesuitischen Mission bis in die Gegenwart	80
Zen – Psychotechnik oder Religion?	91
Jōdo-Shinshū – Glaube und Erlösung im japanischen Buddhismus des Wahren Reinen Landes	118
Shugendō: Ursprünge, heutige Praxis in Japan und internationale Entwicklungen	126
Das gute Leben: Heilsvorstellungen im Diskurs mit dem japanischen Animismus	135
Autoreninformationen	153

Vorwort

Der Japangelehrte und Jesuit Alessandro Valignano schrieb aus Japan an seine Oberen in Rom: „Man kann wirklich sagen: Japan ist eine Welt, die im Vergleich mit dem Lauf der Dinge in Europa auf dem Kopf steht.“¹ Dieser Aussage ist sicher in vielerlei Hinsicht spannend, ganz besonders aber vor dem Hintergrund der religiösen Mission, die Valignano nach Japan brachte: Das Gewinnen von Seelen. Dem Jesuiten war bereits im 16. Jahrhundert klar, dass die christlichen Muster und Begriffe nicht so ohne Weiteres auf religiöse Traditionen und Phänomene in Japan anzuwenden waren. Dem Zusammentreffen von Christentum und den unterschiedlichen religiösen Traditionen Japans widmet sich dieser Sammelband, der in großem Maße aus Vorträgen im Rahmen des Ausschusses für Religionen Ostasiens der *Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* (OAG) hervorgegangen ist.

Unser Dank gilt neben den Beitragenden, der OAG – namentlich seien Frau Dr. Roeder und Frau Dr. Herold genannt – und Herrn Philipp Gartlehner für die Formatierungsarbeiten.

Im Februar 2026

Josko Kozic, Ernst Lokowandt und Xaver M. Propach, O.P.

¹ Alessandro Valignano zitiert nach Schütte, Josef Franz. „Der japanische Volkscharakter in der Sicht Valignanos.“ *Stimmen der Zeit* 138 (1940), 81–87, 82.

Vorwort der Mitherausgeber

Dieser Band verdankt seine Entstehung der Initiative eines langjährigen Mitglieds der OAG Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde, unseres Förderers und Freundes Ernst Lokowandt, der die OAG über viele Jahre hinweg auch in leitender Funktion geprägt hat. Ursprünglich verfolgte er die Idee, eine eigenständige Monografie zu den „Mischreligionen“ Japans und dem Christentum zu verfassen. Nach einer schweren Erkrankung entschied er sich, das Vorhaben in Form eines Sammelbandes zu realisieren, und bat uns beide, als Mitherausgeber mitzuwirken. Dass diese Publikation zustande kommen konnte, ist in hohem Maße seiner eigenen Initiative, Ausdauer und verlässlichen Mitarbeit zu verdanken. Für die Zusammenarbeit und das Vertrauen, das er uns entgegengebracht hat, danken wir ihm herzlich.

Im Februar 2026

Josko Kozic und Xaver M. Propach, O.P.

Latinisierung japanischer Begriffe und Eigennamen

Japanische Namen sind entsprechen dem Hepburn-System in die lateinische Schrift transkribiert. Die Unterscheidung zwischen „a“ und „ā“, „o“ und „ō“ sowie „u“ und „ū“ ist von Bedeutung und wird, abgesehen von eingedeutschten Ortsnamen wie Tokyo, Kyoto oder Hokkaido, konsequent beachtet. Japanische Götter- und Buddha-Namen werden bei ihrer ersten Nennung in jedem Abschnitt kursiv gesetzt, danach in normaler Schrift. Der erste Teil eines Namens wird großgeschrieben, die folgenden Teile klein. Bei japanischen Eigennamen steht wie üblich der Vorname ohne Komma nach dem Nachnamen.

Einführung

Wer sich mit den japanischen Religionen beschäftigt, stellt fest, dass alle Konfessionen des Christentums zusammen nur etwa ein Prozent der Japaner überzeugen konnten. Dies ist umso bemerkenswerter, als christliche Missionen in Japan zahlreich sind, oft mit Schulen und Universitäten verbunden, und das Christentum in Literatur und Philosophie immer wieder thematisiert wird. Zudem haben viele Japaner ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür, dass das Christentum in westlichen Ländern weit verbreitet ist. Auch kulturelle Unterschiede allein können diese geringe Verbreitung nicht erklären, denn Korea, das kulturell eng mit Japan verwandt ist, hat eine signifikant höhere Anzahl von Christen. Was also ermöglicht es Japan, sich dem Christentum so nachhaltig zu entziehen, obwohl dieses sich intensiv um Bekehrungen bemüht?

Diesen Fragen geht der erste Beitrag des Buches nach: WIESO ES DAS CHRISTENTUM IN JAPAN SO SCHWER HAT – VON DER VERBINDUNG VON CHRISTENTUM UND METAPHYSIK von Xaver M. Propach, O.P. Er argumentiert, dass das Christentum alle Prinzipien und Grundlagen aus Gott ableitet. Nach christlichem Verständnis hängt daher alles sowohl mit Gott als auch miteinander zusammen.

Ein weiterer möglicher Erklärungsansatz bietet Malte Rhinow in seinem Beitrag URSACHEN FÜR DAS LANGJÄHRIGE WACHSTUM UND DIE JÜNGERE KRISE DES CHRISTENTUMS IN SÜDKOREA. Hier zeigt er, dass die Entwicklung des Christentums in Südkorea völlig anders verlief als in Japan. In Südkorea, wo zwischen einem Viertel und einem Drittel der Bevölkerung christlich ist – auch wenn viele Gruppen als christliche Sekten umstritten sind –, war die Geschichte der Mission stark von Eigeninitiative geprägt. Die Betonung auf Selbsthilfe statt auf ausländische Missionare unterscheidet sich grundlegend vom japanischen Kontext.

Der Beitrag von Ernst Lokowandt, CHRISTENTUM VS. JAPANISCHE MISCHRELIGIONEN, setzt sich als längster Aufsatz in dieser Reihe mit zwei zentralen Fragen auseinander: Erstens, ob die geringe Anzahl an Christen in Japan tatsächlich so erklärungsbedürftig ist, wie es *prima facie* scheint. Und zweitens, welche Faktoren dazu beitragen, dass Japan dem Christentum so erfolgreich widersteht.

Direkt im Anschluss folgt der Beitrag von Marcus Tyburski: CHRISTENTUM UND JAPAN – ZUR ROLLE VON KATALYSATOREN UND ATTRAKTIVITÄTSANKERN. Dieser wurde bewusst nach dem Hauptaufsatz platziert, weil er einerseits eine wohlwollende Zusammenfassung bietet, andererseits aber die Hauptthese ablehnt. Er argumentiert: „*Versteht man Mission als eine teilhabende Sendung in die Welt, eröffnet sich ein weites Feld der Begegnung und des Dialogs. Die hier entstandenen vielfältigen Formen sind durchaus als ‚erfolgreich‘ zu betrachten.*“ Sein Fokus liegt auf den unterschiedlichen theologischen Verständnissen von Mission.

Der Beitrag von Goro Christoph Kimura, MUKYŌKAI – JAPANISCHES CHRISTENTUM ODER FORTSETZUNG DER REFORMATION?, stellt heraus, dass das japanische Christentum größere Ansprüche erhebt, als es aus deutscher Perspektive zunächst erscheinen mag. Er

zeigt, dass auch ohne die gewohnte kirchliche Struktur Christen in Japan eine Vielzahl von Berufen ergreifen, die man sonst eher nicht mit religiösen Bewegungen assoziieren würde. Der zweite Beitrag von Xaver M. Propach, O.P., DIE GESCHICHTE DES KATHOLISCHEN CHRISTENTUMS IN JAPAN: VON DER JESUITISCHEN MISSION BIS IN DIE GEGENWART, beleuchtet die Entwicklung des Christentums in Japan vom 16. Jahrhundert unter Oda Nobunaga bis in die Gegenwart. Besonders thematisiert wird das Spannungsfeld zwischen den Missionen und der politischen Realität: Zunächst profitierten sowohl katholische Staaten als auch japanische Herrscher vom gegenseitigen Handel und Religion. Doch als die protestantischen Mächte der Niederlande und England freien Handel ohne Mission anboten, kippte die Situation. Die Jesuiten versuchten, durch die Bekehrung der politischen Elite eine breite Akzeptanz zu erzielen – eine Strategie, die beachtliche Erfolge zeigte. Doch als die Missionare selbst zu Akteuren in Japans Einigungsprozess wurden, erkannte die politische Führung sie als potenzielle Bedrohung. Infolgedessen wurde das Christentum verboten, Priester und Gläubige verfolgt, und die katholische Kirche überlebte mehr als 200 Jahre ohne offizielle Strukturen oder eigenen Klerus im Untergrund.

Die folgenden Beiträge – ZEN – PSYCHOTECHNIK ODER RELIGION? von Wolfgang Herbert und JŌDO-SHINSHŪ von Josko Kozic – sollen dem Leser verdeutlichen, dass der Buddhismus aus einer Vielzahl unterschiedlicher Strömungen besteht. Während Zen, das eigentlich in drei Hauptschulen unterteilt ist, im Westen am bekanntesten ist, dominiert in Japan die Jōdo-shinshū-Schule. Beide wurden deshalb ausgewählt, um einen umfassenderen Einblick in die Vielfalt des japanischen Buddhismus zu bieten.

Neben diesen buddhistischen Hauptströmungen wird im zweiten Beitrag von Josko Kozic, SHUGENDŌ – URSPRÜNGE, HEUTIGE PRAXIS IN JAPAN UND INTERNATIONALE ENTWICKLUNGEN, eine weitere, häufig übersehene religiöse Tradition Japans vorgestellt: das Shugendō, eine synkretistische Bergasketen-Religion, deren Wurzeln bis in die Frühzeit des japanischen Buddhismus zurückreichen. Der Aufsatz zeigt auf, wie Shugendō historische Praktiken des Asketentums mit lokalen Volksglaubensformen verbindet, wie die religiöse Landschaft Japans seit Jahrhunderten von diesen Bergkulten geprägt wurde und weshalb Shugendō heute – unterstützt durch staatliche Kulturprogramme wie „Japan Heritage“ – sowohl innerhalb Japans als auch international eine erstaunliche Renaissance erlebt. Dabei werden sowohl die historischen Ursprünge als auch die gegenwärtige Praxis und ihre globalen Weiterentwicklungen beleuchtet.

Den Abschluss bildet Martin Heißwolfs Beitrag DAS GUTE LEBEN: HEILSVORSTELLUNGEN IM DISKURS MIT DEM JAPANISCHEN ANIMISMUS. Er untersucht zunächst den Animismus und die japanische Religiosität und geht dann exemplarisch auf die Werke von Nakane Chie und Doi Takeo ein.

Exkurs: Wieso es das Christentum in Japan so schwer hat? Von der Verbindung von Christentum und Metaphysik

Xaver M. Propach, O.P.

Wenn Justin der Märtyrer, ein großer Verehrer der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie, sagt, das Christentum sei die einzige wahre und lohnende Philosophie, so zeichnet er hier einen Wesenszug des Christentums überhaupt nach. Nämlich: Das Christentum ist, nicht nur, aber zumindest auch, Philosophie und damit auch ein kohärentes und konsistentes System von Begriffen, Ideen und Inhalten. Es ist ein Gesamtbild der Wirklichkeit und damit zutiefst holistisch. Diesem Beitrag liegt die These zugrunde, dass das Christentum in Japan deswegen schwer anknüpfen konnte, weil es *auch* Philosophie, ja Metaphysik ist, während japanische Religiosität, trotz vieler Ausnahmen, grundsätzlich auf die Praxis orientiert ist.² Wieso aber hat das Christentum diesen Hang zum Großen und Ganzen?

Das Christentum ist nicht als solches vom Himmel gefallen, sondern verdankt seine Gestalt einer Entwicklung, die auf dem Boden geschichtlicher und kontingenter sozio-kultureller Begebenheiten wuchs. Der Fehlschluss bestünde nun allerdings darin, anzunehmen, dass Christentum sei mit seiner sozio-kulturellen Formung schlichtweg identisch. Ganz im Gegenteil: Wenn etwas durch seine Umwelt geformt wird, muss *etwas* diesem Prozess zugrunde liegen. Im Falle des Christentums geht der Sachverhalt voraus, dass sich der verborgene Gott, wie er tatsächlich ist, in einem Menschen aus Fleisch und Blut gezeigt und kundgetan hat und einige Menschen seines Umfeldes begannen, von ihren Erfahrungen mit diesem menschengewordenen Gott zu berichten (und bald schon dafür zu sterben). Das Fundament des Christentums ist also nicht die sozio-kulturelle Umwelt, sondern ein historisches Ereignis, das durch die Zeugnisse von Menschen bezeugt wird. Und der christliche Akt des Glaubens bedeutet einerseits, Gott zu vertrauen, dass er sich in Christus so zeigt, wie er tatsächlich ist, und den Zeugen Vertrauen zu schenken, die mit Christus selbst unmittelbare Erfahrungen gemacht haben und von diesen Erfahrungen berichten. Wenn der Glaube auf dem Vertrauen in Zeugnisse anderer – sei es Gottes oder der Apostel – ruht, dann scheint der Glaube auf wackligen Füßen zu stehen. Allerdings haben wir das meiste unseres Wissens durch Vertrauen in andere. Dass Pinguine in der Antarktis leben, weiß ich nicht aus eigener Erfahrung, sondern dadurch, dass ich die Autoren meines Biologie-Schulbuches für vertrauenswürdig hielt und diese wiederum gerechtfertigter Weise anderen vertrauten, die letztendlich Pinguine in der Antarktis mit eigenen Augen gesehen haben und bezeugen, dass Pinguine dort leben. Gehen wir zum Arzt und er stellt eine Diagnose, so können wir in den wenigsten Fällen durch eigenes Wissen seine Diagnose überprüfen, sondern wir entscheiden uns, dem Arzt zu vertrauen oder aber ihm zu misstrauen. Dasselbe gilt von den allermeisten Dingen, die wir zu unserem Wissensschatz zählen. Unsere Welt und Gesellschaft würde ohne solche

² Vgl. Lokowandt 2001.

Vertrauensakte gar nicht funktionieren. Vertrauen muss jedoch begründet sein. Ob wir den Zeugen der Geschehnisse in Palästina vor über zweitausend Jahren vertrauen sollten oder nicht, ist eine Frage, der hier nicht nachgegangen werden soll. Fest steht allerdings, dass das Christentum in der Menschwerdung Gottes gründet und einzelne Zeugen von diesem Ereignis offensichtlich derart ergriffen und verwandelt wurden, dass sie nicht aufhörten, von ihren Erfahrungen mit diesem Jesus von Nazareth zu berichten. Der gläubige Mensch stellt sich nun durch einen verantworteten Vertrauensakt in diese Berichte in eine Beziehung zu diesem Ereignis.

Dieses Vertrauen blieb und bleibt freilich nicht unangefochten. Bereits in der Apostelgeschichte heißt es von Paulus auf dem Areopag: „Einige von den epikureischen und stoischen Philosophen diskutierten mit ihm und manche sagten: Was will denn dieser Schwätzer?“³ Zwar war den Griechen Gott nicht fremd, dass jedoch das Absolute, also das Unbegrenzte, Mensch und damit endlich und begrenzt geworden sein sollte, konnte für viele nichts als Torheit sein. Auf diesen Einwand musste das Christentum, wollte es unter den Griechen Freunde finden, eine Antwort finden; und diese Antwort konnte nicht bereits voraussetzen, was sie begründen wollte. Die Antwort auf diesen Einwand musste daher im Denken der Griechen selbst das Eigentliche der christlichen Religion verständlich machen, ohne dadurch das griechische Denken zu einer bloßen Hülle zu degradieren, sondern seine ihm eigene Würde zu erhalten. Das Christentum nahm also die Gestalt des griechischen Denkens an, ohne dabei dessen Dignität aufzuheben, so wie Gott in Christus Mensch wird, ohne die Menschheit Jesu zu zerstören. Die Verbindung von biblischem Zeugnis und griechischem Denken sollte für die westliche Ideengeschichte von kaum überbietbarer Bedeutung sein, sodass Romano Guardini vermutet, dass es „kein Zufall [sein könne], dass das Christentum sich von Anfang an mit der Aufklärung der griechischen Philosophie verbündet hat“⁴. Und er geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er Sokrates als Vorläufer Christi, als Schatten des Kommenden, bezeichnet.⁵

Es war der Eifer, von den Ereignissen um Jesus zu berichten und das Erfahrene in alle Welt zu bringen (vgl. Mt 28,18), der das Christentum vom Rande der damaligen mediterranen Welt in ihr Zentrum brachte: nach Rom. Dass Menschen, die eindrucksvolle Erfahrungen gemacht haben, nicht anders können, als davon zu berichten, kennen wir von uns selbst: Haben wir uns etwa verliebt, wollen wir unbedingt von unserem Glück anderen berichten und merken, dass das Glück dadurch, dass wir es teilen, nicht etwa weniger, sondern noch größer wird. Andererseits schreibt Petrus: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Vernünftigkeit (*logos*) der Hoffnung fragt, die euch

³ Apg 17,18.

⁴ Guardini 1992, 142.

⁵ Die Verbindung von christlichem Glauben mit dem griechischen Denken ist freilich nicht ohne Kritik geblieben. Bereits der Kirchenlehrer Tertullian stellte hartnäckig die Frage: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?“ Für die heutige Zeit am drastischsten war allerdings die Kritik des protestantischen Theologen Karl Barth an der Verbindung von Theologie und Metaphysik. Die Theologie solle als einzige Erkenntnisquelle die Offenbarung heranziehen und sich nicht auf philosophische Prinzipien und metaphysische Spekulationen einlassen, „Gott ist [schließlich] der ganz andere“ (Barth 2010, 51 und 600).

erfüllt.“⁶ Von etwas begeistert sein und von dem Grund der Begeisterung rational Rechenschaft ablegen, sind zwei Seiten ein und derselben Medaille, denn es ist der Verstand, der garantiert, dass der Grund für die Begeisterung nicht einfach ein Fantasiegebilde voller Widersprüche ist, sondern zumindest möglicherweise ein Grund für echte Freude sein kann. Darum bringt Anselm von Canterbury mit der berühmt gewordenen Formel *fides quaerens intellectum* zum Ausdruck, dass der Glaube wesentlich nach verstandesmäßiger Einsicht sucht. Der Glaube, so haben wir bereits gesehen, ist primär ein Vertrauensakt und somit spielt unser Wille hierbei eine wesentliche Rolle. Allerdings betont die christliche Tradition, dass auch der menschliche Verstand maßgeblich beteiligt ist. Thomas von Aquin spricht daher vom Glauben als einem zustimmenden Denken, worin er Willentliches mit Denkendem verbindet.⁷ Damit ist er nicht einfach ein naives und grundloses Meinen oder bloßes Wunschdenken, erst recht nicht ein reines Gefühl. Zwar übersteigen die Inhalte des Glaubens den Verstand – denn sie beruhen auf der freiwilligen Offenbarung Gottes –, gleichwohl kann niemand etwas glauben, das einen Widerspruch beinhaltet und damit irrational wäre. Gottfried Wilhelm Leibniz, der letzte Universalgelehrte, bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt: „Ich erachte die christlichen Geheimnisse als möglich [weil nicht widersprüchlich] und, weil Gott sie geoffenbart hat, glaube ich sie.“⁸ Weil auch der menschliche Verstand geschaffen ist, haben Offenbarung und Vernunft denselben Ursprung – nämlich Gott – und können daher nicht im Widerspruch zueinander liegen.

Nicht nur Offenbarung und Vernunft gründen in einem einzigen Prinzip, sondern Christen sind davon überzeugt, dass alle Vielheit und Pluralität, die wir in der Welt vorfinden, auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden können – nämlich auf Gott. Wieso ist das der Fall? Schon Plotin, ein spätantiker Philosoph ohne Bezug zum Christentum, argumentierte, dass eine Vielheit immer durch ein Prinzip hervorgebracht und erklärt werden müsse, das einfacher ist als die erklärungsbedürftige Vielheit selbst. Was auf den ersten Blick abstrakt und abgehoben klingt, ist auf den zweiten Blick äußerst plausibel: In der Physik werden beispielsweise unterschiedliche Phänomene durch eine möglichst einfache Theorie erklärt und nicht etwa durch Gründe, die weitaus komplexer und komplizierter sind als die zu erklärenden Phänomene. Unser Fragen nach Prinzipien und Gründen beginnt also stets beim Komplexen und sucht nach einem Grund, der einfacher ist. Der Charme von Prinzipien und Gründen liegt ja gerade darin, dass wir mit ein und demselben Prinzip viele Phänomene gleichzeitig erklären können. Wieso ist es zum Beispiel der Fall, dass alle Materie durch ihre Masse andere Materie anzieht? Wenn Plotin recht hat, dann muss die Erklärung einfacher sein, als das zu Erklärende selbst. Angenommen die Physik fände eine gute Erklärung für dieses Phänomen, so stünde jedoch erneut im Raum, was denn eigentlich das Prinzip und der Grund für diese Erklärung sei. Diese Kette an Gründen und Prinzipien, die jeweils einfacher sind als das, was sie erklären,

⁶ 1 Petr 3,15.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 1.

⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Brief an Ernst von Hessen-Rheinfels vom März 1684*, A 1.4, 325.

scheint sich zunächst einmal ins Unendliche fortspinnen zu lassen. Aber stimmt das tatsächlich? Plotin jedenfalls würde entschieden mit „nein“ antworten, denn wäre die Kette an Gründen und Prinzipien unendlich, so erklärte sie letztlich gar nichts. Stellen Sie sich vor, Sie betreten einen Zug der Yamanote-Line in Tokyo und ein Fahrgast schlägt Ihnen ohne ersichtlichen Grund ins Gesicht. Überrascht und empört fragen Sie ihn nach dem Grund für dieses Verhalten. Würde der Fahrgast nun beginnen, Ihnen eine Reihe an Erklärungen zu geben, die kein Ende besitzt, so würden Sie ihn vermutlich genervt unterbrechen und darauf bestehen, dass er *endlich* zum Punkt kommen und Ihnen *endlich* eine gute Erklärung liefern solle. Kurz gesagt: Eine unendlich lange Kette an immer einfacher werdenden Erklärungen und Gründen erklärt das vor uns liegende und zu erklärende Phänomen nicht; eine solche Kette wäre gar *keine* Erklärung. Aus diesem Grund schließt Plotin, müsse es ein absolut einfaches Prinzip geben, welches aufgrund seiner absoluten Einfachheit nicht durch ein noch einfacheres Prinzip erklärt werden könne und das mittelbar alles andere begründet. Für die Christen war es naheliegend, dieses Prinzip mit Gott zu identifizieren.

Wenn Gott nun tatsächlich der Grund und das Prinzip von allem ist, dann muss alles einerseits mit Gott zusammenhängen und andererseits auch untereinander verbunden sein, denn alles verdankt sich ja ein und demselben Ursprung. So wie die unterschiedlichen Teile einer Pflanze aus einem einzigen Samen entspringen und ihre bloße Existenz diesem verdanken, so sind die unterschiedlichen Teile der Pflanze nicht willkürlich arrangiert, sondern stehen in einer geordneten Beziehung zueinander. Jeder Teil erfüllt spezifische Aufgaben im Gesamt, ist auf die anderen Teile in seiner Funktion hin geordnet und angewiesen und verwirklicht sich erst im Gefüge des Ganzen. Weil das Christentum aufgrund der Offenbarung von Gott spricht, kann es nicht anders, als auch von der Wirkung Gottes, also der Welt als einem geordneten Ganzen, zu sprechen. Das Christentum kann also nicht nur religiöse Praxis sein – wie beispielsweise der Shintō –, sondern ist immer auch System, Philosophie, Metaphysik und letztlich auch Politik, weswegen die Privatisierung alles Religiösen, wie sie in säkularisierten Gesellschaften des Westens verbreitet ist, dem Wesen des Christentums widerspricht.⁹

Weil der Glaube nicht nur auf religiöse Praxis hin geordnet ist, sondern auch bestimmte metaphysische Grundaussagen über Sein und Wesen der Dinge in die christlichen Geheimnisse, beispielsweise die Trinität, die Menschwerdung oder die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, hineingeschrieben sind, kann sich das Christentum gar nicht nur zu religiösen Fragen äußern. Auch gilt es m.E. darauf hinzuweisen, dass die Trennung von Religiösem und Nicht-Religiösem ein äußerst junges Phänomen ist. Keiner großen Kultur der Vergangenheit war die Trennung zwischen diesen Dingen zu eigen und bis heute entdecken wir in vielen Bereichen das Erbe dieser Vergangenheit, denken wir bloß an die Zeremonien zur Einsetzung des neuen Tennō oder die Krönungsliturgie Charles' III. Dass

⁹ Hierin mag begründet sein, dass sich die Methodik der Naturwissenschaften und das Konzept von Aufklärung im christlich geprägten Teil der Welt entwickelten, vgl. Lehner 2017.

in beiden Fällen eine säkulare Gesellschaft ihre Schwierigkeiten mit der Finanzierung solcher Zeremonien hat, ist nicht weiter überraschend und unterstreicht, worum es im Kern geht: In diesen Ritualen wird die Untrennbarkeit von Religiösem und Nicht-Religiösem, wie sie in der Vergangenheit unumstößlich galt, manifest. Weil also dem Christentum die Trennung von Religiösem und Nicht-Religiösem fremd ist¹⁰ und weil es eine besondere Verbindung von christlichem Glauben und Metaphysik gibt, kann die Kirche gar nicht umhin, nicht auch zu gesellschaftlichen, politischen, ethischen, ästhetischen etc. Themen eine Position zu beziehen. Diesen Punkt möchte ich gerne an einem Beispiel verdeutlichen:

Der erste Schöpfungsbericht der Genesis zeugt davon, dass Schöpfung mit Ordnung einhergeht. „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde. Die Erde war wüst und wirr und Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.“¹¹ Das Chaos wird dadurch geordnet, dass Gott spricht: „es werde Licht“, „und er nannte das Licht Tag“ etc. Das Benennen zeigt, dass Gott Vieles erschaffen hat, dass diesem Vielen aber dennoch eine innere Ordnung innewohnt, die es ermöglicht, Gleiches gleich zu benennen. So haben wir nicht für alles in der Welt Eigennamen, sondern wir sind in der Lage, unterschiedliche Lebewesen mit Verstandesfähigkeit als Mensch zu bezeichnen, weil unser Verstand erkennt, dass den verschiedenen Lebewesen etwas Bestimmtes gemeinsam ist: nämlich die Verstandestätigkeit, die sie von anderen Lebewesen unterscheidet. Dass wir also benennen können, zeigt, dass wir unterscheiden können. In der Welt selbst ist also bereits eine unserem Verstand zugängliche Ordnung angelegt, die das Unterscheiden ermöglicht. Das gilt nun nicht bloß für Lebewesen etc., sondern auch für moralische Realitäten. Wenn Gott tatsächlich die Welt erschaffen und geordnet hat, dann gilt das auch für den Bereich des Moralischen. Ob etwas gut oder böse ist, ist nicht bloß abhängig davon, was *wir* als Gut und Böse ansehen – und aus eigener Erfahrung wissen wir, dass sich diese eigene Perspektive bloß allzu rasch ändern kann, je nachdem, was uns gerade passt. Sondern wenn sich Gottes ordnende Schöpfungsmacht auch auf den Bereich des Moralischen ausdehnt, bedeutet das, dass es moralische Gesetze unabhängig von unseren Vorstellungen und Gedanken gibt. Dass wir den anderen nicht mir nichts, dir nichts umbringen dürfen, ist also nicht erst wahr dadurch, dass ein Staat positives Recht setzt, welches Mord sanktioniert, sondern diese Ordnung des Moralischen besteht lange bevor wir uns überhaupt mit dieser Frage beschäftigen. Thomas von Aquin spricht daher von einer *lex naturale*, einem der Natur bzw. dem Wesen der Dinge eingeschriebenen Gesetz, das unsere Vernunft, unabhängig von positivem Recht, erkennen kann. Dieses Gesetz wird also nicht durch Gott offenbart, sondern Gott artikuliert es durch die Einsicht unserer Vernunft in das moralische Wesen der Dinge, weswegen Paulus an die Gemeinde in Rom schreiben kann: „Denn wenn Heiden, die das Gesetz [im Sinne des jüdischen Gesetzes] nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.“¹² Wie konnte man eigentlich einen Nazischergen nach

¹⁰ Interessant ist jedoch die Genese des Säkularen aus dem Christlichen. Siehe dazu ausführlich Rubiés 2005.

¹¹ Gen 1,1.

¹² Röm 2,14–15.

den Schrecken des Zweiten Weltkrieges anklagen, hatte er doch in den meisten Fällen gemäß des zum Tatzeitpunkt geltenden positiven Rechts gehandelt? Es ist interessant, im Rahmen der Entnazifizierungsprozesse zu beobachten, wie die Besatzungsmächte bei ihren Urteilen auf ein moralisches Gesetz jenseits des positiven Rechts zurückgreifen, um Sanktionen zu begründen. Denn, so die Argumentation, auch der Nazischerge hätte *qua eigener Vernunft* Einsicht in die *lex naturale*, die über dem positiven Recht steht, haben können und wäre diesem Gesetz gegenüber zu mehr Gehorsam verpflichtet gewesen als dem positiven Recht. Anders ausgedrückt: Hätte der Scherge anstatt auf das positive Recht auf die Stimme seines (gut geschulten) Gewissens und der Vernunft gehört, die das natürliche moralische Gesetz in der Ordnung der Dinge einsehen, hätte er anders gehandelt. Wer diesem Gesetz aber nicht gefolgt ist, ist verantwortlich für seine Taten und daher auch der Strafe fähig. Die solchen Urteilen zugrunde gelegte Auffassung, üblicherweise als Naturrechtsdenken bezeichnet, wurde in der christlichen Theologie des Mittelalters entwickelt und in der Frühen Neuzeit fortgeschrieben. Es zeigt sich hier, wie der christliche Glaube an die ordnende Schöpfungsmacht Gottes sich in moralischen Fragen und ethischen Urteilen ausdrückt und sich, wegen der ihm eigenen metaphysischen Positionen, weit über genuin religiöse Positionen hinaus ausspannt.

Japanische Religiosität ist dagegen eklektisch, weil sie primär pragmatisch ausgerichtet ist und somit in der Lage ist, unterschiedliche religiöse Lehren zu synthetisieren.¹³ Es gibt also ein Primat der Praxis vor der Lehre. Scharf umrissene Lehrgebäude sucht man umsonst. Sehr anschaulich verdeutlicht dies ein persönlicher Erfahrungsbericht von Ernst Lokowandt, der als junger Student in Tokyo den Shintō-Wissenschaftler Anzu Motohiko nach dem „Credo“ des Shintō fragte. Zu seiner Verwunderung

„folgte auf diese Frage nicht ein auswendig vorgetragener monotoner Text, sondern Prof. Anzu rief seinen Assistenten zu Hilfe, und gemeinsam suchten die beiden ganz oben auf einem der großen Bücherregale herum, bis sie [...] einen kurzen Text gefunden hatten. Nach der Kapitulation Japans hatte die amerikanische Besatzungsmacht wissen wollen, wie das Credo des Shintō laute, und so hatten sich einige Shintō-Wissenschaftler darangemacht, eines zu verfassen. Als ich diese Erklärung hörte, ist mir erstmals wirklich bewußt geworden, daß der Shintō ein Credo nicht besitzt.“¹⁴

Wie wir gesehen haben, ist dem Christentum sicher Praxis ein Anliegen, aber ganz zentral ist doch seine Lehre und damit ist ihm metaphysisches, holistisches Denken in die DNA geschrieben. Womöglich liegt (auch) hierin der Grund, dass das Christentum in Japan bis heute Schwierigkeiten hat zu überzeugen.

¹³ Vgl. Higashibaba 2001 43.

¹⁴ Lokowandt 2001, 11.

Literatur

Barth, Karl, *Der Römerbrief*, Zürich 2010.

Guardini, Romano, *Liturgie und liturgische Bildung*, Paderborn ²1992.

Higashibaba Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Leiden 2001.

Lehner, Ulrich, *Die Katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung*, Paderborn 2017.

Lokowandt, Ernst, *Shintō. Eine Einführung*, München 2001.

Rubiés, Joan-Pau, „The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization“, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 74 (2005), 237–280.

Ursachen für das langjährige Wachstum und die jüngere Krise des Christentums in Südkorea

Malte Rhinow

In Südkorea gab es 2018 über 83.000 protestantische Gemeinden,¹⁵ Tendenz steigend. Zwischen 1/4 und 1/3 aller Einwohner Südkoreas sind Christen. Ganz anders sieht die Lage in Nordkorea aus. Dort gibt es nach einer jahrzehntelangen Unterdrückung der Kirche nur noch wenige Christen und ganze vier Kirchengebäude, die sich alle in Pjöngjang befinden und staatlich überwacht werden.

Südkoreanische Christen sind zumeist stolz auf das erstaunliche Wachstum ihrer Kirche. Aber das quantitative Wachstum war zum Teil – vor allem im Katholizismus des 19. Jahrhunderts – teuer erkaufte und ging – insbesondere im Protestantismus des 20. Jahrhunderts – auf Kosten der Qualität. So war das explosive Wachstum des Protestantismus ab 1960 nicht nur Grund zur Freude. Es hatte durchaus auch problematische Ursachen und Folgen.

Es gibt zahlreiche Erklärungen für das erstaunliche Wachstum der koreanischen Kirchen. Katholiken verweisen oft auf Tertullians Satz: „*semen est sanguis Christianorum*“¹⁶ (Ein Same ist das Blut der Christen), mit dem der nordafrikanische Kirchenvater die Leser seiner Verteidigungsschrift *Apologeticum* darauf aufmerksam machte, dass die Christenverfolgungen ihren Zweck nicht erfüllen, sondern die Christen nur zahlreicher gemacht haben. In der Tat wuchs auch die katholische Kirche in Korea in der Verfolgungszeit, wie unten erläutert wird.

Koreanische Protestanten interpretieren das Wachstum ihrer Kirche häufig als Frucht des Gebets. Obwohl die spirituellen Ursachen des Wachstums gewiss nicht zu unterschätzen sind, reicht eine solche rein geistliche Interpretation nicht aus. Die Ursachen für die Entwicklung des koreanischen Christentums sind komplex.

Um die Entwicklung des Christentums in Korea aufzuzeigen, wird hier ein historischer Ansatz gewählt. Denn wenn man die Geschichte der Mission und der Kirchen in Südkorea sowie ihren gesellschaftlich-politischen Kontext betrachtet, kann man unterschiedliche Phasen unterscheiden, in denen das Christentum mit jeweils sehr verschiedenen Umständen zu tun hatte und sich dementsprechend anders entwickelte.

Vor der historischen Darstellung soll aber zunächst ein kurzer Überblick über die Religionen in Südkorea gegeben werden.

Die ursprüngliche Religion Koreas war wohl der Glaube an einen Himmels Gott. Sehr früh lässt sich der Schamanismus nachweisen. Der Daoismus ist in Korea mindestens 2.000 Jahre alt, möglicherweise älter. Im 4. Jahrhundert wurden der Buddhismus und

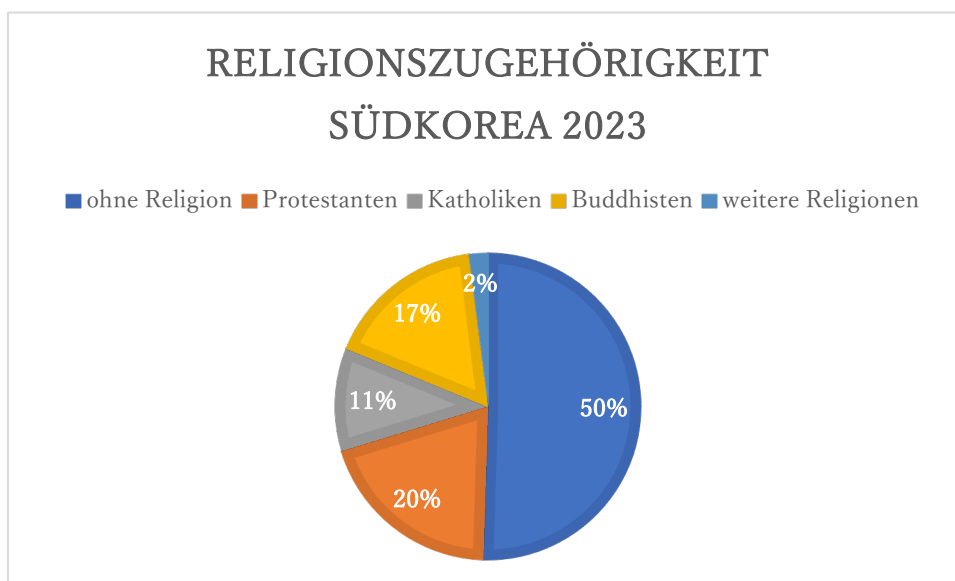
¹⁵ Vgl. <https://cemk.org/13611/> (abgerufen am 08.03.2024); andere Quellen sprechen von 78.000 Gemeinden (vgl. z.B. eine Statistik des Fernsehsenders JTBC vom Jahre 2014, abgerufen am 04.03.2024) Oder gar nur 57.000 (<https://namu.wiki> (abgerufen am 07.03.2024); die Zahl der katholischen Gemeinden lag Ende 2022 bei 1.784 (<https://www.fides.org/de/news/73723> (abgerufen am 20.01.2024)).

¹⁶ Tertullian, *Apologeticum* 50,13.

Konfuzianismus in Korea eingeführt. Seit 717 n. Chr. wird Konfuzius in Korea verehrt.

Derzeit geben 50% der Südkoreaner an, keiner Religion anzugehören (blau). 31% der Südkoreaner nennen sich Christen, davon 20% Protestanten (orange) und 11% Katholiken (grau). 17% bezeichnen sich als Buddhisten (gelb), 2% als Angehörige anderer Religionen (hellblau).¹⁷

Im Jahre 2017 hatte das staatliche Statistische Amt ähnliche Zahlen für 2015 veröffentlicht.¹⁸ Dennoch sind diese Zahlen mit Vorsicht zu genießen. Moslems sind nicht genannt. Ihr Anteil unter der koreanischen Bevölkerung liegt bei ca. 0,5%, Tendenz schnell wachsend. Vor allem aber fehlt der Schamanismus, der zwar keine institutionalisierte



Religion mit einer fixierten Lehre, heiligen Schriften und einer festen Organisation ist, aber dennoch in Südkorea große Bedeutung hat. Der Staat ignoriert den Schamanismus als Religion und betrachtet ihn ausschließlich als Kultur. Es ist davon auszugehen, dass ein Großteil der Religionslosen dem Schamanismus zuzurechnen ist. Auch Sekten tauchen in der Religionsstatistik nicht auf, da sich ihre Anhänger bei Befragungen nicht offenbaren wollen und sich als Protestanten bezeichnen.

Hinzu kommt, dass es in Südkorea viele Neue Religionen mit einer großen Anhängerschar gibt. Die multireligiöse Situation führt immer wieder zur Bildung neuer synkretistischer Religionen. Südkorea ist weltweit wohl eine der aktivsten Produktionsstätten Neuer Religionen. Die meisten von ihnen findet man nur in Südkorea.

¹⁷ Vgl. <https://hrcopinion.co.kr/de/Archiv/28464> (abgerufen am 20.2.2024); Meinungsumfrage Jan. bis Nov. 2023. Alle 14 Tage eine Stichprobe je 1.000. Insgesamt 22.000. Fragen: „Gehören Sie einer Religion an?“ „Wenn ja, welcher?“.

¹⁸ Vgl. https://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1PM1502&conn_path=I2 (abgerufen am 20.2.2024) (Gesamtbevölkerung: 49.052.389 (100%); Religionsangehörige: 21.553.674 (43,94%); Buddhismus: 7.619.332 (15,53%); Protestantismus: 9.675.761 (19,73%); Katholizismus: 3.890.311 (7,93%); weitere Religionen: 368.270 (0,75%); Ohne Religion: 27.498.715 (56,06%); die Zahlen sind seit 2015 nahezu unverändert, nur die Zahl der Katholiken stieg zwischen 2015 und 2019 von 8% auf 11%.

Einige sind aber auch international aktiv. Die wichtigsten sind die bereits im 19. Jahrhundert entstandene Cheondogyo und die 1909 gegründete Daejongyo, die sich in der japanischen Kolonialzeit für die nationale Unabhängigkeit engagierten. Eine ganze Gruppe von Neuen Religionen gehört zur Jeungsangyo, der auch als Jeungsanismus bezeichnet wird. Zu ihnen gehören ca. 100 religiöse Gruppierungen, die größtenteils nur in Südkorea zu finden sind. Im Ausland am aktivsten ist unter ihnen die 1974 gegründete Jeung Sa Do. Eine andere aus der Jeungsangyo entstandene Neue Religion ist die 1969 gegründete Daesun Jinrihoe. International aktiv ist die 1954 von Sun Myung Moon gegründete Vereinigungskirche, die nach ihrem Gründer auch Mun-Sekte genannt wird und für ihre Massenhochzeiten bekannt ist. Seit 1996 nennt sie sich "The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity". Man geht davon aus, dass die Mun-Sekte weltweit ca. 200.000 Mitglieder hat. Die 1964 gegründete „Gemeinde Gottes des Weltmissionsvereins“, die sich bis 2012 „Kirchengemeinde Gottes“ nannte, behauptet, weltweit mehr als 3 Mio. Mitglieder zu haben. Für protestantische Gemeinden besonders bedrohlich ist die 1984 von Man-Hee Lee gegründete neue religiöse Bewegung „Shincheonji“, da sie bestehende Gemeinden unterwandert und versucht, die Kontrolle zu übernehmen. Sie ist international aktiv, auch in Japan und Deutschland. Ihre Mitgliedschaft wurde 2010 auf 70.000 geschätzt. Heute dürfte sie wesentlich größer sein. Insgesamt liegt die Zahl der Angehörigen anderer Religionen um ein Vielfaches höher als die in der Statistik genannten 2%.

Im Folgenden werden 7 Phasen unterschieden, anhand derer die Ursachen für die Entwicklung des Christentums in Korea aufgezeigt werden sollen:

1. Der Beginn der katholischen Mission
2. Die Zeit der Unterdrückung der katholischen Kirche
3. Der Beginn der protestantischen Mission
4. Die protestantische Erweckungsbewegung und die Kolonialzeit
5. Die Zeit zwischen 1945 und 1960
6. Die Jahre des explosiven Wachstums im Protestantismus zwischen 1960 und 2000
7. Die sich immer mehr verschärfende Krise des Protestantismus ab 2000 und die Lage der katholischen Kirche.

1 Der Beginn der katholischen Mission (16.–18. Jahrhundert)

In Korea gab es zunächst keine direkte Mission von außen, sondern eine Selbstmission von Koreanern. Die heutige katholische Kirche in Korea geht auf literarischen Einfluss von jesuitischen Missionaren in China zurück. Deren auf Chinesisch verfasste Schriften wurden ab Ende des 16. Jahrhunderts von konfuzianischen Gelehrten, die Chinesisch lesen und schreiben konnten, bei Besuchen in Beijing erworben, nach Korea mitgenommen und dort studiert.

Zunächst war das Interesse der koreanischen Gelehrten philosophisch begründet. Sie hielten die katholische Lehre für die westliche Wissenschaft und merkten erst später, dass

es sich um eine Religion handelte. Besonders faszinierte sie der Gedanke der Gleichheit und Würde aller Menschen vor Gott. Das war angesichts der strikt hierarchischen konfuzianischen Gesellschaftsordnung Koreas revolutionär.

Im 18. Jahrhundert kam es zu ersten Bekehrungen von Koreanern in Korea und im Jahre 1784 zur Gründung der ersten selbstorganisierten katholischen Basisgemeinde in Seoul, in der die soziale Herkunft keine Rolle mehr spielen sollte. Die Gemeinde forderte die Abschaffung der Sklaverei und nahm den Metzger Il-Kwang Hwang (1756–1802) als Gemeindeglied auf, obwohl dieser praktisch eine Art Kastenloser bzw. Sklave war. Einige Gemeindeglieder entließen ihre Sklaven in die Freiheit. Die Vision einer gleichberechtigten Gesellschaftsordnung war für den Erfolg der frühen katholischen Basisgemeinde von großer Bedeutung. Die Gemeinde wuchs schnell an und berichtete schon 1786 von 1.000 Taufbewerbern.

2 Die Zeit der Unterdrückung der katholischen Kirche (1785–1881)

Spätestens ab 1686 wurde die katholische Lehre als politische Gefahr eingeschätzt und verboten. Die staatliche Ablehnung des westlichen Denkens wurde dadurch verstärkt, dass einige Katholiken schon vor 1758 die Ahnenverehrung einstellten. 1790 informierte Beijings Bischof Alexandre de Gouvêa (1752–1808) die koreanische Basisgemeinde in Seoul darüber, dass Katholiken die Ahnenverehrung verboten ist. Die Gemeinde befolgte die Anweisung und wurde nicht zuletzt deshalb sehr bald unterdrückt, da die Ahnenverehrung eine der Säulen der konfuzianischen Gesellschaftsordnung war. Auch kamen ab 1794 katholische Missionare heimlich ins Land, obwohl Ausländern das Betreten Koreas untersagt war.

Ab 1785 kam es bis 1871 zu wiederholten Verfolgungen, jeweils gefolgt von ruhigen Phasen, in denen sich die verfolgte Kirche im Untergrund wieder erholen konnte.¹⁹ Obwohl in den Verfolgungen insgesamt fast 10.000 Christen und fast alle ausländischen Missionare umkamen, stieg die Zahl der Katholiken von ca. 1.000 (1789) auf ca. 4.000 (1795), ca. 10.000 (1800) und ca. 23.000 (1863) an. 1881 wurde die Politik der Christenverfolgung beendet. 1882 lag die Zahl der Katholiken immerhin noch bei ca. 12.500.²⁰

Für das Überleben der katholischen Kirche im Jahrhundert der Verfolgung und ihr zahlenmäßiges Wachstum in diesen Jahren gab es viele Gründe. Einige seien hier genannt:

- Zunächst hatte sich die Kirche an die Situation der Verfolgung gut angepasst: Die ausländischen Geistlichen wurden heimlich ins Land geschmuggelt und tarnten sich mit Trauerkleidung und weit über das Gesicht herabhängenden Trauerhüten. Diese

¹⁹ Regionale Verfolgungen gab es in den Jahren 1785, 1791, 1795, 1815/16, 1827 und 1839/40; Verfolgungen auf nationaler Ebene gab es 1801/2 und 1866-71.

²⁰ Vgl. Joseph Chang-Mun Kim/John Jae-sun Chung, *Catholic Korea: Yesterday and Today*, Seoul (St. Joseph Publishing) 1984, S. 300f.

Hüte signalisierten der Umgebung, dass die Trauernden nicht angesprochen werden wollten. Dadurch konnten die ausländischen Missionare ihre Identität verbergen.

- Dann ging die Kirche in Korea sehr schnell in den Untergrund. Die Missionare betreuten die Untergrundgemeinden mit kurzen, nächtlichen Besuchen und geheimen Gottesdiensten in Privathäusern.
- Bei regionalen Verfolgungen zogen Gemeindeglieder allein oder in Gruppen in entlegene Gebiete, wo sie ihren Glauben unbehelligt praktizieren konnten.
- Verfolgungen dauerten bis auf die letzte große Verfolgung nur wenige Wochen oder Monate an und waren, bis auf zwei Verfolgungen auf nationaler Ebene, lokal begrenzt. In den Jahren zwischen Verfolgungen erholte sich die Kirche wieder.
- Eine große Rolle für das Fortbestehen und Wachsen der Untergrundkirche spielte die relative Kürze der Verfolgungszeit von knapp 100 Jahren (1785–1881).
- Und schließlich ist das oft vorbildliche Verhalten einzelner Christen bei Verfolgungen zu nennen. Einige steckbrieflich gesuchte Katholiken stellten sich den Behörden, um ihre Mitchristen vor Razzien zu schützen. Viele Verurteilte zeigten eine große Leidensbereitschaft und fügten sich still in ihr Schicksal.

3 Beginn der protestantischen Mission (1832 bis 1900)

Anders als die katholische Kirche versuchten die Protestanten, Korea v.a. durch die Verkündigung und Verbreitung des Wortes Gottes zu missionieren. Der erste Missionar, der in Korea missionierte, war der Deutsche Karl Friedrich August Gützlaff (1803–1851), der im Juli und August 1832 die koreanische Westküste besuchte und christliche Literatur und biblische Schriften verteilte. Als zweiter Missionar kam der Waliser Robert Jermain Thomas (1839–1866), der 1865 und 1866 gleich zweimal Korea besuchte.

Gützlaff und Thomas lernten beide Koreanisch und das koreanische Alphabet „Hangeul“. Hangeul war die Schrift der einfachen Leute, die keine oder nur wenige chinesische Zeichen kannten. Als die schottischen China-Missionare John Ross (1842–1915) und John McIntyre (1836–1905) später in der Mandschurei das Neue Testament mit Hilfe von koreanischen Mitarbeitern ins Koreanische übersetzten, wählten sie dafür Hangeul. Das war eine folgenreiche Entscheidung, denn auf diese Weise wurde die einfache Bevölkerung in die Lage versetzt, selbst in der Bibel zu lesen. Zugleich wurde die Bibel zum Lehrbuch, da viele Analphabeten anhand der Bibel lesen und schreiben lernten. So bekamen viele, die keine Schule besucht hatten, in der Kirche Zugang zu Bildung, was das Interesse am Protestantismus enorm fördern sollte. 1882 erschien zunächst das Lukasevangelium, 1887 das gesamte Neue Testament.

1882 wurden Handelsverträge zwischen Korea und den USA und China unterzeichnet, bis 1884 war Ross, der Korea besuchen wollte, als Europäer der Zugang zum „hermit kingdom“ Korea jedoch verschlossen und die Einfuhr von Bibeln verboten. So schmuggelten und verteilten die koreanischen Mitarbeiter von Ross als Bibelkolporteure die Evangelien und Neuen Testamente. Dadurch entstanden ab 1882 in Euiju (1882), Sorae

(1883), Seoul (1887) und Ganggye (1890) die ersten protestantischen Basisgemeinden in Korea. In diesen Basisgemeinden wurde mit großem Eifer Bibel gelesen, gebetet und missioniert.

Nachdem die katholischen und frühen protestantischen Missionare alle aus Europa stammten, nützten die nordamerikanischen Kirchen die Tatsache, dass sie nach der Öffnung Koreas ab 1882 als erste Erlaubnis bekommen hatten, in Korea zu leben, für die Mission. Die Europäer überließen ihnen das Feld – bis auf die Anglikanische Kirche, die aber zahlenmäßig unbedeutend blieb.

1884 kam mit Horace Newton Allen (1858–1932) der erste protestantische (presbyterianische) Missionar, der im Land lebte, nach Korea. Ihm folgten 1885 die ersten beiden protestantischen Pfarrer nach Seoul, der Presbyterianer Horace Grant Underwood (1859–1916) und der Methodist Henry Gerhart Appenzeller (1858–1902).

Ein glücklicher Umstand förderte das Ansehen der Amerikaner und öffnete den Weg für die Mission unter Koreanern. Horace Newton Allen war offiziell als Arzt für die amerikanische Legation nach Korea gekommen. Kurz nach seiner Ankunft konnte er das Leben eines bei einem Attentat lebensgefährlich verletzten Neffen der Frau von König Gojong, Prinz Yeong-Ik Min (1860–1914), retten. Dadurch gewann Allen das Vertrauen des Königshofes und wurde zum Hofarzt von König Gojong (1852–1919) ernannt. Er gründete 1885 mit Unterstützung Gojongs das erste Krankenhaus in Korea. Obwohl die Mission und Evangelisation unter Koreanern noch immer verboten waren, begannen Underwood und Appenzeller daraufhin mit der Verkündigung der frohen Botschaft.

Methodisten und Presbyterianer konkurrierten miteinander, was eine Einheit der Protestanten letztlich verhinderte. Diese Konkurrenzsituation hat aber gewiss zum Wachstum des Protestantismus beigetragen.

Beide Missionen begannen mit dem Aufbau einer medizinischen Versorgung. Während die Methodisten sich daneben schwerpunktmäßig im Erziehungs- und Verlagswesen engagierten und Schulen für Jungen und Mädchen gründeten sowie einen Verlag aufbauten und diese Bereiche dann auch für evangelistische Zwecke nutzten, stellten die Presbyterianer ab 1891 alle Tätigkeiten unter den Zweck der Evangelisation und des Gemeindeaufbaus. Einfach gesagt zielten die Methodisten auf die Bildung und Förderung der Gesellschaft, während die Presbyterianer sich auf den Aufbau der Kirche und die christliche Erziehung der Gemeindeglieder konzentrierten. Nach drei Krisenjahren mit Angriffen auf Christen und dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg 1894/95 trug diese Strategie der Presbyterianer bei zu einem enormen Wachstum ihrer Kirche, während die Methodisten nur langsam wuchsen.

Gefördert wurde das Wachstum durch die Drei-Selbst-Prinzipien „Selbst-Leitung“, „Selbst-Finanzierung“ und „Selbst-Verkündigung“, welche die Verantwortung für die Gemeinden von den Missionaren sehr früh auf die einheimischen Christen übertrugen. Diese „Mission von unten“ und der Missionseifer der koreanischen Christen förderten das Gemeindewachstum. Anders als in Japan und Deutschland wurde der Glaube nie als Privatsache gesehen. Man redet über den Glauben und hat keine Scheu zu missionieren.

Ein weiterer Grund für den Erfolg der Presbyterianer war politischer Natur. Koreas Yi-Dynastie war durch die jahrhundertelange konfuzianische Hierarchie korrupt und schwach geworden und konnte sich gegen die Dominanz ausländischer Mächte nicht behaupten. Korea öffnete sich dem westlichen Einfluss und der Modernisierung der Gesellschaft. Viele sahen das Christentum und die Übernahme westlicher Technologie als einzige Hoffnung für ihr Land an.

Samuel Austin Moffett (1864–1939), der erste presbyterianische Missionar in Pjöngjang, erlebte, wie die ihm gegenüber zuvor feindselig gestimmte Bevölkerung ab 1895 scharenweise in die Kirche strömte. Schnell wurde eine große Kirche mit 1.500 Plätzen gebaut: die Jangdaehyeon-Kirche. Weitere Kirchen folgten. Die Gemeinden sprossen wie Pilze aus dem Boden. Innerhalb von wenigen Jahren entwickelte sich Pjöngjang zum Zentrum des Protestantismus in Korea und wurde fortan als „koreanisches Jerusalem“ bezeichnet.

Die Zahl der getauften Presbyterianer in Pjöngjang:

1894	8 Getaufte
1895	73 Getaufte, 195 Taufbewerber
1900	2.305 Getaufte (Pjöngjang und nördliche Gebiete)

Trotz dieses rasanten Wachstums gab es in der Frühzeit der Mission in Korea strenge Anforderungen an Taufbewerber. Qualität ging vor Quantität. Neben guten Kenntnissen der Bibel und christlichen Tradition mussten Taufbewerber auch einen vorbildlichen Lebensstil nachweisen.

Die Zahl der getauften und zum Abendmahl zugelassenen Presbyterianer und Methodisten in Korea:

1890	112
1905	14.293

Innerhalb von wenigen Jahren hatte der Protestantismus die katholische Kirche in den Schatten gestellt. Viele der Katholiken liefen zu den protestantischen Gemeinden über.²¹ Die Gründe für den Aufstieg des Protestantismus waren sehr vielseitig. Neben religiösen, kirchlichen, theologischen und wirtschaftlichen Ursachen sind vor allem politische und soziale Faktoren zu nennen.

Ganz entscheidend dürfte sein, dass die protestantischen Missionare nicht der Kolonialmacht angehörten und im Konflikt zwischen koreanischer Bevölkerung und japanischer Besatzungsmacht ab 1905 auf der Seite Koreas standen. Das Christentum war in Korea also nicht die Religion der Kolonialmacht (Japan).

Wie in der Frühzeit des Katholizismus verbanden sich auch mit dem Protestantismus große Hoffnungen auf eine Reform der hierarchischen Gesellschaftsordnung. Einige dieser

²¹ 1890 gab es nur noch ca. 3.000 Katholiken (vgl. Martha Huntley, To Start a Work. The Foundations of Protestant Missions in Korea (1884-1919), Seoul (Publishing House, Presbyterian Church of Korea), 1987, S. 160).

sozialen Reformen stießen zunächst auf Widerstand, setzten sich aber allmählich durch und sorgten dafür, dass der Protestantismus als gesellschaftserneuernde Kraft für viele einfache Bürger eine hohe Attraktivität hatte.

- Erstmals bekamen die in der konfuzianischen Gesellschaft unterdrückten Frauen Zugang zu schulischer Bildung. 1886 wurde von den Methodisten die Ewha Missionsschule für Mädchen gegründet, 1904 eine weiterführende Middle School, 1908 die Highschool und 1910 die Ewha Women's University, heute eine der größten Frauenuniversitäten der Welt.
- Allmählich wurde die strikte Trennung der Geschlechter überwunden. Anfangs saßen Männer und Frauen in der Kirche getrennt durch einen Vorhang. 1907 wurde in der methodistischen Naeri Church in Incheon erstmals die Trennung abgeschafft. 1911 folgte die erste presbyterianische Gemeinde (Andong Church in Seoul). Die Entscheidung war zunächst sehr umstritten.
- Auf Betreiben einiger amerikanischer Missionare wurden – wie bereits früher von den Katholiken (s.o.) – Marginalisierte in die Gemeinden aufgenommen. Dies führte anfangs zu Unruhen, setzte sich aber durch. Das bekannteste Beispiel ist Samuel Forman Moore (1860–1906), der 1895 den Metzger Seong-Chun Park (1862–1933) taufte. Am nächsten Sonntag fehlte die Hälfte der Gemeinde (Seungdong Church) im Gottesdienst – die meisten von ihnen Adelige. Sie weigerten sich, Glieder einer Gemeinde zu sein, der ein Metzger angehört. Metzger galten als Sklaven und waren faktisch Kastenlose. In den folgenden Wochen gründeten die Gegner Moores ihre eigene Gemeinde. Erst nach drei Jahren (1898) kehrte diese Gemeinde wieder zurück. Als Moore 1906 starb, gab es bereits mehrere Hundert Christen unter den Metzgern. 1911 wurde Park schließlich sogar zum Presbyter gewählt.
- In den Gemeinden wurden die schroffen konfuzianischen Hierarchien allmählich abgebaut. Ein bekanntes Beispiel ist die 1905 vom presbyterianischen Missionar Lewis Boyd Tate (1862–1929) im Süden des Landes gegründete „Dujong-Ree-Gemeinde“, die 1945 in „Geumsan-Gemeinde“ umbenannt wurde. Durch Tates Predigt kam der reiche Grundbesitzer Deok-Sam Cho (1867–1919) und durch diesen sein Knecht Ja-Ik Lee (1882–1961) zum Glauben. Beide ließen sich 1906 taufen und engagierten sich in der Gemeinde. 1907 wurde in der neu errichteten Kirche ein Presbyter gewählt. Alle rechneten damit, dass Cho gewählt würde, die Gemeinde wählte jedoch seinen Knecht Lee zum Ältesten. Überraschenderweise war Cho nicht beleidigt, sondern lobte die Gemeinde für diese Entscheidung und versprach, Lee und der Gemeinde treu zu dienen. Zwei Jahre später wurde auch Cho zum Presbyter gewählt und forderte Lee auf, Theologie zu studieren. Lee ging nach Pjöngjang und Cho übernahm alle Kosten für sein Studium. 1915 sorgte Cho dafür, dass die Gemeinde Lee als ihren Pfarrer berief. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie das christliche Denken konfuzianische Hierarchien überwindet.

4 Die protestantische Erweckungsbewegung und die Kolonialzeit (1900–1945)

Nach dem Sieg Japans über China 1895 begann unter Russland, Japan, Frankreich, Großbritannien, den USA und China ein Konkurrenzkampf um den dominierenden Einfluss auf Korea. Der Machtkampf der beiden aussichtsreichsten Staaten wurde im Russisch-Japanischen Krieg 1904–1905 zugunsten Japans entschieden, das sofort die politische Kontrolle über Korea übernahm und sich 1910 Korea als Kolonie einverleibte. In die Zeit des zunehmenden japanischen Einflusses fiel die koreanische Erweckungsbewegung. Ihren Höhepunkt fand sie in der ‚Großen Erweckung‘ des Jahres 1907 in Pjöngjang.

Obwohl die Erweckungsbewegung in Korea nicht in erster Linie zur Bekehrung von Nichtgläubigen führte, sondern zur Buße der Christen, kam es im Zusammenhang mit der Erweckung zu einem starken quantitativen Wachstum der protestantischen Kirchen.

Die Zahl der getauften und zum Abendmahl zugelassenen Presbyterianer und

1905	14.293
1912	72.608

Methodisten in Korea:

Der Druck der japanischen Regierung auf die koreanische Bevölkerung nahm im Laufe der Jahre zu. In den 1930er Jahren ließ der Generalgouverneur in jedem größeren Ort einen Shintō-Schrein errichten, vor denen sich die koreanische Bevölkerung verbeugen musste. 1945 gab es in Korea insgesamt ca. 1.000 staatliche Shintō-Schreine. Für viele Christen war die Verbeugung vor dem Schrein ein Verstoß gegen das 1. Gebot.

Insbesondere nach dem Beginn des Zweiten Chinesisch-Japanischen Krieges 1937 verschärfte sich die Lage. Ab 1938 war der Gebrauch der koreanischen Sprache auch im Privatbereich verboten. 1940 wurden sogar koreanische Namen zwangsweise in japanische Namen umgeändert.

Durch die Ausweisung aller amerikanischen Missionare im Vorfeld des japanischen Angriffs auf Pearl Harbor 1941 litten die Kirchen besonders unter den Verschärfungen. Für koreanische Protestanten wurde ein Engagement für die politische Unabhängigkeit ihres Landes und die Bewahrung ihrer Kultur immer riskanter, da ihnen Gefängnis, Folter und Tod drohten. Über die Jahre führte der massive Druck zu einer weitgehenden, wenn auch nie vollkommenen Entpolitisierung des Protestantismus.

Trotz der zunehmenden Unterdrückung der Kirchen in der Zeit der japanischen Kolonialherrschaft zwischen 1910 und 1945 wuchsen die Mitgliederzahlen der protestantischen Kirchen bis 1939. Erst danach nahm die Zahl der Protestanten ab.

1919	196.000
1925	260.000
1934	330.000
1939	360.000
1945	200.000

5 Die Zeit zwischen 1945 und 1960

Für Korea bedeutete die Kapitulation Japans am 15. August 1945 zunächst eine Befreiung. Durch die sich sehr schnell abzeichnende Teilung Koreas wurde die Situation für die Christen in Nordkorea allerdings immer schwieriger. Viele Katholiken und Protestanten wurden inhaftiert oder umgebracht. Wer konnte, floh in den Süden. Die Flucht von Tausenden von Protestanten bedeutete eine weitgehende Entchristlichung Nordkoreas und führte schnell zu einem Aufblühen des Protestantismus in Südkorea. So entstand 1948 mit der 1945 von Presbyterianern aus Nordkorea gegründeten Youngnak-Gemeinde in Seoul die erste Mega Church.

Nach dem Versuch Japans, die koreanische Kultur durch die japanische zu ersetzen, war man geneigt, die koreanische Kultur wiederzubeleben. In Abwesenheit von ausländischen Missionaren übernahmen koreanische Protestanten die Leitung ihrer Kirchen. So ergriff die Renaissance der koreanischen Kultur auch die protestantischen Kirchen und führte zu einer kulturellen Koreanisierung der Kirche. Die protestantischen Kirchen wurden wieder hierarchisch und die allermeisten wurden konservativ. Da die ausländischen Missionare erst allmählich zurückkehrten, gab es niemanden, der vor dieser Konfuzianisierung des Protestantismus gewarnt hätte.

Dann kam der Koreakrieg. Die gesamte koreanische Halbinsel wurde weitgehend dem Erdboden gleichgemacht. Die Not der Kriegs- und Nachkriegsjahre war unbeschreiblich. Der nackte Kampf ums Überleben hat christliche Ethik erschwert und förderte egoistische Verhaltensweisen. Die antikommunistische südkoreanische Regierung unter Syngman Rhee (1948–1960) und die folgende Militärdiktatur (1961–1993) unterdrückten soziales Verhalten als kommunistisch. Da viele Protestanten vor den Kommunisten aus dem Norden geflohen waren, unterstützte ein Großteil der Protestanten diese antikommunistischen Regierungen. Der Mainstream-Protestantismus war nun politisch deutlich konservativ.

Die presbyterianische Kirche in Korea (PCK) spaltete sich ab 1953 immer mehr auf. Die Mehrheit der PCK war antiökumenisch und unterdrückte moderne theologische Einsichten. 2019 lag die Zahl der protestantischen Denominationen in Südkorea bei 376, die meisten davon presbyterianisch.²² Die Zersplitterung war u.a. auch kulturell bedingt,

²² Vgl. <https://cemk.org/13611> (abgerufen am 11.3. 2024).

da man sich in Korea mit dem höchsten Titel anspricht, den man zeitlebens errungen hat, und es war eben einfacher, einen hohen Titel zu erlangen, wenn man seine eigene Denomination gründete.

6 Die Jahre des explosiven Wachstums im Protestantismus zwischen 1960 und 2000

Die Industrialisierung Südkoreas ab Mitte der 1960er Jahre führte schnell zur Entstehung von Großstädten und zur Entvölkerung des Umlandes. Die Gemeinden in den Städten schwollen an und die Gemeinden auf dem Land schrumpften. Da die großen protestantischen Gemeinden in der Stadt ihr Wachstum der Regierung verdankten, verbreiteten sie regierungsfreundliche Positionen bis hin zur Wahlwerbung für die Militärdiktatur.

Obwohl ihr Wachstum durch wirtschaftspolitische Entscheidungen verursacht war, deuteten sie mit ihrem „Prosperity Gospel“ das Wachstum als Folge des Segens, den Gott allen durch den Geist Wiedergeborenen spendet. Das Motto lautete: „Werde Christ, dann geht es dir bald in jeder Hinsicht besser!“. Die Botschaft des Wohlstandsevangeliums schien sich zu bewahrheiten. Die Gemeindeglieder erlebten mit dem wachsenden Wohlstand eine Verbesserung des eigenen Lebensstandards und ihr persönliches Wohlergehen. Begeistert missionierten die protestantischen Gemeindeglieder unter ihren Kollegen und Nachbarn und oft auch einfach öffentlich in der Stadt oder unterwegs im Bus oder der U-Bahn. Für die arme Bevölkerung war vor allem der verheißene materielle Segen attraktiv. Zugleich waren die christlichen Gemeinden ein Ersatz für die früheren Dorfgemeinschaften. In der Gemeinde konnte man alte Bekannte aus der Heimat wiedertreffen, eine Arbeitsstelle finden und einen Ehepartner für die eigenen Kinder. Je größer die Gemeinde, desto mehr Chancen verhielt sie. In der Stadt platzten die großen Gemeinden aus allen Nähten. Das bekannteste und deutlichste Beispiel ist die von Yonggi Cho gegründete pfingstkirchliche Yoido Full Gospel Church in Seoul. Die Gemeinde wurde 1958 von Cho gegründet und wuchs zwischen 1964 und 1992 von 3.000 auf 700.000 Gemeindeglieder an.²³

²³ Vgl. <https://yfgc.fgtv.com/y1/0404.asp> und https://de.wikipedia.org/wiki/David_Yonggi_Cho (abgerufen am 20. 5. 2024).

Jahr	Gemeindeglieder
1958	5
1959	50
1968	8.000
1979	100.000
1992	700.000
2021	480.000-600.000

Wegen seines großen Erfolgs versuchten die meisten protestantischen Pfarrer, ihrem Vorbild Yonggi Cho nachzueifern und kopierten seinen Pfarrstil. So wurde das Prosperity Gospel über Jahrzehnte zum Standard des koreanischen Protestantismus. Natürlich gab es in allen Kirchen auch Gemeinden mit einer anderen Schwerpunktsetzung – am bekanntesten die Minjung-Gemeinden.²⁴ Diese blieben aber klein und hatten kaum Einfluss. Auch die katholische und orthodoxe Kirche Koreas lehnten das Prosperity Gospel ab. Die katholische Myeongdong Kathedrale wurde eines der Zentren für Demonstrationen. Auch der Nationale Kirchenrat Südkoreas (NCKK) kritisierte das Wohlstandsevangeliem und engagierte sich stattdessen politisch, vertrat damit aber nur eine Minderheit innerhalb des Protestantismus.

Das Wohlstandsevangeliem bedeutete faktisch, dass man Quantität über Qualität stellte. Primäres Ziel war das zahlenmäßige Gemeindegrowth. Taufbewerber wurden nicht angemessen geschult oder geprüft und für die Gewinnung neuer Gemeindeglieder wurden Sachprämien verteilt.

Religionswissenschaftlich betrachtet, handelt es sich beim Wohlstandsevangeliem um eine Schamanisierung des christlichen Glaubens. Theologisch interessant ist, dass hier im Unterschied zur Betonung der 1. Person der Trinität (Gottvater), wie in den Anfangsjahrhunderten der katholischen Kirche in Ostasien, und anders als die Betonung der 2. Person der Trinität (Jesus Christus) wie im Protestantismus, beim Wohlstandsevangeliem die 3. Person der Trinität (Heiliger Geist) akzentuiert wird. Es handelt sich also um eine pfingstkirchliche Beeinflussung des Mainstream-Protestantismus in Südkorea. Kritisch beurteilt, ist das Wohlstandsevangeliem eine unangemessene Anpassung der christlichen Botschaft an den Materialismus und Kapitalismus. Der Preis des Wachstums war sehr hoch. Innerlich wurden die protestantischen Kirchen ausgehöhlt.

²⁴ Minjung-Gemeinden sind Basisgemeinden mit einer protestantischen Befreiungstheologie, bei der das Minjung (unterdrücktes Volk) mit Christus identifiziert wird (vgl. Wolfgang Kröger, Die Befreiung des Minjung. Das Profil einer protestantischen Befreiungstheologie für Asien in ökumenischer Perspektive, München (Christian Kaiser) 1992 und Volker Küster, A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology Revisited, Leiden (Brill) 2010).

7 Die sich immer mehr verschärfende Krise des Protestantismus ab 2000 und die Lage der katholischen Kirche

Die Asienkrise 1997/98 brachte den Optimismus der südkoreanischen Gesellschaft insgesamt und des Mainstream-Protestantismus mit seinem Prosperity Gospel ins Wanken. Die Zahl der protestantischen Kirchenmitglieder begann in den ersten Denominationen ab dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zu sinken. Seit ca. 2010 fallen die Mitgliedszahlen der meisten protestantischen Kirchen. Als Beispiel sei die größte

Jahr	Mitglieder gesamt	Gemeinden	Mitglieder je Gemeinde
2011	2.852.000	8.350	342
2012	2.815.310	8.420	334
2013	2.808.912	8.550	329
2014	2.815.740	8.750	322
2015	2.789.102	8.840	316
2016	2.739.000	8.980	305
2017	2.627.696	9.100	289
2018	2.554.227	9.220	277
2019	2.530.000	9.380	270
2020	2.375.000	9.420	252

ökumenische presbyterianische Kirche genannt, die PCK-Tonghap.²⁵

Ab 2015 ging die Gottesdienstteilnahme in allen protestantischen Denominationen zurück. Durch die Covid 19-Pandemie 2019-2022 verschärfte sich die Gottesdienstkrise noch einmal dramatisch.²⁶

Für die koreanischen Kirchen ist die Gottesdienstteilnahme auch deshalb besonders wichtig, da der allergrößte Teil der finanziellen Mittel einer Gemeinde als Kollekte im Gottesdienst eingesammelt wird. Der Rückgang der Gottesdienstteilnahme führt deshalb zu knapperen Finanzen. Verschärfend wirkt sich aus, dass die durchschnittliche Anzahl der Gemeindeglieder sinkt, was die Gemeindefinanzen weiter reduziert. Viele kleine Gemeinden sind inzwischen nicht mehr in der Lage, ihren Pfarrern ein angemessenes Gehalt zu bezahlen.

²⁵ Vgl. <https://www.lawtimes.net/4134> (abgerufen am 21.5.2024); die Zahlen wurden teilweise gerundet.

²⁶ In der katholischen Kirche in Korea fiel die Teilnahme an der Sonntagsmesse bis 2021 auf 8,7%. Seitdem erholte sie sich bis 2023 wieder etwas auf 13,5% (vgl. <https://www.pillaratholic.com/p/church-in-south-korea-sees-24-rise> (abgerufen am 21. 5. 2024)); in den protestantischen Gemeinden lag die wöchentliche Teilnahme am Gottesdienst 2021 bei 51% und 2022 bei 53% (vgl. <https://hrcopinion.cokr/de/archives/25186> (abgerufen am 21. 5. 2024)).

Die katholische Kirche macht einen stabileren Eindruck. Ihre Mitgliedszahlen steigen seit 2005 langsam, aber stetig:²⁷

1995	2.885.000
2005	5.015.000
2015	5.655.504
2023	5.970.675

Für die Krise des Protestantismus gibt es viele Ursachen. Viele sind selbstverschuldet.

- Bedeutend scheint die Tatsache, dass sich die meisten protestantischen Kirchen von einem Motor gesellschaftlicher Erneuerung in einen konservativen Bremsklotz gewandelt haben, während sich die katholische Kirche mit sozial Benachteiligten solidarisiert.
- Gewiss muss man auch den Preis dafür zahlen, dass in vielen protestantischen Gemeinden jahrzehntelang eine falsche Theologie verbreitet wurde.
- Im Protestantismus sind viele Gemeinden zu einer Art von religiösem Business verkommen, in dem es primär um den finanziellen Erfolg geht.
- Die geistliche Verflachung wird auch bei vielen Pfarrern deutlich, die allen möglichen Verführungen erliegen. Die Zahl der öffentlich gewordenen Skandale ist riesig. Dagegen ist die katholische Kirche fast völlig von Skandalen verschont geblieben.
- Eine andere wichtige Ursache ist die solide Ausbildung der katholischen Priester. Sie müssen mindestens fünf Jahre Theologie studieren, während die protestantischen Kirchen nach US-amerikanischem Vorbild für die Zulassung zur Ordination nur ein Theologiestudium im Masterkurs verlangen, der drei Jahre dauert.

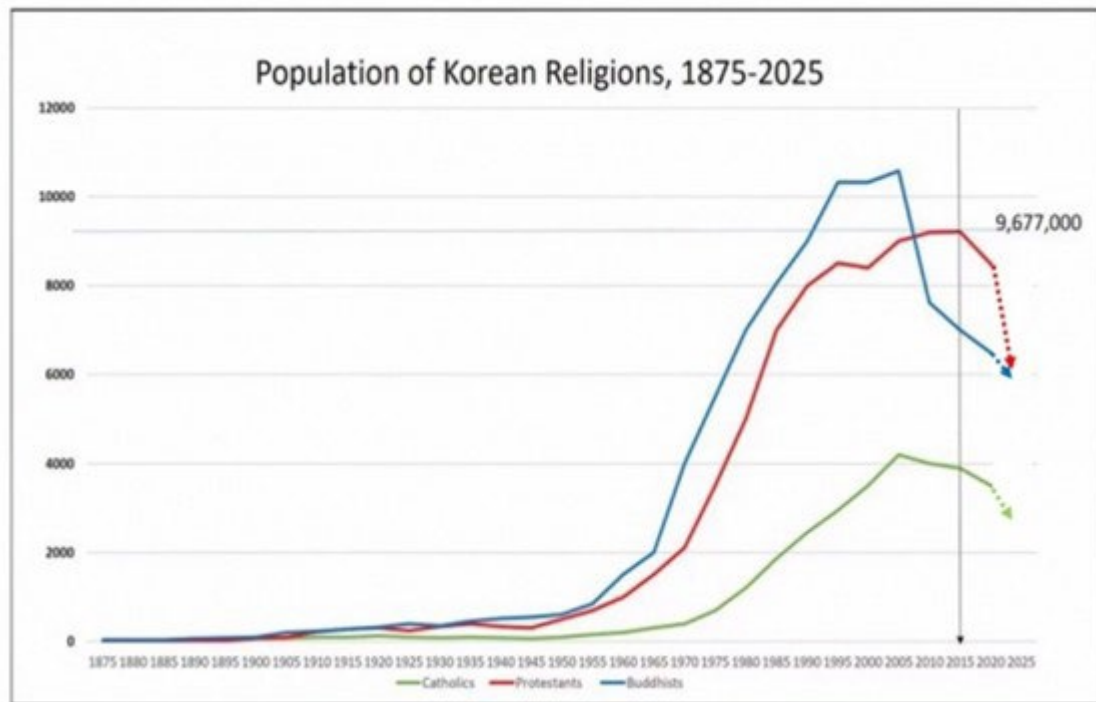
Die schlechte Ausbildung der protestantischen Pfarrer bei gleichzeitig stetig wachsendem Bildungsniveau der Gesamtbevölkerung führt dazu, dass viele Intellektuelle aus der Kirche austreten und große Gemeinden z.T. nur noch Theologieprofessoren als Senior Pastors berufen.

Verschärft wird die Ausbildungskrise durch das sinkende Niveau der Theologiestudenten. Vor 2000 gab es für jeden Studienplatz an den angesehenen Theologischen Hochschulen eine Vielzahl von Bewerbern, sodass die Hochschulen die besten Kandidaten unter den Bewerbern auswählen konnten. Heute können an vielen theologischen Fakultäten nicht einmal mehr alle Studienplätze besetzt werden, da es zu wenige Bewerber gibt. Die Hochschulen akzeptieren deshalb inzwischen alle Studenten, auch evtl. ungeeignete, anstatt die Anzahl der Studienplätze zu reduzieren. Da die Studenten nur in den wenigsten Fällen an den niedrigen Studienanforderungen scheitern, werden also immer mehr Kandidaten ordiniert, die eigentlich keine Pfarrer werden sollten.

²⁷ Vgl. <https://www.pillarcatholic.com/p/church-in-south-korea-sees-24-rise> (abgerufen am 21. 5. 2024); diese von der katholischen Kirche veröffentlichten Zahlen liegen geringfügig höher (11,3%) als die der Meinungsumfrage von 2023 (11%).

Dies wird die Krise des Protestantismus in Südkorea in Zukunft weiter dramatisch verschärfen.

Zum Schluss eine Grafik zur Entwicklung des Christentums in Korea zwischen 1875 und 2020. (Protestantismus (rot), Katholizismus (grün) und Buddhismus (blau))²⁸



²⁸ Vgl. www.kocam.org (kidok Ilbo) (abgerufen am 20. 5. 2024); die Grafik stammt vom bekannten presbyterianischen Kirchengeschichtler Sung-Deuk Ok.

Christentum vs. japanische Mischreligionen

Ernst Lokowandt

1. Vorbemerkung: Grundsätzliche Klärung des Problems

Wenn ich über Fragen der Religion nachdachte, stieß ich stets auf zwei Grenzen: Die erste betrifft die Frage: Warum ist der Mensch entstanden? Die Antwort für mich war: „Ich weiß es nicht.“ Wer hingegen religiös ist, kann diese Frage beantworten – doch auf die anschließende Frage, wer Gott geschaffen hat, lautet auch seine Antwort: „Ich weiß es nicht.“ Die Antwort auf diese Frage, warum der Mensch entstanden ist, warum es überhaupt Leben gibt, ist mir gelungen.

Die zweite Frage betrifft den Ursprung und das Wesen der Religion. Ich bin der Meinung, dass es kein Leben nach dem Tod gibt und folglich auch keine Religion. Diese Auffassung ist verbreitet und spiegelt sich in vielen literarischen Werken wider. Dennoch zeigt sich in diesem Buch, dass die Meinungen hierzu deutlich geteilt sind.

Mit der Evolution erhielt der Mensch Eigenschaften, die für die Entstehung der Religion bedeutsam sind: das Gedächtnis und die Sprache. Diese Fähigkeiten machen es dem Menschen schwer, sich sein eigenes Ende vorzustellen. Wer sich an seine frühe Kindheit erinnert, neigt dazu, zu glauben, dass das Leben sich in die Zukunft hinein fortsetzt – auch über den Tod hinaus. Die Formen der Weiterführung sind je nach Religion verschieden, sie umfassen Himmel und Hölle, ein Weiterleben in anderer Form usw., aber entscheidend ist, dass der Mensch weiterlebt. Der Glaube an ein Weiterleben ist *einer der Gründe*, dass man für die Organisation der Lehre an Götter glaubt.

Eine weitere Eigenschaft, die der Mensch mit der Evolution erhielt, ist das Mitgefühl. Dieses war notwendig, um das Überleben der Menschheit zu sichern. Ohne Mitgefühl wären Kranke oder Schwache ihrem Schicksal überlassen geblieben. Es ist nicht selbstverständlich, dass das Mitgefühl zur menschlichen Natur gehört. Neben dem Homo sapiens gab es andere menschenähnliche Wesen, die vermutlich deshalb ausgestorben sind, weil ihnen diese Eigenschaft fehlte. Die Solidarität mag im Widerspruch zum individuellen Schicksal stehen, doch sie ist unverzichtbar für das Überleben der Gemeinschaft.

Um den Einzelnen nicht zu überfordern, hat die Evolution einen Trick genutzt. Das menschliche Gedächtnis und die Sprache fördern die Vorstellung von einem Weiterleben und von jeweiligen Orten wie Paradies oder Hölle. Jede frühgeschichtliche Gesellschaft entwickelte ihre eigene Religion. Und diese Religionen – das ist der Trick – förderten das Mitgefühl und die Sorge füreinander.

Natürlich ist es unsinnig, von „Trick“ zu sprechen. Dieser Begriff dient lediglich der Veranschaulichung. Doch jede frühzeitliche Religion, ob sie Menschenopfer kannte oder nicht, ob sie für die gesamte Menschheit oder nur für den eigenen Stamm verantwortlich war, vermittelte indirekt die Notwendigkeit, sich um Mitmenschen zu kümmern. Religionen entstanden, um das Überleben der Menschheit zu sichern. Dass die großen

Religionen später oft widersprüchlich handelten, ist ein anderes Thema – aber keine Verneinung der Sorgepflicht. Denn die Religionen hatten ein Eigenleben, das aber nicht mit ihrem ursprünglichen Ziel in Widerspruch geriet.

Die großen Kunstwerke der Architektur, der Musik, die Leistungen auf den Gebieten der Sprache, der Literatur, des Rechts, der Philosophie etc. sind z.T. nicht denkbar ohne die Religion. Religionen – gleich welcher Art – sind die Grundlagen, um die Menschheit „menschlich“ zu machen und so das Überleben der Menschheit zu sichern. Wer sich – zu Recht – kritisch äußert, sollte die Geschichte der Religion bedenken und die grundlegende Bedeutung der Religion in Rechnung stellen. Ohne die Religion wären die Meisterwerke der Religion – der Menschheit – nicht denkbar, und die Religion ihrerseits hat das Ziel, das Überleben der Menschheit zu sichern.

Diese Gedanken habe ich im privaten Gespräch mit einem japanischen Professor²⁹ (Naturwissenschaftler) geäußert, der sie zutreffend fand. Zugleich hat er aber betont, die Zustimmung nur als Naturwissenschaftler zu geben, aber im Privatleben in einen buddhistischen Tempel zu gehen und dort die vorgeschriebenen Riten auszuführen.

Zugleich hat er aber eine andere Definition von „Gott“ genannt, die wiederum ich zutreffend fand. Er definiert „Gott“ als die Summe der Naturgesetze oder das höchste Gesetz, das die Existenz aller Lebewesen und Nicht-Lebewesen auf der Erde und außerhalb der Erde bestimmt. Dieser „Gott“ kann also nicht angerufen werden, wenn der Mensch sich in Not befindet. Aber diese Definition kann den Widerspruch erklären, den ich immer gesehen habe, wenn ich fragte, warum gibt es überhaupt die Existenz, die Dinge, das Leben?

Ich habe also für mich drei Fragen geklärt. Die Frage nach den Ursprüngen, nach dem Wesen der Religion. Die Frage, ob die Entscheidung für die Nicht-Existenz der Religion in Widerspruch steht mit der Anerkennung der Meisterwerke der Religion. Und die Anerkennung des Wesens des Göttlichen, die nicht im Widerspruch steht mit der Leugnung der Religion.

²⁹ Prof. em. Dr. Takeda Mitsuo

2. Ziele dieser Schrift

Im Folgendem wird es wieder konkreter. Es geht mir folglich nicht darum, die eine Religion über die andere zu erhöhen. Es geht mir allein darum, einem Christen – gleichgültig ob er frommer Gläubiger geblieben oder Atheist geworden ist – verständlich zu machen, dass die Weite des Christentums in Japan nicht zu finden ist. Das Christentum hat das Rechtsdenken, die Bildung, natürlich die Ehe und Familie und noch viele andere Bereiche geprägt, die in Japan völlig von den Religionen frei geblieben sind.

Führen wir drei Beispiele an. Das Rechtsdenken weist einen konfuzianischen Charakter auf, nicht einen religiösen³⁰. Die Eidesleistung war unbekannt. Die Bildung war von ausländischen Modellen geprägt, z.B. von den chinesischen Klassikern, nicht von einer Religion. Die Eheschließung ist zwar heute weitgehend christlich oder shintoistisch, die erste shintoistische Eheschließung fand aber im Jahr 1900 statt, als der spätere Taishō Tennō im Kaiserpalast shintoistisch geheiratet hat. Das löste einen beträchtlichen Nachahmungstrieb aus, sodass zunächst die shintoistischen Eheschließungen und nach dem Zweiten Weltkrieg alternativ die christlichen in Mode kamen. Die Eheschließung war ein gesellschaftlicher und kein religiöser Vertrag. Natürlich waren die westlichen Einflüsse prägend auf das japanische Rechtssystem und folglich auch auf die Eheschließung. In Japan herrscht aber eine völlig andere Struktur, als wir sie vom Christentum gewohnt sind.

Mit Mischreligionen ist eine gesellschaftliche Grundüberzeugung gemeint, die die meisten in Japan herrschenden Religionen in sich vereinigt – *und sie dennoch separat voneinander weiterbestehen lässt*. Sie ist der einzige Ausdruck, das einzige Wort, das die Vermischung der Religionen und ihre gleichzeitig separate Weiterexistenz wiedergeben kann. Konkret gemeint sind vor allem der Shintō, der Buddhismus und der Konfuzianismus. Weiter müssten eine Unzahl von shintoistischen oder buddhistischen Sekten genannt werden, allein, hier soll ein Hinweis auf die große Zahl genügen. Die japanischen Mischreligionen sollten dem Ausländer bewusst machen, wo sein Lob oder seine Kritik an Japan an der Sache vorbeigeht.

Inzwischen bin ich seit knapp 50 Jahren in Japan. Ich habe über den Staats-Shintō promoviert und neben Japanologie auch Staatsrecht und Vergleichende Religionswissenschaft studiert. Ich habe über das angesprochene Thema mehrere Aufsätze geschrieben, aber niemals weitergeforscht, um die Systemfrage zu stellen, die Frage also, ob das christliche System oder das buddhistische, shintoistische usw. allgemeinverbindlich ist. Doch jetzt, angesichts meines fortgeschrittenen Alters und früherer Forschungen, hat sich meine Antwort auf die Systemfrage herauskristallisiert: Es gibt zwischen Christentum und Japan keine erfolgreiche Missionierung. Den Grund dafür eindeutig zu benennen, fehlt mir die Kraft und Zeit. Ich werde deswegen im Folgenden mit Hilfe von mehr oder minder essayistischen Aufsätzen meine Meinung erläutern.

³⁰ Siehe unten, *Die Vermischung mit dem Konfuzianismus*.

3. Auslöser

Der Grund für dieses Buch war die – durchaus bewusst gemachte – Weite des westlichen Begriffs von Christentum. Dieses Buch ist also mehr für das deutsche als für das japanische Publikum geschrieben. Der Auslöser für diesen Aufsatz fand vor einigen Jahren statt. An einer altehrwürdigen Universität in Deutschland versammelten sich einmal pro Jahr Wissenschaftler, vorwiegend aus deutschsprachigen Ländern, die sich für die Religionen aus ostasiatischen Ländern, vor allem aus Japan, interessierten. Es war ein hochelitärer Kreis. Auf der zweitägigen Versammlung sprach ich über neuere Entwicklungen zum *Yasukuni-jinja*. Darin äußerte ich auch Verständnis für den japanischen Ministerpräsidenten, der den Schrein gern besuchen würde, aber das aufgrund politischer Erwägungen nicht tun kann. Die Reaktion der Anwesenden hat mich verblüfft. Ich war gegen eine Mauer aus Beton gefahren. Zu hundert Prozent waren die Teilnehmer *nicht* mit mir einverstanden. Man könne einen solchen Ort, an dem auch 14 vom internationalen Gericht von Tokyo als Kriegsverbrecher zum Tode verurteilte Menschen mit verehrt werden, nicht zur Stätte des Opfergedenkens – richtiger wäre wahrscheinlich Heldengedenkens – machen. Und der Ministerpräsident habe *nicht* das Recht, sie zu verehren.

Wenn alles, vom Kant der Aufklärung bis zu alltäglichen Themen – wie z.B. die Scheidung eines Privatmenschen – vom Christentum geprägt ist, kann es nicht weiter verwundern, wenn man in einer Gesellschaft, die *keine* Aufklärung kennt und in der die Scheidung – idealerweise – einvernehmlich erfolgt, immer gegen eine Wand läuft, die ihre Wurzeln im *eigenen* Bewusstsein findet.

Die einleitenden Sätze mögen noch einigermaßen unklar wirken, deswegen nun die ersten beiden Beispiele zu ihrer Erläuterung.

W. G. Aston war ein Engländer, der berühmt war und ist als einer der Gründungsväter der westlichen Japanologie. Er hat das *Nihon shoki* (720), die erste offizielle Geschichte Japans, als Erster ins Englische übersetzt, er hat die erste Literaturgeschichte Japans in einer europäischen Sprache verfasst, er hat Bücher über Shintō geschrieben, kurz, er galt als Autorität in Fragen der Mythologie, Geschichte, Religion, Sprache etc. von Japan. Dieser Aston schloss 1907 ein kleines Büchlein über den Shintō mit der denkwürdigen Prognose ab: *Shinto is doomed to extinction*. „Whatever the religious future of Japan may be, Shinto will assuredly have little place in it. Such meat for babes is quite inadequate as the spiritual food for a nation which in these latter days has reached a full and vigorous manhood.”³¹

Eine Generation nach ihm, 1935, hat der ehemalige deutsche Japanmissionar Schiller im Kapitel „Die Zukunft der Shintoreligion“ seines Buches *Shinto. Die Volksreligion Japans* sich erstaunlich ähnlich geäußert:

³¹ Aston 1907, 81.

„Die Neuzeit bringt zu viel, was die unbefangene Ausübung des Shintokults beeinträchtigen muß. Da ist zunächst die moderne Weltstellung Japans zu erwähnen. Unter dem Zeichen des Shinto hat Japan dieselbe erreicht, und das Volk ist den Göttern dankbar dafür. Aber sollte ein Weltjapan (sekai no Nihon) dauernd auf dem engen Standpunkte einer Nationalreligion stehen bleiben können? ... Je mehr Japan in der Weltgeschichte eine Rolle spielen wird, um so mehr wird es sich auch weltgeschichtlich orientieren und erkennen, daß in der Neuzeit eine national begrenzte Religion ein Unding ist. Wie die Wissenschaft weltweite Wahrheiten verkündet, wie die wahre Moral eine Welt- und Menschheitsmoral ist, so müssen auch die religiösen Wahrheiten weltweit sein und nicht solche, die nur für ein kleines Gebiet der Erde Gültigkeit haben können.“³²

Und Schiller schließt diesen Teil mit der Bemerkung, dass die Zukunft der Religionen in Japan nur durch einen Kampf zwischen Buddhismus und Christentum beendet werde – ohne den Shintō.³³

Es fällt aber auf, dass Aston wie Schiller in der Blütezeit des Staats-Shintō geschrieben haben. Von 1868 bis 1945 herrschte in Japan eine Sonderart des Shintō, den man im Ausland ab der 1880er Jahre – in Japan selbst ab 1945 – den Staats-Shintō nannte. Es würde zu weit führen, den Staats-Shintō hier definieren zu wollen³⁴. Nur soviel sei gesagt, er stellte den Shintō als Staatskult über alle anderen Religionen. Und das wurde von Aston vielleicht erkannt, aber nicht gewürdigt, und von Schiller nur halbwegs gewürdigt. Für Aston wie für Schiller stand der Shintō ohne einen Gründer, ohne eine heilige Schrift und ohne eine feste Glaubenslehre nicht mit dem Christentum auf einer Stufe.

Aston und Schiller haben vielleicht mangelnde Vorsicht gezeigt, als sie sich in Schriftform über die Zukunft einer Religion geäußert haben. Eine richtige Erkenntnis des Shintō war für Aston wie für Schiller nicht möglich. Selbst wenn sie beide Atheisten gewesen wären – Gott bewahre! –, war ihnen eine Wertung des Shintō nicht möglich. Denn beide haben nicht bedacht, konnten nicht bedenken, dass das Christentum die gesamte Sicht auf Europa wie der Welt mit geprägt hat. Von dieser Prägung kann man sich nur schwer befreien, unabhängig davon, ob man den Glauben bewahrt hat.

Zurück zu meiner Argumentation. Ich hatte etwa argumentiert, dass es im Shintō ein Weiterleben nach dem Tode ungefähr auf der gleichen Ebene wie zuvor gibt, in der Ferne über dem Meer oder bei den Bergen, aber – und das ist entscheidend – etwa auf gleichem Niveau wie im jetzigen Leben. Alternativ ist es möglich, dass die Toten, *und zwar alle zusammen*, in die Unterwelt fahren. Die dritte Möglichkeit ist, dass der Shintō im heutigen Jetzt spielt, und dass ihm die Frage nach dem Tod gleichgültig ist. Für den Shintō ist der Tod das Ende des Lebens. Und das schließt die Verantwortung für böse wie gute Taten mit ein. Deswegen können die Japaner, gute wie böse, ihr Leben nach dem Tode wie gehabt fortsetzen. Im Buddhismus ist es übrigens ähnlich, denn die höllischen Strafen ewiger Qual werden durch den Buddha Amida ausgeglichen, der durch das einmalige Anrufen seines Namens alles Böse verzeiht.

³² Schiller 1935, 93.

³³ Vgl. Schiller 1935, 95.

³⁴ Vergleiche Lokowandt 1978.

Die Aussage, dass der Buddha Amida dem gläubigen Sünder ein ewiges Leben im Paradies garantiert, beruht auf dem *Tannishō*, einer der am häufigsten zitierten Schriften von *Yuien*, einem Schüler von *Shinran* (1173–1263), der wiederum bei *Hōnen* (1133–1212) studiert hatte. Die drei Herren haben in der *Kamakura*-Zeit gelebt. Hōnen war der Gründer von *Jōdoshū* und Shinran begründete *Jōdo-shinshū*. Die letztgenannte ist die mitgliederstärkste Sekte im japanischen Buddhismus. Die Aussage ist relativ einfach zu verstehen. Der Buddhist der Gegenwart wird von Tausenden von Vor-Existenzen geprägt. Der Buddha *Amida* hat aber gelobt, nicht in das Paradies einzugehen, bevor nicht der letzte Gläubige, der seinen Namen anruft, erlöst ist, d.h. nach seinem Tod im westlichen Paradies als Buddha wiedergeboren ist. Die tausenden von Vor-Existenzen machen es unmöglich, sie auf die Reihe zu bekommen. Es bleibt nur das Vertrauen auf die Aussage des Amida. Es ist – im Ergebnis – wie im Christentum oder Judentum. Der Mensch ist mit der Erbsünde geboren und kann nur auf Vertrauen auf Abraham oder Jesus davon befreit werden. Beim Buddhismus ist die Sünde von den Vor-Existenzen hervorgerufen, es bleibt aber dabei, nur der Amida kann den Gläubigen erlösen – gleich, wie schlecht er gehandelt hat. Es ist eher noch etwas krasser, denn im Buddhismus des Reinen Landes (Tendai und Yūzū Nembutsushū) reicht die Anrufung des Amida, eine autonome Handlung des Einzelnen, während im Christentum die Amtskirche – Beichte, gute Werke – ein gewichtiges Wort mitreden muss.

Weshalb der Ministerpräsident frühere Ministerpräsidenten verehren sollte, ist der nächste Punkt. Das Gedenken an den früheren Ministerpräsidenten hat nichts mit dessen Lebenswandel oder politischer Richtung zu tun. Es ist wie gesagt; mit dem Tode endet das Leben mitsamt seinen positiven wie negativen Eigenheiten. Was er in seinem Leben getan oder nicht getan hat, interessiert den heutigen Ministerpräsidenten nicht, allein die Stellung interessiert ihn, und, ob er mit den übrigen Toten eingeschreint ist oder nicht.³⁵

Und die Verehrung *für alle* kann nur ein gleich- oder höherrangiger Politiker tun, etwa der *Tennō*, der Ministerpräsident oder Minister. Darunter kann ein Bürger den Vater oder Großvater separat verehren, aber nur der *Tennō*, Ministerpräsident oder Minister ist in der Lage, *alle Toten des Yasukuni-Schreins gemeinsam zu verehren*. Es ist kein Zufall, dass die ehemaligen Ministerpräsidenten bis *Nakasone* (mit zwei Ausnahmen) und danach immer wieder oder aushilfsweise durch andere Politiker versucht haben, der Toten zu gedenken. Sie konnten und durften nicht anders.

Es ist einfach, die 14 Toten von den übrigen im Yasukuni-jinja Verehrten auszugliedern. Das wurde auch vielfach gefordert. Allein der Yasukuni-jinja hält dies nicht für möglich. Es ist wie bei Kaffee, wenn man etwas Milch zuschüttet, hat man Milchkaffee – und der kann nicht wieder in normalen Kaffee geändert werden. Allein die drei Genannten – *Tennō*, Ministerpräsident und Minister – können die große Zahl der Verehrten *gemeinsam* ehren. Darauf zu verzichten, würde eine Aufgabe des Yasukuni-Schreins und seiner Gottheiten bedeuten.

³⁵ Verständlich und detailreich erläutert bei Neumann 2019, 46 ff., insb. 47.

Die Gegenmeinung war übrigens ebenfalls fest und wohlbegründet. Es gehe nicht an, einen bösen Menschen so wie einen guten zu verehren. Dadurch wird die Verehrung selbst aufgelöst. Denn welchen Sinn macht es dann noch, einen guten zu verehren? Das bringt die ganze Weltordnung durcheinander. Stillschweigend war darin impliziert, dass die Toten bzw. ihre Taten weiterleben, und zwar die Guten im Himmel und die weniger Guten in der Hölle. Denn nur wenn sie weiterleben, bzw. wenn das Gedächtnis an ihre Taten weiterlebt, macht die Verehrung Sinn. Auch die Verehrung selbst hatte einen höheren Sinn als im Japanischen. Denn jeder Einzelne im Christentum wird darin verehrt und nicht die Gesamtzahl. Und dann kommt wieder Gott ins Spiel, der jeden Einzelnen aufgrund der guten Taten belohnt oder ihn wegen der Sünden verurteilt.

4. Die religiöse Seite des Christentums

Beginnen wir mit dem zentralen Begriff des Christentums: Gott. Es gibt nur einen Gott, der am Anfang Himmel und Erde schuf. Er schuf auch den Menschen aus Lehm und Staub, und als seine Gehilfin eine Frau aus dessen Rippe. Gott hauchte dem Menschen seinen Odem ein und gab ihm eine lebendige Seele. Und er erschuf den Menschen nach seinem Bild und übertrug ihm die Herrschaft über alle Fische, Vögel und Tiere der Erde.

In anderen Worten: Es gibt Gott. Über seine Geschichte, über seinen Werdegang, wer ihn geschaffen hat, darüber berichtet die Bibel nichts. Der Mensch steht unter Gott, aber über den Tieren, die seiner Herrschaft anvertraut sind. Der Mensch steht deutlich unter Gott, kein Mensch kann jemals Gott werden. Und unter dem Menschen stehen die Tiere. Kein Tier kann jemals Mensch werden. Daran ändern auch die neueren Forschungen über die Intelligenz von Tieren nichts.

Es ist ein typisch christliches Bild. Die einzelnen Kategorien sind aufgezeichnet, oben und unten voneinander getrennt, kein Wesen kann je in eine andere Kategorie wechseln. Die Welt ist geordnet.

Dem gegenüber steht der Teufel, auch Luzifer oder Satan genannt. Er war einst ein Engel, der aus Stolz gegen Gott rebellierte und fiel. Wir alle haben ja etwas von Luzifer in uns, und nicht umsonst spricht die christliche Tradition vom Stolz als der Kapitalsünde. Er ist es, der die Menschen verführen, zu gottlosen Handlungen anstiften will und der nur eines will: das ursprünglich Böse. Luzifer ist die Verkörperung des Bösen. Er ist mit großer Macht ausgestattet – doch auch er bleibt ein Geschöpf Gottes und wird am Ende der Welt laut der Offenbarung zur ewigen Verdammnis verurteilt. Die schlimmste Sünde im Christentum ist es, Luzifer anzubeten. In Japan sieht man das – siehe unten – anders.

Ein weiterer Unterschied zu Japan ist der zwischen dem monotheistischen Gott und der japanischen Vielzahl der Götter. Der christliche Gott ist extrem eifersüchtig. Die Zehn Gebote, die von Moses an sein Volk übermittelt wurden, gelten auch im Christentum weiter. Ich werde im Teil über das Recht auf sie eingehen. Das erste Gebot aber lautet „Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Es unterscheidet sich ganz gewaltig von der japanischen Mischreligion. Das erste Gebot fasst alle weiteren

Gebote, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht töten usw. in sich zusammen. Wer Gott anerkennt, also nicht Ruhm oder Geld an seine Stelle setzt, wer sich ihm ganz ausliefert, für den sind die anderen Gebote eine schlichte Selbstverständlichkeit. Er wird nicht schlecht über seine Nachbarn reden, wenn er Gott einmal als seinen Herrn erkannt hat.

Eine weitere Besonderheit des Christentums ist der Umstand, dass es die grundlegende Schwäche des Menschen benennt, die Erbsünde. Als Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben wurden, weil sie das göttliche Gebot missachteten und vom Baum der Erkenntnis aßen, wurde die Erbsünde geboren. Diese Schuld vererbt sich auf alle Menschen und lenkt sie von Natur aus zum Bösen. Das fängt schon mit den Babys an, die immer dann schreien, wenn es für die Eltern, z.B. abends, wenn sie schlafen wollen, am meisten stört. Das ist zumindest die Meinung meines Religionslehrers, der zugegebener Weise etwas konservativ war, aber die Zusammenhänge sehr anschaulich zu erklären wusste. Der Mensch kann sich aus eigener Kraft nicht vor Gott rechtfertigen. Nur durch Gottes Hilfe – durch den Bund mit Abraham und das Erlösungswerk Jesu – kann der Mensch gerechtfertigt werden.

In früheren Zeiten – und teils heute noch aus Tradition – wurde die Taufe möglichst früh vorgenommen, um den Menschen rasch von der Erbsünde zu reinigen. Die Taufe symbolisiert den Tod des alten Menschen und seine Wiedergeburt als neuer Mensch, der nun gerechtfertigt vor Gott steht.

Eine Besonderheit der Kirche, speziell der katholischen, in der die Struktur am deutlichsten durchscheint, ist ihr hierarchischer Aufbau: Papst – Bischöfe – Priester – Diakone – Laien. Die Laien haben keine letzte Entscheidungsgewalt, diese hat der Papst. Einzelheiten der Struktur wie die Existenz von Erzbischöfen und Kardinälen dienen der besseren Handhabung der weltweiten Organisation, sie ändern nichts an der grundsätzlichen Struktur von oben nach unten. An dieser Struktur *kann* auch nichts geändert werden, denn sie geht von Gott aus, der durch seinen Stellvertreter auf Erden handelt.

5. Christentum und Recht

Es wäre verfehlt, das Christentum – inklusive des Judentums, aus dem es hervorgegangen ist – als eine Grundlage des Rechts anzusehen. Das Recht besteht auch außerhalb des Juden- und Christentums. Es ist aber festzustellen, dass das Recht von den Anfängen des Judentums und in der Weiterführung des Christentums eine zentrale Rolle gespielt hat. Das fängt bei den Zehn Geboten an, die von Moses seinem Volk – also modern gesprochen, der Menschheit – übermittelt worden sind. Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen usw. könnten im Strafgesetzbuch wie in der Religion gefordert sein. Daneben hat es noch viele andere Rechtssätze gegeben, die auch religiös aufgefasst werden können.

Im Alten Testament ist auch ein anderer Punkt ausgeführt, der für das Christentum (und selbstverständlich auch für das Judentum) prägend wurde; der Bund – Vertrag – zwischen

Gott und Abraham.³⁶ Gott versprach Abraham, ihn zum Stammvater vieler Völker zu machen und forderte eine Beschneidung aller männlichen Nachkommen und der männlichen Nachkommen des Dienstpersonals und – die eigentliche Bedingung – eine absolute Unterordnung unter ihn. Die Ausweitung des Vertragsgedankens geschah durch Jesus, genauer durch den Tod Jesu.³⁷ Ausgeweitet wurde der Vertrag durch Einschluss aller Menschen, die allerdings eine Bedingung erfüllen mussten; sie mussten getauft sein. Die Taufe war der Eintritt des Menschen in den Vertrag. Deshalb wurde auch auf direkten Befehl Jesu in aller Welt seine Lehre verkündet und getauft.³⁸ Das war notwendig, da der Mensch der Sünde, der Erbsünde verfallen war. Heute sieht man das etwas liberaler.

Der Vorrang des Rechts äußert sich in der großen Bedeutung des Gerichts. In der Bibel ist vom Ende der Menschheit berichtet, wenn Gott – in Person Jesu – über jeden Menschen einzeln richtet, die Guten zu seiner Rechten und die Schlechten zu seiner Linken, und die Guten zu ewiger Seligkeit berufen und die Schlechten zu ewiger Verdammnis bestimmt werden.³⁹ Der Tod ist also nicht das Ende, sondern eine Zwischenstufe auf dem Weg zu ewigem Glück oder zu ewigem Leid. Im japanischen Buddhismus gibt es etwas ähnliches, wenn der König der Unterwelt *Enma* jeden Toten gleich nach dem Ableben zu ewiger Verdammnis oder zum ewigen Glück verurteilt. Die negativen Urteile werden aber meist durch Fürsprache der *Bodhisattwas* ins Positive verkehrt.

In Übereinstimmung mit dem umfassenden Anspruch des Christentums, d.h. mit dem Vertragsdenken des Christentums, steht der Umstand, dass dieser Anspruch ebenfalls die Staatsführer mit einschließt. Das Christentum ist auch auf den Staat und auf die politischen Ämter ausgerichtet. In der Bibel steht der Spruch, der von der protestantischen Kirche mehr als von der katholischen Kirche hochgehalten wird. „Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“⁴⁰. Das heißt, jede Obrigkeit ist von Gott verordnet. (Strukturell etwas Ähnliches findet man im Shintō; s.u.) Das schließt den Diktator mit ein, dessen Ermordung ebenfalls verboten ist. Dieser Spruch hat den Attentätern vom 20. Juli 1944 erhebliche Schwierigkeiten bereitet, bevor man sich doch entschloss, Hitler zu töten. Die Person Hitler hat ironischerweise dazu geführt, dass man die Bibel neu interpretierte.

Ich komme zur Verfassung. Der erste Satz der Präambel zum Grundgesetz lautet „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ... hat sich das Deutsche Volk ... dieses Grundgesetz gegeben.“ In Art.56 GG ist festgelegt, welchen Eid der Bundespräsident bei seinem Amtsantritt leisten muss. Der Eid endet mit den Worten, „So wahr mir Gott helfe.“ Der Eid kann auch – typisch für einen Staat mit Religionsfreiheit – ohne religiöse Beteuerung geleistet werden. Auch Bundeskanzler, Minister usw. haben diesen Eid zu leisten. Diese Bestimmung ist nicht nur interessant für die Nennung von

³⁶ Vgl. Gen 12, 1–3.

³⁷ Vgl. Röm 8, 2.

³⁸ Vgl. Mt 28, 19.

³⁹ Vgl. Mt 25, 31ff., Offb 20, 12 und 15.

⁴⁰ Röm 13, 1.

„Gott“, sondern auch vor wem dieser Eid zu leisten ist: vor den Mitgliedern des Bundestages und des Bundesrates. D.h. vor den versammelten Vertretern des deutschen Volkes, bei dem die Souveränität liegt.

In Japan ist ein Eid weder für den Ministerpräsidenten noch für die Minister vorgesehen. Der Tennō spricht zwar einen Eid bei der Bekanntgabe seiner Thronbesteigung (*Sokui no rei*) aus – darin abweichend vom Vorkriegs-Japan –, doch ist der Adressat nicht festgelegt. Der Eid wird vor dem Ministerpräsidenten und Ministern, dem Parlament, den anwesenden Bürokraten und den aus dem Ausland angereisten Gästen geleistet. Das ist weniger ein Eid als die Bekanntgabe, dass er den Eid – wem auch immer – geleistet hat.

Zu Beginn des Grundgesetzes, in Art. 1 steht „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Unter Abs. 2 des Art. 1 bekennt sich darum das deutsche Volk „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“. Die Begründung der Menschenrechte ist – in einem Traditionsstrang – die Ebenbildlichkeit Gottes, die Lehre, dass Gott „den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes“⁴¹ geschaffen hat. Der zweite Traditionsstrang der Menschenwürde, die Aufklärung, erscheint auf den ersten Blick als säkular. Da sie in ihrer Anti-Haltung gegenüber dem Christentum von diesem aber vieles übernommen hat, verweist auch sie wieder auf das Christentum.

Zu den im Grundgesetz genannten Grundrechten ist anzumerken, dass es nicht zulässig ist, sie per Verfassungsänderung zu begrenzen. Der Artikel 79 der Verfassung gebietet das. Die religiösen Grundrechte sind also wie alle anderen verfassungsfest.

Noch heute bestimmt die Verfassung (in Art. 140 in Verbindung mit der Weimarer Verfassung Art. 137), dass zwar in Deutschland keine Staatskirche existiert, dass aber die großen Religionsgesellschaften gleichwohl Körperschaften des öffentlichen Rechts sind und dass sie als solche Steuern einnehmen dürfen. Das Steuerrecht haben sie allerdings nur, wenn der Betroffene Mitglied einer Kirche ist. Die Steuern in Höhe von ca. 8% der Einkommenssteuer werden direkt vom Arbeitgeber abgeführt.

Ebenfalls extrem wichtig ist die Bestimmung der Verfassung (Art. 140 GG, Art. 138 WRV), die im Ergebnis garantiert, dass die Kirchen staatliche Zuschüsse erhalten, (der Grund ist die Einziehung kirchlicher Vermögen durch Napoleon 1803 (!)) und dass ihre für Kultus-, Unterrichts- und Wohlfahrtszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstiges Vermögen garantiert werden. Die Kirchen haben also Sitz und Stimme in allen möglichen staatlichen Beiräten aufgrund einer Bestimmung, die auf Napoleon zurückgeht! Die Verfassung (140 GG, Art. 139 WRV) schützt ebenfalls die Sonntage und staatlich anerkannten Feiertage als Tage der Arbeitsruhe. D.h. am Sonntag sind die Geschäfte – von Ausnahmen abgesehen – geschlossen.

6. Christentum und Bildung

Als nächstes ist der Einfluss auf die Bildung zu nennen. Das ist nicht nur ein historischer Hinweis – denn wer konnte schon lesen außer den Klerikern –, sondern auch einer für das

⁴¹ Gen 1, 27.

heutige Deutschland. Das Grundgesetz garantiert in Art. 4 die Freiheit des Glaubens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses. Und es bestimmt in Art. 7 das Recht der Erziehungsberechtigten, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen. Zusätzlich wird festgelegt, dass an fast allen staatlichen Schulen – die Mehrheit der Schulen – der Religionsunterricht in der jeweils herrschenden Richtung – katholisch, evangelisch etc. – als ordentliches Lehrfach angeboten werden muss, und dass dieser Unterricht, unbeschadet der staatlichen Aufsicht, nach den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft zu erteilen ist. Kein Lehrer kann allerdings verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen, wie auch die negative Religionsfreiheit selbstverständlich gewahrt bleibt. Auch ist es inzwischen üblich geworden – obwohl nicht im Grundgesetz niedergelegt –, dass auch religionsneutraler Ethikunterricht angeboten werden muss, wenn die Entscheidungsberechtigten den religiösen Unterricht ablehnen.

Die Religionsausübung wird von der Verfassung nicht nur in den Grund- und Oberschulen, sondern auch in der Universität geschützt (Art. 5 Abs. 3 GG). An den meisten staatlichen Universitäten – der großen Mehrheit aller Universitäten – gibt es eine katholische und eine evangelische Fakultät. Die Professoren etc. sind staatliche Beamte, für die dieselben Rechte und Pflichten bestehen wie anderswo. Die Lehre allerdings richtet sich nach der katholischen und evangelischen Theologie. Dies mag merkwürdig erscheinen, und immer wieder wird die Auflösung dieser Fakultäten gefordert. Diese Forderung übersieht aber, dass von Anfang an die religiösen Fakultäten zum Kern der deutschen Universitäten zählten. Denn wer, außer den Juristen, konnte auf eine längere wissenschaftliche Ausbildung zählen?

Christliche Einflüsse auf Ehe und Familie

Anschließend möchte ich noch auf den großen Einfluss hinweisen, den die Kirchen auf Ehe- und Scheidungsfragen haben. Die Ehe ist nur zwischen einem Mann und einer Frau möglich. Erst in neuerer Zeit wurde die Ehe auch für zwei gleichgeschlechtliche Menschen möglich – vom Staat bestimmt, nicht von der katholischen Kirche. Die Ehe zwischen einem Mann und einer Mehrzahl von Frauen – oder umgekehrt – ist dagegen eine Straftat. Das ist die Folge des christlichen bzw. alttestamentarischen Einflusses.

Erst durch Bismarcks Kulturkampf wurde erreicht, dass in Deutschland zuerst die weltliche Ehe auf dem Standesamt geschlossen wird, bevor die – fakultativ – christliche Hochzeit folgt. Die Ehe ist, nach katholischer Lehre, ein Sakrament und folglich – abgesehen vom Tod eines der Ehepartner – nicht auflösbar. Die protestantische Lehre ist in diesem Punkt freizügiger. Die Ehe ist also nach wie vor christlich geprägt – auch wenn sie nur weltlich geschlossen wurde. Die Auflösung der Ehe ist zwar in neuer Zeit rechtlich möglich, bedarf aber immer noch der Vertretung von zwei Anwälten – für die zwei Betroffenen – in einem Gerichtsverfahren. Ähnliches gilt auch für die Abtreibung, sie ist zwar möglich, aber nur in den ersten drei Monaten einer Schwangerschaft.

Auch das Ende des Lebens wird traditionellerweise von Gott – und nicht vom Menschen – bestimmt. So wurde die Beihilfe zur Selbsttötung erst in neuerer Zeit vom höchsten Gericht (!) ermöglicht. Es scheint, dass das Bundesverfassungsgericht die Rolle der Kirche, als höchste moralische Instanz zu dienen, übernommen hat.

Kurz, die christliche Weltsicht – unabhängig davon, ob der Betroffene sie glaubt – ist so weitgefasst und so unauflöslich mit der gesamten Weltsicht verbunden, dass ein nicht-christliches Leben in der Praxis scheitern würde und sogar scheitern müsste. Denn wenn auch das Bundesverfassungsgericht eine Vielzahl von Freiheiten garantiert, so geht aus dem Vorstehenden doch klar genug hervor, dass allein die Religion die grundlegenden Werte für die Menschen begründet. Das wird umso klarer, wenn man einmal eine fremde Welt – z.B. Japan – mit Deutschland vergleicht. 2026 *nach Christi Geburt* wird ebenso verwendet wie die Sieben-Tage-Wochenzählung, die bekanntlich auf die Bibel zurückgeht.⁴² Im zweiten Teil werden wir noch weitere Unterschiede feststellen.

7. Christliche Sprache, Literatur, Musik, Kunst und Architektur

Die Werke dieser Überschrift fallen nicht in mein Interessengebiet, ich fasse sie also zusammen. Die deutsche Sprache ist ebenfalls vom Christentum beeinflusst worden. Man denke nur an Luthers Bibelübersetzung, die allgemein als Gründung der deutschen Hochsprache angesehen wird. In Japan war die Hochsprache – ein Dialekt von Tokyo – ein Werk des Staates.

Die Literatur hat so viele Werke, in denen von Gott die Rede ist oder doch zumindest teilweise, sodass ich mich auf diesen Hinweis beschränke. Man denke nur an Goethes *Faust*, den viele in ihrer Jugend gelesen und manchmal auch rezipiert haben. Ich möchte auch die wunderschönen Kirchenlieder aufführen, die teilweise als Advents- oder Weihnachtslieder Teil einer säkularen Kultur geworden sind. Zu denken wäre auch an Bachs Johannespassion – ein unverzichtbarer Bestandteil der vorösterlichen Zeit für viele Menschen in Deutschland, an Mozarts Requiem oder die gregorianischen Choräle.

Mit der christlichen Kunst ist es wie mit der Musik. Die Bilder von Gottvater, Jesus und Maria kommen ebenso ins Gedächtnis wie die unzähligen Heiligen- oder Märtyrerbilder. Das Bild vom Abendmahl mag italienisch sein, es ist in Deutschland aber ebenso geläufig.

Bei der christlichen Architektur fallen die in allen Städten befindlichen Kirchen auf, am Marktplatz gelegen und lange in einem nicht enden wollenden Streit mit der weltlichen Gewalt liegend, wer wohl das höhere Gebäude auf die Füße stellen kann. Die Kirchen sind von innen genauso schön – speziell die katholischen – wie von außen. Die Klöster seien auch nicht vergessen, etwas abseits gelegen, und mit einer ausgezeichneten Brauerei oder einem Weingut verbunden.

⁴² Vgl. Gen 1 und 2.

8. Japanische Mischreligionen

Ich komme nun zu den Besonderheiten der japanischen Mischreligionen. Als Einführung sei ein privates Erlebnis vorgestellt. Wir haben neulich im Garten eine *Jizō*-Figur (ein *Bodhisattwa*, der besonders für Kinder zuständig ist) aufstellen lassen. Etwa 50 cm hoch, mit rotem Latz und roter Mütze steht er unter einem Olivenbaum. Gemacht hat ihn eine Freundin meiner japanischen Frau, die als Hobby Figuren herstellt. Keinerlei religiöse Handlungen wurden vorgenommen. Über den sagte meine Frau neulich, dass er den Garten samt Enkelkindern, Vögeln, Pflanzen und Gegenständen beschützt. Ich wiederum sage, er passt gut in die Landschaft. Punkt. Es mag der Eindruck entstehen, dass meine Frau eine kindlich-naive Religionsanhängerin sei. Das ist absolut nicht der Fall.

Diese Aussage sagt manches über die Sicht von Menschen, Tieren, Dingen, über die Gleichgültigkeit von religiösen Lehren und über die Indifferenz von Handlungen – und, wie man sich dennoch beschützt. Das ist etwa die Einheit von japanischen Mischreligionen. Wie eingangs gesagt, ist es im Wesentlichen eine Mischung von Shintō, Buddhismus und Konfuzianismus.

Der Durchschnittsjapaner betet zu allen Göttern, Buddhas, Bodhisattwas, dem christlichen Gott und wem auch immer, der ihm Hilfe verheißt – z.B. bei Aufnahmeprüfungen – egal, ob der Gott moralisch gut oder – je nach Zweck des Wunsches – gefährlich ist. Er betet zu allen greifbaren Göttern, je nach Schrein, Tempel oder Kirche zu einem oder mehreren.

Zum Christentum in Japan ist eingangs anzumerken – und das ist der Grundeinwand gegen die Thematik dieses Buches –, dass es zwar nur 1% der Bevölkerung als Gläubige erreicht, dass das Christentum aber eine Unzahl von privaten Schulen und Universitäten betreibt, in denen auch die christliche Religionsausübung zum Thema gemacht wird. Ebenfalls von Gott ist die Rede, wenn man die Übersetzungen der westlichen Literatur, Behandlung der Philosophie usw. heranzieht. Das Christentum hat also nicht an Mangel an Einfluss zu klagen. Aber gleichwohl lässt das *auch* den Schluss zu, dass das Christentum bewusst trotz aller Informationen abgelehnt wurde.

Im Christentum richtet sich eine Bitte von der kleinsten Dorfkirche bis zum größten Dom an den gleichen Gott, der Gläubige muss nur einmal bitten. In Japan muss er mehrfach bitten, denn das hilft bekanntlich mehr als einmal. Aber kein Gott, Shintō-Gottheit, Bodhisattwa oder wer auch immer wird es ihm übelnehmen, wenn er auch einen anderen Gott um Hilfe bittet. Der Unterschied zum Christentum ist eklatant.

Als nächstes ist der separate Weiterbestand von Shintō und Buddhismus zu nennen, mit Ausnahme des Konfuzianismus. Dieser, der Konfuzianismus, ist zunächst als Teil des Buddhismus nach Japan gekommen. Als drittes ist deren ungeheure Vermischung durch die Gläubigen zu nennen. Ein typischer Japaner wird „christlich“ heiraten – d.h. im Frack und im weißen Brautkleid, in einem kirchenähnlichen Gebäude, ohne die geringste Ahnung vom Christentum zu haben –, zu Neujahr zu einem Tempel oder Schrein – oder beidem – gehen, das shintoistische 7–5–3 feiern (im November feiern sieben- und

dreijährige Mädchen und fünfjährige Jungen dieses Fest) und nach buddhistischem Ritus begraben werden. Einige der populärsten Feste, etwa Neujahr oder *O-bon*, das Totenfest, haben sowohl shintoistische wie buddhistische Züge. Und viertens gab es die gesamte Geschichte hindurch shintō-buddhistische und shintō-konfuzianische Mischreligionen – dazu später mehr.

Als nächstes möchte ich einige identische Besonderheiten von Schreinen und Tempeln nennen. In den Verkaufsständen von Schreinen wie Tempeln werden fast gleich aussehende Amulette (*o-mamori*) verkauft, ebenso wie die ursprünglichen Opfergaben des Shintō, *ema* genannt, fünfeckige Holzbretter, auf die ein Pferd gemalt ist (daher der Name) – inzwischen aber oft andere Tiere der Jahresabfolge und ebenso – allerdings selten – andere Motive. Die *ema* werden übrigens zum Andenken an den Schrein oder Tempel gekauft, primär allerdings, um einen Wunsch oder Bitte an die Gottheit zu schreiben, mit eigenem Namen und Adresse, die wiederum öffentlich im Schrein- oder Tempelgelände aufbewahrt werden – eine hochinteressante Lektüre. Daneben finden sich Wahrsage-Zettel, die auf die gleiche Weise ausgelost werden. *Zaisenbako* (Opferkästen) finden sich vor dem Hauptgebäude von Schreinen und Tempeln. Auf dem Schrein- und Tempelgelände, deutlich von dem Hauptgebäude entfernt, finden sich auch *Temizuya*, Orte, an denen man sich Hände und Mund spülen kann, im Shintō eine Kultzeremonie. Ich habe auch mehrfach *Sake*-Fässer vor Tempeln (!) gefunden, die dort eigentlich verboten sein sollten.

Doch die Ähnlichkeiten sind nicht bloß auf Dinge beschränkt. Die Regierung bestimmte zu Beginn der Meiji-Zeit durch Gesetz, dass die buddhistischen Priester wie die Shintō-Priester verheiratet sein können. In Deutschland ist auch keinem katholischen Priester *vom Staat* verboten zu heiraten. Die buddhistischen Priester – mit Ausnahme der *Jōdo-shinshū*-Priester, die von Anfang an die Ehe akzeptiert hatten – fassten diese *staatliche* Genehmigung jedoch als eine für die Religionen geltende auf und heirateten.

Wie in der Darstellung des Christentums gesagt wurde, ist die Nennung der Sünde, die den Menschen angeboren ist seit Adam und Eva, eine unbestreitbare Stärke dieser Religion, denn es handelt sich dabei um eine dem Menschen innere Verunreinigung, die dazu führt, dass der Mensch aus eigenen Stücken nicht *nicht* sündigen kann. Jedes Kind, das ausreichend strikte Eltern hat und für Fragen der Religion aufgeschlossen ist, wird merken, dass der nicht zu unterdrückende Wunsch, Süßigkeiten zu kaufen, es immer wieder in das Portemonnaie seiner Mutter greifen lässt, obwohl ihm bewusst ist, dass das einfach nicht geht. Und im Religionsunterricht merkt es dann, dass das einfach die Erbsünde ist. In dem Punkt der Nichtanerkennung der Sünde sind die japanischen Mischreligionen blind. Im Shintō ist *kegare*, Schmutz, Verunreinigung etwas Äußeres, das durch Waschen oder durch einen Priester mit einem *ōnusa* – einer Art von großformatigem Staubwedel – wieder beseitigt werden kann. Der gereinigte Mensch steht dann in ursprünglicher Reinheit da. Im Buddhismus gibt es zwar die Vorstellung, dass Sünde tiefer geht, etwas Innerliches sei und Auswirkungen auf die Art und Weise der Wiedergeburt hat, gleichwohl scheint es sich dabei bloß um Theorie zu handeln, die kaum Implikationen für den Alltag zu haben scheint. In der Praxis wird ein Wort eines Bodhisattvas den Sterbenden erretten, und er wird im

westlichen Paradies wiedergeboren werden. Am ehesten wird der Konfuzianismus – entweder allein oder in einer Mischform mit Buddhismus oder Shintō – eine moralische Lösung bieten, aber sie werden eher die Regeln zwischen Fürst und Gefolgsmann betreffen und weniger auf die grundlegende Frage der Sündigkeit eingehen. Also im Ganzen ein Manko.

Ich komme zurück zu der eingangs gestellten Frage, was man denn genau mit dem Begriff der Mischreligionen meint. Außer dem Shintō, Buddhismus und Konfuzianismus sind auch der *Shugendō*, den es ab dem 7. Jahrhundert bis heute gibt, und der *Onmyōdō* zu nennen, der ab dem 10. Jahrhundert bis zum Beginn der Meiji-Restauration, wo er als Aberglaube verboten wurde, aber de facto bis in die Gegenwart hinein die Zeiten und Himmelsrichtungen vorgab, in die man nicht reisen und allgemein sich nicht bewegen sollte. Der Onmyōdō wurde über seinen Helden aus dem 10. Jahrhundert, *Abe no seimei*, in Fernsehfilmen bekannt. Das Christentum war ein Fremdkörper, der in der Edo-Zeit in Japan – aus politischen Gründen – unnachsiehtig verfolgt und nach der Meiji-Zeit peu à peu in die japanische Gesellschaft aufgenommen worden ist. Inzwischen sind die ca. 1% Christen – die sich aufgrund der Meiji-Verfassung gewandelt haben – voll in die Gemeinschaft aufgenommen worden.

Daneben gibt es gewisse Religionen, die nur halb oder gar nicht dazugezählt werden. Ich meine die (ursprüngliche) *Sōka gakkai*, ähnliche Religionen und besonders die *Aum shinrikyō* bzw. deren Nachfolger.

Die Sōka gakkai ging auf den Sekten-Gründer *Nichiren* (1222–1282) zurück und war bekannt und gefürchtet, da sie von ihrer Neugründung nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1970 – da wurde sie von ihrem Oberhaupt zur Mäßigung aufgerufen – neue Mitglieder warb, indem sie etwa in das Haus frisch Verstorbener ging und die Angehörigen zur Umkehr aufrief. Oder, indem sie bei neuen Mitgliedern die *kamidana* (die Shintō Hausaltäre), die neben den buddhistischen von Alters her gemeinsam verehrt wurden, mit Gewalt zerschlugen. Noch heute ist die Sōka gakkai schlecht beleumundet.

Die Aum Shinrikyō war eine von *Asahara Shōkō* gegründete und dominierte Endzeit-Sekte, die zwischen ihrer Gründung in den 80er Jahren bis 1995 eine große Zahl von Menschen ermordete, 1995 das Sarin-Attentat auf mehrere U-Bahn-Stationen verübte, verboten wurde, dennoch unter neuen Namen weiterexistierte und 2018 durch Hinrichtung ihrer 13 Führer vorläufig ausgelöscht wurde. Sie existiert in zwei Sekten weiter, die insgesamt zwischen 1.000 und 2.000 Mitglieder haben sollen.

Dieser Tage ist die *Unification Church* auf meinem Radarschirm aufgetaucht. Die *Unification Church* ist ein „christlicher“ Ableger einer in Korea gegründeten Sekte (im deutschen Sinn), deren Opfer der ehemalige Premier Abe Shinzō durch Zufall wurde, da der Attentäter nichts gegen Abe hatte, außer seiner Unterstützung der *Unification Church*. Die zentrale Figur der Sekte war aber zu gut geschützt, sodass er statt dessen den Politiker ermordete. Unterstützt wurde die Kirche auch von weit über hundert Abgeordneten des japanischen Parlaments, in der Mehrheit der LDP.

Es fällt da schwer, von Toleranz zu reden, aber es stimmt, so intolerant sie auch waren,

Kreuzzüge, einen Dreißigjährigen Krieg, Hexenverbrennungen haben die Japaner nicht zustande gebracht.

Diese Äußerung stößt auf Kritik. Es stimmt, die Kreuzzüge waren religiös motiviert, wurden aber auch aus weltlichen Gründen geführt. Im Dreißigjährigen Krieg kämpften die katholischen Habsburger auch gegen den genauso katholischen König von Frankreich. Bei den Hexenverbrennungen wurden die Opfer meist aus religiöser Motivation ausgewählt – was immer das bedeuten mag –, aber oft auch aus extrem weltlichen, finanziellen Gründen. All das ist richtig. Aber, um beim Dreißigjährigen Krieg zu bleiben, die Grundlagen des Friedensschlusses, der abgründige Hass zwischen den Parteien, der in Teilen noch nach dem Zweiten Weltkrieg zu spüren war, das Absickern des Hasses bis auf die Ebene des Volkes lässt mich doch bei der obigen Meinung bleiben.

Zu den Eigenheiten der japanischen Mischreligionen ist also als erstes deren Toleranz zu nennen. Das mag an dem synkretistischen Wesen der japanischen Mischreligion liegen, in der es nicht primär um eine wahre Lehre geht, sondern um die Praxis. Die Japaner hatten das große Glück, dass zuerst der Buddhismus und nicht das Christentum nach Japan kam – etwa gleichzeitig mit der Bekehrung der germanischen Völker zum Christentum. Während aber eine Frage nach der Religionszugehörigkeit in Japan nach einigem Zögern mit der Nennung einer buddhistischen Sekte, die auf dem Grab des Großvaters steht, dem Shintō oder was auch immer beantwortet wird – oder auch nicht –, wird die gleiche Frage an einen Deutschen sehr oft automatisch mit dem Christentum beantwortet, gleich, ob er es aktiv oder ehemals ausgeübt hat. Die genauere Kenntnis der germanischen Göttersagen ist nur dem Spezialisten geläufig.

9. Shintō

Wie sieht es in Japan, speziell im Shintō, mit dem Gottesbegriff aus? Gott wird nicht als gegeben angesehen, sondern zuerst werden sieben Generationen von Einzelgöttern oder Paargottheiten genannt, die entstehen und verbergen sich, d.h. sie sterben, genauer, sie ziehen sich ins Nichts zurück. Das ist bei der letztgenannten Göttergeneration, bei *Izanagi* (männlich) und *Izanami* (weiblich) anders. Sie hatten von den vorhergehenden Göttern den Auftrag erhalten, das umhertreibende Land zu festigen. Dazu erhielten sie einen Juwelenspeer, mit dem sie von der „schwebenden Brücke des Himmels“⁴³ nach unten stießen und damit umrührten. Als sich die Masse etwas verdickt hatte, zogen sie den Speer nach oben und ließen die Masse herabträufeln. Es bildete sich eine Insel, sie stiegen herab, schlofen miteinander und schufen durch Zeugung und Geburt eine Insel nach der nächsten. Anschließend schufen sie nach derselben Methode die einzelnen Gottheiten. Bei der Geburt des letzten Gottes, des Feuergottes, verbrannte sich die Urmutter die Schamteile und starb. Darauf schlug ihr Mann dem Feuergott den Kopf ab – was wiederum zum Entstehen von zahlreichen Göttern führte – folgte seiner Frau in die Unterwelt und schlug ihr vor, in die Oberwelt zurückzukehren. Sie stimmte zu, musste sich aber mit den anderen

⁴³ Die ganze Erzählung stammt aus dem *Kojiki*, übersetzt von Karl Florenz, 1919, von dem auch die Zitate herrühren.

Gottheiten der Unterwelt beraten, da sie „bereits von deren Speise gegessen hatte“. Die Geschichte ging aus wie im Märchen, da dem männlichen Gott die Zeit zu lang wurde, er trotz Verbots nach seiner Frau sah, die er in Fäulnis vergangen und von Maden zerfressen vorfand, und daraufhin erschrocken den Rückweg antrat. Die Frau, als sie merkte, dass ihr Mann sie gesehen hatte, sprach, sie sei beleidigt und verfolgte ihn. Der Mann, der vor der Frau die Oberwelt erreicht hatte, schloss den Eingang zur Unterwelt mit einem Felsen. Damit war die erste Unterscheidung getroffen, nämlich von Ober- und Unterwelt.

Der Mann reinigte sich in einem Fluss und schuf – nach einigen Vorgeschichten, in denen er zwei durch und durch üble Gottheiten aus den Gegenständen der Unterwelt hervorbrachte – die drei wichtigsten Götter: aus seinem linken – vornehmeren – Auge die Sonnengöttin, die Herrscherin des Tages, aus dem rechten Auge den Mondgott, Herrscher der Nacht, und aus der Nase den Windgott, Herrscher über das Meer.

Hier möchte ich kurz die Welt der Mythen verlassen und allgemein über die Götter sprechen. Ein Gott im Shintō ist nicht alles, aber alles kann ein Gott sein. Die Götter des Shintō-Pantheons sind ebenso Gott wie die Naturerscheinungen wie Blitz, Donner, Sturm usw., aber auch Flüsse und Berge, Wasserfälle, Bäume, meist, aber nicht immer, tote Menschen, Vögel und Tiere, aber auch Felsen, Steine, lebende wie unbelebte Dinge, alles und jedes kann ein Gott sein.

Ich möchte den letzten Punkt, die Göttlichkeit von unbelebten Dingen – anhand eines Beispiels beleuchten. Die unbelebten Dinge sind nicht nur Steine, sondern auch Dinge des täglichen Gebrauchs. Die Nähnadeln werden in einer Zeremonie zu Jahresbeginn in Schreinen oder Tempeln mit Dank entsorgt. Das gleiche trifft auch für Puppen zu, speziell für Puppen zum *Hina matsuri*, zum Mädchenfest am 3. März. Puppen, wie der *Daruma*-Kopf oder andere Amulette, sind zu eng mit den Besitzern „verwandt“, als dass man sie einfach wegwerfen könnte. Das ganze Problem wurde mir neulich (!) bewusst, als die Fernsehnachrichten Bilder von der Verabschiedung von Bahnwagen brachten, die gegen neue Modelle ausgetauscht wurden. Die Bahnsteige waren voll von Menschen, die den Bahnwagen *arigatō!* (danke!) zuriefen. Auf Brücken, unter denen die Bahn durchfuhr, standen ebenfalls viele Menschen mit Kameras, die ein Abschiedsbild machten. Bei dieser Gelegenheit fiel mir die Verbindung zu *harikuyō* (Dank für die geleistete Arbeit von Nadeln) auf.

Aber zurück zu den Göttern. Sie sind nicht unsterblich – siehe die Urmutter Izanami – und nicht einmal unbedingt gut. Der Urgott Izanagi schuf selbst zwei üble Gottheiten, die dennoch verehrt werden. Am einfachsten zu verstehen ist vermutlich der Feuergott. Das Feuer ist in vielen Formen höchst nützlich – für den Menschen, der in allen Bereichen höchste und letzte Instanz ist – kann aber auch sehr gefährlich werden, siehe die Brandkatastrophen. Der Feuergott hat also einen Doppelcharakter. Diesen Doppelcharakter hat er mit den allermeisten Göttern gemein, also an den Orten der Verehrung eines Gottes findet sich, meist im Hintergrund, etwas weniger sichtbar, ein anderer Schrein, wo das Negativbild eines Gottes beschwichtigt wird. Etwas weniger sichtbar, aber nicht unbedingt auch weniger wichtig. Denn natürlich muss man auch zu

ihm beten, um im Beispiel des Feuergotts Brände zu vermeiden. Es gibt auch Nebenschreine und als heilig empfundene Orte, an denen man um das Unglück anderer bitten kann, z.B. um Bestrafung/Tod von Ehebrechern u. ä. Der Gegensatz zum Christentum mit seinem absoluten Verbot der Verehrung des Bösen ist eklatant.

Der Shintō ist nicht ganz so verschieden zum Christentum wie man eigentlich meinen sollte. Ich möchte auf eine Richtung des Shintō hinweisen, die den Shintō nicht unbedingt als Religion sieht. Die Menschen dieser Richtung sind eher der Meinung, dass Shintō etwas wie Volksbrauch darstellt. Die zahllosen Übereinstimmungen von shintoistischen und buddhistischen Erscheinungen im Verlauf dieses Bandes sprechen ebenso dafür wie die drei Shintō-Zeremonien, mit denen der Kaiser als Garant der Einheit des Volkes in sein Amt eingeführt (s.u.) wird. Gleichzeitig hat der Kaiser vom 6. Jh. bis ins 19. Jh. den Buddhismus als seine Religion angegeben. Es spricht vieles dafür, dass der Kaiser zwar den Shintō achtete, aber gleichzeitig den Shintō mehr als Brauchtums- denn als religiöse Praxis ansah. Wie man die USA – Deutschland sowieso – als christliches Land einstuft, muss man wohl auch Japan als Shintōistisches Land, als mischreligiöses Land anerkennen.

Ich möchte anschließend einige private Erlebnisse einfügen, um damit zu zeigen, wie ich selbst, nicht aufgrund von Studien der Dogmatik einer fernen Religion, sondern ganz schlicht als Beobachter die Grundzüge dieser Religion erfasst habe. Am 1. Mai 1970 nahm ich an der jährlichen Feier des Schreins der Kokugakuin-Universität teil. Es war die erste Shintō-Zeremonie, die ich miterlebte. Die Zeremonie fand im Freien vor dem kleinen Schrein der Kokugakuin-Universität statt. Das Wetter war herrlich. Die Musik war *Gagaku*, eine von China übernommene Form von sakraler, getragener Musik. Die Musik war völlig anders als die westliche Kirchenmusik, aber meinem Empfinden nach genauso schön. Die Zeremonien waren einfach. Aufstehen und sich leicht nach vorne beugen für den Erhalt der Reinigung. Auftragen und Abtragen von Essen – die Götter haben ebenso Hunger wie wir – und Bitten an die Götter, von den Priestern vorgetragen, untermalt von jeweiliger Musik. Die Zeremonien waren einfach, aber sie wurden nur über das Gefühl vermittelt, *nicht* den Intellekt. Das gefühlsmäßige, gefühlsbetonte Wesen der Zeremonie war der bleibende Gewinn dieser Veranstaltung.

Ebenfalls hatte ich einige Monate später, als ich nach Shintō-Zeremonie heiratete, eine bleibende Erkenntnis. Beim anfänglichen vorgebeugt Stehen lugte ich heimlich nach vorn, um zu sehen, was der Priester gerade macht. Er wedelte dreimal mit einem *ōnusa* über die Köpfe der Anwesenden hinweg, um sie zu reinigen. Der *ōnusa* erschien mir angesichts der daran hängenden zahllosen Papierstreifen wie ein zu groß geratener Staubwedel. Und da wurde mir klar, es *war* ein Staubwedel, um damit den an den Menschen hängenden Staub/die Sünde hinwegzufegen und den Menschen in ursprünglicher Reinheit dastehen zu lassen. Mir wurde bewusst, dass der Shintō immer in extremer Konkretheit dachte und handelte.

Nach den Göttern muss man sich der nächsten großen Einheit des Shintō zuwenden, den Festen (*matsuri*), in japanischen Wortzusammensetzungen auch *sai* gelesen. Die Matsuri finden meist im Sommer statt, ganz selten auch Ende Dezember. Bei den ganz

großen Matsuri sieht man auch hohe Gefährte, auf denen Menschen mitfahren, die meist in altertümlicher Kleidung stecken und von oben her mit mittelalterlicher Musik zur Feier beitragen. Die Wagen bei großen Matsuri sind normalerweise mit vier Rädern aus Holz, die fest mit ihrem Gefährt verbunden sind und die gelegentlich, aufgrund des Fehlens eines Lenksystems, auf Matten ihre Richtung wechseln müssen.

Die „normalen“ Matsuri haben eine Vielzahl von sänftenähnlichen Behältnissen, die jeweils von einer großen Anzahl von meist jungen Männern (heutzutage aber auch unter weiblicher Beteiligung) vom Schrein zu einem anderen Ort und anschließend zurück getragen werden. Bei einigen Matsuri wird in der Sänfte die Verkörperung des Gottes, *goshintai*, mitgetragen, was bedeutet, dass der Schreingott bzw. die Schreingötter ihre Häuser verlassen, um ihren „Zuständigkeitsbereich“ zu inspirieren. Ich habe einige Zeit in Meguro gelebt, und es war auffällig, wie exakt der Zuständigkeitsbereich der einen Shintō-Gottheit von der der nächsten getrennt war. Ebenfalls fällt ein Vergleich mit dem Fronleichnamfest ins Auge, denn auch dort wird Christus, der für Katholiken in der konsekrierten Hostie als gegenwärtig geglaubt wird, mit viel Pracht und meist auch mit Folklore durch die Straßen und Flure getragen. Aber der kümmert sich lieber um die Menschen, denn einen „Zuständigkeitsbereich“ kann er nicht haben, er ist qua Definition für die ganze Welt – ohne Abtrennungen – zuständig. Im Shintō muss der, der das ganze Matsuri organisiert, für ein Jahr im Amt bleiben, in der Regel abstinente leben, und damit auch auf Sex verzichten.

Für die jungen Leute ist ihre Teilnahme oft eine mit viel *Sake* verbundene heilige Handlung. Für die zuschauenden Teilnehmer ist in der Nähe meist eine kirmesähnliche Ansammlung von Ständen vorhanden, die mit Essen, Trinken und sonstigem Krimskrams zum Teilnehmen auffordern. Die Jungen und Mädchen ziehen mit der Kleidung, die sie von einem Laden geliehen bekommen haben, eine kleinere Version von sänftenähnlichen Behältnissen mit und werden anschließend mit Keksen und Bonbons belohnt. Die Matsuri bilden einen von zwei Höhepunkten im Schrein-Jahr. Der andere ist zu Neujahr – etwa mit unserem Weihnachten vergleichbar. *Obon*, gibt es ebenfalls, allerdings wird diese Zeremonie meist von Tempeln organisiert. Es findet auf den großen Straßen oder Plätzen der Städte statt, wo der berühmte *Bon-odori* getanzt wird und wo in der Nähe ebenfalls, wie bei Matsuri auch, eine kirmesähnliche Ansammlung von Ständen zu sehen ist.

10. Vermischung von Shintō mit dem Buddhismus⁴⁴

Die Übernahme des Buddhismus erfolgte aus politischen Gründen (zur Stärkung des Reiches) und sie war mit politischen Machtkämpfen und Blutvergießen verbunden. Verglichen mit den diversen Religionskriegen in Europa verlief sie aber ausgesprochen friedlich. Und nachdem die anfänglichen Reibereien überwunden waren, etwa ab dem frühen 7. Jahrhundert, begannen die beiden Religionen eine Symbiose einzugehen, die bis zur gewaltsamen Trennung zu Beginn der Meiji-Zeit (1868–1912) andauerte.

⁴⁴ Die folgenden Ausführungen gründen auf Überlegungen, die ich bereits in Lokowandt 2001 ausgearbeitet habe.

Zunächst wurden in buddhistischen Tempeln kleine Shintō-Schreine und in Schreinen kleine Tempel errichtet: Erstere als Schutzgottheiten für die Tempel, und letztere, weil auch die Shintō-Götter die „Drei Kleinodien“ (Buddha, Gesetz und Priesterschaft, d.h. den Buddhismus) verehren und sich vom Rad der Wiedergeburten freimachen wollten. Diese zunächst äußere Vermengung führte dann im 9. Jh. zu der Lehre, dass die japanischen Götter Inkarnationen der ursprünglichen Buddhas und Bodhisattwas, dass Shintō-Götter und Buddhas also identisch seien (*honji-suijaku*). Diese Lehre wurde insbesondere von den beiden großen Sekten des esoterischen Buddhismus, der *Tendai*- und der *Shingon*-Sekte vertreten, die beide im frühen 9. Jh. in Japan eingeführt worden waren. Beide stellten eigene Systeme auf, im Falle der Tendai-Sekte den sog. *Sannō-Shintō*, im Falle der Shingon-Sekte den sog. *Ryōbu-Shintō*, in denen sie die grundsätzliche Identität der beiden Religionen lehrten und auch eine ganze Reihe von Gleichungen aufstellten, welcher Buddha oder Bodhisattwa in Japan die Gestalt welcher Shintō-Gottheit angenommen habe.⁴⁵ So entsprach nach der Lehre des Ryōbu-Shintō die Sonnengöttin *Amaterasu ōmikami* dem Buddha *Vairocana* (japanisch *Dainichi nyorai*). Später erlangte der Ryōbu Shintō eine solch überragende Bedeutung, dass er, pars pro toto, die buddhistisch-shintoistischen Mischformen bezeichnete.

Nachdem Schreine und Tempel standortmäßig und dann auch lehrmäßig miteinander verquickt worden waren, wurde die Vermischung auch in allen anderen Bereichen immer enger. Als Symbole/Verkörperungen der Gottheit (*shintai*) wurden nicht selten Buddhastatuen verwendet, Shintō-Zeremonien wurden buddhisiert, buddhistische Kultgeräte und buddhistischer Tempelschmuck auch in Schreinen verwendet. Und ob es sich nun ursprünglich um einen Tempel handelte, auf dessen Gelände später ein Schrein, oder um einen Schrein, auf dessen Gelände später ein Tempel errichtet worden war, überall wurden die Spitzenpositionen von buddhistischen Priestern eingenommen. Nur einige wenige Schreine, deren prominentestes Beispiel *Ise* ist, haben sich von buddhistischen Einflüssen weitgehend freigehalten. Denn die Schreine von *Ise* (dazu später mehr) waren die Geschichte hindurch die ranghöchsten Shintō-Schreine von Japan.

Die Symbiose von Buddhismus und Shintō war ursprünglich im Interesse beider Religionen. Durch Übernahme der farbenfroh-eindrucksvollen Zeremonien und Gerätschaften insbesondere des esoterischen Buddhismus konnten die Schreine ihre Popularität erhöhen, während der Buddhismus, der bis dahin fast ausschließlich auf den Hof und eine ganz dünne Oberschicht beschränkt gewesen war, durch sein Zusammengehen mit dem Shintō Zugang auch zu den breiten Schichten des Volkes fand.

Der Shintō ist also etwa ab der frühen Heian-Zeit (794–1185) nahezu vollständig buddhisiert worden, ein Zustand, der trotz aller Gegenbewegungen in der Lehre bis ins frühe 19. Jh. und organisatorisch bis zur Meiji-Restauration 1868 anhielt. Und diese Buddhisierung war nicht auf die Formen des Kultes und auf Personalfragen begrenzt: Dem Shintō ist eine ihm religiös-philosophisch hoch überlegene, aber gänzlich fremdartige

⁴⁵ Vgl. Florenz 1925, 365ff.

Lehre aufgepfropft worden. Die Entwicklung des Shintō ist dadurch radikal umgebogen worden.

11. Vom Ise- bis zum Yoshida-Shintō⁴⁶

Der Shintō stand also ganz im Schatten des Buddhismus. Das musste zu Reaktionen seitens des Shintō führen. Das erste wichtige Beispiel von vielen ist ab dem 13. Jh. der *Ise-* oder *Watarai-Shintō*, dessen Gründer und Repräsentanten die *Watarai* waren, die Familie erblicher Oberpriester des Äußeren Schreins von Ise. Ihr System entwickelte den überlieferten Synkretismus fort, indem es die Shintō-Mythen im Licht buddhistischer Lehren und Konzepte neu interpretierte und zudem taoistische Elemente aufnahm. Das wohl wichtigste Ziel dieser Schule war es, die Gleichrangigkeit des Äußeren Schreins mit dem Inneren Schrein von Ise nachzuweisen und gegenüber letzterem die Oberhoheit zu erlangen.

Der Ise-Shintō ist nicht zuletzt deswegen wichtig, weil er viele der nachfolgenden Schulen beeinflusste. Die bedeutendste dieser Schulen war der *Yoshida-Shintō*, der aber im Verhältnis zum Buddhismus einen entscheidenden Schritt über den Ise-Shintō hinausging und die buddhistische Lehre von den Inkarnationen der Buddhas in Japan schlicht umkehrte: Nicht die Shintō-Gottheiten sind Inkarnationen der Buddhas und Bodhisattwas, sondern die Buddhas und Bodhisattwas sind Inkarnationen der Shintō-Götter. Das war nicht sonderlich originell, es war aber wirksam. Denn dieser Kunstgriff erlaubte es, im überkommenen System zu bleiben und dessen Versatzteile nur umzustellen und partiell neu zu interpretieren. Die theoretische Stärke des ursprünglichen synkretistischen Systems blieb also erhalten. Und dann war diese Umkehr von Original und Kopie Ausdruck des Ehrgeizes der *Yoshida*, eines Ehrgeizes, der mit politischem Talent und Skrupellosigkeit gekoppelt war.

Gründer des Yoshida-Shintō (auch *Yui'itsu-Shintō*, einziger, alleiniger Shintō genannt) war *Yoshida Kanetomo* (1435–1511), Spross eines alten Geschlechts von Shintō-Priestern, dessen Vorfahren sich bereits einen Namen als Gelehrte und Shintō-Theologen gemacht hatten. Die Lehre des Yoshida-Shintō hier vorstellen zu wollen, würde zu weit führen, und es würde auch vom zentralen Thema des Yoshida-Shintō ablenken: dem Machterwerb.

Kanetomo erklärte eine Kultstätte, die er in seinem Familienschrein, dem Yoshida-Schrein in Kyoto, angelegt hatte, zum ranghöchsten Schrein Japans und verkündete einen Orakelspruch der Sonnengöttin, in dem diese – und zwar schon mehr als sechs Jahrhunderte davor – u.a. mitgeteilt hatte, dass sechs Mal pro Monat „mehr als 3.000 große Gottheiten zusammen mit ihrem Gefolge von 98.572 Göttern“ die Kultstätte des Yoshida-Schreins besuchen, um an den Ritualen des Yui'itsu-Shintō teilzunehmen.⁴⁷

Unter dem Einfluss des Ise-Shintō maß Yoshida Kanetomo den Ise-Schreinen, besonders dem Äußeren, höchste Bedeutung zu. Er versuchte also, die Gottheiten der Ise-

⁴⁶ Ausführlichere Darstellungen bei Naumann 1994, 57ff., Antoni 1998, 64ff. und Teeuwen 1996, 177ff.

⁴⁷ Vgl. Teeuwen 1996, 184f.

Schreine – und das bedeutete konkret die Symbole, die Verkörperungen der Gottheit (*Shintai*) – in seine Gewalt zu bekommen. Eine Gelegenheit bot sich, als ein Feuer den Äußeren Schrein zerstörte und Yoshida vom Kaiserhof nach Ise entsandt werden sollte, um zu untersuchen, ob die Gottheitssymbole unversehrt und sicher seien. Heftige Proteste der Priester von Ise konnten diesen Übergriff verhindern. Drei Jahre später aber behauptete Yoshida in einer Eingabe an den Thron, dass die Gottheitsverkörperungen von Ise in sehr romantischer Manier – nachts in schwarzen Wolken, in deren Mitte ein geheimnisvolles Leuchten war – zu seinem Schrein geflogen gekommen seien.⁴⁸

Der Machtzuwachs des Yoshida-Shintō hielt auch nach dem Tode Kanetomos an. Die Familie Yoshida hatte erblich das Amt des Vize-Vorstehers des Amtes für Schreinwesen (*jingikan*) inne, der für die Durchführung des staatlichen Kultes und die Verwaltung der für den Shintō zuständigen Behörde in der kaiserlichen Zentralregierung zuständig war. Diese Behörde war den kriegerischen Wirren in der zweiten Hälfte des 15. Jh. (*ōnin no ran*) zum Opfer gefallen, in deren Verlauf auch Kyoto zerstört wurde. Ein Jahrhundert später, 1590, wurde das wichtigste Heiligtum des Amtes für Schreinwesen, die Acht-Götter-Halle (*hasshinden*), in großem Rahmen auf dem Gelände des Yoshida-Schreins und etwa parallel dazu als kleiner Schrein auf dem Anwesen der Familie *Shirakawa* neu errichtet⁴⁹. Bald darauf, im Jahre 1609 – inzwischen hatten die *Tokugawa* ihr Shogunat in Edo errichtet – erklärten die Yoshida ihren Schrein zum „Stellvertretenden Jingikan“ (*jingikan-dai*). Damit übernahmen sie eine Amtsbezeichnung aus der Heian-Zeit – und nahmen eine Behörde aus der Meiji-Zeit vorweg –, die das Jingikan als Behörde für die Verehrung der Götter noch über die weltlichen stellte.

Mit der Inhaberschaft des real existierenden Amtes für Schreinwesen war die Befugnis verbunden, Priester zu ernennen und ihre Ränge festzulegen. Das war keine Monopolstellung, denn die *Shirakawa* ernannten weiterhin die Priester von einigen der wichtigsten Schreine, und auch mehrere andere Hofadelsfamilien sowie einige große Schreine hatten traditionell das Recht der Priesterernennung.⁵⁰ Dennoch waren die meisten Schreine unter den Einfluss der Familie Yoshida gekommen, war der Yoshida-Shintō in der Edo-Zeit (1600–1868) die stärkste Richtung des Shintō. Der Einfluss der Yoshida wurde dann auch vom Tokugawa-Shogunat rechtlich anerkannt.⁵¹

Diese Aussagen bedürfen zweier Einschränkungen: An sehr vielen Schreinen gab es keine festen Priester, sondern das Priesteramt wurde abwechselnd, in ein- oder mehrjährigem Turnus, von Angehörigen der alteingesessenen Familien ausgeübt. Und wenn ein Schrein einen Priester hatte, so war dieses Amt spätestens in der Edo-Zeit, oft aber schon seit früheren Zeiten erblich. Das Priesterpatent der Yoshida war also nur eine

⁴⁸ Vgl. Naumann 1994, 72.

⁴⁹ Die Mitglieder der Hofadelsfamilie der *Shirakawa* waren die erblichen Vorsteher des Amtes für Schreinwesen. Rangmäßig waren sie den Yoshida zwar übergeordnet, doch stammen letztere von den *Urabe* ab, einer der ältesten Priestersippen, und dann waren auch hier die Vize-Vorsteher, weil mit den größeren praktischen Kompetenzen ausgestattet, die wahren Behördenchefs.

⁵⁰ Vgl. Antoni 1998, 68.

⁵¹ Vgl. Antoni 1998, 64f.

zusätzliche Bedingung für die Amtsnachfolge.

Auch das reichte aber aus, um der Familie Yoshida einen dominierenden Einfluss auf den Shintō zu sichern, und das schloss die Lehre ein. In der Lehre aber durchlief der Yoshida-Shintō in der frühen Edo-Zeit „eine tiefgreifende Entwicklung, an deren Ende ein neuzeitlicher, neo-konfuzianisch geprägter Shintō stand, der mit den ursprünglichen Konzeptionen eines Yoshida Kanetomo kaum noch Übereinstimmungen aufwies“⁵².

12. Die Vermischung des Shintō mit dem Konfuzianismus

Verbindungen des Shintō mit dem Konfuzianismus sind nicht neu; schon *Yoshida Kanetomo* hatte gelehrt, dass Shintō, Konfuzianismus und Buddhismus letztlich eins seien. In der frühen Edo-Zeit wurde das shintō-konfuzianische Verhältnis dann aber bedeutend enger, und es nahm vor allem deutlichere Konturen an. Auf der Ebene der theoretisch-theologischen Erörterung löste der shintō-konfuzianische Synkretismus den buddhistisch geprägten Shintō weitgehend ab, auch wenn auf der Ebene des Kultes und der lokalen Schreine die shintō-buddhistischen Mischformen bestehen blieben.⁵³

Das Zusammengehen von Konfuzianismus und Shintō ist kein zufälliges Produkt der japanischen Geistesgeschichte; zwischen beiden besteht eine komplementäre Affinität. Der Konfuzianismus ist eigentlich eine politische Philosophie, deren Ziel die Errichtung einer ethischen Herrschaft und die Bewahrung der Ordnung im Staate ist. In seinem Mittelpunkt steht deshalb die Lehre von den fünf Beziehungen: Herrscher-Untertan, Vater-Sohn, (Ehe-) Mann-Frau, älterer Bruder-jüngerer Bruder, Freund-Freund. Wenn jedermann im Umgang mit seinen Mitmenschen sich jeweils rollenkonform verhält und auch die dazugehörigen Tugenden übt, dann herrscht Friede und Ordnung im Land und es bedarf keiner Gesetze und keiner Polizei.

Während im chinesischen Konfuzianismus der Vater-Sohn-Beziehung das größte Gewicht beigemessen wurde, stand in dem Konfuzianismus, wie er in Japan rezipiert worden war, die Beziehung von Herrscher und Untertan im Mittelpunkt. Die Affinität zwischen der *Gemeinschaftsreligion* Shintō und der *politischen* Philosophie Konfuzianismus wurde also noch durch die zentrale Stellung verstärkt, die beide in ihrem jeweiligen System dem Tennō zuwiesen. Ein zusätzlicher Faktor war dann noch der Umstand, dass beide genau dort Stärken aufwiesen, wo der andere ein Defizit hatte. Den Festen und Feiern, dem Kult, kurz: den volkstümlichen und emotionalen Aspekten des Shintō gegenüber hatte der Konfuzianismus nichts Vergleichbares anzubieten, während umgekehrt der ausformulierten Ethik, der ganzen hochentwickelten Philosophie des Konfuzianismus seitens des Shintō ein großer theoretischer Mangel entsprach. Diesen Mangel hatte man in der Zeit zuvor durch buddhistische Anleihen teilweise auszugleichen gesucht.

Die Notwendigkeit, sich hierfür an den Buddhismus zu halten, entfiel, nachdem es dem

⁵² Antoni 1998, 70.

⁵³ Vgl. Antoni 1998, 73.

Konfuzianismus in der frühen Edo-Zeit gelungen war, sich vom Zen-Buddhismus zu emanzipieren, in dessen Gefolge er nach Japan gekommen war. Es verwundert also nicht, dass sich damals gleich eine ganze Reihe von shintō-konfuzianischen Schulen entwickelte.⁵⁴ Ein Beispiel sei hier angeführt, aus dem hervorgeht, dass es in Japan zwar keine Fixierung der Religion auf Recht gab, wie im westlichen Christentum, aber sehr wohl eine von Ethik auf Recht. Dafür gibt es klassische Beispiele und gegenwärtige. Hier sollen ein klassisches Beispiel und ein gegenwärtiges genügen.

Um das Jahr 1700 hat ein Daimyō, ein japanischer Fürst, im Zorn einen anderen Daimyō am Hof des Shogunats verletzt. Dazu hat er sein Schwert gezogen, was am Hof des Shogunats strengstens verboten war. Er wurde sofort zum Tod durch *Seppuku*, durch Bauchaufschneiden – und anschließendes Köpfen, der Tod war also nicht ganz so streng wie er erschien⁵⁵ – verurteilt und seine Ländereien wurden eingezogen. Das Opfer beim Streit kam unbehelligt davon, wovon das allgemeine Rechtsempfinden verletzt wurde, denn bei einem Streit sind beide Seiten zu bestrafen. Die 47 Samurai des Täters ermordeten den gegnerischen Daimyō zwei, drei Jahre später und begingen alle zusammen einige Zeit darauf den ehrenhaften Tod durch Seppuku. Sie waren dazu verurteilt worden. Noch heute wird jedes Jahr um die Weihnachtszeit ein TV-Drama oder ein Film im Fernsehen aufgeführt. Und die 47 Gräber werden bis heute von zahlreichen Anhängern verehrt.

Das war der Hintergrund folgender Geschichte. Ein Enkel des ermordeten Daimyō, sein Nachfolger, wurde bei dem Angriff verwundet, verlor das Bewusstsein und überlebte. Er wurde vor Gericht gestellt und einem anderen Daimyō überantwortet, der ihn am Leben halten sollte. Als Sträfling hatte er eine enge Zelle, wenig zu essen, nur dünn zum Zudecken, keine Gesprächspartner, nichts. Nach drei Jahren verstarb er. Was war ihm vorgeworfen worden? Dass er überlebte, während sein Großvater umgekommen war. Er hätte Selbstmord begehen müssen, nachdem er wieder zu Bewusstsein gekommen war.

Ein gegenwärtiges Beispiel – auch schon dreißig, vierzig Jahre her – hat sich in der Volksschule meiner Tochter zugetragen. Eines Tages hat sie deprimiert erzählt, dass die Lehrerin eine neue Umverteilung der Sitze vorgenommen hat und sie jetzt neben einem Jungen sitzt, der sehr ungezogen ist und sie alle sehr viel bestraft würden. Auf meinen Einwand, dass es ihr gleich sein könne, wenn der Junge bestraft würde, entgegnete sie, dass jeweils die vor und hinter ihm sitzenden Kinder, also sechs Kinder, bestraft würden. Das war das System der Edo-Zeit, als jeweils fünf Familien gemeinsam bestraft wurden, wenn einer aus der Gemeinschaft eine Straftat beging oder seine Steuern nicht zahlte. Ähnliche Beispiele einer sozusagen „erweiterten Sippenhaftung“ lassen sich noch mehr anführen.

⁵⁴ Beschreibungen dieser Schulen bei Antoni 1998 und de Bary 1964.

⁵⁵ Das mag für einen ausländischen Leser merkwürdig erscheinen, aber das Seppuku war ein ehrenhafter Tod, und er wurde durch das Köpfen beschleunigt.

13. Die Landeswissenschaften (Kokugaku)

Wie in Deutschland das Latein, so war in Japan das Chinesisch Wissenschaftssprache. Die Einflüsse des Chinesischen beschränkten sich aber nicht auf die Sprache. Kriterium für Bildung war die Kenntnis der chinesischen historischen, philosophischen und literarischen Klassiker. Das ganze geistige Leben war chinesisch geprägt. Und wo kein chinesischer Einfluss vorherrschte, da gab es buddhistische, d.h. indische Einflüsse.⁵⁶ Gegen diese Dominanz ausländischer Bildung und ausländischer Geistesströmungen erhob sich zu Beginn des 18. Jh. eine Gegenbewegung, die eine Rückkehr zu den eigenen Quellen forderte.

Der bedeutendste Vertreter dieser Schule war *Motoori Norinaga* (1730–1801), dessen Hauptwerk die Entzifferung und Kommentierung des ältesten japanischen Geschichtswerks, des *Kojiki* (712) war. Das *Kojiki* war durch das acht Jahre später erschienene und als „offizielle Geschichte“ deklarierte *Nihonshoki* überschattet worden. Das *Nihonshoki* hatte den Vorteil, dass es chinesisch geschrieben war. Dadurch galt es als seriöser, und vor allem war es leichter zu lesen. Das *Kojiki* hingegen war auf Japanisch geschrieben, aber zu einer Zeit, in der sich die japanische Silbenschrift noch nicht herausgebildet hatte. Und hier lag das Problem, das Norinaga schließlich bewältigte.

Die Japaner hatten ihre Schrift von den Chinesen übernommen. Die haben aber eine Bedeutungsschrift, d.h. jedes Schriftzeichen ist ein Wort oder Wortteil. Das funktioniert in China, weil es im Chinesischen weder Deklination noch Konjugation gibt. Im Japanischen hingegen ändern sich die Verb- und Adjektivendungen, was nur mittels phonetischer Schriftzeichen, also einer Lautschrift, wiedergegeben werden kann. Schon vor dem *Kojiki* hatte man in Japan zur Niederschrift von Gedichten begonnen, die chinesischen Zeichen – entgegen ihrem ursprünglichen Zweck – phonetisch zu gebrauchen, d.h. je ein chinesisches Schriftzeichen als eine japanische Silbe zu lesen.

Das konnte man bei Gedichten tun, weil diese erstens kurz waren, und weil zweitens alle Schriftzeichen phonetisch gebraucht wurden. Der Verfasser des *Kojiki* benutzte aber eine Mischschrift. Er schrieb Bedeutungsschriftzeichen und Lautschriftzeichen (für Verb- und Adjektivendungen, die japanischen Entsprechungen von Präpositionen usw.) durcheinander. Bei jedem Schriftzeichen musste sich der Leser also fragen, ob dieses nach seiner Bedeutung oder phonetisch als Silbe zu lesen sei. Wenn man dann noch bedenkt, dass zwischen der Niederschrift des *Kojiki* und seiner Entzifferung durch Norinaga gute 1000 Jahre lagen, in denen sich die japanische Sprache ja auch gewandelt hat, kann man sich eine Vorstellung von der Schwierigkeit des Unternehmens machen.

Motoori Norinaga und die anderen Gelehrten der Landeswissenschaften blieben aber nicht bei philologischer Grundlagenforschung stehen. Die Entzifferung und das Studium

⁵⁶ Der Buddhismus ist etwa zu derselben Zeit nach Japan gekommen wie das Christentum in das Gebiet des heutigen Deutschland. Während das Christentum in Deutschland aber allgemein als „deutsche“ Religion gesehen wird, hat sich in Japan das Bewusstsein gehalten, dass der Buddhismus eine ursprünglich fremde, vom Ausland übernommene Religion ist.

der japanischen klassischen Werke waren Mittel zum Zweck. Ziel war die Erforschung der Zustände des japanischen Altertums, von der Literatur über die Religion bis zur Staatsorganisation. Das Ganze ging einher mit einer Ablehnung alles Fremden – insbesondere von Buddhismus und Konfuzianismus – und einer Idealisierung des japanischen Ursprungs. Das Fehlen von Gesetzen und von Morallehren wurde beispielsweise als Beleg dafür angeführt, dass die Sitten der alten Japaner von Natur aus rein gewesen, dass die Japaner ursprünglich von sich aus dem „Weg der Götter“, dem Shintō, gefolgt seien und deshalb keine äußerlichen Vorschriften gebraucht hätten. Dieser paradiesische Zustand habe sich erst geändert, nachdem die ausländischen Lehren aus China und Indien ins Land gekommen waren.

Damit stand das politisch-religiöse⁵⁷ Programm fest. Der Tennō war als legitimer Herrscher erneut ins Bewusstsein getreten. Seine Herrscherrechte waren unveräußerlich und mussten gewahrt werden. Das bedeutete noch keinen Gegensatz zum Shogunat herrschte dieses doch im Namen und Auftrag des Kaisers. Seine Gebundenheit an diesen Auftrag aber wurde betont; und als es dann, bei der erzwungenen Landesöffnung durch den US-Amerikaner Perry und dessen „schwarze Schiffe“ 1853/54, seine Aufgabe offensichtlich nicht mehr erfüllen konnte, musste es seinen Regierungsauftrag an den Kaiser zurückgeben.

Der Tennō soll im Altertum geherrscht haben, indem er die Götter verehrte und den Kult durchführte (*saisei itchi*, Einheit von Kult und Regierung). Das Volk sei ursprünglich mit dem Herrscher eines Sinnes gewesen und sei ebenfalls dem Weg der Götter gefolgt. Dieser Shintō sei jedoch mittlerweile durch fremde Lehren überwuchert und korrumpiert worden. Diese schädlichen, fremden Einflüsse gelte es nun zu beseitigen, um den Shintō in seiner ursprünglichen, reinen Gestalt, wie sie sich in den Überlieferungen des Kojiki und der anderen Klassiker darstellte, wiederzubeleben.

Den ersten entscheidenden Durchbruch in dieser Richtung erzielte der bekannteste Nachfolger Motoori Norinagas, Hirata Atsutane (1776–1843). Zu Beginn des 19. Jh. wurde Atsutane mit der Ausbildung der Priesterschaft des Shirakawa-Shintō betraut: 1823 akzeptierte auch die Familie Yoshida seine Lehren und übertrug ihm die Ausbildung der Priester des Yoshida-Shintō.⁵⁸ Damit wurde der von den Theoretikern der Landeswissenschaften propagierte „Reine Shintō“ nun auch in der Schrein-Praxis eingeführt, mit dem Nebeneffekt, dass die Lehren der beiden wichtigsten Shintō-Schulen vereinheitlicht wurden. Der zweite Schritt zur Wiederherstellung des Shintō in seiner (vermeintlich) ursprünglichen Gestalt, die Beseitigung der buddhistischen Einflüsse auf Priesterschaft, Bauten, Kultgeräte, Zeremoniell usw. der Schreine, folgte dann in der frühen Meiji-Zeit: regional und zeitlich verschieden eine Reduzierung der Tempel und eine weitgehende Übernahme ihrer Priester in die Shintō-Schreine.

⁵⁷ Beide Aspekte waren untrennbar miteinander verbunden.

⁵⁸ Vgl. Antoni 1998, 143f.

14. Feindschaft zwischen und zu den Religionen

Es hat in Japan keine Kreuzzüge gegeben, keinen Dreißigjährigen Krieg und auch keine Hexenverbrennungen. Verglichen mit Deutschland waren die religiösen Verhältnisse also human. Human bedeutet aber nicht, dass sie allgemein friedlich waren. Die erste Unterscheidung ergab sich, als der Buddhismus in Japan eingeführt wurde und vor allem bei den erblichen Priesterfamilien auf Widerstand stieß. Diese Schwierigkeiten waren aber relativ bald gelöst. Der nächste Konflikt geschah Ende des 16. Jahrhunderts, als *Oda Nobunaga* die buddhistischen Priester des Tempelberges *Hiei-zan* umbringen ließ. 3000 Gebäude wurden verbrannt und 20.000 Menschen, alle, die sich auf dem Hiei-zan aufhielten, wurden ermordet. Der Hiei-zan – im Nordosten von Kyoto gelegen und errichtet zum Schutz der Hauptstadt und des Kaiserhauses vor den üblen Geistern – hatte sich Oda Nobunaga nicht nur geistlich, sondern auch sehr militärisch entgegengestellt. Oda musste ihn bezwingen, wenn er nicht selbst vom Buddhismus bezwungen werden wollte.

Die nächste Religionsverfolgung – und die vermutlich erste, die einem Westler einfällt – folgte in der *Edo*-Zeit. Die christlichen Missionare hatten unter Oda Nobunaga, teilweise auch unter seinem Nachfolger *Toyotomi Hideyoshi* und zu Anfang auch unter dessen Nachfolger *Tokugawa Ieyasu* Schutz und Förderung gefunden, aber seit Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts wurden sie in mehreren Wellen brutal verfolgt. Das Christentum wurde verboten, die Gläubigen wurden mittels *fumi-e*⁵⁹ und rabiater Verfolgungsmethoden praktisch ausgerottet. Der Handel wurde auf die protestantischen Holländer (und Chinesen) beschränkt, aber sie durften auch keine Kreuze oder Bibeln mit sich führen. Die Christenverfolgung wurde bis zu Beginn der Meiji-Zeit fortgeführt. Zu ihrer Verstärkung wurde angeordnet, dass alle Japaner in einem Tempel ihrer Wahl zu registrieren seien. Die Meldeämter, in denen Geburten, Todesfälle etc. registriert werden mussten, wurden buddhistische Klöster.

Es stellt sich die Frage, *warum* die Behörden so gehandelt haben. Die Antwort ist, aus politischen Gründen, um die Macht sicherzustellen. Die ursprüngliche Einschätzung, die Missionare (Jesuiten) gewähren zu lassen, kippte um, als sich herausstellte, dass einige *Daimyō* die christliche Lehre – zu Recht – so auffassten, dass ein landesfremder Herrscher – der Papst – moralisch über dem landesinternen Herrscher fungierte. Und dass die shogunalen Behörden da einschritten und auch die Verbindung mit den betreffenden Staaten, Portugal und später Spanien kappten, versteht sich von selbst.

Zu einem ähnlichen Befund kommt man auch, wenn man sich die neueste Trennung von Shintō und Buddhismus ansieht, die die Grundlage der staatlichen Shintō-Politik der Meiji-Zeit wurde. Das neue Regime wollte Japan auf der Grundlage des Kaisertums aufbauen. Der Kaiser führte die wichtigsten Shintō-Zeremonien durch, also musste um des Kaisers willen der Shintō gestärkt werden. Den reinen Shintō gab es aber nicht, sondern bloß eine Vielfalt von Shintō-Schreinen. Diese waren eher buddhistisch-shintōistische

⁵⁹ Abbildungen mit Jesus oder Maria, auf die man treten musste, um zu zeigen, dass man nicht Christ sei.

Mischeinrichtungen, bei denen, wie eingangs erwähnt, die buddhistischen Priester den Vorrang hatten. Diese Mischung wurde, absolut ahistorisch, brutal beendet. Der einschlägige Begriff lautet *haibutsu-kishaku*, was man etwa mit anti-buddhistischer Bilderstürmerei übersetzen kann. Zur Aufwertung des Kaisertums war der reine Shintō notwendig. Also wurde er durch die Abtrennung des Buddhismus geschaffen. Der Regierung war der Buddhismus gleichgültig. Gleichgültig heißt nicht feindlich – auch wenn die angewandte Praxis eher feindlich erschien. Nach zehn, zwanzig Jahren wurde diese Politik peu à peu wieder fallengelassen.

15. Das japanische Gruppendenken als Gesamtrahmen

Die japanischen Religionen – und die japanischen Mischreligionen – sind im Gruppendenken zu Hause. Es fällt aber auf, dass zwischen den Religionen – von einigen Ausnahmen abgesehen – keinerlei Feindschaft festzustellen ist, und zwischen den einzelnen Sekten des Buddhismus, die zum Teil schon die Differenz von verschiedenen Religionen aufweisen, erst recht nicht.

Nun stellt sich die Frage: Was ist der Kern, was ist die Grundlage der verschiedenen Religionen, die aufeinander nicht einmal eifersüchtig sind, die sich nicht feindlich gegenüberstehen? Was steht dem hierarchischen europäischen Denken gegenüber: Gott – Kirche – Gläubiger, katholisch, oder Gott – Mensch, evangelisch? Was kann, ähnlich wie das europäische Denken, eine umfassende Macht entfalten?

Die einzige Antwort, die sich mir bietet, ist das japanische Gruppendenken. Als erstes möchte ich eine kurze Bemerkung dazu machen, weshalb man diesen Begriff verwenden kann. Der Mensch braucht Hilfestellung, wenn er sich entscheiden soll. In der christlichen Welt ist das die Kirche, übrigens auch in Diktaturen wie der DDR, wo keine Macht außerhalb der Kirche bestand, die vom Staat unabhängig war. Der Glaube also, der „von oben“ her das Gewissen definierte, war notwendig. Dass das nach dem Fall der DDR aufhörte, war verständlich.

In der Bibel ist ausgeführt, dass man dem Kaiser (der weltlichen Gewalt) geben muss, was des Kaisers ist, und davon unabhängig Gott, was Gottes ist. In Japan gibt es weder Kirche noch einen gemeinsamen Gott. Der Mensch braucht aber Hilfe, die ihm von außen sagt, was er gegebenenfalls tun muss. Diese Hilfe kann er von „oben“ nicht erwarten, da es keinen allgemeingültigen Gott und folglich auch kein Gewissen gibt. Also sucht er sie auf gleicher Ebene bei seinen Mitmenschen. Es ist nur wichtig, dass er „horizontal“ – nicht „vertikal“ – mit seinen Mitmenschen verkehrt. Ein Missverständnis ist, dass jeder Mensch in nur einer Gruppe existiert. Die diversen Gruppen, in die ein Mensch gehören kann, können im Berufsumfeld liegen, in seiner Nachbarschaft, in seinem sozialen Umfeld und in vielen für ihn engeren oder entfernteren Gruppen.

Ein kleines Beispiel: In den japanischen Wohnhochhäusern und Neubausiedlungen werden häufig für ein Jahr aus dem Hochhaus oder der Nachbarschaft „rekrutierte“ Vorstände gebildet. Diese Vorstände haben *eine* Meinung, die oft vom

Vorsitzenden oder bei Gesprächen gebildet wird, und eine gegenteilige Meinung hat sich zurückzuhalten bis nach einem Jahr, wenn wieder ein neuer Vorstand gewählt wird. Das Gleiche gilt übrigens auch für das Kabinett, in dem alle der gleichen Meinung sind. Die Kabinettsitzung ist kurz, weil jedermann nur die entsprechenden Kabinettsbeschlüsse unterschreiben muss.

Es gibt allerdings auch Gegenbeispiele. Zunächst die Geschichte von einem prominenten Japaner. Der berühmte Schriftsteller Mishima Yukio hat im Herbst 1970 im Hauptquartier der japanischen Streitkräfte – zu denen er als berühmter und rechter Ideologe freien Zugang hatte – den Kommandeur gefangen genommen, hat die zusammengerufenen Streitkräfte zur Rebellion aufgerufen und, als er dann ausgelacht wurde, mit den Worten „lang lebe der Tennō“ *Seppuku* begangen. Der Freund, der ihn geköpft hat, musste dreimal zuhauen, bevor der Kopf fiel. Der Freund hat dann ebenfalls *Seppuku* begangen. Es war vollkommen klar, dass sein Überredungsversuch fehlschlagen würde und ihm nur der Selbstmord blieb. Natürlich war er eine Ausnahme. Doch er und andere Anhänger des Konfuzianismus waren für das Gruppendenken bedeutsam. Ende der Edo-Zeit haben ca. 40% der japanischen Bevölkerung Lesen, Schreiben, Rechnen in einklassigen *terakoya* genannten Schulen erlernt. Die Lehrer waren meist Anhänger des Konfuzianismus. Bei diesem Unterricht mussten üblicherweise die Sprüche von Konfuzius auswendig vorgetragen werden, um sie anschließend schreiben zu können. 40% ist für die damalige Zeit, auch in Europa, extrem hoch. Und die *Samurai*, 5% der Bevölkerung, haben in ihren Daimiatsschulen ebenfalls vom Konfuzianismus gelernt.

Der Konfuzianismus handelt im Wesentlichen von den menschlichen Beziehungen. Er ist eine Gesellschaftslehre, bei der man streiten kann, ob sie die Religion umfasst, oder ob umgekehrt die Religion die Gesellschaftslehre umfasst. Der Konfuzianismus war in der Edo-Zeit quasi die Staatsreligion, besser die Staatsethik der herrschenden Klasse. Und wahrscheinlich kann man ihn als eine ethische – nicht religiös formulierte – Quelle des Gewissens ansehen.

Zurück zum Thema. Die Gruppen sind also vielfältig, aber sie umfassen stets nur Menschen, die auf einer Ebene miteinander stehen. Die Gruppe hat immer Vorrang. So ist das barbarische Treten auf Christus- und Marienbilder (*fumi-e*), das vom Beginn des 17. Jahrhunderts gebräuchlich war, um die Christen ausfindig zu machen, nicht aus religiösen, sondern aus politischen Gründen eingeführt worden. Die Regierung hatte Angst, dass eine zusätzliche, nach außen, auf den Papst gerichtete *absolute* Loyalität die innerjapanische Ordnung in Unordnung bringen könnte. Aus denselben Gründen sind die Religionen weniger unduldsam als in Deutschland und auch die Indifferenz, die den Religionen gegenüber gezeigt wird, dass man zu jedermann betet, der einem Hilfe verspricht, und dass man jeden verehrt, der in der jeweiligen Situation „kompetent“ erscheint, ist aus dem Gruppendenken erklärbar. Auch dass es in Japan keinen Aberglauben gibt⁶⁰, denn jede

⁶⁰ Es gibt zwar ein Übersetzungswort für „Aberglauben“, *Meishin*, doch wird das nur für westlichen – übersetzten – Aberglauben verwendet.

noch so unwesentliche Erscheinung wird von irgendeiner Religion – meist Shintō – verehrt, passt in dieses Denken. Die erstaunlich hohe Rate von „Unglauben“ (im westlichen Sinn) ist nur eine Fortsetzung von religiöser Indifferenz – die aber höflich genug bleibt, um die vielen Tempel und Schreine mitzutragen.

16. Die Bedeutung der Familien

Eine andere, aber ebenfalls unter den Oberbegriff Gruppe zu subsumierende Eigenheit ist die ungeheure Bedeutung von Familien. Die beiden berühmten Familien, die *Taira (Heike)* und die *Minamoto (Genji)*, kämpften in der Heian-Zeit als Krieger für den Hof und bald auch für sich selbst. Die späteren Shōgune, vom ersten Kamakura-Shogunat bis zum Edo-Shogunat, wurden von ihnen angeführt. Ein anderes Beispiel sind die *Fujiwara*: deren erster wurde 645 in der *Taika*-Reform vom Hofadligen Nakatomi in Fujiwara umbenannt. Die Fujiwara, die sich in der Edo-Zeit in fünf Familien aufspalteten, haben fast die ganze Geschichte hindurch, bis nahezu heute, die Politik und Verwaltung geleitet. Ein weiteres Beispiel sind die *Date*, *Hosokawa* etc., die als ehemalige *Daimyō* und sogar als neuzeitliche Premierminister Verantwortung trugen. Sogar unter den Abgeordneten ist die Vererbung des Amtes über drei, vier Generationen üblich. Der ehemalige Premier *Koizumi* war der Sohn eines Selbstverteidigungsministers und ist der Vater von einem Hoffnungsträger der LDP. Etwa 40% der LDP-Abgeordneten waren bzw. sind in zweiter oder dritter Generation „erblich“ im Amt.

Die Erblichkeit von Parlamentssitzen ist also nicht allgemein – von 40% bei konservativen Abgeordneten die deutliche Minderheit –, wir müssen aber auch andere Faktoren berücksichtigen, z.B. Mithilfe im Büro von Parlamentariern oder andere Beziehungen, sodass sie doch recht deutlich wirkt. Aber es gibt auch andere Politiker, z.B. ehemalige Staatsbeamte, die nach Abschluss ihrer Karriere noch eine politische anschließen lassen.

Die Quasi-Erblichkeit ist aber nicht auf politische Ämter beschränkt. Die Familie der *Senge* ist seit Urzeiten mit der Leitung des Großschreines *Izumo taisha* verbunden. Eine andere Familie sind die *Hirose*, die seit 1860 den *Mitsumine jinja* – als eine von vier Familien – leiten. Derartige Schreinhüterclans (*shake*) gibt es im ganzen Land, nur die großen Schreine sind davon – mittlerweile – ausgenommen. Wer im *Gagaku*-Orchester im Kaiserhaus Musik macht, kann neu berufen sein – er kann aber auch seit der x-ten Generation im *Gagaku*-Orchester dienen. Die berühmten Hotels, die Handwerker – speziell traditioneller Berufe – sie alle sind seit der Meiji-Zeit, manchmal auch deutlich länger, in ihrem Metier tätig.

Ein Mittel, um den hohen Standard zu gewährleisten, der bei erblichen Familienunternehmen gefordert wird, ist die häufige Nutzung der Adoption. Während in Deutschland ein Kind eher so jung wie möglich, auch aus einem anderen Land, adoptiert wird und bei den Eltern heranwächst – und als geborener Vietnamese auch Außenminister

werden kann –, neigen die Japaner eher dazu, Verwandte zu adoptieren oder berufliche Nachfolger auszuwählen, oft als Ehepartner der Tochter, aber immer aus derselben Schicht wie sie selbst, und immer die Herkunft offenlegend. Die japanische Sicht der Adoption macht es leicht, öfter einen Nachfolger zu finden.

17. Die Gruppierungen in ganz Japan

So ähnlich wie einzelne Menschen an herausgehobener Stelle stehen, verhält es sich auch mit Institutionen, Gruppen von Menschen.

Fangen wir bei den Religionen an. Sehr häufig finden sich in ganz Japan Ortsnamen wie *Ichi-no-miya*. *Ichi-no-miya* gibt wie seine Fortsetzungen *Ni-no-miya*, *San-no-miya* – Erster Schrein, Zweiter Schrein, Dritter Schrein – die bedeutendsten Schreine einer Region an, unabhängig von der Größe der Region und vor allem unabhängig davon, wem ein Schrein geweiht ist. Es handelt sich bei *Ichi-no-miya* um eine verwaltungstechnische Gruppierung. Deswegen – verständlicherweise – sind *Ni-no-miya* und *San-no-miya* sehr viel seltener geworden als *Ichi-no-miya*.

Eine andere Form der Gruppierung bieten die Schrein-Namen, die heute nicht unbedingt finanziell, aber zumindest ideell eine Stütze bieten. Der *Inari-jinja*, der auf einen Schrein in *Fushimi Inari* südlich von Kyoto, zurückgeht, war ursprünglich für Ackerbau zuständig, hat sich inzwischen aber zu einem Gott des Handels entwickelt. Er ist sehr populär, doch auch gefährlich. *Usa-Hachimangū*, identifiziert mit *Ōjin Tennō* (270-310), ist in Usa auf Kyushu gelegen und benannt nach einem äußerst populären Kriegsgott. Ein anderes Beispiel ist *Tenjin-sama*. Hier ehrt man den Minister zur Rechten *Sugawara Michizane* (845-903), der auf einen Gouverneursposten auf Kyushu abgeschoben wurde, sich bitterlich beklagte und 947, ein halbes Jahrhundert nach seiner Verbannung, in *Kitano* in Kyoto einen Schrein gebaut bekam. Es hatten sich Unruhen wegen der Angst vor ihm ausgebreitet, da die Seuchen ihm zugerechnet wurden, die sich breitgemacht hatten. Er war schon zu Lebzeiten als Literat und Kalligraf bekannt und ist jetzt der Gott der Wissenschaft, der jedes Jahr im Frühling Hochkonjunktur hat, wenn all die Schüler und angehenden Studenten ihn zum Erfolg bei Examen anrufen.

Bei buddhistischen Tempeln gibt es in all den Sekten, die parallel zueinander bestehen, die Haupttempel, Zweigtempel und darunter wiederum Zweigtempel. Im Shintō wie auch bei den diversen Schulen von *Ocha* (Teezeremonie) oder *Ikebana* ist es ebenso; da haben einige Familien seit Hunderten von Jahren – gelegentlich für 100, 200 Jahre – die Entscheidung in der Hand. Beim Handwerk – speziell traditionellem Handwerk – ist es ähnlich. Die großen Meister sind über die Familiengenealogie seit 100, 200 oder 300 Jahren „im Amt“ – gelegentlich auch über einen begabten Mitarbeiter, den man adoptiert hat – und verkaufen sündhaft teure Gegenstände. Handel oder Hotels, wo immer man hinsehen mag, bieten ein ähnliches Bild von Familienbanden, die über Jahrhunderte meist identisch sind.

18. Der Tennō

In das japanische Gruppendenken passt auch ein Phänomen, das mir in letzter Zeit wesentlich erscheint: das Kaisertum.

Zu Beginn muss ich mich dazu äußern, warum ich die Geschichte hindurch von „dem Kaiser“ spreche. Der Kaiser hatte in der japanischen Geschichte sehr *unterschiedliche Bezeichnungen*. Von *Ōkimi* bis zu *Mikado* war stets derselbe Mann gemeint, den man in einer bestimmten Zeit – und heute wieder – Tennō nennt. Der Kaiser hatte in der Geschichte sehr verschiedene Aufgaben: Er war militärischer Führer von ganz Japan bis zur *Heian*-Zeit, er war das herrschende Oberhaupt von Japan ab der *Heian*-Zeit, er legitimierte die faktisch Herrschenden in der Shogunats-Zeit und heute ist er „das Symbol Japans und der Einheit des japanischen Volkes“ (Verfassung Art. 1). Aber die gesamte Geschichte hindurch war er immer die Nummer 1 in Japan. Es gab keinen Japaner, der etwa gleichrangig mit ihm gewesen wäre. Da spielte die religiöse Funktion eine Rolle, die er ständig durch alle Perioden hindurch mit etwa der Hälfte seiner Schaffenskraft eingenommen hat.

Aber es gab eine Ausnahme. Nach dem Zweiten Weltkrieg, in der Besatzungszeit war der Kaiser die Nummer 2, nach dem Oberkommandierenden MacArthur. Die Amerikaner hatten die Gelegenheit, das Kaisertum abzuschaffen. Das wussten die Amerikaner, MacArthur hat es aus taktischen Gründen jedoch nicht getan. Der Erhalt des Kaisertums war wichtiger – erschien als wichtiger – als seine Abschaffung. Wenn die US-Amerikaner es abgeschafft hätten, wäre Japan ein anderes Land geworden, als wir es gewohnt sind. Sie haben darauf verzichtet. Danach aber ist Japan unverändert ein Land, das unter einer Monarchie lebt, die man in absehbarer Zeit nicht verändern kann.

Von den Anfängen bis heute ist der Kaiser der Träger der höchsten shintoistischen Zeremonien. Zugleich war vom Ende des sechsten Jahrhunderts bis 1868, bis zur Meiji-Restauration, der Buddhismus die Religion des Kaiserhauses – und niemand fand das merkwürdig. Der Kaiser wird in drei shintoistischen Thronfolge-Zeremonien – und nur in diesen – in sein Amt eingeführt. In der Übergabe der Throninsignien (*senso*) direkt nach dem Ausscheiden des alten Tennō, der Thronbesteigungsfeier (*sokui no rei*) nach etwa einem Jahr und in dem Kosten der neuen Reisernte, dem *Daijōsai*. Der Kaiser stammt von einer Shintō-Gottheit ab, nämlich von *Amaterasu ōmikami* und benutzt die drei Throninsignien Spiegel, Schwert und Krummjuwelen, die alle drei in der japanischen Mythologie beheimatet sind.

Der Kaiser ist nicht nur religiöses Oberhaupt von Japan, sondern auch weltlicher Herrscher – freilich ohne politische Kompetenzen, wodurch seine Herrschaft gesichert wird. Der Kaiser erhält von den Gouverneuren Einblick in die inneren Verhältnisse ihrer Präfekturen, indem er eine Nacht vor den drei Feiern, die er im Jahr abhält, vor Ort übernachtet. Von den zurückgekehrten Botschaftern erhält er Kenntnis über die jeweiligen Länder und Regionen, in denen sie Japan repräsentierten – beides übrigens ohne Verfassungsauftrag. Zudem wird der Kaiser durch vertrauliche Berichte (*naisō*) der

politischen Führung sowie durch ebenfalls vertrauliche Berichte aus den Ministerien über die jeweilige Lage in Kenntnis gesetzt. Der Kaiser hat, wie gesagt, keinerlei politische Kompetenzen, aber er hat wohl die besten Informationen, die man sich vorstellen kann.

In diese Beurteilung passt auch eine Rede von Itō Hirobumi vor dem Kronrat *Sūmitsuin*, in der er 1888 anlässlich der Beratungen zur Einführung der japanischen Verfassung erklärte, was der Eckstein, die Basis von Japan sei. Japan hat im Unterschied zu Europa keine tragfähige Religion. Itō Hirobumi hat die Bedeutung der Religionen in Japan und die Stellung des Tennō sehr exakt und sehr kenntnisreich dargestellt. Dies war keine Rede, die ein Politiker immer wieder hält. Dies war eine Rede, die ihrem Anlass – der Einführung der ersten Verfassung von Japan – angemessen war:

“Constitutionalism in Europe has more than a thousand years of life. The people have been nurtured in this system. Moreover, religion has been the foundation of this form of government and has penetrated deeply into the hearts of the people. The people thus have fundamental consensus.

In Japan, however, religion does not play such an important role and cannot become the foundation of constitutional government. Though Buddhism once flourished and was the bond of union between all classes, high and low, today its influence has declined. Though Shintoism is based on the traditions of our ancestors, as a religion it is not powerful enough to become the center of union of the country. Thus, in our country the one institution which can become the cornerstone of our constitution is the Imperial House.

For this reason, the first principle of our constitution is the respect for the sovereign rights of the emperor.”⁶¹

Die Stütze bzw. die Funktionen von Religionen muss in Japan der Tennō übernehmen, der ja von Anfang an halb-weltlicher, halb-religiöser Herrscher war. Ohne Tennō gäbe es keine gemeinsame Stütze, keine Basis für die neue Verfassung, keine Basis für Japan als Ganzes. Der Tennō selbst übernimmt die Funktion von Religion, gleichzeitig trägt er die wichtigsten Zeremonien. Das *Niinamesai*, ein Fest zum Erntedank, mag als Beispiel genügen, insgesamt nimmt er jährlich an ca. 25 religiösen Zeremonien teil.

Im *Niinamesai* speist der Kaiser gemeinsam mit der Ahnengöttin *Amaterasu ōmikami*. Er ist mit ihr allein, wenn man einmal von den zwei Hofpriesterinnen absieht, die notwendig sind, um das Essen auf- und abzutragen. Es wird immer gesagt, dass der Kaiser neuen Reis und frischgebrauten *Sake* mit seiner Ahnengöttin zu sich nimmt. De facto tragen die Priesterinnen aber eine Unzahl von Nahrungsmitteln, oft noch in ihrem Naturzustand, auf.

Der Tennō ist kein christlicher Gott, von dem man praktische Anleitungen erwartet. Aber der Tennō vereinigt japanische Innen- mit Außenpolitik, die japanischen Landwirtschaftsprodukte mit der Fischereiwirtschaft, die japanische mit fremden Religionen, Alt und Jung (z.B. die Oberschülerin, die gemeinsam mit betagten Menschen wie mit den Mitgliedern des Kaiserhauses japanische Gedichte rezitiert), kurz, ganz Japan. Deswegen ist es angemessen, ihn als eine Person in das japanische Gruppendenken mit

⁶¹ Pittau 1969, 177 f.

einzu beziehen. Der Tennō ist eine der Grundlagen, die Grundlage von Japan, ohne Tennō wäre Japan nicht das Japan, das wir kennen.

Ich habe bisher vom Tennō in früheren Zeiten bis in die Gegenwart gesprochen. Es liegt da nahe, den Tennō auch für die Zukunft so zu sehen, wie wir es gewohnt sind. Dem Tennō droht aber eine Gefahr, nicht von der Verfassung oder anderen externen Gründen. Gemeint ist die mittlerweile Besorgnis erregend geringe Anzahl der potenziellen Nachfolger. Wenn die Regierung nicht schnell handelt – etwa indem sie weibliche Thronfolge akzeptiert – droht uns evtl. der Verlust dieser Institution – durch Aussterben.

Literatur

Aston, W. G., *Shinto: The Ancient Religion of Japan*. London 1907.

Antoni, Klaus, *Shintō und die Konzeption des japanischen Staatswesens (Kokutai) – Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japan*, Leiden, Boston und Köln 1998.

De Bary, William Theodore, *Sources of Japanese Tradition*, New York, London, 1964.

Florenz, Karl, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion* – Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt, Göttingen und Leipzig 1919

Florenz, Karl, „Die Japaner“, in *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 1, hg. v. Bertholet, Alfred und Lehmann, Edvard, Tübingen 1925.

Lokowandt, Ernst, *Shintō. Eine Einführung*, München 2001.

Lokowandt, Ernst, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*, Wiesbaden 1978.

Neumann, Florian, „Hiraizumi Kiyoshi – Die Nachkriegszeit“, *OAG Notizen* 9 (2019), 21–58.

Naumann, Nelly, *Die einheimische Religion Japans, Teil 2 Synkretistische Lehren und religiöse Entwicklungen von der Kamakura- bis zum Beginn der Edo-Zeit*. Leiden, New York und Köln 1994.

Pittau, Joseph, *Political Thought in Early Meiji Japan 1868–1889*, Cambridge (USA) ²1969.

Schiller, Emil, *Shinto die Volksreligion Japans*, Berlin ²1935.

Teeuwen, Mark, *Watarai Shintō. An intellectual history of the Outer Shrine in Ise*, Leiden 1996.

Exkurs: Christentum und Japan – zur Rolle von Katalysatoren und Attraktivitätsankern

Marcus Tyburski

„Es gibt zwischen Christentum und Japan keine erfolgreiche *Missionierung*.“ Dieses Urteil verdichtet unterschiedliche Beobachtungen und Erfahrungen, in die uns Ernst Lokowandt sehr kundig mit hineinnimmt. Zu beachten ist, dass dieses Urteil keins über die Geschichte und Vergangenheit und damit rückschauend ist, sondern grundsätzlich und prinzipiell gemeint ist. Überspitzt könnte man auch formulieren: „Es kann zwischen Christentum und Japan keine erfolgreiche Missionierung geben“ – denn die Differenzen und Unterschiede seien zu groß, als dass sie überbrückt werden können. Der sich anschließende „Systemvergleich“ erklärt und führt detail- und kenntnisreich Begründungen für dieses Urteil an. Das Christentum ist so sehr mit der Kultur verschmolzen und hat die europäische Kultur so umfassend geprägt, dass in der Gegenüberstellung von Christentum und Japan zwei Kulturräume miteinander verglichen werden.

Das Prädikat „erfolgreich“ ist wohl so zu verstehen, dass christliche Missionierung ihr Ziel dann erreichen könnte, wenn die Mehrheit oder ein Großteil der Japanerinnen und Japaner im Laufe der Zeit zum Christentum konvertieren würden. Als Folge davon würden sich christliche Glaubensvorstellungen langfristig wahrscheinlich genauso kulturverändernd und -prägend auswirken, wie sie es auch in anderen Teilen der Welt getan haben. Der dem Christentum innewohnende Anspruch auf Exklusivität und Ausschließlichkeit würde dann aber auch die Form der für den Kulturraum Japan prägenden Mischreligion unmöglich machen.

Die hinter dem hier verwendeten Begriff der Missionierung oder Mission stehende Vorstellung beinhaltet im klassischen Sinn die Konzentration auf eine Bekehrung des Anderen. Ziel ist dabei die christliche Taufe von Japanerinnen und Japanern und die Übernahme christlicher Glaubensvorstellungen. Missionsgeschichtlich gesehen hat sich christliche Mission nie im reinen Raum der Glaubensgespräche und der Glaubensüberzeugung vollzogen. Mission war zu keiner Zeit eine Art reiner Wettbewerb und Austausch religiöser Überzeugungen und Ansichten. Christliche Mission geschah immer in einer konkreten kulturell geprägten Gestalt unter konkreten zeitgeschichtlichen Bedingungen. Zu oft ist christliche Mission dabei in kulturell anders geprägte Räume eingedrungen und hat dort vorherrschende religiös-kulturelle Identitäten unterdrückt und zerstört.

Zunehmend ist dies ins Bewusstsein der missionierenden Kirchen getreten und hat das Verständnis von Mission im Laufe der zurückliegenden Jahrzehnte im kirchlichen Verständnis in ihrem Bedeutungsgehalt verändert. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat sich etwa intensiv mit ihrem Missionsverständnis auseinandergesetzt und tut dies bis heute. Dabei wird Mission als Teilhabe der Kirche an der *missio* (Sendung) Jesu Christi in die Welt verstanden. Die Bezeugung der Liebe Gottes

in vielfältigen Lebensäußerungen und Formen steht dabei im Vordergrund, nicht das Drängen auf Bekehrung. In der konkreten Praxis bedeutet dies, dass eine Kultur der Begegnung in Respekt und Wertschätzung angestrebt und entwickelt wird, innerhalb derer eigene Glaubensinhalte zur Sprache kommen. So sind in der Gegenwart vielfältige Formen auch des interreligiösen Dialoges entstanden.

Das Verhältnis zwischen Glaube und Kultur ist für jede Form von Religion ein wesentliches, denn jede religiöse Überzeugung sucht und bildet kulturelle Ausdrucksformen. Religion nutzt Ausdrucksformen und wirkt in die Kultur hinein. Gleichzeitig haben religiöse Überzeugungen aber auch ein kulturkritisches Potential. Die Umgebungskultur wird zwar aufgenommen, aber zugleich verändert. Das Christentum hat gerade in der Aufnahme und Auseinandersetzung mit der griechischen-römischen Kulturwelt seine Glaubensinhalte formuliert, die ihre Wurzeln im biblischen und damit im hebräischen Denken haben. Die Entwicklung des Christentums ist ohne diese kulturellen Räume in seinen Anfängen nicht denkbar.

Um aber „erfolgreich“ zu sein, war es notwendig, dass es in der Auseinandersetzung mit der kulturellen Umwelt förderliche Bedingungen und Voraussetzungen gab, die auch als „Katalysatoren von Mission“ benannt werden können. Die schnelle Verbreitung des Glaubens an Jesus als den Christus konnte sich z.B. deshalb vollziehen, weil die frühen Missionare die fast überall vorhandenen Synagogen nutzten, um dort mit ihrer Tätigkeit zu beginnen. Über das jüdische Umfeld hinaus wurden breite Bevölkerungsgruppen angesprochen, die vor allem in den Städten vorhanden waren. Soziale Schranken wurden in den Gemeinden überwunden, Fürsorge für Arme und Kranke praktiziert und in der Konzentration auf einen Gott eine Reduktion des Götterkosmos der antiken Welt vollzogen. So gab es neben Glaubensinhalten besondere Attraktivitätsanker, die auf Menschen eine anziehende Wirkung hatten.

Mit der sogenannten konstantinischen Wende kam ein Element dazu, das für „erfolgreiche“ Missionierungen eine zentrale Rolle spielt. Der Schulterschluss zwischen Christentum und staatlicher Herrschaft erlaubte es der frühen Kirche, Macht zu erlangen und dann auch auszuüben. Gleichzeitig wurde der christliche Glaube aber auch instrumentalisiert und Religion benutzt, um ein einheitliches, geordnetes Staatsgebilde zu bewahren. Die Verbreitung des Christentums ist dann im Laufe seiner Geschichte in weiten Teilen auch eine „Schwertmission“ gewesen und hat nicht allein auf günstige Rahmenbedingungen und die eigene Attraktivität vertraut.

Die nach der Öffnung Japans im 19. Jahrhundert einsetzende Tätigkeit christlicher Kirchen und Missionsgesellschaften konnte sich allerdings auf keinerlei machtvollen Strukturen oder Beziehungen stützen. Ein wesentlicher in die Breite wirkender Missionskatalysator fiel damit weg. Die sich auflösenden und sich verändernden Herrschaftsstrukturen bedingten eine Verbreitung des christlichen Glaubens über die Gewinnung und Überzeugung von Individuen. Die Einrichtung christlicher Bildungsinstitutionen sollten hier einen Attraktivitätsanker darstellen und zu einem Ort der Begegnung und der Überzeugung werden. Allerdings nahmen die christlichen Kirchen

dadurch keine besondere Funktion wahr, weil der Bildungstransfer aus dem Westen nach Japan als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe verstanden und umgesetzt wurde.

Der gesellschaftlich rapide Wandel hat sich in Japan nicht krisenhaft ereignet, sondern ist bewusst, zielstrebig und planmäßig angegangen worden. Die mit Krisen einhergehende Sinn- und Orientierungssuche, die oft eine Möglichkeit für andere Ideen und auch religiöse Gedanken ist, entfiel. Für die Übernahme westlicher Bildung und technischen Wissens war keine grundlegende Veränderung der japanischen Religiosität notwendig. Ganz im Gegenteil konnte der bekannte religiöse Rahmen durch eine Herausstellung des Shintō entscheidend zur Identitätsbewahrung beitragen. Die technische Modernisierung der Gesellschaft und der Wirtschaft konnten unabhängig von einer sozialen und religiösen Neuorientierung vorangetrieben werden.

Vergleicht man diese zweite Phase der christlichen Mission mit der ersten Phase der Mission im 16. Jahrhundert und fragt danach, warum diese von ihren Zahlen her als durchaus „erfolgreich“ angesehen werden kann, lässt sich vor allem die enge Kooperation der Jesuiten mit den jeweiligen Regionalherrschern im zersplitterten Japan als ein Missionskatalysator benennen. Die Mission profitierte von den portugiesischen Handelsbeziehungen und deren Attraktivität. Regionalherrscher ließen sich taufen und konnten so von den wirtschaftlichen Vorteilen profitieren. Die Verwaltung der wachsenden Stadt Nagasaki wurde den Jesuiten übertragen, so dass diese „weltliche Macht“ ausüben konnten. Mit der fortschreitenden Reichseinigung allerdings entwickelte sich die christliche Mission in ihrer Verflechtung mit den Handelsbeziehungen als Hindernis; das führte zum Verbot und zur Verfolgung der Christen⁶². Die im Untergrund als „versteckte Christen“ fortbestehenden Gruppen haben in ihren mündlich tradierten Erzählungen und Geschichten immer wieder Verbindungen zwischen shintoistischen bzw. buddhistischen Elementen auf der einen und christlichen Inhalten auf der anderen Seite vollzogen.

Katalysatoren und Attraktivitätsanker sind für eine Missionstätigkeit, die auf Konversion und Bekehrung abzielt, von immenser Bedeutung. Dabei können durchaus starke kulturelle Unterschiede überbrückt werden. Der Blick nach Südkorea zeigt, dass dort der christliche Glaube vor dem Hintergrund kultureller Differenzen einen eigentlich nicht zu erwartenden Zulauf hatte und hat. Dort hat sich das Wachstum des Christentums in einer Zeit starker gesellschaftlicher Krisen, Spannungen und einer Veränderung der sozialen Strukturen vollzogen. Die „erfolgreiche“ christliche Mission zwischen 1955 und 1995, die größtenteils im urbanen Raum stattfand, hatte z.B. einen Attraktivitätsanker im Engagement christlicher Kirchen in der Demokratiebewegung. Gleichzeitig stützten die Kirchen die antikommunistische Grundlage des Staates und konnten in ihrer engen kulturellen Verbindung mit westlichen Einflüssen in Phasen der Veränderung so Orientierung geben. Als zusätzlich förderlich haben sich die in Südkorea gesellschaftlich verankerten sozialen Netzwerke erwiesen, die eine Art Sogwirkung entfalteten.

Für die christliche Mission in Japan, die auf eine Konversion abzielt, sind Katalysatoren

⁶² Vgl. Aufsatz 2 von Propach (Anm. des Herausgebers)

oder Attraktivitätsanker gegenwärtig nicht auszumachen. Eine „erfolgreiche“ Mission in großem Umfang ist deshalb wohl auch nicht erwartbar, weil sie die vielfältigen strukturellen Unterschiede, die Ernst Lokowandt benannt hat, überwinden muss.

Versteht man aber Mission im Sinne einer teilhabenden Sendung in die Welt, eröffnet sich das weite Feld der Begegnung und des Dialogs. Die hier entstandenen vielfältigen Formen sind als durchaus „erfolgreich“ zu sehen.

Mukyōkai– Japanisches Christentum oder Fortsetzung der Reformation?

Goro Christoph Kimura

1 Einführung

Als „*Mukyōkai*“ (wörtlich „keine/ohne Kirche“) werden Christen in Japan (und in einigen anderen Ländern) bezeichnet, die in der Regel keiner institutionalisierten Kirche angehören. Zuerst möchte ich den Begründer von „*Mukyōkai*“, Uchimura Kanzō (1861–1930) vorstellen und darauf eingehen, was *Mukyōkai* ist. Insbesondere geht es um die im Titel dieses Beitrags erwähnten Fragen, ob *Mukyōkai* als „japanisches Christentum“ oder „Fortsetzung der Reformation“ zu bezeichnen ist. Hierzu sind auch Einblicke in Uchimuras Weg zum christlichen Glauben aufschlussreich. Am Ende möchte ich einige Eindrücke über *Mukyōkai* nach Uchimura und die heutige Situation vermitteln.

Es handelt sich in diesem Beitrag nicht um eine wissenschaftliche Studie – ich habe mich bisher eher mit den christlichen Kirchen in Deutschland beschäftigt –, sondern um eine persönliche Sicht auf dieses besondere Phänomen im japanischen Christentum. Ich hoffe, dass der Mangel an religionswissenschaftlicher oder theologischer Reflexion zumindest teilweise durch die Innenperspektive kompensiert werden kann, wodurch einiges so dargestellt wird, wie es vielleicht in allgemeinen Beschreibungen zu *Mukyōkai* nicht zu finden ist.

Im Folgenden möchte ich soweit möglich Uchimura und andere *Mukyōkai*-Christen zu Wort kommen lassen. Die Zitate von Uchimura stammen aus dem Buch *Kanzō Uchimura. Vom japanischen Samurai zum internationalen Christen*.⁶³ Diese Zitate sind mit „UK“ gekennzeichnet.⁶⁴

2 Wer ist Uchimura Kanzō?

In einer älteren, 26-bändigen japanischsprachigen Biographienserie (1961–1966) mit dem Titel „Personen der Welt“ enthält Band 16 Biographien von folgenden vier Personen: der Initiator von Esperanto L. L. Zamenhof, der „Vater Indiens“ Mohandas Karamchand Gandhi, der Asien-Missionar Franz Xavier und Uchimura Kanzō. Diese höchst unterschiedlichen Persönlichkeiten eint, so die Erklärung zu diesem Band, dass sie „als konsequente glühende Idealisten ihre tiefe Prägung in der Weltgeschichte hinterlassen haben“⁶⁵. Man könnte hinzufügen, dass alle vier durch eine ihnen eigene Religiosität gekennzeichnet waren. Bei Uchimura fand diese Religiosität ihren Ausdruck in seiner Idee und Praxis von *Mukyōkai*.

In Japan ist Uchimura vor allem durch zwei Ereignisse bekannt, die große

⁶³ Kimura-Andres 2021.

⁶⁴ Die anderen Zitate aus dem Japanischen sind von mir übersetzt.

⁶⁵ Yamamuro 1965, 399.

gesellschaftliche Aufmerksamkeit erregten. Das erste Ereignis, das ihm unverhofft japanweite Bekanntheit verschaffte, war die sogenannte „Majestätsbeleidigung“. Nach Lehrtätigkeiten an verschiedenen Schulen kam Uchimura 1890 als Lehrer an die Daiichi-Oberschule, ein Vorgänger der heutigen Universität Tokyo. Am 9. Januar 1891 wurde dort eine Zeremonie abgehalten, bei der sich die Lehrer vor dem „Kaiserlichen Erlass zur Erziehung“ (*kyōiku chokugo*) verbeugen sollten. Uchimura zögerte, ob das nicht eine Anbetung bedeuten würde, die gegen seinen christlichen Glauben verstößt, und nickte nur mit dem Kopf, ohne sich tief zu verneigen. Das wurde als „Majestätsbeleidigung“ interpretiert und er verlor seine Stelle.

Das zweite Ereignis war seine Kritik am Russisch-Japanischen Krieg 1904–1905. Uchimura, der inzwischen als gesellschaftlich engagierter Kolumnist für eine Zeitung arbeitete und u.a. auf soziale und Umweltprobleme hinwies, war einer der wenigen, die den Krieg, den Japan mit Russland führte, als Unrechtskrieg kritisierte. Die Erkenntnis, dass ein vermeintlich gerechter Krieg in der Tat nur die eigene Habgier als Grundlage hatte, führte schließlich zu seiner Ablehnung jeglicher Kriege als Unrecht. So kommt Uchimura heute in japanischen Geschichtsschulbüchern vor allem als radikaler Pazifist vor, der das sich expandierende Japan vor der kommenden Katastrophe – wie man später erkannte, zu Recht – warnte.

Uchimura begnügte sich aber nicht mit Gesellschaftskritik. Er war überzeugt, dass tiefgreifende Veränderungen nicht durch politische Reformen, sondern nur durch Umwandlung der Menschen verwirklicht werden können. So widmete er sich zunehmend der Mission, die zu einer inneren Erneuerung führen sollte. Bereits 1900 gab er die erste Bibelstudienzeitschrift Japans *Seisho no kenkyū* (Bibelstudien) heraus, seit 1902 bot er Bibelstudienversammlungen zu Hause an. Nachdem er wegen seiner Kriegskritik die Zeitung verlassen hatte, lebte er vor allem von seiner eigenen Zeitschrift und seinen Büchern sowie aus seinen Vorträgen. Ab 1908 stand ihm durch Schenkung eine eigene Versammlungshalle, Imaikan genannt, für Bibelstudien zur Verfügung.

In allen drei oben genannten hauptsächlichen Tätigkeitsbereichen, als Lehrer, Journalist/Schriftsteller und Missionar, zeigt sich m.E. die Einzigartigkeit von Uchimura in der japanischen Geschichte darin, dass ihn die Konzentration auf die Bibel zur Relativierung von menschlichen Erscheinungen führte, die so viele Menschen seiner Zeit und auch heute als gegebene Tatsache sehen und nicht hinterfragen. Die Nichtverbeugung vor dem kaiserlichen Erlass war eine Ablehnung der Absolutheit des Vaterlandes (bzw. der Nation), die generelle Kriegskritik eine Infragestellung der Zivilisation als menschliche Errungenschaft, und seine eigenständige Missionstätigkeit ein Ergebnis des Nicht-Hineinpassens in die von Europa und Amerika importierten Kirchenorganisationen. Das heißt nicht, dass er Vaterland, Zivilisation und Kirche geringschätzte. Im Gegenteil. Er verstand sich als leidenschaftlicher Patriot, interessierte sich für den Fortschritt der Wissenschaft und war überzeugt von der Wichtigkeit der Gemeinschaft der zum Glauben Berufenen (*ekklesia*). Doch verwechselte er deren einzelne Erscheinungsformen nicht mit dem Wesen.

3 Was ist *Mukyōkai*?

Aus dem oben skizzierten Lebensweg Uchimuras vom Lehrer und Journalisten zum unabhängigen Schriftsteller und Missionar ist *Mukyōkai* entstanden. „*Mu*“ kann man mit „ohne“ oder „keine“ übersetzen. „*Kyōkai*“ heißt „Kirche“. „*Mu kyōkai*“ heißt also „ohne Kirche“ bzw. „keine Kirche“. Doch *Mukyōkai* ist keine Bewegung gegen die Kirche und Kirchenlosigkeit ist auch keine Eigenschaft, worum es bei *Mukyōkai* eigentlich geht. Was *Mukyōkai* konkret ist, lässt sich schwer umfassend beschreiben. Takahashi Saburō, einer von Uchimuras Schülern, der auch selber als unabhängiger Missionar tätig war, meinte, dass das Wesen von *Mukyōkai* noch nie umfassend definiert wurde. Das sei auch nicht möglich, denn der Geist von *Mukyōkai* zeige sich in der Praxis. Ein Versuch, das Wesen von *Mukyōkai* festzulegen, würde seinem Wesen widersprechen.⁶⁶ Durch die Weigerung, Grenzen zu ziehen, was *Mukyōkai* ist und was nicht, und durch die Haltung, sich nicht theologisch und organisatorisch von den Kirchen abzugrenzen, wurde *Mukyōkai* (無教会) auch als „ohne/keine Grenze“ (無境界 *mukyōkai*) bezeichnet.

Die Vorform von *Mukyōkai* geht zurück bis zur studentischen Gemeinde, die Uchimura während seiner Studienzeit an der Landwirtschaftsschule in Sapporo erlebte. Dort gab es einen kleinen Kreis christlicher Studenten, der von dem Amerikaner William Smith Clark (1826–1886) gegründet wurde, der 1876 zum Vize-Präsidenten der Landwirtschafts-Hochschule Sapporo berufen wurde. Er ließ seine Schüler, die er in die Bibel einführte, einen „Bund der Bekenner Jesu“ unterschreiben. Nach Clarks Rückkehr nach Amerika setzten die Studenten ihre Gottesdienste eigenständig fort. Uchimura schreibt über seine Studentengemeinde:

„Die kleine Kirche war ganz demokratisch und alle Mitglieder hatten denselben kirchlichen Rang. Wir dachten, das ist ganz biblisch und apostolisch. Die Leitung der Versammlung wechselte deshalb im Turnus von einem zum anderen. Der Leiter war dann für diesen Tag unser Seelsorger, Priester und Lehrer – ja sogar unser Diener. [...] Der praktische Hugh [Taufnahme eines Studenten] hatte ein Mehlfass zu unserer Kanzel gemacht und wir legten noch eine blaue Decke darüber. So war alles würdig gestaltet und der Pastor eröffnete den Gottesdienst mit einem Gebet, las dann einen Bibelabschnitt, hielt eine kurze Ansprache und rief dann jedes seiner Schäfchen der Reihe nach auf, selbst auch noch etwas zu sagen.“⁶⁷

Ein Problem kam jedoch gegen Ende des Studiums auf. Sie wollten nach dem Studium weiterhin als Christen zusammen Gottesdienst halten. Nicht alle waren jedoch von demselben Missionar getauft und gehörten nicht derselben Kirche an. Damals kamen in das neu geöffnete Land Japan Missionare aus verschiedenen Kirchen in Europa und Amerika, die jeweils nach ihrem Modell Kirchengemeinden gründeten. Je nachdem, von wem sie getauft wurden, gehörten die japanischen Christen also unterschiedlichen Kirchen an, ohne sich eigentlich über deren Unterschiede bewusst zu sein. Uchimura schreibt dazu in Bezug auf seine eigene Studentengemeinde:

⁶⁶ Vgl. Takahashi 1975, 211–212.

⁶⁷ UK, 37.

„Kann denn eine Gruppe, deren Mitglieder so eng miteinander verbunden sind wie wir, in „zwei Kirchen“ geteilt werden, auch wenn uns die Pfarrer von zwei verschiedenen Kirchen das Zeichen des Kreuzes auf die Stirn geschrieben haben? Ja, wir sind eins wie das Hühnchen, das in unserem Topf kochte, eins war oder wie die große Kartoffel, die Jonathan [Taufnahme von Uchimura], als sie aus dem Ofen kam, mit Hugh teilte, eins war.“⁶⁸

„Es gab deutliche Tendenzen, dass es an unserem kleinen Ort zwei Kirchen geben sollte, die Episkopalkirche und die methodistische Kirche. Wir begannen in unserem Herzen über das Wort „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ nachzudenken. Was war gewonnen, wenn wir zwei getrennte christliche Gemeinden hätten, wo noch nicht einmal eine stark genug war, um auf eigenen Füßen zu stehen. Zum ersten Mal erlebten und spürten wir selbst, wie schlimm es ist, dass es so viele verschiedene Kirchen gibt.“⁶⁹

So kam die Idee auf, eine eigene Kirche zu gründen. Hier ein Ausschnitt aus Uchimuras Tagebuch:

„22. Mai 1881, Sonntag. – Die allgemeine Meinung der Kirchenmitglieder geht immer mehr in Richtung Unabhängigkeit der Kirche. Am Abend mit O. getroffen und mit ihm einen Verfassungsentwurf versucht.“⁷⁰

Am 9. Juli 1881 war die Abschlussfeier des Studiums. Die christlichen Absolventen mieteten ein Haus für die neue Gemeinde, das Uchimura so beschreibt:

„Das Haus war gleichzeitig Klassenzimmer, Erfrischungs- und Tagungsraum, Lesezimmer und Klubzimmer. Hier lachten wir, dass uns fast der Bauch platzte; hier hörte man herzerschütterndes Schluchzen der Reue; hier diskutierten wir bis zum Umfallen über die schwierigsten Probleme und führten Gespräche über Markt und Geldgeschäfte. Das alles gehörte zu diesem praktischsten aller Häuser. Das war unsere Kirche und wir haben niemals auf der ganzen Welt eine ähnliche gesehen.“⁷¹

Am 8. Januar 1882 konnten sie dann eine eigene, neu gebaute Kirche einweihen. In Uchimuras Worten:

„Das ist wirklich die einzige Kirche in ganz Japan, die im wahrsten Sinne des Wortes unabhängig ist. Finanziell, kirchlich und theologisch machen die Mitglieder ihre christliche Arbeit in eigener Verantwortung.“⁷²

Die Kirche besteht bis heute als Unabhängige Kirche Sapporo (*Sapporo Dokuritsu Kyōkai*).

Auch wenn Uchimura zeitlebens mit dieser Kirche verbunden und die meiste Zeit auch deren Mitglied war, verließ er Sapporo einige Zeit nach dem Ende des Studiums und begann nach vielen Umzügen und Umwegen schließlich in Tokyo mit seiner eigenen Versammlung. Einem amerikanischen Freund beschreibt er in einem Brief (1919) seine Versammlung so:

„Sie ist genau genommen weder eine Sonntagsschule noch ein Predigtgottesdienst. Meine Methode des Lehrens, die ich für das Studium der christlichen Bibel gebrauche, können nur diejenigen verstehen, die östliches Leben kennen. Ich beginne pünktlich um 2 Uhr am Sonntag Nachmittag und es dauert zweieinhalb Stunden, bis die

⁶⁸ UK, 63.

⁶⁹ UK, 64.

⁷⁰ UK, 65.

⁷¹ UK, 73.

⁷² UK, 89.

Versammlung beendet ist. Ich fürchte, ihr amerikanischen Christen könnt diese langen Versammlungen Sonntag für Sonntag nicht durchhalten.“⁷³

Das war die Form, die Uchimura für sich fand und die er *Mukyōkai* nannte. Dass er jedoch keinen alleinigen Anspruch auf die Wahrheit erhob, mag aus folgenden Zitaten deutlich werden.

„Der Mensch ist ein zu endliches Wesen und deshalb kann er nicht die ganze unendliche Grundlage der Weisheit für sich in Besitz nehmen und sicher haben. Das Einzige, was er tun kann, ist, sich vorübergehend in einem kleinen Eckchen auf dieser Grundlage niederzulassen. Sobald er eben dieses Eckchen hat, kann er ruhig und gelassen sein. So stark ist der Fels. Das erklärt die Existenz der verschiedenen Sekten und den Erfolg jeder einzelnen von ihnen.“⁷⁴

„Wahre liberale Einstellung, wie ich sie verstehe, bedeutet, dass man Nachsicht und Geduld mit jedem rechtschaffen-ehrlichen Glauben hat, dabei aber gleichzeitig mit unerschütterlicher Überzeugung am eigenen Glauben festhält. Wenn ich glaube, dass ich etwas von der Wahrheit wissen kann, aber nicht glaube, dass ich alle Wahrheit wissen kann, so ist das die Grundlage der wahren christlich-liberalen Gesinnung, die Quelle allen guten Willens und der friedlichen Beziehung zu allen Menschen.“⁷⁵

„Ich brauche Mukyōkai, Mukyōkai entspricht meinem Charakter und hilft meinem Glauben. Ich meine aber nicht, dass alle wie ich zu Mukyōkai gehören müssen; ich meine auch nicht, dass Mukyōkai mich rettet, und auch nicht, dass das Kirchenproblem das Grundproblem des Christentums ist.

Wie ich als Mukyōkai-Christ anerkannt werden möchte, so erkenne ich auch diejenigen an, die in die Kirche gehen, in die sie gehen wollen. Solange andere mich nicht angreifen, weil ich Mukyōkai bin, solange werde auch ich nicht anfangen, sie anzugreifen.

Ich habe oft deutlich gesagt: ‚Ich bin Mukyōkai-Christ.‘ Aber ich habe noch nie gesagt: ‚Du sollst auch Mukyōkai-Christ werden wie ich.“⁷⁶

4 Japanisches Christentum?

Nun komme ich zur Frage, ob diese Art von christlicher Versammlung oder die Art, den Glauben zu leben, typisch japanisch ist. Uchimura betont einerseits, dass das Christentum in Japan auf eigenständige Art Fuß fassen soll:

„Japan muss das Christentum haben und will es haben, aber nur das Christentum, das im eigenen Land herangewachsen ist. Mag sein, es wurde von fremden Händen gesät, aber es soll mit dem Wasser der eigenen Flüsse bewässert und an eigener Brust genährt werden und bekleidet (wenn Kleidung notwendig ist) nach eigener orientalischer Sitte.“⁷⁷

Der Form nach kann man bei *Mukyōkai* durchaus traditionell japanische Züge erkennen, z.B. die Lehrer-Schüler-Beziehung, bei welcher der Lehrer den Schüler so lange bei sich lehrt, bis er selbständig werden und eventuell seine eigene Versammlung anfangen kann.

⁷³ UK, 254.

⁷⁴ UK, 67.

⁷⁵ UK, 137.

⁷⁶ UK, 302.

⁷⁷ UK, 223.

Takahashi Saburō nannte das *Shi-tei-dō* (師弟道). Die Bibelvorlesungen, bei denen die Bibel ausgelegt wird, scheinen auch einige Ähnlichkeiten mit den konfuzianischen Schulen zu haben, bei denen die konfuzianischen Schriften vorgestellt und kommentiert wurden. Durch Uchimuras Vater, der selbst konfuzianisch geschult war, war Uchimura sicher in diese Art der Lehre eingeweiht gewesen. Die Form von Glaubensversammlungen, bei der Gleichgesinnte zusammenkommen und eine Glaubensgemeinschaft bilden, hat auch ein Modell in den *kō* (講) genannten Gruppen und Veranstaltungen im japanischen Buddhismus und Shintoismus.

Was den Glaubensinhalt betrifft, gibt es bei *Mukyōkai* jedoch keine besonders japanischen Eigenheiten. Uchimuras Haltung dazu zeigen folgende zwei Zitate:

„Wenn ein Japaner treu und unabhängig an Christus glaubt, ist er ein japanischer Christ und sein Christentum ist japanisches Christentum.

Ich bin Japaner durch Geburt, und Christ im Glauben; mein Christentum macht mich zu einem ‚Bürger der Welt‘.“⁷⁸

„Japanisches Christentum ist kein besonderes Christentum speziell für Japaner. Es ist das Christentum, das von Japanern direkt von Gott empfangen ist ohne irgendwelche ausländischen Vermittlungsinstanzen, nicht mehr und nicht weniger. ... Es ist unabhängig, original und fruchtbringend wie echtes Christentum immer ist.“⁷⁹

Uchimuras Lebensmotto, das er in seine Bibel geschrieben hat und das nun auf seinem Grab auf dem Friedhof Tama-Reien in Tokyo zu sehen ist, kann auch in diesem Sinne verstanden werden: „*I for Japan; Japan for the World; the World for Christ; And All for God.*“ Diese Kombination von japanischer Eigenständigkeit und christlichem Glauben gefiel jedoch weder den Missionaren, die ihre eigene Kirche in Japan etablieren wollten, noch den Japanern, die das Christentum als fremde Religion ablehnten. So stellt Uchimura fest:

„Ich werde von meinen Landsleuten um Jesu willen als Yaso (Christ) gehasst und bei den ausländischen Missionaren bin ich um Japans willen als nationalistisch und eng unbeliebt geworden. Aber das macht nichts. Mag ich auch alle meine Freunde verlieren, Jesus und Japan kann ich nicht verlieren.“⁸⁰

Besonders wichtig finde ich in Bezug auf die Frage hier, dass Uchimura einen dritten Weg gegangen ist zwischen einer formalen Annahme von festgelegten Glaubenslehren, wie es im traditionellen Christentum in Europa wohl oft der Fall war, und einem eigensinnigen Synkretismus, der wohl manche moderne Menschen mit selbst zusammengebasteltem Glaubensbekenntnis oder Weltbild charakterisiert. Er konnte sagen: „Es (das Apostolische Glaubensbekenntnis) ist der bestmögliche Ausdruck meines Glaubens, gewonnen durch meine Erfahrung“⁸¹. Bei Uchimura ist keine Abweichung vom allgemein anerkannten christlichen Glauben zu finden. Das wird auch dadurch bezeugt, dass Uchimuras Schriften bis heute von evangelischen wie katholischen Christen in Japan gelesen werden. Ich arbeite

⁷⁸ UK, 308.

⁷⁹ UK, 307.

⁸⁰ UK, 313.

⁸¹ UK, 302.

an einer von Jesuiten gegründeten katholischen Universität in Tokyo. Der Leiter des Katholischen Zentrums, ein Jesuit, sagte mir, dass er ein Fan von Uchimura sei. Das zeigt, dass Uchimuras Schriften keine herätischen Züge aufweisen. Der Philosoph Mori Arimasa schreibt über Uchimura:

„Wir müssen beachten, dass sein Glaube undogmatisch war, aber dass er vom Inneren seines Glaubens die Dogmen des orthodoxen [hier im Sinne von ‚traditionellen‘] Christentums wahrlich als seinen Glauben festhielt. Der Glaube an den einigen Schöpfergott, Fleischwerdung Gottes Sohnes Jesu Christi, Geburt durch die Jungfrau Maria, Vergebung der Sünden, Auferstehung, Wiederkunft, Heiliger Geist, Dreifaltigkeit, Kirche, Sündhaftigkeit und Wiedergeburt, Ewiges Leben – das alles hat er nicht dogmatisch, sondern unter Leitung der Bibel durch eigene Erfahrung verinnerlicht.“⁸²

5 Uchimuras drei Stufen der Bekehrung

Um diese Feststellung von Mori zu überprüfen, ist es sinnvoll, die wichtigsten Etappen des Glaubensweges von Uchimura zu betrachten. Es lassen sich bei ihm drei Stufen der Bekehrung, oder besser der Erkenntnis des Glaubens, feststellen: die Begegnung mit dem einen Gott (Monotheismus), die Annahme von Jesus (als) Christus (Kreuz und Auferstehung) und die Wiederkunft Christi (Parusie).

Die Begegnung mit dem einen Gott erfuhr Uchimura als Befreiung vom Dienst an unzähligen Gottheiten, die es im traditionellen japanischen Volksglauben gibt:

„Die Zahl der Götter, zu denen ich beten musste, wuchs von Tag zu Tag, bis es für meine kleine Seele total unmöglich wurde, ihnen allen zu gefallen. Doch schließlich kam die Erlösung.“⁸³

Am 11. Dezember 1877 unterschreibt Uchimura, der von den älteren Schülern dazu gedrängt wurde, den „Bund der Bekenner Jesu“. Er schreibt dazu:

„Ein Gott und nicht viele, das war wirklich frohe Botschaft für meine kleine Seele. Nun brauchte ich nicht mehr jeden Morgen den vier Gruppen von Göttern in den vier Himmelsrichtungen meine langen Gebete aufzusagen. Ich brauchte keine langen Gebete mehr an jedem Tempel, an dem ich vorüberkam, zu wiederholen; ich brauchte nicht mehr an diesem Tag diesem Gott und an jenem Tag jenem Gott Gelübde zu halten und für den einen auf dies und für den anderen auf jenes zu verzichten. ...

Ich bedauerte nicht, dass man mich gezwungen hatte, den ‚Bund der Bekenner Jesu‘ zu unterschreiben.“⁸⁴

Jedoch verspürte er weiterhin eine innere Leere und brach schließlich 1884 nach Amerika auf, um sein Heil zu suchen:

„Ich sehnte mich danach, diese Leere auszufüllen. Aber weil es mir in meinem eigenen Land nicht gelang, wollte ich wie Rasselas [‚The History of Rasselas, Prince of Abissinia‘, Novelle von Samuel Johnson] meine Suche auf ein Land ausdehnen, das ganz anders ist – eben auf die Christenheit, wo das Christentum schon seit Jahrhunderten unbestreitbare Macht und großen Einfluss hat. Dort sind, so dachte ich,

⁸² Mori 1976, 71.

⁸³ UK, 7.

⁸⁴ UK, 23.

Friede und Freude in einem für uns Heiden unvorstellbarem Maße zu finden und für jeden, der ernsthaft nach der Wahrheit sucht, ist sie auch leicht zu bekommen.“⁸⁵

Zunächst arbeitete er als Pfleger in einer Heilanstalt, wo er Christen sah, die sich hingebungsvoll ihrer Aufgabe der Nächstenliebe widmeten. Vom „christlichen Land“ Amerika im Allgemeinen wurde er jedoch enttäuscht. Lesen wir seine Bilanz:

„Wenn es das Christentum war, das die sogenannte Christenheit von heute geschaffen hat, dann soll der ewige Fluch des Himmels auf ihm ruhen! Friede ist das Letzte, was wir in der heutigen Christenheit finden können. Was wir finden, sind Aufruhr, Verwirrung, Irrenhäuser, Zuchthäuser, Armenhäuser.

Eines werde ich in Zukunft ganz bestimmt nicht tun: Ich werde niemals das Christentum deshalb verteidigen, weil es die Religion von Europa und Amerika ist. Ein solch „äußeres Beweismittel“ ist nicht nur schwach, sondern in seiner Auswirkung geradezu schädlich.“⁸⁶

Glücklicherweise konnte er auch außerhalb seiner Anstalt aufrichtigen Christen begegnen, von denen Uchimura sehr beeindruckt war. Einer von ihnen war Julius Hawley Seelye (1824–1895), Präsident der Amherst Hochschule, die den weiterhin nach innerem Frieden suchenden Uchimura auf Empfehlung von Nijima Jō, eines Freundes Uchimuras, als Studenten aufnahm. Seelye lehrte ihn mit Wort und Tat, worum es beim christlichen Glauben eigentlich geht. So kommt Uchimura zur Annahme von Jesus als Christus. Eines Tages schreibt er in sein Tagebuch:

„8. März 1886. – Ein ganz wichtiger Tag in meinem Leben. Noch nie konnte ich die versöhnende Kraft Christi so klar erkennen wie heute. In der Kreuzigung von Gottes Sohn liegt die Lösung all der Schwierigkeiten, die meinen Geist bis jetzt so herumgestoßen haben.

Christus bezahlt alle meine Schuld und er kann mich zu der Reinheit und Unschuld zurückbringen, die der erste Mensch vor dem Fall hatte. Ich bin ein Kind Gottes und es ist meine Aufgabe, an Jesus zu glauben. Um Seinetwillen wird Gott mir alles geben, was ich brauche. Er wird mich zu seiner Ehre einsetzen und am Ende zu sich in den Himmel holen.“⁸⁷

Es war, so Uchimura, eine „Neuschöpfung der Seele“⁸⁸. Und dankbar blickt er zurück:

„Ich war jetzt, etwa zehn Jahre, nachdem ich in meinem Heimatland getauft worden war, wirklich bekehrt, d. h. umgekehrt. Hier hat sich mir der Herr selbst geoffenbart, und zwar besonders durch diesen einen Mann, den Präsidenten der Hochschule, den Mann mit dem Auge eines Adlers, dem Antlitz eines Löwen und dem Herzen eines Lammes.“⁸⁹

„Nach meinem Misserfolg als Moralist und nachdem ich bei allen Religionen, die ich auf meinem Weg traf – das kirchliche Christentum eingeschlossen – nicht weitergekommen war, fand ich die wahre, wirksame Heilung meiner todbringenden Krankheit in der Rettung, die mir in Christi Kreuz angeboten wurde.“⁹⁰

⁸⁵ UK, 111.

⁸⁶ UK, 125.

⁸⁷ UK, 165.

⁸⁸ UK, 175.

⁸⁹ UK, 171.

⁹⁰ UK, 174.

Zur dritten Stufe, der Erwartung der Wiederkunft Christi, kam Uchimura durch persönliche und weltgeschichtlich tragische Ereignisse. 1912 verstarb seine Tochter Ruth (Rutsuko) nach einer schweren Erkrankung. Und 1914 brach der Erste Weltkrieg aus. Uchimura war über diese Ereignisse tief bestürzt und erkannte, dass die Menschheit sich nicht selber erlösen und auf Erden ein Paradies schaffen könne. Besonders in den Jahren 1918 bis 1919 hielt er eine Reihe von öffentlichen Vorträgen zur Parusie. Über die Bedeutung dieser Parusie-Erwartung, die wohl auch für viele Christen damals wie heute einen „Stolperstein“ darstellt(e), hat Prof. Dr. Mira Sonntag von der Rikkyō-Universität ihre Dissertation geschrieben, die im Internet aufgerufen werden kann.⁹¹ Eine Vorstellung ihrer Uchimura-Forschung enthält auch eine Bibliographie zur deutschen und deutschsprachigen Uchimura-Rezeption.⁹²

6 Fortsetzung der Reformation?

Nun können wir zur Frage kommen, wie *Mukyōkai* in der Geschichte der Christenheit einzuordnen ist. Uchimura schreibt über das Christentum:

„Das also ist das Christentum, wenigstens für mich: Befreiung von der Sünde durch die versöhnende Gnade von Gottes Sohn. Es ist vielleicht noch mehr, aber es kann nicht weniger sein.“⁹³

„Christentum ist im Wesentlichen die Botschaft vom Kreuz. Es ist nicht nur die Botschaft von Christus, sondern die Botschaft von Christus, dem Gekreuzigten. Christentum lehrt uns nicht, dass wir wie Christus gekreuzigt werden sollen, sondern dass Christus für uns gekreuzigt worden ist. Das Kreuz ist nicht nur ein Symbol des Christentums, es ist das Zentrum, der Eckstein, auf dem der ganze Bau ruht.“⁹⁴

Er sieht in *Mukyōkai*, die an diesem Kern des christlichen Glaubens festhält, eine „zweite Reformation“:

„Diese zweite Reformation ist ein Aufschwung des Glaubens gegen die Tat, wie es auch die erste Reformation war. Damals wurde die Tat von Italien repräsentiert, heute von Amerika. Damals war der Auftrag der Reformation an Deutschland gegeben, diesmal möge es Japan sein.“⁹⁵

„Der neue Protestantismus ist nicht mehr und nicht weniger als der Glaube an Jesus Christus, den auferstandenen, lebenden Sohn Gottes. Und ich glaube, die Welt ist reif für so einen Glauben und die Bewegung, ihn anzunehmen, wird in einem Land wie dem meinen beginnen, wo das Christentum frei und ungebunden ist, wie in den ersten Tagen.“⁹⁶

Aus Sicht von Uchimura war die erste Reformation unvollkommen, da sie die Kirchenstruktur mit ihren Ritualen weiter beibehielt, in der die Form auch ohne Inhalt weiter gepflegt werden konnte und der Glaube leicht hinter der Geselligkeit verschwindet,

⁹¹ Vgl. Sonntag 2008.

⁹² Vgl. Sonntag 2001.

⁹³ UK, 199f.

⁹⁴ UK, 278.

⁹⁵ UK, 312.

⁹⁶ UK, 312.

so wie er es typischerweise in Amerika erlebte. Uchimura wünschte, dass sich die Kirche auf ihre wahre Aufgabe besinnt. In diesem Sinne kann man Mori zustimmen, der meinte:

„Ich kann seine [Uchimuras] Kritik nicht als Kritik an der Kirche an sich verstehen, sondern nur daraus, dass die heutige Kirche nicht richtig und konsequent Kirche ist.“⁹⁷

7 *Mukyōkai* nach Uchimuras Lebzeiten

Schon zu Uchimuras Lebzeiten haben sich einige seiner Schüler selbstständig gemacht und eigene Versammlungen gegründet. Nach seinem Tod kam es zu weiteren Versammlungsgründungen an verschiedenen Orten Japans. Nicht nur seine direkten Schüler, sondern auch Leute, die seine Werke lasen, riefen eigene Bibelstudiengruppen ins Leben. Manche wurden von selbständigen Missionaren, so wie es Uchimura auch war, geleitet. Viele Versammlungen wurden jedoch von Personen geführt, die einen anderen Beruf haben.

Ein Schüler von Uchimura, der hauptberuflich eine Versammlung leitete und eine Zeitschrift herausgab, war Tsukamoto Toraji (1885–1973). Tsukamoto gab auch eine eigene Übersetzung des Neuen Testaments heraus. Ein prominenter Vertreter der nebenberuflichen Versammlungsleiter war Yanaihara Tadao (1893–1961), der, nachdem er 1937 wegen scharfer Kritik an der japanischen Kriegsführung seine Professorenstelle an der Universität Tokyo aufgeben musste, nach 1945 wieder rehabilitiert wurde und 1951–1957 als Rektor der Universität tätig war. Durch all diese Jahre behielt er seine Bibel-Versammlung. Yanaihara nannte vier Eigenschaften von *Mukyōkai*: Reines Evangelium („Allein der Glaube“), Nationalismus im guten Sinne („japanisches Christentum“), universale Lehre für die Menschheit, für die Welt („zweite Reformation“) und prophetischer Geist („Minderheit, die die Wahrheit sagt“). Akae Tatsuya nennt Yanaiharas Haltung, die er im Grunde von Uchimura übernahm, „prophetischen Nationalismus“⁹⁸.

Eine Eigenschaft von *Mukyōkai*-Christen ist ihr Eifer im wissenschaftlichen Bibelstudium. Man könnte sagen, dass sich im Christentum drei Arten von religiösen Schichten entwickelt haben: Mönche und Nonnen, die sich voll dem geistlichen Leben widmen, Priester und Pfarrer, die die Seelsorge übernehmen, und Wissenschaftler, die die Bibel studieren. Die erste Reformation hat mit Luther die Klöster abgeschafft, die zweite Reformation nach Uchimuras Verständnis hat die Geistlichen insgesamt abgeschafft, so dass es bei *Mukyōkai* keine ordinierten Geistlichen gibt. Somit sind die Theologen und Bibelgelehrten übriggeblieben, deren Bedeutung bei *Mukyōkai* umso wichtiger wurde, um die Bibel in den Versammlungen auslegen zu können. So hat *Mukyōkai* besonders in Bezug auf Bibelstudien einen überproportionalen Anteil an Fachleuten hervorgebracht. Es ist bezeichnend, dass nicht nur in den evangelischen Universitäten *Mukyōkai*-Christen lehr(t)en, sondern auch an der Sophia-Universität in Tokyo, der einzigen katholischen theologischen Fakultät Japans, wo in den letzten Jahren der Professor für Altes Testament

⁹⁷ Mori 1976, 76.

⁹⁸ Akae 2017.

ein *Mukyōkai*-Christ war und derzeit auch der Dozent für Neues Testament.

Aber *Mukyōkai* wird nicht nur durch Intellektuelle getragen. Bis heute hat *Mukyōkai* auch die Wertschätzung und Orientierung zur Landwirtschaft erhalten. Schon Uchimura hatte ja Landwirtschaft studiert und sich auch mit Fischerei befasst. Es gibt *Mukyōkai*-Versammlungen nicht nur in Städten, sondern auch in ländlichen Gegenden, da *Mukyōkai*-Missionare besonders auch in abgelegene Orte gingen. So ist es kein Zufall, dass sich alle drei Oberschulen, die im Sinne von *Mukyōkai* geleitet werden, in ländlichen Gegenden befinden und eine landwirtschaftliche Ausrichtung haben.

Abgesehen von den Schulen und einigen Studentenwohnheimen haben die meisten *Mukyōkai*-Versammlungen keine eigenen Versammlungsgebäude und finden teils in Privatwohnungen und teils in Räumen statt, die nur für die Zeit der Versammlung gemietet werden. Somit sind sie schwer zu finden und oft für Interessierte nicht leicht zugänglich, was dem ursprünglichen Missionsgeist eigentlich widerspricht. Auch sind viele *Mukyōkai*-Versammlungen inzwischen überaltert und haben es schwer, Anschluss an die junge Generation zu finden. Das zeugt von der Schwierigkeit, ohne institutionelle Rückbindung den Glauben weiterzugeben. Ein Teil der *Mukyōkai*-Christen hat Aufnahme in verschiedenen Kirchen gefunden, während aus einigen *Mukyōkai*-Gruppen auch eigene kirchenähnliche Organisationen entstanden sind.

Es gibt keine zentrale Organisation, bei der Delegierte oder Vertreter von einzelnen *Mukyōkai*-Versammlungen zusammentreffen. Als eine öffentlich zugängliche Anlaufstelle der nicht organisierten Versammlungen funktioniert das Imaikan⁹⁹, das 2021 an einen neuen Ort (Komagome in Tokyo) umgezogen ist. Dort befinden sich außer einer kleinen Halle (für etwa 80 Personen), in der neben sonntäglichen Bibelversammlungen auch verschiedene Vorträge und andere Veranstaltungen stattfinden, zusätzlich kleinere Versammlungsräume und eine Bibliothek mit Archiv.

Am 4. November 2023 fand dort die alljährige *Mukyōkai*-Jahresversammlung statt. Dabei handelt es sich um eine Versammlung von Personen, die sich mit Leuten desselben Glaubens auch außerhalb der normalen Sonntagsversammlungen treffen möchten. Wegen der begrenzten Kapazität war die Teilnahme vor Ort auf etwa 100 Personen begrenzt, dazu waren einige Duzende von Personen durch Internet-Übertragung zugeschaltet.

Die Personen, die bei dieser Jahresversammlung 2023 einen Vortrag hielten, waren, so könnte man sagen, typisch für *Mukyōkai*: Den Bibelvortrag hielt ein selbständiger Missionar, die Themenvorträge ein Professor und ein Biobauer. Außer Japanern waren auch Gäste aus Korea dabei, von denen einer auch (auf Japanisch) seine Bibelauslegung vortrug. Durch Koreaner, die bei Uchimura und seinen Schülern lernten, gibt es nämlich auch in Korea *Mukyōkai*-Versammlungen, die im Austausch mit japanischen *Mukyōkai*-Christen stehen.

Damit möchte ich diese kurze und lückenhafte Vorstellung von *Mukyōkai* beenden. Ich hoffe jedoch, die wesentlichen Punkte erwähnt zu haben. Im Anhang befindet sich

⁹⁹ Vgl. <http://www.imaikankyoyukai.or.jp>.

sozusagen als autobiographische Darstellung eine persönliche Antwort auf manche Fragen, die mir bisher gestellt wurden. Für weitere Fragen stehe ich gerne zur Verfügung.

Anhang: Fragen und Antworten zum Glaubensleben eines *Mukyōkai*-Christen

Wie kamst du zum Glauben?

Ehrlich gesagt, kann ich mich nicht erinnern, wie und wann ich „zum Glauben gekommen“ bin. Meine Eltern sind Christen. Mein Vater, aus einem buddhistischen Elternhaus kommend, ist als Student durch den Einfluss eines Professors, der den Kendō-Klub der Uni leitete, zu der mein Vater gehörte, *Mukyōkai*-Christ geworden. Meine Mutter, die aus Deutschland kommt und evangelisch-lutherisch ist, hat sich auch mit *Mukyōkai* zurechtgefunden. Der Glaube wurde mir sozusagen schon in die Wiege gelegt. Für mich war es in meiner Kindheit ganz natürlich, dass wir, anders als die meisten in unserer Umgebung, eine christliche Familie sind und dass ich auch an Gott glaube.

Dann kam jedoch mit der Pubertät auch der Zweifel. Ich verstand nicht mehr, was Glaube ist und Gott schien mir auch ganz weit entfernt. Ich hatte keine Ahnung mehr, wie ich den Glauben verstehen sollte. Je mehr ich nachdachte, desto unsicherer wurde ich.

Dann hatte ich aber ein Schlüsselerlebnis, das mich erneut dem Glauben näher brachte. Einmal begleitete ich meine Eltern zum ersten Mal zu einem Bibel-Vortrag, den ein koreanischer *Mukyōkai*-Christ (auf Japanisch) hielt, der als Gastprediger Japan besuchte. Meine Eltern erzählten, dass er sehr interessant spreche, und da ich sah, wie sehr sie sich auf den Vortrag freuten, wollte ich das auch erleben und ging mit.

An den Vortrag selbst kann ich mich nicht mehr erinnern, aber die Persönlichkeit des alten Koreaners fand ich sehr sympathisch. (Als Student besuchte ich ihn später einmal in Korea.) Für mich prägend war jedoch ein Gespräch nach dem Vortrag mit einem alten Herrn, der mich ansprach und sagte:

„Die jungen Leute sagen immer, ich verstehe dies und das am Glauben nicht, begreife diese Stelle in der Bibel nicht usw. Aber darauf kommt es gar nicht an. Ich verstehe auch vieles nicht. Wichtig ist, dass wir ohne wenn und aber einfach glauben.“

Die Ausdrucksweise war etwas grob, aber der Sinn war klar. Ich fühlte mich wie durchschaut. Ich dachte damals wohl, ich kann nicht glauben, da ich den Glauben nicht (mit dem Kopf) verstand. Aber dieser Herr, der sein Leben lang als Christ gelebt hatte, sagte mir, dass er vieles immer noch nicht versteht. Und er glaubt trotzdem. Das war für mich damals ein wichtiges Aha-Erlebnis: Meine Zweifel und mein Nicht-Verstehen hindern mich nicht, Jesus Christus anzunehmen. Das war für mich damals eine wichtige Heilsbotschaft.

Als Student zog ich dann von zu Hause aus, um in Tokyo zu studieren, und lebte in einem christlichen Studentenwohnheim, das von *Mukyōkai*-Christen geleitet wird. Hier hatten wir auch regelmäßig Gelegenheit, zusammen theologische und andere geistliche Bücher zu lesen, die ich sonst alleine nie gelesen hätte. In dieser Zeit lernte ich auch, selbst

die Bibel zu lesen.

Wie stehst du zu anderen Religionen, wenn du so fest im Christentum verwurzelt bist?

In der buddhistisch-shintoistischen Umgebung war unsere Haltung relativ klar. Wir waren dabei, aber nahmen nicht teil. So gingen wir zu den Treffen der Verwandtschaft im Tempel, an denen die Bonzen für die Verstorbenen beteten. An rituellen Handlungen nahmen wir jedoch nicht teil. Zu den Festen im shintoistischen Schrein in der Nachbarschaft gingen wir auch gern und tanzten mit den anderen *Bon-odori*. Aber wir haben bei der Prozession nicht den tragbaren Schrein mitgetragen und haben nicht vor dem Schreingebäude mitgebetet. Das wurde auch so von der Verwandtschaft und der Nachbarschaft akzeptiert. So ein gegenseitiger Respekt ist wohl eine wichtige Voraussetzung zum Zusammenleben.

Zu Neujahr ist es in Japan üblich, zum Schrein zu gehen und für das Glück im neuen Jahr zu beten. Auch für uns war es Sitte, zu Neujahr einen Schrein in der Nähe zu besuchen. Wir klatschten nicht mit den Händen vor dem Schrein, aber freuten uns, die Neujahrstimmung mit anderen teilen zu können.

Was machst du am Sonntag?

Am Sonntag nach dem Frühstück machen wir, meine Frau, ich und die beiden Kinder, gelegentlich dazu noch Gäste, eine Sonntagsversammlung in der Familie (in meinem Elternhaus nannten wir diese Stunde „Kirche“). Wir setzen uns aufs Sofa und lesen die Bibel und oft einen Text dazu, beten und singen aus dem Gesangbuch.

Einmal im Monat habe ich zusammen mit einigen anderen, derzeit ca. 10 Leuten, eine Sonntagsversammlung. Dazu fahre ich zu einem Versammlungsraum, wo wir uns treffen (nach Corona ist das Treffen auch online zugänglich). Als die Kinder klein waren, hatten wir auch eine Kinderstunde.

Außerdem halte ich ein paar Mal im Jahr eine Bibelvorlesung in dem Studentenwohnheim, in dem ich auch einen großen Teil meiner Studentenzeit verbrachte. Das Wohnheim, in dem 14 Studenten leben, wurde von einem *Mukyōkai*-Christen vor 80 Jahren gegründet. Die Studenten sind größtenteils keine Christen. Der Sinn des Heimes ist, jungen Menschen das Evangelium zu verkünden. Voraussetzung für die Aufnahme in das Heim ist die Bereitschaft, jeden Sonntag an der Bibelstunde teilzunehmen. Diese sog. Bibelvorlesung wird vom Heimleiter und ehemaligen Studenten des Heims gehalten.

Wie geht es ohne Kirchenorganisation?

Äußerlich gesehen, sind zwei Punkte für unsere Versammlungen charakteristisch. Erstens gibt es bei uns keine ordinierten Geistlichen. Bei *Mukyōkai* hat man den Begriff „allgemeines Priestertum“ wörtlich genommen. Jeder darf, je nachdem, was für Gaben er erhalten hat, eine Aufgabe übernehmen. Manche halten Bibelvorlesungen, andere sind für den Verlauf der Versammlung zuständig, und wieder andere übernehmen die musikalische Begleitung usw. Die Rollen werden je nach Möglichkeit auch getauscht. In unserer Versammlung haben alle eine „weltliche“ Arbeit.

Zweitens haben wir keine organisatorische Struktur als Kirche. Wir berufen uns auf die Worte Jesu: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten

unter ihnen“ (Matthäus 18, 20). Die einzelnen Versammlungen sind selbständig und es gibt keinen Dachverband. Unsere Versammlung findet in Versammlungsräumen öffentlicher Einrichtungen statt, die für die Versammlung gemietet werden.

Für den Ablauf der Sonntagsversammlungen gibt es auch keine einheitlichen Richtlinien oder Liturgien. Allen Versammlungen ist jedoch gemeinsam, dass Gottes Wort aus der Bibel im Zentrum steht. Es wird gebetet, Glaubenslieder werden gesungen – meistens aus den evangelischen Gesangbüchern – und eine Bibelvorlesung wird gehalten. Darunter versteht man im Allgemeinen die Auslegung eines Bibeltextes. In unserer Versammlung nehmen wir uns anschließend noch Zeit, frei über die behandelte Bibelstelle zu sprechen.

Literatur

Akai Tatsuya (赤江達也), *Yanaihara Tadao* (矢内原忠雄 戦争と知識人の使命), Tokio 2017.

Kimura-Andres, Hana, *Kanzō Uchimura. Vom japanischen Samurai zum internationalen Christen*, Norderstedt 2021.

Mori Arimasa (森有正), *Uchimura Kanzō* (内村鑑三), Tokio 1976.

Sonntag, Mira, „Deutschland und Uchimura Kanzō“ (ドイツと内村鑑三), in *Uchimura Kanzō Kenkyū* 35 (2001), 1–15.

Sonntag, Mira, *Rationalismus und Erlösung in Japan der Taisho-Zeit* (大正期日本における合理主義と救済), Tokio 2008.

Takahashi Saburō (高橋三郎), *Ursprung und Wesen der Kirche*. (教会の起源と本質), Tokio 1975.

Yamamuro Shizuka (山室静), Erläuterung (解説), in *Portraits von Menschen auf der ganzen Welt 16 (1965)* (世界の人間像 16), s399–405.

Die Geschichte des katholischen Christentums in Japan

Von der jesuitischen Mission bis in die Gegenwart

Xaver M. Propach, O.P.

1. Von der Sengoku- bis zur Edo-Zeit (1549–1614)

Am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel, dem 15. August 1549, betrat der Spanier, Jesuit und spätere Heilige, Franz Xaver (1506–1552) mit zwei Mitbrüdern und dem japanischen Dolmetscher Anjirō erstmals japanischen Boden. Es war weder der erste Christ, noch der erste Europäer, der japanischen Boden betrat, denn es bestanden bereits vor der Ankunft des Jesuiten Handelsbeziehungen zwischen an der Küste Chinas operierenden Portugiesen und japanischen Händlern. Allerdings muss gesagt werden, dass mit der Ankunft Franz Xavers und seiner Begleiter nicht bloß ein neues Kapitel des kulturellen und ideenmäßigen Austausches zwischen Ost und West, sondern ein neues Kapitel in der japanischen Geschichte überhaupt anbrach: das sogenannte *Goldene Jahrhundert*.

Die Ankunft des Jesuiten war jedoch keineswegs ein Zufall. Das späte 15. Jahrhundert läutete mit der Entdeckung Amerikas und der Westküsten Afrikas das Zeitalter der Entdeckungen ein. Viele europäische Mächte – allen voran das portugiesische und spanische Königreich – begannen ihren Machtbereich auch aus religiösen Gründen in nahezu alle Teile der Welt auszudehnen, denn die Vorstellung eines *imperium christianum* spielte in der frühen Neuzeit noch eine beachtliche Rolle und wurde allmählich erst von protonationalistischen Idealen abgelöst. 1494 hatten die iberischen Mächte im *Vertrag von Tordesillas* die Welt gewissermaßen untereinander aufgeteilt: Alle Gebiete westlich des 370. Längengrades sollten unter spanische, östlich davon unter portugiesische Herrschaft fallen. Seit der Rückeroberung weiter Teile der iberischen Halbinsel aus den Händen muslimischer Herrscher, der sogenannten *Reconquista*, spielte für Spanien und Portugal die konfessionelle Identität eine wesentliche Rolle für die Einheit des Reiches. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass beide Kronen auch in ihren überseeischen Kolonien auf konfessionelle und religiöse Einheit pochten. Allerdings sollten neben derartigen machtpolitischen Ambitionen theologische Motive nicht aus dem Blick geraten. Im Matthäusevangelium heißt es: „Darum geht hinaus in alle Welt und macht alle Völker zu meinen Jüngern“¹⁰⁰. Den iberischen Mächten ging es in der Tat auch um das Befolgen dieses biblischen Taufbefehls und darum, Seelen zu gewinnen und zu retten. Auch wenn dieses Denken unseren modernen Zeitgenossen befremdlich erscheinen mag: Es war doch ein zentrales Motiv der Expansion; nicht umsonst trug Isabella I. von Kastilien den Beinamen „Die Katholische“. Auch hatte Papst Alexander VI. (1492–1503) die iberischen Mächte mit der Missionierung der Kolonien beauftragt und dazu mit besonderen Vollmachten ausgestattet: das sogenannte *padroado/patronato*. Spanien und Portugal

¹⁰⁰ Mt 28,19.

übernahmen die Kosten und die Logistik für die Seereisen der Missionare sowie deren Stipendien und finanzierten die Missionen vor Ort. Auf der anderen Seite gestattete der Papst, dass die iberischen Mächte in den überseeischen Gebieten Bischöfe einsetzen und in vielen kirchlichen Belangen autonom entscheiden durften. Das Patronatsrecht zwischen dem Papst und den iberischen Kronen war also eine *win-win-Situation*: Der Papst konnte die finanzielle Last der Mission aller überseeischen Kolonien selbst gar nicht aufbringen und war dankbar, diese Belastung abgeben zu können. Und die iberischen Kronen konnten ihre Monopolstellung in ihren Kolonien nun auch im religiösen Bereich vollends und weitestgehend autonom entfalten (vgl. Marcocci 2019). Zusammenfassend lässt sich mit den Worten Vasco da Gamas sagen: Den iberischen Kronen ging es um „Pfeffer und Seelen“ – wirtschaftliche, politische und religiöse Gründe waren also kaum auseinanderdividierbar.

Die 1537 gegründete und 1540 durch den Papst bestätigte Gesellschaft Jesu (*Societas Iesu*) wurde schon bald mit der Missionsaufgabe in den neuen Welten betraut. Franz Xaver, einer der ersten Gefährten des Gründers der Jesuiten, Ignatius von Loyola (1491–1556), brach bereits 1541 als Apostolischer Nuntius für die portugiesischen Gebiete in Ostasien, die sich von den Küsten Mosambiks bis nach Malakka, von Indien bis Macau erstreckten, nach Goa, dem administrativen und religiösen Zentrum *Portugiesisch Ostindiens* auf. Zu den Aufgaben als Nuntius gehörte es, die unterschiedlichen Missionen der Jesuiten und kirchlichen Zentren des portugiesischen Überseereiches zu visitieren. Bei einer solchen Reise begegnete Franz Xaver dem ehemaligen japanischen Samurai Anjirō in Malakka. Er war 1544 aus Japan geflohen, um der Todesstrafe zu entgehen, hatte in Goa Portugiesisch gelernt und die Taufe empfangen. Aus einem Brief der Jesuiten in Goa nach Rom heißt es, dass Anjirō „glaubt, alle Japaner würden den christlichen Glauben sehr gerne annehmen, wenn einige Christen zu ihnen kämen, weil in ihren Büchern geschrieben steht, es werden einmal alle Menschen ein Gesetz haben, und weil sie ein vollkommeneres Gesetz als das ihrige erwarten.“ Angetrieben von diesem und anderen Berichten brach Franz Xaver gemeinsam mit dem japanischen Christen Anjirō und zwei jesuitischen Mitbrüdern also nach Japan auf.

Als die Gruppe am 15. August 1549 in Kagoshima an Land ging, betrat sie ein Reich, das seit dem Ōnin-Krieg (1467–1477) und der Auflösung des Muromachi-Shogunats (1336–1573) in Dutzende kleiner Herrschaftsgebiete zersplittert war. Deren Herrscher, lokale Fürsten, sogenannte *daimyō* und *kunishū* und buddhistische Klöster, waren allesamt bestrebt, den eigenen Einfluss in dieser *Zeit der streitenden Reiche* zu mehren, sodass heftigste Konflikte auf der Tagesordnung standen. In dieser aufgeladenen Stimmung folgten die Jesuiten zunächst ihrer erfolgreichen Missionsstrategie: Sie richteten ihre Bemühungen um Konversion zunächst auf die Eliten. Tatsächlich gab es auf Kyushu anfangs zahlreiche *daimyō* und buddhistische Geistliche, die den christlichen Missionaren gegenüber positiv eingestellt waren, und einige konvertierten sogar. Einerseits gingen viele Japaner davon aus, die Fremden seien bloß Mitglieder einer weiteren buddhistischen Schule, von denen es in Japan ohnehin schon unzählige gab. So kam es, dass Franz Xaver

an einigen Orten warmherzig von den höchsten Vertretern der buddhistischen Geistlichkeit empfangen wurde.¹⁰¹ Andererseits wurde schnell klar, dass die Jesuiten gewissermaßen der lange Schatten der Portugiesen waren. Letztere machten es zur Bedingung des Handels und Austauschs von Technologien, dass die Japaner den Jesuiten freie Hand bei ihren Missionsaktivitäten ließen. Viele japanische Fürsten gingen bereitwillig auf dieses Angebot ein, boten doch die portugiesischen Schusswaffen und Marinetechnologien einen ungeheuren strategischen Vorteil im Spiel um die Macht sowie der Handel mit den Ausländern ein rasches Auffüllen der eigenen Kriegskasse. Gleichwohl soll nicht außer Acht gelassen werden, dass einige *daimyō* aus innerer Überzeugung die Taufe empfangen – einige von ihnen waren von diesem Schritt so überzeugt, dass sie bereitwillig für ihren neuen Glauben sterben sollten. Sobald ein Fürst konvertierte, folgten bald seine Untertanen und so breitete sich das Christentum auf Kyushu rasch aus. 1570 waren bereits 100.000 Japaner zum christlichen Glauben konvertiert.

Die Erfolgsgeschichte der christlichen Mission in Japan sollte sich jedoch allmählich wenden: Die drei sogenannten *Reichseiniger*, Oda Nobunaga (1534–1582), sein General Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) und schließlich sein ehemaliger Verbündeter Tokugawa Ieyasu (1543–1616) versuchten, Schritt für Schritt das zersplitterte Japan zu einen und erneut ein Shogunat, also eine Zentralregierung, zu etablieren. Teil des Einigungsplanes war es, alle militärischen, politischen, ökonomischen und eben auch religiösen Kräfte zu kontrollieren, wie die Auslöschung der Klosterfestung Ishiyama Hongan-ji der buddhistischen *Schule des reinen Landes* 1580 durch Nobunaga klar und deutlich zeigte. Dieser Politik sollte auch die christliche Mission langsam zum Opfer fallen. Während Oda Nobunaga den Jesuiten noch wohlgesonnen war – er pflegte bis zu seinem Tod eine enge Freundschaft mit dem Jesuiten Luís Frois (1532–1597) –, änderte sich dies mit Hideyoshi deutlich.

Einer der wichtigsten Förderer der Jesuiten war Fürst Ōmura Sumitada (1533–1587), der sich 1563 auf den Namen *Bartolomeu* taufen ließ und den Jesuiten 1581 die Stadt Nagasaki und einige umliegende Orte schenkte. Die Schenkung Nagasakis war von ungeheurer Tragweite: Fortan waren die Jesuiten Teil des Spieles um die Macht im zersplitterten Japan und waren den Reichseinigern nicht bloß deswegen ein Dorn im Auge, weil insbesondere das katholische Christentum in seiner Einheit mit dem römischen Bischof, dem Papst, und unter dem Schutz der Portugiesen die religiöse Hegemonie störte, sondern auch weil Nagasaki nun jesuitische Kolonie war.

Die erste Reaktion erfolgte bereits 1587, als Hideyoshi ein antichristliches Edikt verhängte, das Nagasaki der Kontrolle der Jesuiten entzog – was dazu führte, dass dutzende Kirchen und Missionen auf Honshu zerstört wurden – und alle Missionare des Landes

¹⁰¹ Maßgeblich dafür war ein Übersetzungsfehler. Anjirō hatte das lateinische Wort *deus* mit dem buddhistischen Begriff *dainichi* übersetzt. Kein Wunder also, dass die buddhistischen Eliten die Jesuiten für Brüder im Geiste hielten. Erst 1551 ist Franz Xaver dieser Übersetzungsfehler aufgefallen. Schlagartig wurden infolgedessen zentrale religiöse Begriffe nicht mehr durch japanische Worte übersetzt, sondern stattdessen durch Hiragana-Silben transkribiert, um fortan derartige Missverständnisse zu vermeiden. Diese Praxis sollte allerdings weitreichende Konsequenzen für die Geschichte des Christentums in Japan haben.

verwies. Letzteres wurde auf Kyushu niemals durchgesetzt. Die Missionare waren allerdings fortan auf ein Katz-und-Maus-Spiel angewiesen: Sie „verlegten ständig ihre Kommunitäten und Kollegien, um der Entdeckung durch Hideyoshi zu entgehen, während er so tat, als wüsste er nicht, was sie taten.“¹⁰² Hideyoshi setzte das Edikt auch deswegen nicht rigoros um, weil er befürchtete, dies würde den Handel mit den Portugiesen gefährden, auf den auch er finanziell angewiesen blieb. Insgesamt hielt sich die Wirkung des Edikts von 1587 auf die christliche Mission in Grenzen. Dennoch hing fortan das Damoklesschwert der Verfolgung über den christlichen Missionsaktivitäten.

Drei Ereignisse sollten das Blatt abermals wenden. 1609 kam es unter Ieyasu zu Abschlüssen von Handelsverträgen mit den Niederländern und 1613 mit den Briten, die beide den Handel nicht an missionarische Aktivitäten knüpften. Fortan war es also für den Reichseiniger möglich, vom lukrativen Handel zu profitieren ohne den gleichzeitigen Ballast der christlichen Mission. Darüber hinaus flog 1612 eine Intrige am Hof Ieyasus unter Beteiligung zweier hochrangiger Christen auf. Erbost über diesen Vorfall erließ Tokugawa Ieyasu, der 1603 zum Shogun ernannt worden war, am 27. Januar 1614 ein weiteres antichristliches Edikt, das dieses Mal äußerst konsequent und penibel umgesetzt werden sollte. Es verbot den 300.000 Christen in seinem Herrschaftsgebiet die Ausübung des christlichen Glaubens und verwies alle Missionare des Landes. Hinzu kam, dass der Austausch mit dem Westen unmöglich wurde, nachdem Japan 1635 alle Ausländer mit Ausnahme einiger weniger niederländischer und chinesischer Händler des Landes verwiesen hatte. Die japanischen Christen standen nach dem Edikt von 1614 vor der Wahl, ihrem Glauben tatsächlich abzuschwören, ihn im Untergrund zu praktizieren, auszuwandern oder aber das Martyrium auf sich zu nehmen. Insgesamt fielen im Zuge der Verfolgung durch das Edikt von 1614 über 2.000 japanische Christen der Tokugawa-Inquisition als Märtyrer zum Opfer.¹⁰³ 45 Missionare entschlossen sich, Japan nicht zu verlassen und im Untergrund das Christentum in Japan am Leben zu erhalten.

¹⁰² Üçerler 2018, 321.

¹⁰³ Boxer 1951, 448.



Abb. 1: Darstellung der Martyrien der Jesuiten Emmanuel Borges, Ota und Diego Yuki durch anasurushi (wobei die Opfer kopfüber in eine häufig mit Exkrementen gefüllte Grube gehängt wurden) und durch das Schwert. © Oliveira Lima Library, Catholic University of America, Washington D.C.

2. Von der Edo- bis zur Meiji-Zeit (1614–1868)

Zwischen 1614 und der Mitte des 19. Jahrhunderts fiel das amtskirchliche katholische Christentum der Verfolgung durch die Tokugawa-Regierung zum Opfer. Während katholische Christen von den Sakramenten, insbesondere von der Beichte und der Eucharistie zehren, war diese Lebensader des kirchlichen Lebens durch das Verschwinden von Priestern und Missionaren bald versiegt und das Christentum war genötigt, sich in den Untergrund zurückzuziehen. Insbesondere in den zerklüfteten und entlegenen Gegenden Kyushus, in kleinen Dorfgemeinschaften, überlebte der christliche Glaube für beinahe 300 Jahre. M.W. musste kein anderer Teil der katholischen Kirche für eine derart lange Zeit ohne Kontakt zur Amtskirche und ohne Sakramente überdauern – die japanische Kirchengeschichte ist nicht bloß ein beeindruckendes Zeugnis für die Treue und Ernsthaftigkeit so vieler Japaner, den christlichen Glauben trotz aller Widrigkeiten beizubehalten, sondern bietet darüber hinaus einen faszinierenden Einblick darin, welche Transformationsprozesse einsetzen, wenn eine religiöse Gemeinschaft für Generationen von ihren Wurzeln abgekappt ist.

Die Tokugawa-Regierung scheute anfänglich keine Mühen, die christliche Religion insbesondere auf Kyushu penibel auszurotten. Zwei Methoden zur systematischen Unterdrückung des Christentums seien an dieser Stelle genannt. Seit 1629 mussten Japaner als Zeichen des Abschwörens vom christlichen Glauben in nahegelegenen buddhistischen Tempeln auf Holz- oder Metallplatten mit Bildnissen Christi oder Mariens treten. Wer mit der japanischen Praxis des Schuhe-Ablegens vertraut ist, ahnt, wie schwer das sogenannte *fumie* Japanern gefallen sein muss, die im Herzen am christlichen Glauben festhielten. Weil keine Priester vor Ort waren, bei denen man die Sünde der Apostasie hätte beichten können, etablierten sich in einigen Gemeinschaften von Untergrundchristen Rituale, um die Schuld

des *fumie* abzuwaschen. Die Schuhe wurden verbrannt, die Asche mit Wasser vermischt und als Zeichen der Reue getrunken. Das *fumie* wurde darüber hinaus von einem Schwur begleitet, den alle Japaner leisten mussten. Ein solcher Schwur lautete beispielsweise in Chiwata, nahe Nagasaki:

„Wir waren für viele Jahre Christen. Dennoch haben wir herausgefunden, dass die christliche eine schädliche Religion ist. Sie betrachtet das Jenseits als das Wichtigste. Sie lehrt, dass die, die den Patres nicht gehorchen, exkommuniziert werden und in die Hölle kommen. Aber wie kann ein Mensch dafür sorgen, dass ein anderer Mensch in die Hölle kommt? Die Patres haben sich verschworen, um das Land in Beschlag zu nehmen. Als wir dies begriffen, wurden wir samt unserer Frauen Anhänger der Hokke-, Shingon- oder Ikkō-Sekte. Hiermit unterbreiten wir diese Aussage schriftlich dem Magistrat. Danach werden wir niemals wieder von unserem Glaubensabfall zurücktreten, nicht einmal darüber nachdenken. In dieser Hinsicht sagen wir die Wahrheit. Falls wir dies doch tun, so lass uns durch den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, sowie durch die Heilige Maria, alle Engel und Seligen bestraft sein und lass uns, wie Judas, alle Gnade verwirken, [...] zum Gespött der anderen werden und schließlich eines gewaltvollen Todes sterben, um die Qualen der Hölle ohne Hoffnung auf Erlösung zu erleiden. Dies ist unser christlicher Schwur.“¹⁰⁴

Überraschend ist, dass der Schwur voraussetzt, was er eigentlich ablehnen soll: die Existenz des dreifaltigen Gottes, der Wirkmächtigkeit der Gottesmutter, der Engel und Heiligen. Darüber hinaus wurde, als ein Instrumentarium zum Aufspüren und Bestrafen von verborgenen Christen, das *goningumi*-System eingeführt. Wie der Name schon andeutet, wurden jeweils fünf Haushalte zu Verantwortungsgemeinschaften zusammengefasst (eine Praxis, die eine lange Tradition in der Rechtsgeschichte Japans hat). Praktizierte ein Haushalt den christlichen Glauben oder versteckte einen Missionar und wurde aufgedeckt, so wurde die gesamte Gemeinschaft drakonisch bestraft. Dieses System erwies sich als besonders effizient, denn es höhnte durch den enormen sozialen Druck das Vertrauen insbesondere der dörflichen Gemeinschaften aus, die als Ganze dem christlichen Glauben treu geblieben waren. Insgesamt ist es nicht verwunderlich, dass ein Großteil der Christen Japans diesen Maßnahmen auf Dauer nicht standhielt. Gleichwohl erstaunt es umso mehr, wie viele Christen, diesen perfiden Verfolgungsmethoden zum Trotz, dem christlichen Glauben nicht abschworen und ihren Glauben von Generation zu Generation unter widrigsten Umständen weitergaben.

¹⁰⁴ Higashibaba 2001, 146.



Abb. 2: Maria-Kannon Statue

Wir kennen es genauso von uns selbst: Leben wir in einer fremden Umgebung, so prägt sich diese Umgebung peu à peu in uns ein und beginnt uns umzuformen. Dies bleibt keineswegs bloß ein äußerer Vorgang, dass wir uns beispielsweise in Kleidung, Mimik, Gestik und Körpersprache unserer Umwelt anpassen, sondern es betrifft bisweilen auch unsere inneren Überzeugungen und Einstellungen. Dasselbe gilt auch für den Bereich der Religion: Das Christentum, das sich seit 1614 in den Untergrund zurückziehen musste und in einer buddhistisch-shintoistisch geprägten religiösen Umwelt fortbestand, nahm über beinahe drei Jahrhunderte natürlich viele Elemente dieser Umwelt an. Mehr noch:

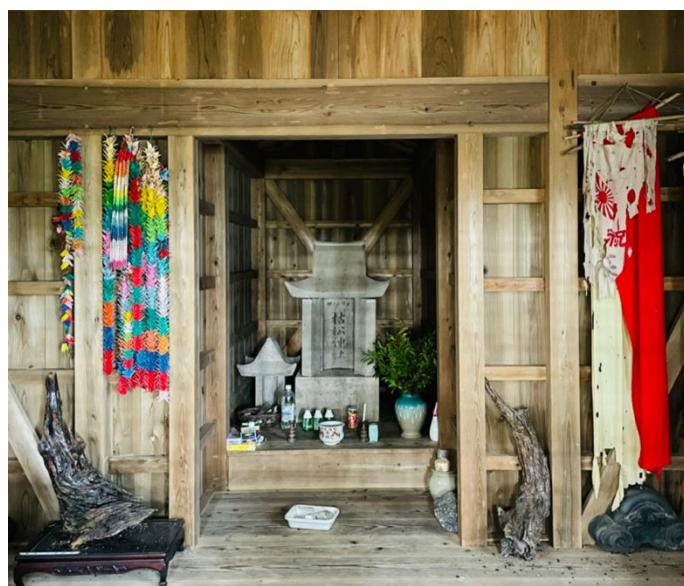


Abb. 3: Karematsu-Schrein in Sotome

Aufgrund der Verfolgung war das Christentum dazu gezwungen, eine Camouflage-Existenz zu führen und sich also äußere Formen der japanisch-religiösen Umwelt anzueignen, um der Verfolgung zu entgehen. Der Karematsu-Schrein in Sotome ist ein faszinierendes Beispiel für diesen Angleichungsprozess. Es handelt sich dabei um einen von drei Schreinen, in denen als *kami*, als Gottheit, ein Christ verehrt wird. Der Karematsu-Schrein ist über dem Grab eines spanischen Missionars errichtet, der Japan um der Gläubigen willen nicht verlassen wollte. Er wurde täglich von einer japanischen Christin in seinem Versteck mit Nahrung versorgt, doch schließlich starb er im kalten japanischen Winter. Ein weiteres, sehr prominentes Beispiel ist die Maria-Kannon. Dabei handelt es sich um Figuren der buddhistischen Göttin der Barmherzigkeit Kannon, die zumeist als Frauengestalt mit einem Kind auf dem Arm dargestellt wird. Die verborgenen Christen nutzen die offensichtliche Ähnlichkeit zu Darstellungen der Muttergottes mit dem Jesuskind für ihre Marienverehrung. Häufig wurde auf die Rückseite

der buddhistischen Figur ein kleines Kreuz eingeritzt. Derartige Figuren sind nicht bloß in zahllosen Museen in Japan zu bestaunen, sondern auch die päpstliche Keramiksammlung, die heute Teil der Sammlungen der Kapitولينischen Museen in Rom ist, hat eine große Sammlung von Maria-Kannon-Statuen in ihrem Besitz.

Das äußere Angleichen an die religiöse Umwelt führte über die Jahrhunderte auch zu einem inneren. Weil die Verfolgungszeit

den Austausch zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften verborgener Gruppen extrem erschwerte, lässt sich beobachten, dass sich die Gemeinschaften insgesamt äußerst unterschiedlich entwickelten – einige bewahrten das Erbe der Missionare treuer, andere passten es stärker ihrer religiösen Umgebung an; manchmal bis zur Unkenntlichkeit. So sind beispielsweise die trinitarischen Personen in einigen Gemeinschaften auf Ikitsuki gemeinsam mit Heiligen und Märtyrern dem shintoistischen Pantheon zugeführt worden und werden nun gleichberechtigt mit den Gottheiten *Inari* oder *Hachiman* verehrt.¹⁰⁵

Die Gründe für derartige Verzerrungen der christlichen Botschaft sind vielfältig. Wer einmal als Kind das Spiel *Stille Post* gespielt hat, mag jedoch nachvollziehen, was vor sich gegangen sein mag: Das Unvermögen der Missionare, einen japanischen Klerus zu etablieren¹⁰⁶, die unzureichende religiöse Bildung vieler Japaner aufgrund der Fokussierung der Jesuiten auf die Eliten und die widrigen Bedingungen der Verfolgungszeit haben dazu geführt, dass in manchen christlichen Untergrundgemeinschaften immer mehr christliche Kerninhalte über die Jahrhunderte verloren gingen und bloß noch wie ein fernes Echo klingen.

Als Bastian, ein Missionar, Katechet und Märtyrer nahe Sotome starb, soll er Prophezeiungen hinterlassen haben, die von den verborgenen Christen der Umgebung weitergegeben wurden: Nach sieben Generationen sollten die Seelen der Christen von der Verfolgung erlöst werden. Es würden Priester in großen, schwarzen Schiffen Japan erreichen und schließlich werde eine Zeit anbrechen, in der die Christen öffentlich Hymnen singen würden. 1853 sollte sich diese Prophezeiung erfüllen.

3. Die Meiji-Zeit (1868–1912)

Am 7. Juli 1853 erreichte der Kommodore der US-Navy, Matthew Perry (1794–1858), mit seinen schwarzen Schiffen die Bucht von Edo (dem heutigen Tokyo) und zwang Japan, einige seiner Häfen für den Handel mit den Vereinigten Staaten zu öffnen. Beinahe alle westlichen Mächte sollten wenig später Japan ebenfalls dazu zwingen, seine Häfen zu öffnen. Obwohl die Ausübung der christlichen Religion de facto bis 1873 und de jure bis zur Meiji-Verfassung 1890 in Japan verboten blieb, herrschte für die Ausländer in den Vertragshäfen Religionsfreiheit. Bereits der zweite Vertrag zwischen Japan und den Vereinigten Staaten 1858 gestattete es US-Amerikanern, in den Vertragshäfen Kirchen zu errichten. War bisher die Geschichte des Christentums in Japan im Wesentlichen eine Geschichte des *katholischen* Christentums, so kamen nun protestantische und später auch orthodoxe Missionare in die Vertragshäfen. Ihre Tätigkeit richtete sich von Anfang an nicht

¹⁰⁵ Siehe dazu ausführlich Pella 2013.

¹⁰⁶ Es muss jedoch erwähnt werden, dass die Jesuiten zwar im Großen und Ganzen die Priesterweihe für Japaner bis auf wenige Ausnahmen ablehnten, anders als später die Dominikaner und Franziskaner jedoch Laienämter einführten, die für Katechesen, Taufen und Begräbnisse zuständig waren. Dies war einerseits den widrigen Umständen geschuldet, weil es einfach nicht ausreichend Priester gab; andererseits ist es einer gewissen jesuitischen Weitsicht zuzuschreiben. So konnte das japanische Christentum besonders an den Orten der jesuitischen Mission trotz Verfolgung im Untergrund überleben, waren doch von vornherein bestimmte Zuständigkeiten und Aufgaben in die Hände engagierter Laien gelegt worden.

bloß auf die pastorale Betreuung der Ausländer, sondern auch auf die (heimliche) Missionierung der japanischen Bevölkerung in Reichweite der Vertragshäfen.

Der französische Priester Bernard-Thadée Petitjean (1829–1884) von den *Missions Étrangères de Paris* (MEP) war in Nagasaki tätig. Am 8. März 1865 kam es zu einem überraschenden Ereignis: Es kamen 15 Japaner aus der Umgebung zu seiner Pfarrkirche und fragten ihn ängstlich nach einer Statue der Muttergottes. Seitdem verbreitete sich in Europa, dass das Christentum in Japan im Untergrund tatsächlich überlebt hatte. Es war kein geringerer als Pius IX. (1846–1878), der nach den Berichten 1867 an Petitjean schrieb, es handele sich bei dieser Entdeckung um ein Wunder des Orients. Von den 50.000 Untergrundchristen kehrten schrittweise zwei Drittel in die katholische Kirche zurück; das verbleibende Drittel entschloss sich, seine eigenen Wege zu gehen – hatten die verborgenen Christen in den beinahe dreihundert Jahren der Abwesenheit westlicher Missionare doch eine eigene Identität entwickelt.¹⁰⁷

Waren im 17. Jahrhundert die kirchlichen Strukturen und Ordnungen unter dem Druck der Verfolgung rasch kollabiert, so baute sie die katholische Kirche in Japan im 19. Jahrhundert zügig wieder auf: Schon 1873 waren in Japan auf katholischer Seite zwei Bischöfe für die kirchliche Leitung verantwortlich und 29 Missionare, sechs



Ordensschwestern und 227 Katecheten in der Mission, den zwei Seminaren und den drei Schulen tätig. Das Wachstum der Kirche in Japan wird besonders im Kirchenbau deutlich: 1873 gab es in Japan drei Kirchen und 27 Kapellen. Bereits sechs Jahre später hatte sich die Zahl der Kirchen (Tokyo, Yokohama, Osaka, Nagasaki, Kobe und Hakodate) und Kapellen verdoppelt.¹⁰⁸ Wenn man heute noch mit dem Auto die Umgebung von Nagasaki erkundet, kommt es bisweilen vor, dass man eine Hügelkuppe überquert und in ein von Reisterrassen durchzogenes Tal blickt, in dem eine weiße Kirche auf einem kleinen Hügel das an dessen Hängen liegende Dorf überragt. Ein Bild, das es mit klischeehaften

Abb. 4: Himosashi Kirche in Hirado auf Kyushu

¹⁰⁷ Vgl. Propach 2021.

¹⁰⁸ Cary 1967, 336–341.

Bildern des Alpenvorlandes aufnehmen kann!

Neben dem Aufbau des sakramentalen Lebens engagierte sich die katholische Kirche in Japan von Beginn ihrer Rückkehr an im sozialen Bereich und im Bildungswesen. Ein herausragendes Beispiel für die soziale Sorge ist Marc Marie de Rotz‘ MEP (1840–1914) Arbeit in Sotome auf Kyushu. Er baute, teilweise aus seinem eigenen Vermögen, nicht bloß Kirchen, sondern u.a. das Shitsu-Hilfszentrum, das heute als Museum für das vielfältige Engagement des Missionars dient. Das Zentrum bot Frauen, deren Männer bei der harten Feldarbeit ums Leben gekommen waren, Unterkunft und Ausbildung und ermöglichte den Landwirten der Umgebung, ihre Produkte im Zentrum weiterzuverarbeiten und zu veredeln. Darüber hinaus errichtete er 1881 ein Jugendbildungszentrum, 1885 eine Pflegeschule und eine Apotheke und vieles mehr. Bis heute kann sein Grab nahe der Shitsu-Kirche besucht werden – die vielen Blumen auf dem Grab zeugen davon, dass er bis heute unter den Menschen der Region sehr verehrt wird. Vom kirchlichen Engagement im Bildungsbereich sprechen die vielen Kindergärten und Schulen in kirchlicher Trägerschaft, die sich unter Japanern bis heute großer Beliebtheit erfreuen. Auch die Gründung der Sophia-Universität in Tokyo durch die Gesellschaft Jesu im Jahr 1913 zeugt vom hohen Niveau kirchlicher Bildungsarbeit in Japan.

Literatur

- Baum, Wilhelm, „Zeitalter der Araber (650–1258)“, in *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, hg. v. Baum, Wilhelm und Winkler, Dietmar, Klagenfurt 2000, 43–76.
- Boxer, Charles R., *The Christian Century in Japan (1549–1650)*, Berkeley [u.a.] 1951.
- Cary, Otis, *A History of Christianity in Japan. Roman Catholic, Greek Orthodox, and Protestant Missions*, Rutland 1976.
- England, John Carol, *The Hidden History of Christianity in Asia. The Churches of the East before the Year 1500*, Hong Kong 1996.
- Görlach, Ralph, *Shinko no hikari – Das Licht des Glaubens. Von Märtyrern und verborgenen Christen in Japan*, Leipzig 2019.
- Higashibaba Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Leiden [u.a.] 2001.
- Jenkins, Philip, *The Lost History of Christianity. The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia and How it Died*, New York 2009.
- Marcocci, Giuseppe, “Jesuit Mission between the Papacy and the Iberian Crowns”, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, hg. v. Zupanov, Ines, Oxford 2019, 241–266.
- Pella, Kristian, *The Kakure Kirishitan of Ikitsuki Island. The End of a Tradition*, Uppsala:

2013.

Propach, Jan Levin, „Japans Verborgene Christen. Ihre Geschichte und gegenwärtige Situation“, *Münchener Theologische Zeitschrift* 72(1) (2021), 18–34.

Turnbull, Stephen, *The Kakure Kirishitan of Japan. A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Richmond 1998.

Üçerler, Antoni, “The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period”, in *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, hg. v. Hsia, Ronnie Po-Chia, Leiden 2018, 303–343.

Zen – Psychotechnik oder Religion?

Wolfgang Herbert

„*Soyez Zen!*“ oder „*Restez Zen!*“ heißt es heute im Französischen, wenn es darum geht, die Ruhe zu bewahren. Das zeigt, wie weit und tief „Zen“ in die westliche Alltagskultur eingedrungen ist. Die Redensarten machen auch deutlich, was im populären Gebrauch unter „Zen“ verstanden wird. Zen steht für einen gelassenen, ruhigen, alerten Geisteszustand – und das weitgehend abgelöst von seinem historischen, kulturellen und religiösen Kontext. Zen ist zu einem Wellbeing- und Lifestyle-Element geworden, das Entspannung und ästhetischen Mehrwert verspricht. Zen wird als geistiges Potenzmittel (im Stile des „Zen für Manager“) angepriesen, das garantiert, dass mit einem Gran Zen gewissen Tätigkeiten oder Steckenpferden mit Disziplin, geschärfter Aufmerksamkeit und Erfolg (!) nachgegangen werden kann. Dass Zen mit dem Buddha in Zusammenhang steht, ist vielleicht noch als Hintergrundwissen präsent. Buddhafiguren gehören heute freilich gleichfalls zum Wohlfühldekor des gehobenen urbanen Bildungsbürgertums und zu manchem Intellektuellen- und Künstlerkreis. Zen, Buddha und Bohème sind cool.

Gehen wir auf Spurensuche. Die Bezeichnung Zen leitet sich vom Sanskrit *dhyāna* ab, mit dem meditative Praktiken und Bewusstseinsebenen bezeichnet werden. Durch die Verlautlichung im Chinesischen und Verkürzung auf ein Zeichen kam es zur japanischen Lesung „Zen“, das zur Bezeichnung einer buddhistischen Schule wurde.¹⁰⁹ Im Yoga-Klassiker des Patanjali bezeichnet *dhyāna* die siebte Stufe des Weges vor dem *samādhi*, dem – dualistisch gedacht – Verschmelzen des individuellen Bewusstseins mit dem All-Urgrund, einer Form der *unio mystica*. Da sind wir am Kern der Sache. Die zentrale Erzählung des Zen dreht sich um die „Erleuchtung“ des historischen Buddha Shakyamuni. Nach Jahren des Experimentierens mit yogischen und asketischen Übungen erfährt der Buddha unter dem Bodhi-Baum sein plötzliches Erwachen und erschaut die letzte Wirklichkeit. Seine Lehre ist tief im Denken Indiens verwurzelt, das um die Fragen des Karmas (Handlung und deren Folge), der Wiedergeburt, der Befreiung aus deren Kreislauf und vom Leiden und der Stellung des Menschen (der Seele) zum göttlichen Ganzen (der Transzendenz) kreist¹¹⁰. Darauf gab er seine radikalen Antworten.

1 Die Lehre

Der Buddha verkündete: Alle Phänomene sind unbeständig und substanzlos, alles existiert nur in wechselseitiger Bezogenheit, in interdependentem Entstehen und Vergehen. Nichts hat eine Eigennatur, alle Gestalten des Seins und Bewusstseins sind momenthaft, ohne an-sich-seiende Identität, sie haben keine substanzielle, er- oder begreifbare Existenz. Desgleichen gibt es kein Ich oder Selbst als Träger von irgendwelchen Eigenschaften, keinen ewigen *ātman* (Wahres Ich oder Selbst).

¹⁰⁹ Zur Frühgeschichte des Zen in Indien und China und den Weg nach Japan: Dumoulin 1976.

¹¹⁰ Dazu das Kapitel „Yogische Techniken im Buddhismus“ in Eliade 2004, 171-208.

Die Lehre vom Nicht-Ich (*an-ātman*, jap. *muga* 無我) war revolutionär, wenn nicht blasphemisch. Im Zen kursieren viele begriffliche Verbindungen mit dem *mu* 無 in Form einer Negation: *mushin* 無心 („Nicht-Geist“), *munen musō* 無念無想 („Nicht-Denken und Vorstellen“), *mushotoku* 無所得 („Nicht-Gebundensein“), *muyoku* 無欲 („ohne Begierden“), *muge jizai* 無礙自在 („uneingeschränkt frei“) u.a. Alle diese Ausdrücke umschreiben den idealen Zen-Geist und das *mu* 無 wurde einer seiner zentralen Chiffren. Im Zen wird *mu* mit *kū* 空 synonym verwendet¹¹¹. Es designiert die „Leerheit“, die letzte non-duale Wirklichkeit.

Shiki soku ze kū, kū soku ze shiki (色即是空、空即是色) „Leere ist Form, Form ist Leere“ wird es im späteren Buddhismus heißen. Es steht gleich nach der Eröffnungszeile des Herzsutra, das in Zen-Kreisen gerne rezitiert wird. Es war der geniale buddhistische Philosoph Nāgārjuna, der die „Leere“ (*kū*) mit dem Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit gleichgesetzt hat, d.h. der Relativität aller Dinge, die keine Realität in sich selbst haben. Das ist wiederum in der zentralen Lehre über die Unbeständigkeit (*mujō* 無常) und Nicht-„Seele“ (*muga* 無我) reflektiert¹¹². Nāgārjuna gilt als der Denker des „Mittleren Weges“:

„Die Leere ... ist auf keinen Fall gleichzusetzen mit Nichtexistenz oder dem absoluten Nichts. Alle Erscheinungen sind voneinander abhängig, es gibt keine positive Realität – und selbst dieser Gedanke (die Leere) ist kein Absolutes, sondern ebenfalls ‘abhängig’. Insofern fordert uns Nāgārjuna im Sinne des historischen Buddhas dazu auf, zwischen den beiden Extremen (‘Alles ist absolut real’ und ‘Alles ist nichts’) eine mittlere Position einzunehmen.“¹¹³

2 Das Schweigen

Die Lehre des Zen liegt in erster Linie in seiner Praxis. Es ist „die vom Taoismus durchtränkte chinesische Meditationsschule des Mahāyāna-Buddhismus“ (Dumoulin 1976:43). In typologischer Form wird die Lehre des Zen über eine Erzählung tradiert, die als die Gründerlegende des Zen gelten darf. Es geht um die „Blumenpredigt“ des Buddha Shakyamuni am Geierberg. Buddha hielt vor seiner versammelten Schülerschar eine weiße Blume in der Hand, die er wortlos betrachtete. Seine Adepten wussten nicht so recht, was da geschah, nur der asketische Mahākāshyapa zeigte den Anflug eines Lächelns. Er hatte damit bekundet, dass er die Essenz der Lehre seines Meisters intuitiv erfasst hatte. Damit begann die Übertragungslinie des Zen. Im Japanischen heißt diese Episode prägnant *nenge mishō* (拈華微笑): „Beim Hochheben einer Blume, verhaltenes Lächeln“.

Ein analoges schweigendes Einvernehmen wird bei der Nachfolge auf den ersten Patriarchen des chinesischen Zen, Bodhidharma, überliefert. Einer Legende zufolge soll Bodhidharma nach neun Jahren im Shaolin-Kloster wieder nach Indien zurückgekehrt sein. Zuvor rief er seine Schüler zu sich, „um ihre Verwirklichung seiner Lehre zu prüfen. Der

¹¹¹ Vgl. ZDH 185, 240 u. 1199.

¹¹² Vgl. Murti 2006, 122.

¹¹³ Marchal 2019, 296f.

erste Schüler, den er fragte, sagte: ‚Wie ich es verstehe, sollten wir, wenn wir die Wahrheit verwirklichen wollen, uns weder ganz auf Worte verlassen, noch sollten wir die Worte ganz abtun; wir sollten sie vielmehr als ein Werkzeug auf dem Weg benutzen.‘ Bodhidharma antwortete ihm: ‚Du hast meine Haut erfaßt.‘ Als nächstes trat eine Nonne vor und sagte: ‚Wie ich es verstehe, ist die Wahrheit wie eine glückverheißende Schau des Buddha-Paradieses; man sieht sie einmal und dann nie wieder.‘ Ihr antwortete Bodhidharma: ‚Du hast mein Fleisch erfaßt.‘ Der nächste Schüler sagte: ‚Die vier Großen Elemente sind leer und die fünf Skandhas [= Daseinsfaktoren, W. H.] sind nicht-existent. Es gibt in der Tat nichts, das zu erfassen wäre.‘ Hierauf entgegnete Bodhidharma: ‚Du hast meine Knochen erfaßt.‘

Schließlich war Hui-k’o an der Reihe. Er sagte jedoch nichts, sondern verbeugte sich nur schweigend vor dem Meister. Ihm sagte Bodhidharma: ‚Du hast mein Mark erfaßt.‘¹¹⁴

Eine konzise Charakterisierung des Wesens des Zen in poetisch verdichteter Form lautet:

教外別伝	<i>kyōge betsuden</i>	eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften
不立文字	<i>furyū monji</i>	unabhängig von Wort und Schriftzeichen
直指人心	<i>jikishi ninshin</i>	zeigt direkt auf das Herz des Menschen
見性成佛	<i>kenshō jōbutsu</i>	durch die Schau ins eigene Selbst wird man ein Buddha

Auch diese klassisch mit vier Zeichen formulierten Zeilen werden dem Bodhidharma zugeschrieben. Sie verweisen darauf, dass die direkte Erfahrung mehr zählt als verbale Unterweisung oder kanonische Schriften. Seit Mahākāshyapa, so will es der Zen, wurde die eigentliche Lehre wortlos von Meister zu Schüler und in ununterbrochener Folge weitergegeben. Bodhidharma gilt daher als der 28. Meister in direkter Linie, die bis zum Buddha Shakyamuni zurückverfolgbar ist. In japanischen Zen-Klöstern werden die Namen aus dieser Meisterlinie, die bis in die Gegenwart reicht, zu bestimmten Anlässen rezitiert.¹¹⁵ Diese Genealogie konsolidierte sich im 8. Jh. in China und diente der Legitimation als genuin buddhistischer Schule und Herausstreichung der Besonderheit des Zen.

Die wortlose Übertragung und Erfassung der Lehre wird im Japanischen 以心伝心 *ishin denshin* genannt. Das bedeutet in etwa ‚von Herz zu Herz‘, im weiteren Sinne intuitives, quasi-telepathisches Verständnis und Verstehen. Im Zen herrscht eine Skepsis der Sprache gegenüber, der nicht zugetraut wird, die letzte Wirklichkeit („Leerheit“) oder deren direkte Erfahrung adäquat ausdrücken zu können.

Mystiker aller Kulturen und Zeiten schweigen oder stammeln oder bringen endlose Negationen vor, wenn es darum geht, die mystische Erfahrung des Absoluten zu beschreiben, die jenseits alles gedanklich und sprachlich Fassbaren liegt.

„Der ‚Inhalt‘ der Erinnerung ist in diesem Fall ein Zustand, der sich als wacher vorstellungsfreier Aufenthalt in einem klaren Medium oder einem Nichts beschreiben ließe, mit dem Zusatz, daß dieses Nichts, aus der ‚Position‘ des In-Seins erfahren,

¹¹⁴ Fischer-Schreiber 1986, 44.

¹¹⁵ Eine Liste der indischen Patriarchen findet sich in Yampolsky 1967, 8–9.

ebensogut als Fülle aufgefaßt werden kann. Aber weil der Zustand selbst ein vorsprachlicher ist, kann ihn die Frage, ob Leere oder Fülle seine wahre Natur besser charakterisiert, nicht berühren. Wo die Union sich in actu vollzieht, dort sind Darstellungs- und Deutungsprobleme fern. Solche treten erst auf den Plan, wenn es gilt, den sprachfreien Zustand an sprachliche Prozesse anzuknüpfen. Man könnte diesen Übergang als das Kommunikationsproblem der Mystiker bezeichnen. Sie alle kennen die unüberwindliche Verlegenheit, mit Zeichen, die dazu dienen, Unterschiede zu machen, einen Zustand zu evozieren, der vom Unterschied unberührt ist.“¹¹⁶

3 Bodhidharmas Nichtwissen

Im Zen behilft man sich mit Körpersprache, exzentrischen Aktionen, sinnwidrigen Repliken oder paradoxen Aphorismen oder Geschichten (*kōan*), mit denen der übersprachliche, transrationale Zustand evoziert werden soll. Schon das erste Auftreten Bodhidharmas, der mutmaßlich aus Südindien stammt und sich auf Missionsreise nach China begeben hatte, zeugt von diesem Geist. Über die Begegnung Bodhidharmas mit dem Kaiser Wu (jap. Butei 武帝) wird ein abrupter Dialog kolportiert, der sich zwischen den beiden entsponnen haben soll (oder der so rekonstruiert ist, dass das Wesen Bodhidharmas und seiner Lehre in nuce erhellt wird).

Nachdem Bodhidharma nach langer Seefahrt im Jahre 527 in der Provinz Guangzhou landete, wurde er vom dortigen Gouverneur pompös empfangen. Seine Ankunft wurde dem Kaiser Wu weitergeleitet und er traf diesen 528 in Nanjing. Kaiser Wu sah sich als *chakravartin* („einer, der das Rad [der Lehre] dreht“, Herrscher) im Sinne des indischen Kaisers Ashoka (304–232 v. Chr.), legte mehrfach das Bodhisattwa-Gelübde ab und widmete sich buddhistischen Studien und Übungen. Er ließ buddhistische Tempel und Monumente errichten, lebte zeitweise strikt vegetarisch und schickte die meisten seiner Konkubinen zu ihren Familien zurück. Bodhidharma hat nun die Chuzpe, dem darauf stolzen Kaiser ins Gesicht zu sagen, dass alle „Verdienste“ wie Tempel stiften, Sutren abschreiben und Mönche weihen lassen, Schall und Rauch und keine Spur von Verdienst darstellen. Das wahre Verdienst, gab Bodhidharma auf die entsprechende Nachfrage kund, sei nicht auf materielle Weise zu erlangen, sondern bestehe in reiner Weisheit, deren Wesen hingegen die Leere sei. „Was ist das erste Prinzip der heiligen Wahrheit?“ fragte Kaiser Wu weiter. Bodhidharma entgegnete: „Nichts von heilig, offene Weite!“ Als Kaiser Wu wissen wollte, wer ihm da Rede und Antwort stand, gab Bodhidharma zurück: „Weiß es nicht!“

Dieses Zwiegespräch atmet ganz den Geist des Zen. Abrupte Abschmetterungen, absurde Paradoxe, irrwitziger Widersinn, ordinäres Vor-den-Kopf-Stoßen, Schweigen mit gestischer Theatralik, körperliche Züchtigung und wie oben jeglicher Autorität furchtlos die Stirne zu bieten gehören in das Repertoire der Meister-Schüler-Interaktionen in der Geschichte des Zen. Wie einer der ersten Pioniere des Zen im Westen, Fritz Hungerleider, trefflich notiert: „Das befreiende Lachen zu besitzen und es vermitteln können, ist eine besondere Gabe. Es ist mir keine religiöse Form der Menschheit bekannt, die das

¹¹⁶ Sloterdijk 1993, 69.

Zwerchfell mehr strapaziert als das Zen.“¹¹⁷

Beispiele dafür gibt es zuhauf, ich möchte hier illustrativ nur eine kleine Episode anführen, die über Hakuin Ekaku (1686-1769) kursiert:

„Dann war da noch die alte Frau in Hara, die Hakuin in einer Lehrrede sagen hörte: ‚Euer Geist ist das Reine Land und euer Körper ist der des Amida-Buddha!‘ Diese Aussage diente ihr als kōan¹¹⁸ und eines Morgens erlebte sie den Durchbruch (= kenshō 見性: Verwirklichung, ‚Erleuchtung‘), während sie nach ihrem Frühstück beim Aufräumen war. Sie eilte zum Tempel, in dem Hakuin weilte, und verkündete ihm: ‚Amida hat meinen Körper verschlungen! Das Universum strahlt! Wie herrlich, wahrlich!‘ ‚Unsinn‘, gab Hakuin zurück, ‚leuchtet es auch dein Arschloch aus?‘ Die fragile Alte versetzte dem großen Hakuin einen Stoß und rief: ‚Was weißt denn du schon von Erleuchtung?‘ Dann brüllten die beiden vor Lachen.“¹¹⁹

4 Die Praxis

Eine für die Zen-Praxis ausschlaggebende Legende besagt, dass Bodhidharma neun Jahre lang vor einer Wand gesessen und meditiert habe. Reines Sitzen (*tanza* 單座), ohne „Sutren oder Schriften zu lesen oder sich vor Buddha-Statuen zu verbeugen“, ¹²⁰ spricht: rituelle Handlungen auszuführen. Der Terminus auf Japanisch lautet: 面壁九年 (*menpeki kunen*). *Menpeki* = „einer Wand gegenüber sitzen“ bzw. 壁觀 *hekikan* = „Wandanschauen“ sind im Japanischen zu einem Synonym für das Sitzen im Stile des Zen (*zazen* 座禪) geworden und die Praktizierenden in der Sōtō-Schule sitzen in der Tat mit dem einer Wand zugewandten Angesicht in Meditation. *Menpeki*, das Zur-Mauer-gewendet-Sein, wird auch so interpretiert, dass der Geist mauergleich gegen die Außenwelt abgeschottet wird und so an nichts mehr anhaftet, was sich dort abspielt. Die Stelle, an der Bodhidharma gesessen haben soll, wird heutzutage Touristen, die den Shaolin-Tempel besuchen, gezeigt. Ob er tatsächlich dort in kontemplativer Versenkung gesessen hat, ist historisch schwer belegbar.

Eine reizvolle, gleichfalls realitätsferne Anekdote bringt Bodhidharma mit dem im Zen-Buddhismus betriebenen Teekult in Verbindung. Während seiner langen Sitzmeditation drohte er immer wieder von Schläfrigkeit übermannt zu werden, weshalb er sich in einem impulsiven Ausbruch die Augenlider ausriss und an die Mauer schleuderte. Das Pflänzlein, das darob erwuchs, erwies sich in Form von Tee als müdigkeitsvertreibend. Die Teepflanze wurde in Japan von buddhistischen Mönchen erstmals Anfang des 9. Jh. und dann notabene von Eisai/Yōsai (榮西 1141–1215), dem Begründer der Rinzai-Schule, aus China überbracht.

In Japan ist Bodhidharma zum Maskottchen und Kinderspielzeug verkommen. Meist aus Holz gefertigt in ovaler Form und Stehaufmännchenmanier zeigt er auch da seine

¹¹⁷ Hungerleider 1976, 52.

¹¹⁸ Kōan (公案 jap. eigentlich: „öffentlicher Aushang“) sind überlieferte Anekdoten, Aussprüche von Zen-Meistern oder ein Frage-Antwort-Schlagabtausch zwischen Meister und Adepten mit häufig irrationalen oder skurrilen Inhalt. Sie werden Zen-Übenden seit dem 10. Jh. als Schulungsaufgabe gestellt. Die Suche nach einer „Lösung“ von kōan jenseits des dualistisch-rationalen Denkens in einem intuitiven Sprung in ein „Überbewusstsein“ spielt vor allem in der Rinzai-Schule eine gewichtige Rolle. Hakuin gilt in ihr auch als Reformator der kōan-Praxis.

¹¹⁹ Paraphrasiert und übersetzt von W. H. nach Stevens 1999, 84.

¹²⁰ ZDH 1985, 1221.

unverwechselbaren Attribute: purpurrote Robe, wilder Bart und grimmiger Blick. Dass er keine Beine hat, soll darauf zurückgehen, dass diese aufgrund des langen Sitzens vor der Mauer atrophiert und abgefallen seien. Seine religionsheroische Tat hat somit in dieser Puppenform ihre Spuren hinterlassen.

5 Allmähliches oder plötzliches Erwachen¹²¹

Eine wesentliche Anschauung des Mahāyāna-Buddhismus besteht darin, dass allen lebenden Wesen die Buddha-Natur zu eigen ist. Dies hat immer wieder zu missverständlichen Interpretationen geführt. Während die orthodoxe Linie darauf besteht, dass die Buddha-Natur vorerst nur potentiell da ist und erkannt und realisiert werden muss und dies nur durch religiöse Übungen und meditative Praxis möglich sei, gab es periodisch Strömungen, denen zufolge im Grunde nichts zu tun sei, da alle schon immer Buddhas seien. Es bleibt ein stacheliges Paradoxon:

„Buddhaschaft ist gleichzeitig weit weg und ganz nah. Es gibt nichts, wovon wir weiter entfernt sind und nichts was uns näher ist als Buddhaschaft. Es ist dieses Paradox von Nähe und Distanz, das das Dilemma zwischen den allmählichen und plötzlichen Wegen unterstreicht. Die allmähliche Orientierung betont die extreme Distanz hinsichtlich des Erwachens, die plötzliche ihre extreme Nähe.“¹²²

In der Zen-Tradition bildeten sich in China die „Südschule der Plötzlichkeit“ und die „Nordschule der Allmählichkeit“ heraus, wobei erstere den spontanen Durchbruch zur anderen Wirklichkeit betonte, während zweite eine graduelle Erwachen postulierte. Exemplarisch dafür sind zwei Gedichte, die in der Frage um die Nachfolge des fünften Patriarchen Hung-jen überliefert sind. Er hatte seine Jünger angewiesen, ein Gedicht zu verfassen, das ihren Erleuchtungsstand widerspiegeln möge. Der ranghöchste Schüler Shen-hsiu hatte zwar profunde Sutrenkenntnisse, aber wenig innere Verwirklichung. Er dichtete mit Mühe die Stanzas:

Der Leib ist der Baum der Erleuchtung (bodhi)
Der Geist gleicht einem klaren Spiegel.
Müh' dich, ihn allezeit abzuwischen!
Lass kein Staubkorn sich darauf ansetzen!

Der Meister lobte das Gedicht, bestand aber auf einer weiteren Strophe, da diese noch nicht hinreichend den Erleuchtungsgeist ahnen lasse. Hui-neng, ein mittzwanzigjähriger, von religiösem Eifer erfüllter, aber ungebildeter Klosterbruder, der allein beim Hören des Diamantsutra die letzte Ein- oder Durchsicht erlangt haben soll, ließ sich das Gedicht vortragen, da er selber nicht lesen konnte. Darauf diktierte er folgende Verse, die ein Klosterknabe auf eine Wand kritzelte:

Es gibt keinen Baum der Erleuchtung,
Noch gibt es einen Ständer mit einem klaren Spiegel.

¹²¹ Hier erlaube ich mir, auf eine Passage aus meinem Indien-Buch (2014:153-5) zurückzugreifen.

¹²² Batchelor 1990, 77.

Von Anfang her existiert nicht ein einziges Ding.
Wo kann sich da ein Staubkorn ansetzen?¹²³

Alle Jünger bewunderten das Gedicht, aber Meister Hun-jen löschte es aus und bemerkte, es zeuge nicht von Erleuchtung. In der Nacht ließ er aber Hui-neng zu sich kommen und übertrug ihm seine Nachfolge, indem er ihm seine Almosenschale und seine Robe, die Insignien des Patriarchats, überreichte. Auf Anweisung Hung-jens verließ Hui-neng das Kloster noch in derselben Nacht und begab sich nach Süden, um vor dem Neid der anderen, alteingesessenen Jünger verschont zu bleiben. Dort gründete er die Linie, in der fortan das plötzliche Erwachen gelehrt wurde, wodurch sich eine spezifisch chinesische Spielart des Zen ausbildete, die dann weiter nach Japan vermittelt wurde.

Bankei Eitaku, ein berühmter Zen-Mönch aus dem 17. Jahrhundert, pflegte zu sagen: „Es gibt keinen Augenblick, wachend oder schlafend, in dem du nicht ein Buddha bist.“ Obwohl er sich selbst rigorosem Geistestraining und asketischen Praktiken unterzogen hatte, kam er nach seiner Erleuchtung zum Schluss, dass dies eigentlich unnötig war. Manche seiner Schüler gingen in der Folge so weit, jede Art von Übung abzulehnen, langes regungsloses Sitzen in Meditation sei nicht notwendig, verkündeten sie. Sie lebten einfach in den Tag hinein im Glauben, ohnedies schon im Stande der ihnen angeborenen Buddhaschaft zu sein. Der große Reformator des japanischen Zen im folgenden Jahrhundert, Hakuin, wandte sich scharf und enragiert gegen dieses tunichtgute „Nichtstu-Zen“. Tagediebe seien diese Mönche, die in den Tempeln herumlümmelten und sich von den Leuten aushalten ließen, stumpfsinnig seien sie wie Holzblöcke, schalt er, alle Mühsal und Anstrengungen, denen sich Buddha und Bodhidharma unterzogen hatten, würden auf diese Weise geschmährt und geschmälert.

Hakuin selbst hielt sich strikt an das Motto des chinesischen Meisters Pai'chang: „Ein Tag ohne Arbeit, ein Tag ohne Essen.“ Seine Schüler trieb er zu unermüdlicher Aufmerksamkeit an. „Macht alles zu einem Meditationsgegenstand (*kōan*)“, pflegte er zu lehren, „betrachtet die Berge, Flüsse und große Erde als eure Meditationsstätte und das Universum als eure ureigene Meditationshöhle.“

6 Das Sitzen

Zazen, das einfache Sitzen in stiller Gegenwärtigkeit, war nicht nur für Hakuin die zentrale Praxis des Zen, sondern wird auch heute vornehmlich mit Zen in Verbindung gebracht. Es gibt hingegen auch eine analoge daoistische Praxis. Sie nennt sich „Sitzen in Vergessenheit“. Die zwei Zeichen für „Sitzen und Vergessen“ lauten 坐忘 (chines. *zuowang*, jap. *zabō*). Das Äquivalent zu dieser Übung heißt im Konfuzianismus „still sitzen“ (静坐 jap. *seiza*, nicht zu verwechseln mit dem formalen Kniesitz *seiza* 正座). Diese kontemplativen Exerzitien entsprechen dem *zazen* (坐禪) im Zen-Buddhismus, namentlich in der Variante des „Nur-Sitzens“ (只管打坐 *shikantaza*) in der Sōtō-Schule. Im *Daoshu* (道樞), einer Sammlung daoistischer Texte und Abhandlungen aus der Zeit der

¹²³ Ich folge bei der Übersetzung und dem Duktus der Legende: Dumoulin 1976, 54ff.

Song-Dynastie (960–1279), wird ausdrücklich erklärt, dass, als Zhuāngzī „Sitzen und Vergessen“ praktizierte, er dasselbe tat wie Bodhidharma, als er „die Wand anstarrte“.¹²⁴ Alle drei großen religio-philosophischen Strömungen in China haben also analoge Meditationsmethoden entwickelt, was sich wohl dem intensiven synkretistischen Austausch verdankt. Ich vermute, es handelt sich um eine anthropologische Konstante, ein urmenschliches Bedürfnis nach Innehalten und Selbsterforschung.

Der religiöse Synkretismus war im China der Ming-Zeit (1368–1644) schon weit fortgeschritten. „Die drei Religionen vereinigen sich in Eine“ (三教合一 *sankyō gōitsu*) war der entsprechende Slogan. Und Gelehrte aus allen drei Lagern (Daoismus, Buddhismus, Konfuzianismus) ermunterten dazu, die Schriften der jeweilig anderen Konfessionen zu studieren und Gemeinsamkeiten zu finden. Die drei Religionen galten als äquivalente, wenngleich verschiedene Wege zum selben Ziel.

Schon in der Song-Zeit gab es entsprechende Strömungen, die auf der Erkenntnis beruhten, dass die drei „Religionen“ dasselbe Ideal verfolgten. Die Botschaft des Buddha war, dass dem Menschen kein substantielles Ich oder eine Seele innewohne. Der Terminus dafür lautet auf Sanskrit *an-ātman* (jap. *muga* 無我). Das klang verstörend, war aber buddhistisch nur konsequent zu Ende gedacht: sollte es einen unsterblichen *ātman* („Seele“) geben, würde der Mensch sich daran klammern. Jede Form der Anhaftung würde aber eine endgültige Befreiung aus dem Wiedergeburtenskreislauf unmöglich machen. Daher existiert letztlich nur das Nirvana, die „Leere“, die nicht-duale Essenz des Seins, das Sosein (sanskrit. *thatātā*). Nun, von Konfuzius hieß es, dass er von Starrsinn und Egoismus völlig frei war. Letzterer wurde mit einem Zustand des „Nicht-Ich“ beschrieben, wobei in Schriften nach den *Analekten* des Konfuzius die Schreibweise *wuwo* (jap. *muga* 無我) üblich wurde – „die Grundkonzeption des chinesischen und japanischen Buddhismus. So war offensichtlich der Begriff ‚Nicht-Ich‘, das Ziel der Anhänger des Zen, in der Mentalität des Verfassers der *Analekten* präsent und galt als Eigenschaft des Konfuzius. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass das Ziel der Bestrebungen sowohl der Daoisten als auch der Adepten des *Chan/Zen* (‘nicht auf schriftlichen Zeichen basierend’) wie auch das von Konfuzius im Prinzip ein und dasselbe waren. Von diametral entgegengesetzten Positionen ausgehend – Ablehnung der Kultur und Verschmelzung mit der Kultur bis zum völligen Aufgehen in ihr – kamen die Autoren des *Daodejing* und der *Analekten* zu einer ähnlichen Lösung des Problems der Verbindung des Einzelnen mit dem Ganzen“¹²⁵. Es sei kurz angefügt, dass die Einheit der drei Religionen (jap. auch: *sankyō itchi* 三教一致) auch in Japan postuliert wurde, wobei mit den drei der Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus gemeint sind. Dieses zugleich pluralistische wie vereinheitlichende Konzept ist für ein Verständnis der japanischen Religiosität insgesamt von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

¹²⁴ Kohn 2010, 12.

¹²⁵ Steiner 2018, 55f.

7 Die „Verrückte Wolke“ Ikkyū Sōjun (1394–1481)

Die Geschichte des Zen ist voll von schrägen Käuzen und originellen Geistesakrobaten. Einer unter ihnen ragt heraus: Ikkyū.¹²⁶ Er verkörpert in Personalunion alle Aspekte des Zen. Er war ein religiöser Virtuose und Genie, ein erleuchteter Narr, aufmüpfiger Würdenträger, Possenreißer, Vagrant und Kulturheld. Schon in der Edo-Zeit kursierten über zweihundert Anekdoten und folkloristische Legenden über ihn. Bis heute ist er in Manga und TV-Serien und damit in der Populärkultur präsent.

Schon als Knabe wurde er ins Noviziat eines Zen-Tempels gegeben und er studiert eifrig die chinesischen Klassiker und den buddhistischen Kanon. Ein Leben lang wird er ein begnadeter Dichter in diversen poetischen Genres sein und seine Werke sind aufgrund seiner umfassenden Literaturkenntnis von einem unerschöpflichen Anspielungsreichtum geprägt. Im Alter von 24 Jahren wird er durch einen mitternächtlichen Krähenschrei in das große Erwachen katapultiert, als er wie gewohnt in einem Boot auf dem See dahintrief und meditierte. Nach einem kurzen Intermezzo in einem Tempel begann er ein unstetes Wanderleben und erst in hohem Alter sollte er das höchste Amt im Daitoku-ji bekleiden. Man möge ihn nicht im Tempel suchen, dichtete er, sondern es beim Fischhändler, in der Schenke oder im Bordell versuchen. In seinen Gedichten verspottet er eingebildete Bonzen und den in leeren Routinen erstarrten Tempelbetrieb. Er singt ein Loblied auf die Kurtisanen, von denen tiefe Lebensweisheit zu erfahren sei. Eines seiner ästhetischen Prinzipien war *fūryū* („Wind und Wasser“), ein aus China stammendes Motiv, das einen ungebundenen, spontanen, zuweilen ausschweifenden Lebensstil beschrieb wie auch eine daoistisch inspirierte Rückkehr zu einem einfachen, natürlichen Leben inmitten der Natur. Ikkyū war in der chinesischen Literatur glänzend bewandert und kannte die Bedeutungsbreite und alle Assoziationen zu *fūryū*. Es steht auch für Yin und Yang, Frau und Mann und konnte sexuelle Konnotationen annehmen, die Ikkyū genüsslich ausschöpfte. Ein Poem sei angeführt (nach Steiner 2018:168):

Zehn Jahre Freudenviertel haben mir keine Seligkeit gebracht.
Jetzt lebe ich auf einsamen Bergen und in düsteren Tälern.
Und dreißigtausend ri¹²⁷ Wolken trennen mich vom geliebten Ort.
Die hohen Kiefern knarren abstoßend im Wind vor meiner Hütte.

Ikkyū pinselt ungestüme Kalligraphien, malt Tuschbilder mit Versen, die er gerne mit *shiga ippitsu* signiert, „Dichtung und Malerei mit einem einzigen Pinsel.“ Er lehrt die Teezeremonie in kleinen Räumen, ähnlich einer Mönchsklausur. Auch die Ideale des Nō-Theaters werden von ihm inspiriert und die Kunst der Trockengärtnerei. Mit weit über siebzig verliebt er sich in Shin, eine blinde Sängerin, die ihm eine Tochter schenkt. Die Gedichte, die er ihr widmet, sind von herzerreißender Schönheit und lassen die Vergänglichkeit erklingen wie die Gion-Shōja-Glocken, die in der Eröffnung des *Heike monogatari* ertönen mit der berühmten Stanze *shogyō mujō* („Alles Phänomenale ist

¹²⁶ Dazu die detailreiche Biographie von Steiner 2018, aus der ich für das Folgende schöpfe.

¹²⁷ Altes Längenmaß, ca. 3,9 km.

unbeständig“). Auch hier ein Beispiel:

Die Gäste sind weg, die Musik ist verstummt, kein Laut mehr zu hören.
Wann wird sie aus tiefem Schlummer erwachen?
Ich betrachte ihr Gesicht. Ein Schmetterling umfliegt es.
Ein Glockenschlag. Ist es Mitternacht oder schon Mittag?

Die letzten beiden Zeilen könnten auch als: ‚Ich höre am Mittag die Mitternachtsglocke‘ interpretiert werden und wären dann eine Entlehnung aus dem *Hekigan roku* [einer berühmten chinesischen *kōan*-Sammlung, W.H.]. Damit könnte Ikkyū auf das Krächzen der Krähe um Mitternacht angespielt haben, die seine Erleuchtung ausgelöst hat. Die Betrachtung von Shins Gesicht käme so einer Erleuchtung gleich. Ein Eintagsschmetterling und eine Glocke, beides Verkörperungen der schnell verfließenden Zeit, schaffen ein Bild der Verflechtung des Zeitlichen und des Ewigen. Später wird dieses Bild oft in Haiku-Gedichten verwendet werden, beispielsweise von Bashō. Und immer schwingt auch der Schmetterling von Zhuangzi mit: das Leben in einem Traum.“¹²⁸

Die Strahlkraft des Zen in alle Lebensbereiche hinein und seine minimalistische Ästhetik, die Architektur, Gartenkunst, Theater, Malerei, Dichtung, Teetrinken und mehr durchwirkt hat, ist etwas, was die Leute im Westen heute anzieht und Nachahmungen hervorruft. Es gibt eine Menge Ratgeberliteratur, anhand derer man eine Prise Zen in das Alltagsleben, den Garten und die Küche streuen können soll. „Zen“ ist zu einem Marketingartikel und Namensschild für ästhetischen Mehrwert geworden.

Es ist dabei zu bedenken, dass im Falle des Ikkyū dieser als ordinierter Zen-Mönch in allen feinen Künsten der chinesischen Literati bewandert war und in diesen brilliert hatte. Diese Künste waren gleichermaßen konfuzianisch, daoistisch wie buddhistisch gefärbt – wenn man ihnen überhaupt solche Etikette verleihen will. Dass die gesamte japanische Kultur vom Zen inspiriert und getragen worden sein soll, ist ein ideologisches Konstrukt des frühen 20. Jahrhunderts. Nukariya Kaiten (1867–1934), Hisamatsu Shin’ichi (1889–1980) und D.T. Suzuki (1870–1966) waren Proponenten eines „Zen-Imperialismus“, der keinen Aspekt der japanischen Kultur unberührt ließ. „Mit Suzuki wird der Common-Sense-Ansatz, der Zen als Produkt der japanischen Kultur ansieht, umgedreht, und die japanische Kultur wird ein facettenreicher Ausdruck eines einzigartigen Phänomens, vielmehr eines metaphysischen Prinzips namens Zen.“¹²⁹

„Zen wurde in die westliche Forschung nicht durch die Anstrengungen westlicher Orientalisten eingeführt, sondern vielmehr durch die Aktivitäten eines Elitezirkels von international gesinnten japanischen Intellektuellen und weltenbummelnden Zen Priestern, deren missionarischer Eifer oft ihrer irritierten Faszination mit westlicher Kultur kaum nachstand. Diese japanischen Zen Apologeten tauchten umgekehrt aus dem tiefgreifenden sozialen und politischen Umbruch, der durch die rapide Verwestlichung und Modernisierung Japans der Meiji-Zeit (1868-1912) entstanden war, auf. Angesichts der Herkunft dieser frühen Zen Missionare hätte man erwarten können,

¹²⁸ Steiner 2018, 275f.

¹²⁹ Faure 1993, 66.

dass westliche Buddhismusforscher deren großspurigen Äußerungen mit ziemlicher Vorsicht, wenn nicht Skeptizismus begegnet wären, was aber nur selten der Fall war.“¹³⁰

Ich habe mich andernorts kritisch und eingehend mit den Einseitigkeiten des von D.T. Suzuki vermittelten Zen ¹³¹ und der Rezeption des Buddhismus im deutschen Sprachraum ¹³² auseinandergesetzt, weshalb ich mich hier auf eine grobe Skizze beschränken darf.

8 Zen auf dem Weg in den Westen

Zen betrat gewissermaßen die Weltbühne im Jahre 1893 auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago. In der japanischen Delegation befand sich der Zen-Mönch Shaku Sōen (1859–1919), der allerdings nicht zuletzt wegen mangelhafter Englischkenntnisse nicht allzu viel Aufsehen erregte. 1905 begab er sich aber auf eine „Missionstour“ und hielt Vorträge für Amerikaner und japanische Immigranten. Er war mit westlicher Kultur und dem Christentum leidlich vertraut und zeigte synkretistische Neigungen, die in seiner Erläuterung des Buddhismus verständnisfördernd waren. Von großer Tragweite war, dass er einen seiner japanischen Studenten 1897 nach Amerika schickte. Es handelte sich um D.T. Suzuki, der elf Jahre lang als Assistent von Paul Carus diesem übersetzerische, bibliothekarische und andere Dienste leisten sollte.¹³³

Am Anfang der Meiji-Zeit gab es in Japan eine Abwendung von einer eher konfuzianisch geprägten Staatsdoktrin und Hinwendung auf die vermeintlich autochthone Religion des Shintō, mit der eine Trennung der shintoistischen Gottheiten und Buddha-Manifestationen (*shinbutsu bunri*) einherging und eine als religiöse Verfolgung zu kennzeichnende Unterdrückung des Buddhismus (*haibutsu kishaku*, „den Buddhismus abschaffen und Shakyamuni vernichten“) nach sich zog. Das System der verpflichtenden Registrierung bei buddhistischen Tempeln, das in der Tokugawa-Zeit der bürokratischen Kontrolle der Bevölkerung gedient hatte, wurde abgeschafft.¹³⁴ Es wurden gar Tempel gestürmt und buddhistische Artefakte zerstört und Schriften verbrannt. Der Buddhismus galt nicht nur als „Fremdreligion“, sondern als dekadent, korrupt, asozial, geldgierig, abergläubisch und Ähnliches mehr. Das hereinkommende Christentum und charismatische, millenaristische „neue“ Religionen setzten den Buddhismus unter Druck, sich zu reformieren. Eine Linie der Gegensteuerung argumentierte, dass sich der Buddhismus von seinen spirituellen Wurzeln entfernt habe und nun ein neuer, durch die Verfolgung gereinigter Buddhismus auf den Plan trete. Es waren mit westlichem Gedankengut vertraute Intellektuelle, die diese Reformation in Gang brachten. Der Buddhismus wurde nun als universale Weltreligion präsentiert, die kosmopolitisch, sozial engagiert, humanistisch, rational und wissenschaftskompatibel sei. Gleichzeitig stelle er ein

¹³⁰ Sharf 1995, 108f.

¹³¹ Siehe Herbert 2015.

¹³² Siehe Herbert 2012.

¹³³ Vgl. Seager 1995, 158–199.

¹³⁴ Vgl. Heine 2003, 174.

„asiatisches Erbe“ dar und habe im japanischen Buddhismus seine höchste Form erreicht. Der japanische Buddhismus wurde als die Essenz der Kultur Japans hypostasiert. Damit konnte in Anbiederung an den aufkommenden (Ultra-)Nationalismus eine moralische und spirituelle Superiorität Japans beansprucht werden. Der inhärente Widerspruch zwischen Nativismus und Universalismus sollte vor allem den Zen-Buddhismus weiterhin begleiten.

9 Zen und die Samurai

Für Nukariya Kaiten (1889–1980), einen Vertreter der Sōtō-Schule und Freund Suzukis, fand sich reiner Zen nur in Japan und fand seinen Ausdruck im Ehrenkodex der Krieger (*bushidō*). Zen war für ihn die ideale Doktrin für ein martialisches Japan. Nach Hisamatsu Shin'ichi (1889–1980) war die gesamte japanische Kultur und deren feine Künste vom Zen durchdrungen, ja geradezu die Manifestation des Zen-Geistes. Letztlich könnten nur Japaner mit ihrer spezifischen Sensibilität Zen wirklich begreifen. In einem Dialog mit Suzuki kommen beide zum Schluss, dass kein Westler (bislang) Zen wirklich erfasst habe, ja dafür keine Hoffnung bestünde!¹³⁵ 1938 erschien auf Englisch das Buch „Zen und die Kultur Japans“, in dem Suzuki die Positionen der beiden breit ausgearbeitet und ausgeweitet hatte. Darin finden sich Kapitel über „Zen und die Samurai“ und „Zen in der Schwertfechtkunst“. Suzuki bezeichnet Zen als „Religion des Willens“ und es sei von Anbeginn seiner Geschichte in Japan eng mit dem Leben der Samurai verbunden gewesen. Es passe zum Kriegergeist mit seiner frugalen Disziplin und seiner Direktheit, seinen selbstverleugnerischen, asketischen und stoischen Zügen.¹³⁶ Zen stand unter der Patronage des militaristischen Hōjō-Regimes (1203–1333) und Shōgunen aus dem später regierenden Ashikaga-Clan. Suzuki preist das Hagakure, einen todverschmähenden Klassiker des *bushidō* aus dem Jahre 1716, in dem betont wird, dass ein Samurai bereit sei, jederzeit sein Leben hinzugeben. Beim Thema „Zen und Schwert“ führt Suzuki den Zen-Mönch Takuan (1573–1645) an und dessen Ausführungen über *mushin* („Nicht-Geist“) in der Kunst des Schwertkampfes, eines Geistes, der an nichts haftet und über allem steht. Hier erklärt Suzuki, dass dieses *mushin* dem „Unbewusstsein“ entspreche,¹³⁷ ein für die Rezeption im Westen folgenreicher Kategorienfehler.¹³⁸ Beim Thema „Zen und Krieg“ werde ich auf diese Passagen zurückkommen.

10 Die reine Erfahrung

Ein dritter wichtiger Einfluss kam vonseiten des Philosophen Nishida Kitarō (1870–1945),

¹³⁵ Vgl. Sharf 1995, 130.

¹³⁶ Vgl. Suzuki 2005, 60.

¹³⁷ Vgl. Suzuki 2005, 112.

¹³⁸ Es müsste vielmehr von einem „Überbewusstsein“ die Rede sein, nicht von einer regressiven, sondern einer das „Normalbewusstsein“ transzendierenden, hyperalerten Geistesverfassung, siehe Herbert 2015:29–33.

dessen lebenslanges Denken sich um die „reine Erfahrung“ und das „absolute Nichts“ drehte. Westliche Denker wie Schleiermacher, Rudolf Otto und William James, die den Erfahrungscharakter des Religiösen betonten, waren wiederum Stichwortgeber für Nishidas Suche. Beim späteren Suzuki findet sich dann eine geradezu obsessive Betonung der Erleuchtungserfahrung (*satori*), die nun zum Ein und Alles des Zen mutierte.

Über Rudolf Otto (und sicherlich Carus, dessen geistige Einwirkung Suzuki nie wirklich gewürdigt hat) wurde Meister Eckhart zurecht als Geistesverwandter des Zen entdeckt. Sowohl Nishida als auch Suzuki neigten dazu, die christliche Mystik als inferiore Form des Mahāyāna-Buddhismus zu betrachten und stark in essentialistischen und simplizistischen Dichotomien wie östlicher und westlicher Logik zu denken.¹³⁹

Zugleich wurde Zen aber als universale mystische Erfahrung gedeutet, als kontemplative Methode, die nicht konfessionell gebunden war, anders gewendet, den essenziellen Kern jeder Religion bildete.

„Zen, wie es Suzuki vorgestellt hat, ist die reine Erfahrung einer unvermittelten Begegnung mit der Realität und ein spontanes Leben in Harmonie mit dieser Wirklichkeit. Daher ist es kein Eigentum des Buddhismus. Die Essenz des Zen war für Suzuki die Mystik, die, wie er glaubte, auch andere religiöse Traditionen gleichermaßen gemein haben. Im Herzen der enorm vielfältigen Formen historischer Religionen, so sein Anspruch, lag eine gemeinsame, universale mystische Erfahrung - eine Erfahrung, die alles kulturelle Beiwerk transzendiert.“¹⁴⁰

Zen wurde im Westen als ahistorische Essenz der Spiritualität propagiert und nicht als historische religiöse Tradition mit all ihren Ritualen, Liturgien, Vorschriften, monastischer Disziplin, ethischen Direktiven etc.

Die fatale Konsequenz aus dieser De-Kontextualisierung und Reduktion zieht Suzuki selbst. Er insistiert darauf, dass Zen keine spezielle Doktrin oder Philosophie mit einem Bündel an Konzepten oder intellektuellen Formeln besitze. Es ginge ihm um die Befreiung von Leben und Tod mithilfe ihm eigener Modi eines intuitiven Verstehens. Daher sei der Zen

„extrem flexibel darin, sich an jegliche Philosophie und moralische Doktrin anzupassen, solange seine intuitiven Lehren nicht gestört werden. Man kann es an Anarchismus oder Faschismus, Kommunismus oder Demokratie, Atheismus oder Idealismus oder jeden anderen politischen oder ökonomischen Dogmatismus angebunden finden.“¹⁴¹

Die Anbindung an die herrschende Kriegsideologie ist im Japan des Zweiten Weltkrieges gründlich geschehen und nicht zuletzt von Suzuki selbst mitgetragen worden. Mit Rückgriff auf obiges Zitat hat schon Anfang der 1960er Jahre Arthur Koestler den „Pop-Zen“ des D.T. Suzuki des moralisch-ethischen Relativismus, ja Amoralismus bezichtigt.¹⁴² Dass Suzuki in diesem Kontext auf den „revolutionären Geist“ des Zen verweist, der

¹³⁹ Vgl. Faure 1993, 84.

¹⁴⁰ McMahan 2002, 221f.

¹⁴¹ Suzuki 2005, 64.

¹⁴² Vgl. Fader 1980, 53.

Freiheit garantiere und auch Zurückweisung von Autorität und Ideologie anstachle, rettet seine Position nicht. Dieser „revolutionäre Geist“ hat sich in Kriegszeiten kaum geregt.¹⁴³

11 Zen und Krieg

Im Westen galt der Buddhismus lange als die pazifistische Religion par excellence, in deren Namen nie Krieg geführt worden sei. Das ist ein Mythos. Nicht nur am Beispiel Japans lässt sich das Gegenteil zeigen. Dort haben im Mittelalter bewaffnete, kriegerische Mönche (*sōhei*) in klosterinternen Auseinandersetzungen (z.B. Abtnachfolge) und Kämpfen um die Vorherrschaft unter Klöstern sowie für säkulare Ziele wie Ressourcen, Ausdehnung und Verteidigung ihrer Latifundien, Parteinahme für Kriegeradelfraktionen und Teilnahme an deren Schlachten eine militärisch beachtliche Rolle gespielt. Wiederholte Edikte, die den Mönchen das Waffentragen verboten, sprechen dafür, wie verbreitet das Kriegermönchtum war. Die Mönchselite stammte häufig aus dem Schwertadel und hatte damit personelle und soziale Verflechtungen, die auch nach dem Klostereintritt weiter im Spiel blieben.¹⁴⁴

Selbst der Begründer des Zen in China, Bodhidharma, gilt in populären Erzählungen als der Erfinder einer Faustkampfmethode. Die Mönche des Shaolin-Klosters, in dem er wirkte, waren berühmt für ihre Stockfechtkunst und wurden im Mittelalter gar gegen die Piraterie (u.a. japanische Seeräuber, die *wakō*) eingesetzt.¹⁴⁵

Erschreckend ist, welche Rolle die (Zen-)Buddhisten in der Propagierung eines „Kriegerethos“ (*bushidō*) und der ideellen Unterstützung von Kriegen gespielt haben. Ich gehe darauf ausführlich ein, um in einer Art Zuspitzung zeigen zu können, was aus Zen wird, wenn es als pure Psychotechnik in Gebrauch genommen wird. Vor allen anderen ist hier wieder Daisetz Teitarō Suzuki zu nennen, der den Zen-Buddhismus im Westen bekannt und populär gemacht hatte. Schon sein Lehrer Shaku Sōen (1860–1919) lehrte, man möge dem Tode ohne Angst ins Auge sehen. Er ging 1904 im Russisch-Japanischen Krieg selbst als buddhistischer Geistlicher an die Front und predigte Selbstaufopferung und Dienst an Staat und Kaiser. *Bushidō*, so weiter, sei durch den Zen erstarkt und diese Stärke des Zen könne in militärische Stärke umgemünzt werden.¹⁴⁶ Suzuki funktionierte Zen zu einer Waffe und zu einem veritablen Toteskult um.¹⁴⁷

Für Suzuki war *bushidō* ein Vehikel zur Propagierung des Zen und er sah in ihm dessen spirituelle Grundlage. Schon 1906 erklärte er: „Die Lebensanschauung (so im Original!) des Bushidō ist nichts mehr und nichts weniger als die des Zen.“¹⁴⁸ Und im Zen gehe es vor allem darum, „den Tod zu meistern“.¹⁴⁹ Und auch das Töten! Wenn jemand dazu

¹⁴³ Vgl. Victoria 2013.

¹⁴⁴ Details in Adolphson 2007.

¹⁴⁵ Ausführlich in Herbert 2019.

¹⁴⁶ Vgl. Victoria 2006, 99.

¹⁴⁷ Vgl. Victoria 2013.

¹⁴⁸ Zitiert in: Victoria 2006, 105.

¹⁴⁹ Victoria 2006, 106.

gezwungen ist, das Schwert zu erheben, so schreibt Suzuki:

„[...] E]s ist in Wirklichkeit nicht er, sondern das Schwert, das den Tötungsakt ausführt. Er hat keinerlei Verlangen danach, irgendjemandem Schaden zuzufügen, aber der Feind taucht auf und macht sich zum Opfer. Es ist so, als ob das Schwert automatisch seine Funktion der Gerechtigkeit erfülle, die die Funktion des Mitleides ist. [...] Wenn vom Schwert erwartet wird, dass es diese Art von Rolle im menschlichen Leben spielen soll, dann ist es keine Waffe der Selbstverteidigung oder ein Instrument zum Töten mehr, und der Schwertführende verwandelt sich in einen Künstler erster Klasse, der damit befasst ist, ein Werk echter Originalität zu schaffen.“¹⁵⁰

Der Killer als Künstler! Das lässt sich natürlich schreiben, wenn man als Zen-Meister der Ansicht ist, dass „Leben und Tod gleich gültig (= gleichgültig)“ sei.¹⁵¹ Todesverachtung ist Lebensverachtung!

Suzuki ist nicht der einzige Buddhist, der mit einer derart verquerten Logik das Töten und militärisches Handeln legitimiert, wie Brian Victoria in seinem Buch mit erschütterndem Detail vorführt. Die höchste transzendente Wirklichkeit jenseits jeglicher Dualität wird im Buddhismus mit „Leere“ (sinojap. *kū* = 空) umschrieben. Der Mensch hat kein permanentes Selbst, daher auch die Rede von „Selbstlosigkeit“ im Sinne von Bereitschaft zur Selbstaufopferung im *bushidō*.

Diese Bedeutungsverschiebung wurde selbst aus den eigenen Reihen als abwegig markiert. Ichikawa Hakugen (1902–1986) war ein Zen-Mönch und Gelehrter, der sich zeitlebens kritisch mit dem Verhalten des Buddhismus angesichts des Krieges auseinandergesetzt hat. Im Sinne des oben Vermerkten notierte er: „Die Doktrin des Nicht-Selbst wurde zu einer Theorie und Ethik im Dienste des Mikado-Imperialismus.“¹⁵² Die metaphysisch-ontologische Einsicht des Buddhismus in Hinsicht auf die Nicht-Existenz einer Seele oder eines Ich wurde damit in die konfuzianische ethische Tugend einer selbstlosen Loyalität umgeschrieben.

Weiter hieß es, wenn ein Krieger in einem Zustand der inneren „Leere“, Ego-Freiheit, Ich-Losigkeit und totalem Detachment jemanden umbringe, dann sei es gar nicht „er“, der morde, ja selbst das Opfer sei „leer“, also nicht-existent. Diese Denkfigur findet sich schon bei Takuan Sōhō (1573–1645), einem von *bushidō*-Liebhabern geschätzten Zen-Mönch. Noch einmal D.T. Suzuki:

„[...] in der Meisterung der Schwertfechtkunst wird die höchste Perfektion erlangt, wenn Ihr Geist nicht mehr dadurch gequält wird, wie nun der Gegner niedergestreckt werden soll und dennoch zu wissen, wie das Schwert in der wirksamsten Weise einzusetzen ist, wenn Sie vor ihm stehen. Sie strecken ihn einfach nieder, vergessend, dass Sie ein Schwert in der Hand haben und jemand Ihnen gegenübersteht. Es gibt hier keine Idee von Persönlichkeit mehr – alles ist leer, der Gegner; Sie selbst, das zuschlagende Schwert, die schwertführenden Arme, nicht nur das, selbst die Idee der Leere ist abgeworfen worden. Aus dieser absoluten Leere ergibt sich die höchst wundervolle Entfaltung von Aktivitäten.“¹⁵³

¹⁵⁰ Zitiert in: Victoria 2006, 110.

¹⁵¹ Auf Englisch lautet der Begriff: „*indifferent*“, Victoria 2006, 106.

¹⁵² Ives 1992, 93.

¹⁵³ Suzuki 2005, 132.

Dies ist eine groteske Verdrehung der Lehre des Buddha, mit der ihr höchstes Gebot ausgehebelt wird, nämlich nach Möglichkeit keinem Lebewesen je Leid zuzufügen, also Gewaltlosigkeit (skr. *ahimsā*) und damit verbunden ein rigoroses Tötungsverbot. Es gab noch andere abstruse Denkfiguren, wie etwa, dass durch das Töten des Feindes und der im Weg stehenden Nichtgläubigen (jap. *jama gedō* 邪魔外道 = Häretiker, Nicht-Buddhist) dieser in den Kreislauf der Wiedergeburten zurückgeschickt wird, sodass er nun mit einer besseren Geburt rechnen dürfe, weshalb es sich beim Tötungsakt um einen Akt des Mitleides handle. Zudem würde ein „Erleuchteter“, der den Zustand der Ich-Losigkeit und „Leere“ verwirklicht habe, (negatives) Karma nicht mehr anhäufen. Der Zen-Buddhismus hat im Pazifischen Krieg den „imperialen *bushidō*“¹⁵⁴ mitgetragen und mit einer dubiosen Legitimität ausgestattet.

Brian Victoria verweist gewissermaßen in einer Konklusion auf die ethischen Implikationen einer genuinen Meditationspraxis. Takuan wirft er vor, eines der zentralen Gebote des Buddhismus zu missachten, nämlich Lebewesen kein Leid zuzufügen und sie nicht zu töten. Er notiert abschließend:

„Erfahrene Zen-Ausübende wissen, dass der ‚Nicht-Geist‘ des Zen in der Tat existiert. [...] Aber sie wissen auch, oder sollten zumindest wissen, dass dies in seiner ursprünglichen buddhistischen Formulierung absolut nichts damit zu tun hat, anderen Schaden zuzufügen. Im Gegenteil, authentisches buddhistisches Erwachen zeichnet sich durch eine Verbindung von Weisheit und Mitgefühl aus – sich mit anderen zu identifizieren und danach zu streben, Leiden in jeglicher Form zu eliminieren.“¹⁵⁵

Mitleid ohne Weisheit ist Duselei, Weisheit ohne Empathie ist kalt. Der Philosoph Slavoj Žižek meint, man mache es sich zu leicht,

„wenn man behauptet, daß diese militaristische Version des Zen eine Pervertierung seiner wahren Botschaft sei, oder aber in ihr die ominöse ‚Wahrheit‘ des Zen sieht. Die Wahrheit ist wesentlich schwerer zu ertragen. Was, wenn Zen im Kern zwiespältig oder vielmehr vollkommen gleichgültig gegenüber dieser Alternative ist? Was, wenn – ein schrecklicher Gedanke – die Zen-Meditationstechnik letztlich nichts anderes wäre als eben dies – eine spirituelle Technik, ein in ethischer Hinsicht neutrales Instrument, das zu unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Zwecken eingesetzt werden kann, zu den friedlichsten bis zu den destruktivsten?“¹⁵⁶

Die Antwort darauf ist, dass Zen dazu gemacht wurde, nicht nur im Krieg; sondern auch im Nachkriegs-Japan wurde er dazu benutzt, in Zen-Trainings für Manager und Firmenvorstände, um die wirtschaftliche Prosperität noch weiter voranzutreiben. Jede Indienstnahme – und dies heißt auch bezeichnenderweise „Instrumentalisierung“ – des Zen für irgendwelche säkularen Ziele und Zwecke verkürzt Zen auf einen geistigen Kniff oder – wie man heute womöglich sagen würde – einen „Skill“, der gewinnbringend eingebracht

¹⁵⁴ Diese für kriegstreiberische Propaganda im Zweiten Weltkrieg überhöhte Form des *bushidō* beruhte auf „Werten“ wie Frugalität, Asketismus, absolute Loyalität zum Kaiser, Patriotismus, Verherrlichung von Tod und Opfermut, Glorifizierung des Sterbens für Tennō und Vaterland und dem Glauben an die Überlegenheit des („japanischen“) Geistes über die Materie, siehe Benesch 2006:200-213

¹⁵⁵ Victoria 2006, 230f.

¹⁵⁶ Žižek 2003, 34f.

werden kann. Auf dem Weg in den Westen wurde das Zen immer stärker verschlankt und so weit filtrierte, bis kein religiöses Aroma zu riechen war.

12 Zen-Rezeption und -Reduktion im Westen

Das Interesse am Buddhismus und diesbezügliches Wissen blieben lange auf Intellektuelle, Religionswissenschaftler, Künstler und Asienfahrer beschränkt. Vorerst galt die Erschließung des „Urbuddhismus“ (Theravāda), seiner ältesten Formen und Schriften (*Pali-Kanon*) als vorrangig, da man glaubte, hier die reinste Ausprägung der Lehre zu finden. Dies ging im 19. Jh. parallel mit der historischen Jesus-Forschung und der historisch-kritischen Exegese der Bibel. Der Zen-Buddhismus ist ein Nachzügler in der Buddhismus-Rezeption und wurde erst in den 1960er Jahren „populär“. Der Buddhismus-Historiker nennt die Rezeptionsphase in den Jahren 1964–1977 die des „Meditations-Buddhismus“. Die Praxis rückt in den Vordergrund. Es ist die Zeit gesellschaftlicher Umbrüche, der Studentenrevolution, Friedensbewegung (gegen den Vietnam-Krieg), der Hippies und psychedelischer Experimente mit Drogen aller Art, der Suche nach bewusstseinsweiternden Erlebnissen (u.a. durch Meditation), einem Boom an neuen (körperorientierten) Psychotherapien, der sexuellen Revolution und der Herausbildung einer neuen Jugendkultur, Abkehr von altbürgerlichen Werten und herkömmlichen Religionen und vielem mehr. Publikationen und Lehrangebote in Sachen Zen nahmen stark zu und wirkten weit über die Alternativkultur hinaus bis in die gebildeten Mittelschichten hinein. Anfang der 1970er Jahre sollen in Deutschland schon um die 20.000 Leute täglich im Stile des Zen meditiert haben.¹⁵⁷

Den unbestritten größten Einfluss auf die Verbreitung des Zen übten die Schriften von D.T. Suzuki aus. Es folgten westliche Autoren wie Karlfried Graf-Dürckheim, Alan Watts, Gary Snyder und die Vertreter eines „christlichen“ Zen Heinrich Dumoulin und Hugo Enomiya-Lasalle. Der erstmals 1948 erschienene Zen-Klassiker von Eugen Herrigel *Zen in der Kunst des Bogenschießens* erfuhr eine Renaissance und gehört zu den Best- und Longsellern zum Thema Zen. Dasselbe gilt von dem womöglich in Anspielung auf diesen Titel 1974 erschienenen Buch *Zen in the Art of Motorcycle Maintenance. An Inquiry into Values*/dt. 1976: *Zen und die Kunst, ein Motorrad zu warten: ein Versuch über Werte* von Robert Pirsig. Zen spielt darin eine Nebenrolle. Pirsig war Philosoph und auf der Suche nach einer Lösung der Oppositionen, die mit der platonischen Philosophie aufgetan wurden und das westliche Denken prägten: auf der einen Seite Subjektivität, Emotion, Intuition, Romantik, Fantasie, Rhetorik, Metaphysik und auf der anderen Objektivität, Rationalität, Analyse, Technik, Logik und Empirie. Die Trennung in Subjekt und Objekt war für ihn ein Konstrukt, eine metaphysische Konvention, die unser Denken im Westen verhext hat. Zen stand für eine direkte Erfahrung, bei der diese Spaltung aufgehoben wurde, in der es letztlich kein Objekt mehr gab. Über die Konzeption einer fluiden Qualität

¹⁵⁷ Vgl. Baumann 1995, 85.

versuchte Pirsig die oben angeführten Gegenpole zusammenzuführen. Das Werk besteht weitgehend aus teilweise aporetischen Dialogen. Das ganze Buch wirkt wie ein gigantisches *kōan*. Mit ihm wurde aber der Reigen von Buchtiteln im Stile des „Zen in der Kunst ...“ etc. eröffnet.

Das hat aber noch einen anderen Hintergrund: die Betonung, wie wichtig der Alltag im Zen sei und dass praktisch jede Art von Tätigkeit zu einer geistigen (Zen)Übung werden kann. „Schlussendlich meint Zen, dass in erster Linie der Alltag in allem ausschlaggebend ist.“¹⁵⁸ Dies konstatiert der Zen-Mönch und Literat Genyū Sōkyū und illustriert dies mit klassischen Vier-Zeichen-Mottos wie 行住坐臥 (*gyōjūzaga*) und 運水搬菜 (*unsuihansai*). Letzteres bedeutet „Wasser holen und Brennholz tragen“ und deutet darauf hin, dass sich in der alltäglichen Arbeit der Zen-Geist oder die „Erleuchtung“ bewährt und manifestiert. *Gyōjūzaga* umfasst alle Lebenslagen (die Zeichen stehen für: Aktion/Tätigkeit, Verweilen/Stehen, Sitzen und Liegen) und hat die Bedeutung, dass jede kleinste Bewegung, Handlung und Nicht-Handlung vom Geiste des Zen durchdrungen werden können. Dann führt Genyū das eindrückliche Bonmot an: „Meditation inmitten des Tätigseins ist der Meditation im Sitzen unendlich überlegen.“ (動中の工夫、静中に勝ること百千億倍 *Dōchū no kufū, jōchū ni masaru koto hyakusenokubai*.) Dieser Spruch stammt vom schon mehrfach erwähnten Zen-Mönch Hakuin Ekaku und er verewigte ihn in einer kühnen Kalligraphie, die er drei Tage vor seinem Verscheiden gepinselt hatte. Das *chū* („inmitten“, jap. Lesung: *naka* 中) wird durch dicke Striche hervorgehoben und durch die Elongation der Linie in der Mitte des Zeichens.¹⁵⁹ Das Wasser schöpfen und Brennholz sammeln wird auch von D.T. Suzuki angeführt, sowie der bekannte Ausspruch: „Wenn ich hungrig bin, esse ich, wenn ich müde bin, schlafe ich“¹⁶⁰ als Antwort auf die Frage an den Lehrer, wie er sich in der Wahrheit übe. Er wird auch sonst nicht müde, die Alltäglichkeit des Zen zu betonen: „... Zen enthüllt sein Wesen im völlig unbedeutenden und ereignislosen Leben des gewöhnlichen Mannes von der Straße, es erfasst die Tatsache des Lebens inmitten des Lebens, wie es gelebt wird.“¹⁶¹ „Die Wahrheit und Macht des Zen besteht recht eigentlich in seiner Schlichtheit, Geradheit und unmittelbar praktischen Art.“¹⁶²

Von dorthier konnte von Suzuki auch in Anspruch genommen werden, dass die gesamte japanische Kunst und Kultur vom Zen durchtränkt sei. Dies hatte er vor allem in der 1938 erschienenen Schrift *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* (dt. *Zen und die Kultur Japans*) ausgeführt.

„Ungleichgewichtung, Asymmetrie, die ‚Eine-Ecke‘, Armut, Vereinfachung, *sabi* oder *wabi*“¹⁶³ „Alleinstehen und andere denkverwandte Ideen machen die auffallendsten charakteristischen Züge der japanischen Künste und Kultur aus – alle diese gehen von

¹⁵⁸ Genyū 2003, 153.

¹⁵⁹ Abb. in Stevens 1999, 100.

¹⁶⁰ Suzuki 1980, 115.

¹⁶¹ Suzuki 1980, 60.

¹⁶² Suzuki 1980, 118.

¹⁶³ Zwei von Suzuki auch dem Zen gutgeschriebene ästhetische Ideale: *sabi*: die Patina, die Schönheit des Alten, stille Wehmut angesichts der Vergänglichkeit; *wabi*: die Wertschätzung des Einfach-Schlichten, des genügsamen In-Sich-Ruhens.

einer zentralen Wahrnehmung von Wahrheit im Zen aus, nämlich vom das Eine im Vielen, das Viele im Einen‘.“¹⁶⁴

13 Zen und Alles und Nichts

Die Betonung des Alltags und die Auswirkung auf Kunst und Kultur führte dazu, dass im Westen Zen mit allem und nichts in Verbindung gebracht wurde. Wenn man sich auch nur auf eine cursorische Suche im Internet mit dem Begriff „Zen“ macht, stößt man nicht nur auf eine Myriade von Eintragungen, sondern ein Sammelsurium an Verknüpfungen und kommerziellem Tand. Sucht man z.B. auf Amazon Bücher, in deren Titel „Zen“ vorkommt, stößt man auf Kombinationen, die staunen lassen. Ich nenne nur die Stichwörter, die genauen Titel finden Sie schnell und sie alle zu nennen, würde hier zu viel Platz einnehmen. Also Zen taucht auf in Verbindung mit Motorrad warten, Mandala ausmalen, Abreißkalender, Katzenkalender, Glückliche sein, Mindfulness für Kinder, Weisheit für Ängstliche, Therapie, Minigärten, einfach leben, Selbstheilung, Qigong, Kampfkünste, Sex, Tiere, Schreiben, Kreativität, Management, Steve Jobs, Künstliche Intelligenz, Bonsai, Hundeliebhaber, Golf, Makrobiotik, Counseling, Kunst der Präsentation, Anti-Ageing, Vogelbeobachtung, Fotografieren, minimalistisch leben, Zen-Power für Frauen und vielem mehr. Den Vogel schießt in meinen Augen eine Google-App ab, die sich „*Zen. Peaceful shopping, mindful money*“ nennt. Hier ist Zen endgültig zum puren Marketingetikett verkommen. Bezeichnend auch die Assoziation mit „*mindful*“, das zunehmend im Tandem mit Zen auftritt. Hier trifft die folgende Diagnose des Philosophen Žižek zweifelsohne zu: Ein „Phänomen der Popkultur“ sei der westliche Buddhismus, der

„uns inneren Abstand zum und Gleichgültigkeit gegenüber dem rasenden Tempo des ökonomischen Wettbewerbs predigt, für uns wohl die effizienteste Methode, an der Dynamik des Kapitalismus teilzuhaben und dabei den Anschein geistigen Wohlbefindens zu wahren – kurzum die paradigmatische Ideologie des Spätkapitalismus.“¹⁶⁵

Dieser als „westlich“ apostrophierte Buddhismus ist hingegen die Appropriation einzelner (praktischer) Elemente zu Zwecken wie Stressreduktion, Funktionstüchtigkeit oder Wellness und damit eine instrumentalisierte und rudimentäre Form des „Buddhismus“. Dieser „westliche Buddhismus“ ist damit nicht (nur) instrumentelle „Ideologie“, sondern das Produkt spätkapitalistischen Denkens.

14 Achtsamkeitspraxis/*Mindfulness*

Eine analoge Karriere wie Zen machte das Training der Achtsamkeit, das auch im (Neu)Deutschen gerne mit *Mindfulness* benannt wird. *Mindfulness*/Achtsamkeit ist eigentlich die Übersetzung des Pali-Begriffes *sati*, womit eine spezifische Geistesübung bezeichnet wird, die auf die siebte Stufe des achtfachen Weges des Buddha zurückgeht (rechte Achtsamkeit/Wachheit/Bewusstheit). In der „Lehrrede über die Erweckung der

¹⁶⁴ Suzuki 2005, 38.

¹⁶⁵ Žižek 2003, 29.

Achtsamkeit“ (Pāli: *satipatthāna-sutta*) wird erläutert, wie die Achtsamkeit auf den Körper, die Empfindungen, den Geist und sonstige Objekte gelenkt wird. „Der Buddha hat ein umfassendes System der Meditation nicht angestrebt, weil jede Tätigkeit des täglichen Lebens, jede Regung und jeder Gegenstand zum Thema einer Konzentrationsübung gemacht werden kann.“¹⁶⁶ Aus dem Pāli-Kanon lassen sich dennoch verschiedene Meditationsweisen destillieren und klassifizieren: die Achtsamkeitsübungen (*satipatthāna*), Erkenntnis- und Bewusstseinsmachungsmeditationen (*vipassanā*)¹⁶⁷, die Beruhigungsmeditationen oder Versenkungen (*samatha*) und die vier Ausstrahlungen (*brahmavihāra*). Letztere sind nach außen gerichtet und dabei werden die vier großen Tugenden oder positiven, heilsamen Gefühle in die Welt gesandt: Güte, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut.¹⁶⁸

Zen gehört eher zur Praxis der Geistesruhe (*samatha*), während die Achtsamkeitsübungen (*vipassanā* als Methode und *satipatthāna* als Weg und Ziel) die vom Buddha genuin entdeckten und entwickelten Formen der Einsicht zur Befreiung vom Leiden darstellen. Beide Weisen sind komplementär und ergänzen sich. Vipassanā ist in einigen Traditionen verlorengegangen oder durch andere Praktiken ersetzt worden. Es erlebte im 19. Jh. eine Renaissance in Ländern des ältesten Theravāda-Buddhismus und ist nun im Begriff, zu einer ganzen Achtsamkeits-Industrie im Westen zu.¹⁶⁹

Das Satipatthāna-sutta privilegiert die Achtsamkeit als Weg zur Erlösung und wird daher in den *Mindfulness*-Kreisen sehr geschätzt und ist im (ursprünglichen) Theravāda-Buddhismus eine zentrale Referenz und so auch in den Bewegungen, die eine Neubelebung der darin beschriebenen Meditationsmethoden anstreben. Bei der Vermittlung in den Westen geschah genau dasselbe wie beim Zen: eine völlige De-Kontextualisierung und Instrumentalisierung. Jeglicher religiöse Anstrich wurde getilgt und die Achtsamkeit wurde zu einem nackten Werkzeug, um Wohlbefinden, Alltagsstüchtigkeit, Glück oder Leistungssteigerung zu erlangen. Für den Buddha war Meditation weder Selbstzweck noch Medium zu irgendeiner Kompetenzsteigerung, sondern ein Hilfsmittel zur Erlösung und Erlangung von Einsicht, zur Verwirklichung des Heilsweges und der Tilgung von Gier, Hass und Wahn.¹⁷⁰

Die „Eindimensionalisierung“ der Achtsamkeit auf eine Psychotechnik annulliert ihren ontologischen, ethischen und soteriologischen Kontext, in den sie in der buddhistischen Praxis eingebettet ist. Ohne diesen wird sie lediglich zu einem Instrument, das beliebig für

¹⁶⁶ Schumacher 2008, 107.

¹⁶⁷ In „westlicher Dharmasprache“ nennt man diese prozessuale Einsicht und Vergegenwärtigung „Gewahrsein“/*awareness*. Ahnungen des Nicht-Getrenntseins leuchten auf und führen in die zentrumslose „Offene Weite“ (so Bodhidharma!). Den Hinweis verdanke ich Dr. Martin Böker.

¹⁶⁸ Interessanterweise finden sich diese vier positiven Qualitäten in gleicher Reihe und Weise in den Yoga-Sūtras des Patanjali: *maitrī-karunā-muditopeksānām* (liebende Güte, Mitgefühl, Heiterkeit, Gleichmut; Vivekananda 1978:153). Es sind dies die Geisteszustände, die ein Bodhisattwa kultiviert, um alle Wesen zur Befreiung zu geleiten. Sie werden meditativ in alle Himmelsrichtungen ausgesandt und heißen auch die vier „Unermeßlichen“ (Sanskrit: *apramāṇa*, Pāli: *appamāṇā*).

¹⁶⁹ Dazu ausführlich: Litsch 2020.

¹⁷⁰ Siehe Schumacher 2008, 105.

jeden Zweck gebraucht und missbraucht werden kann.

„Buddhas Begriff für Meditation ist auch *bhāvanā*, was ‚Kultivierung‘ heißt. *Satipatthāna*, Achtsamkeitspraxis ist Kultivierung des Menschen, vor allem seines Bewusstseins. Für ihn ist dieser Weg nicht zu trennen von der Kultivierung von Ethik (*sila*), von Gewaltfreiheit (*ahimsa*), von Mitgefühl (*karuna*). [...] im Mittelpunkt der Lehre und Praxis des Buddha steht das Überwinden und Loslassen der ‚Ichanhftung‘ und ‚Ichverblendung‘. [...] Die Lehre, Praxis und Erfahrung der wechselseitigen Abhängigkeit und untrennbaren Verbundenheit aller Wesen bildet die Grundlage der buddhistischen Ethik (*sila*). Diese besteht in einem einzigen Prinzip, nämlich im ‚Nichtverletzen aller empfindsamen Wesen‘ (*ahimsa*). Der Weg dies zu erlernen, einzuüben und auszuüben ist Achtsamkeit (*sati*) und Wissensklarheit.

Die Reduktion der von Buddha gelehrt *Satipatthāna*-Praxis auf Stressminderung wie ihre Umdeutung auf Selbstoptimierung als gesteigerte Anpassung an die Bedürfnisse der beschleunigten Kapitalverwertung wird mit der Erklärung legitimiert, dass in einer zeitgemäßen Achtsamkeits-Praxis alles ‚Religiöse‘ wegfallen müsse, weil das unangebracht, unnötig und missionierend sei. ... Der Achtsamkeitspraxis des Buddha wird damit das Entscheidende, nämlich die zum Erwachen (*bodhi*) und zur Befreiung (*vimutti*) führende, kritische und transformierende Einsicht genommen.“¹⁷¹

15 Die Universalisierung der Achtsamkeit

Jon Kabat-Zinn, ein Molekularbiologe und emeritierter Professor der University of Massachusetts hat die Achtsamkeitspraxis so weit popularisiert, dass sie vorerst in klinischen Settings und dann in Krankenhäusern (Schmerztherapie), Schulen, Gefängnissen, im Silicon Valley bis hin zum Militär Einzug gefunden hat. Sein Mindful-Based Stress Reduction Program (MBSR) war das Flaggschiff seiner Mission, die immer auch von Forschung und Publikationen begleitet war. Wer will, kann per App Achtsamkeit praktizieren.¹⁷² Kabat-Zinn begann seine geistige Schulung mit Zen und komplementierte sie mit *vipassanā*-Studien und Yoga. Er schreibt:

„Die systematische Schulung der Achtsamkeit ist das Herzstück buddhistischer Meditation, die seit zweitausend Jahren nichts von ihrer Kraft verloren hat und in vielen Ländern Asiens keineswegs nur in den Klöstern gepflegt wird. [...] [V]iele Zen- und andere Meditationsmeister haben den Westen besucht und hier gelehrt.

Obwohl die Achtsamkeitsmeditation vor allem im Rahmen des Buddhismus gelehrt und praktiziert wird, ist ihre Essenz doch von universeller Gültigkeit. Achtsamkeit bedeutet im Wesentlichen, auf eine bestimmte Art und Weise aufmerksam zu sein. Es ist eine Methode, mit der man tief ins eigene Innere schaut, um sich selbst und die Art unseres Bestehens zu erforschen. Es ist eine Methode, die auch außerhalb des buddhistischen Kontextes angewendet werden kann, weswegen wir sie in der Streßklinik unterrichten. Die Übung der Achtsamkeit ist immer ein äußerst wirksames Mittel zur Selbsterforschung und Heilung. Ihre besondere Kraft liegt ja gerade darin, daß sie unabhängig von Glaubenssystemen und Ideologien funktioniert.“¹⁷³

Eine analoge Aussage kennen wir schon von D.T. Suzuki. Die *Mindfulness* des Kabat-Zinn wurde auch vom U.S.-Militär zur Optimierung seiner Fähigkeiten auf dem Schlachtfeld

¹⁷¹ Litsch 2020, 6, 10f. 13f.

¹⁷² <https://jonkabat-zinn.com>

¹⁷³ Kabat-Zinn 2011, 27f.

als *Mindfulness-based Mind Fitness Training* (MMFT oder M-fit) ins Ausbildungsprogramm aufgenommen. Mit Achtsamkeit Drohnen zu steuern oder den Abzug am Gewehr zu drücken, hat mit Buddhismus nichts zu schaffen.

Bedenken wie Brian Victoria (Autor des Buches *Zen and War*) äußert analog der Dharma-Lehrer Ronald Purser:

„[...] N]ach meinem Verständnis ist Achtsamkeit (im Original: mindfulness) mehr als schlicht dem gegenwärtigen Augenblick seine Aufmerksamkeit zu widmen. Achtsamkeitspraxis ist in der buddhistischen Tradition in einen ethischen und soteriologischen Rahmen eingebettet, der das grundsätzliche Verbot einschließt, absichtlich ein lebendes Wesen zu töten. Diese ethische Barriere gegen das Töten kann auf dem gesamten buddhistischen Weg gefunden werden, wie etwa bei der rechten Tätigkeit, der ersten der zehn unheilsamen Handlungen oder in den fünf Geboten – sowie auch in der Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit, dem Kein-Leid-Zufügen und dem Wunsch nach Wohlergehen für alle fühlenden Wesen.“¹⁷⁴

Ein weiterer bekannter Akteur in der Verbreitung des Achtsamkeitstrainings war der vietnamesische Mönch Thich Nhat Hanh (1926-2022). Er trat mit 17 als Novize in ein Zen-Kloster ein und studierte vorerst unter einem Rinzai-Meister.¹⁷⁵ Er wurde eine Galionsfigur des engagierten Buddhismus, gründete einen eigenen Orden, eine buddhistische Universität und eine weltweite Gemeinschaft,¹⁷⁶ schrieb Gedichte und setzte sich für ein Ende des Vietnamkrieges ein. Er war maßgeblich daran beteiligt, die Praxis der Achtsamkeit (*mindfulness*) populär zu machen. *Mindfulness* übertrifft heute die Sitzmeditation des *zazen* als Meditationspraxis an Beliebtheit unter westlichen Praktizierenden. In der obigen Homepage finden sich sogar eigene Apps, die einen zur Achtsamkeit aufrufen und anleiten. Zen und *Mindfulness* haben bei Thich Nhat Hanh eine Allianz gefunden, die im allgemeinen Verständnis dazu führte, dass die beiden heute nahezu unterscheidungslos in einem Atemzug genannt werden.

16 Ist Zen eine Religion?

Ist Zen eine Religion? Ich bin ein agnostischer Religionswissenschaftler, der zu allen organisierten Religionen Äquidistanz, eine Art Sicherheitsabstand hält. Allerdings bin ich im Gegensatz zu Max Webers berühmtem Diktum durchaus religiös musikalisch und experimentierfreudig. In Kobe trat ich eine Zeitlang einer *zazenkai* (Sitzmeditationsgruppe) bei. Sie traf sich im Shōryū-ji (祥龍寺), einem Tempel, in dem Zazen für Laien angeboten wird und der dem Myōshinji-Zweig der Rinzai-Schule angehört und sich in Gehweite meines damaligen Wohnsitzes befindet. Sieben Jahre lang pilgerte ich nun ein bis zwei Mal die Woche in diesen Tempel und saß zwei Stunden lang still im Stile des Zen. Bei diesen Sitzungen sind ab dem Betreten des Tempels alle Handlungen

¹⁷⁴ http://www.inquiringmind.com/article/3002_17_purser-the-militarization-of-mindfulness/, zuletzt abgerufen: 23. März 2025.

¹⁷⁵ Vgl. King 1996, 322.

¹⁷⁶ Siehe: <https://plumvillage.org>

streng ritualisiert, die meisten Teilnehmer tragen einen mönchischen Arbeitskittel (*samue*), machen ihre Verbeugungen und sitzen mit verschränkten Beinen (die Könner im Lotussitz) auf ihren Sitzkissen und meditieren. Zum Abschluss wird gemeinsam das Herzsutra rezitiert und in gelöster Atmosphäre Tee getrunken. Die Leitung obliegt dem Tempelvorsteher, einem ordinierten Mönch, der beim Teetrinken Frage und Antwort steht und gerne Zen-Andekoten oder Aussprüche und Lehrinhalte prägnant erzählt und erläutert. Den Höhepunkt im Jahreszyklus stellt eine intensive Meditationswoche (*sesshin*) vor dem 8. Dezember (*rōhatsu*) dar, an dem das Andenken an das Erwachen des Buddha zelebriert wird. Freilich gibt es buddhistische Statuen im Tempel und ein großes Rollbild mit einem Bodhidharma-Porträt. Der Friedhof im Tempelareal verweist auf eine wichtige Funktion für die Gemeindemitglieder hin: Begräbnisriten und im Turnus anstehende Gedenktage werden vom Tempelvorsteher geleitet und rituell begangen. In funktionaler Hinsicht ist Zen in Japan schon auf den ersten Blick klarerweise eine Religion. Der empirische Religionswissenschaftler Ian Reader notiert zur praxisbezogenen Rolle der Tempel: „Die meisten Leute gehen in Japan zu einem Zen-Tempel nicht um zu meditieren, sondern weil jemand in ihrem Haushalt gestorben ist.“¹⁷⁷

Selbst D.T. Suzuki war sich des religiösen Charakters des Zen wohl bewusst, wie ein eher weniger beachtetes Buch von ihm illustriert. In einem *Handbuch des Zen-Buddhismus*¹⁷⁸ verweist er eindeutig auf religiöse Praktiken und Paraphernalien des Zen. Es enthält Hymnen, Gebete, Gelübde, Sutren-Exzerpte (Herz-, Diamant-, Lankāvatāra-, Kannon-sūtra), Predigten und Miscellen von chinesischen und japanischen Meistern, die Zehn Ochsenbilder-Geschichte und ikonographische Erläuterungen zu Buddhas, Bodhisattvas, Arhats, Bodhidharma und Tempelwächtern, die häufig in Zen-Tempeln als Statuen oder auf Bildrollen zu finden sind.

Auch substanziell (ein Credo betreffend) besehen wird Zen nicht im luftleeren Raum betrieben. Der unumstößliche Glaubenskern besteht darin, dass im Zen (Mahāyāna-Buddhismus) davon ausgegangen wird, dass jedem Menschen die Buddhanatur zu eigen sei. Das bedeutet, dass jeder Mensch potenziell den Erleuchtungsprozess des Buddha durchlaufen und nachvollziehen kann und damit Einsicht (Weisheit) und Erlösung vom Leiden (Ausstieg aus dem Zyklus der Wiedergeburt) und allumfassendes Mitgefühl erlangen kann. Und zu dieser Verwirklichung der Buddhanatur, der Befreiung von Ich-Haftigkeit und der Unschädlichmachung der drei „Geistesgifte“ Gier, Hass und Unwissen wird Zen praktiziert. Auch damit ist Zen eindeutig als ein religiöses Unterfangen charakterisiert. Ein religiös völlig entfärbtes und seiner ethischen Grundlagen beraubtes „Zen“ sollte nicht als solches bezeichnet werden. Ein kontextfreies „Zen“ in Form einer puren Psychotechnik kann den buddhistischen Zielen geradezu zuwiderlaufen, wie die Verbindung mit Shopping, Geld oder Selbstoptimierung (Ego-Aufblähung) eindrucksvoll zeigt. Es ist nicht meine Absicht und steht mir in keiner Weise zu, in essentialistischer

¹⁷⁷ Reader 1991, 83.

¹⁷⁸ Suzuki 1994.

Weise zu definieren, was authentisches Zen sei(n soll). Ich würde mich gerne im Sinne der edlen philosophischen Haltung der *epoché* (Zurücknahme) eines Urteiles enthalten. Angesichts der Kommerzialisierung, Instrumentalisierung und Banalisierung des Zen mag mir das nicht ganz gelingen. Ergo sei mir eine vorsichtige Konturenzeichnung erlaubt.

Zen ist fraglos (auch) eine Psychotechnik, die allerdings nur dann „Zen“ heißen sollte, wenn sie in einem – wenn auch nur minimalistischen – buddhistischen Rahmen angewandt wird. Dazu gehört nicht, dass man bekennender Buddhist ist. Aber grundlegende buddhistische ethische Richtlinien sollten bekannt sein und berücksichtigt werden. Dazu gehören die vier Kardinaltugenden (liebende Güte, Mitgefühl, Mitfreude und Gelassenheit) und das oberste Gebot der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*). Dieses ist weit gefasst und meint, nach Möglichkeit einem fühlenden Wesen kein Leid zuzufügen. Eine Abwendung von der Ego-Zentriertheit und Streben nach Einsicht und Erwachen (*bodhi*) gehören zu den heilsamen und ursprünglichen Motiven, Zen zu betreiben, und sollen letztlich dem Wohle aller Wesen dienen und ein Gefühl der Allverbundenheit wecken. Wenn diese Elemente in der meditativen Praxis wie ein *cantus firmus* mitschwingen, dann ist Zen tatsächlich Zen¹⁷⁹. Eine isolierte Technik der Geistesschärfung ohne ethischen Kompass ist ein zweischneidiges Schwert, das auch destruktiv und missbräuchlich verwendet werden kann. Zen ist vor dieser Verirrung nur gefeit, wenn seine buddhistischen Ursprünge gegenwärtig und diaphan bleiben. In dieser Form ist es dennoch überkonfessionell und transkulturell vermittelbar und kann als Medium dienen, um unser Potenzial als Mensch(en) zur vollen Entfaltung zu bringen. Wenn das paradox klingen mag, liegt es in der Natur der Sache – das ganze Zen ein *kōan*!

Literatur

Adolphson, Mikael S., *The Teeth and Claws of the Buddha. Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*, Honolulu 2007.

Batchelor, Stephen, *The Faith to Doubt. Glimpses of Buddhist Uncertainty*, Berkeley 1990.

Batchelor, Stephen, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley 1994.

Baumann, Martin, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg ²1995.

Benesch, Oleg, *Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, and Bushidō in Modern Japan*, Oxford 2014.

Dumoulin, Heinrich, *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*, Frankfurt a.M.

¹⁷⁹ Ähnliches gilt in meinen Augen – *mutatis mutandis* – auch für die Achtsamkeitspraxis/*mindfulness*.

1976.

- Eliade, Mircea, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Aus dem Französischen von Inge Köck. Frankfurt a.M. 2004.
- Fader, Larry A., „Arthur Koestler’s Critique of D.T. Suzuki’s Interpretation of Zen“, in *The Eastern Buddhist* NS 13/2 (1980), 46-72.
- Faure, Bernard, *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton 1993.
- Fischer-Schreiber, Ingrid u.a. (Hg.), *Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus. Hinduismus. Taoismus. Zen*. München ²1986.
- Genyū Sōkyū, *Zenteki seikatsu*. Chikuma shobō 2003.
- Heine, Steven, „Abbreviation or Aberration. The Role of the Shushōgi in Modern Sōtō Zen Buddhism“, in *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*, hg. v. Heine, Steven/Charles S. Prebish, Oxford 2003, 169-192.
- Herbert, Wolfgang, *Buddha, Zen und Achtsamkeit. Eine kurze Geschichte des Buddhismus im deutschen Sprachraum*, Essen 2012.
- Herbert, Wolfgang, *Mein Indien. Reisenotizen, Meditationen, philosophische Exkursionen*, Bremen 2014.
- Herbert, Wolfgang, „‘Ohne Satori‘ ist Zen kein Zen.‘ D.T. Suzuki und die Rezeption des Zen im deutschen Sprachraum.“, in *OAG Notizen* 10 (2015), 10-47.
- Herbert, Wolfgang, „Was hat Bodhidharma im Karate-dōjō verloren?“, in *OAG Notizen* 05 (2019), 10–39.
- Hungerleider, Fritz, *Das Zen-Seminar. Ein Leitfaden für Übende und Lehrer*. Wien, Freiburg & Basel 1976.
- Ives, Christopher, *Imperial-Way Zen. Ichikawa Hakugen’s Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*, Honolulu 2009.
- Iwano Shin'ya (Hg.), *Japanese-English Buddhist Dictionary rev ed.*, Tokyo 1999.
- Kabat-Zinn, Jon, *Gesund durch Meditation. Das große Buch der Selbstheilung*. Aus dem Englischen von Marion B. Kroh. München 2011.
- King, Sallie B., „Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vietnam: Nondualism in Action“, in *Buddhist Liberation Movements in Asia*, hg .v. Queen, Christopher S./Sallie B. King, Albany 1996, 321–363.
- Kohn, Livia, *Sitting in Oblivion. The Heart of Daoist Meditation*, Dunedin 2010.
- Litsch, Franz-Johannes. „Die Praxis Der Achtsamkeit Im Westen - Erkennen, Wie Wirklichkeit Und Leiden Entsteht.“ *Die Praxis Der Achtsamkeit Im Westen*, 2020.

- Marchal, Kai, *Tritt durch die Wand und werde, der du (nicht) bist. Auf den Spuren des chinesischen Denkens*, Berlin 2019.
- McMahan, David L., „Repackaging Zen for the West“, in *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, hg. v. Prebish, Charles S./Martin Baumann, Berkeley 2002, 218-229.
- Murti, T[irupattur] R[amaseshayyer] V[enkatachala], *The Central Philosophy of Buddhism. A study of Mādhyamika System*. New Delhi 2006.
- Reader, Ian, *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu 1991.
- Schumacher, Hans Wolfgang, *Handbuch Buddhismus. Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart*, München ²2008.
- Seager, Hughes Richard, *The World's Parliament of Religions. The East/West Encounter*, Chicago 1995.
- Sharf, Robert H., „The Zen of Japanese Nationalism“, in *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Lopez, hg. v. Donald S. Jr., Chicago, London 1995, 107-160.
- Sloterdijk, Peter, *Weltfremdheit*. Frankfurt a.M.: 1993 (= edition suhrkamp 1781).
- Steiner, Evgeny S., Ikkyū Sōjun. *Der Zen-Mönch „Verrückte Wolke“ und seine Zeit*. Aus dem Russischen übers. von Peter Raff. München 2018.
- Stevens, John, *Zen Masters. A Maverick, a Master of Masters, and a Wandering Poet. Ikkyū, Hakuin, Ryōkan*. Tokyo, New York, London 1999.
- Suzuki D[aisetz] T[eitaro], *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*. Mit e. Geleitwort von C.G. Jung. Bern, München, Wien ⁹1980.
- Suzuki D[aisetz] T[eitaro], *Manual of Zen Buddhism*. New York 1994.
- Suzuki D[aisetz] T[eitaro], *Zen to Nihon bunka. Taiyaku. Zen and Japanese Culture*. Transl. by Momo'o Kitagawa. Tokyo. New York & London 2005.
- Victoria, Brian Daizen, *Zen at War*. Lanham ²2006.
- Victoria, Brian Daizen, „Zen as a Cult of Death in the Wartime Writings of D.T. Suzuki“, in: *The Asia-Pacific Journal, Vol. 11, Iss. 30, Nr 4* (2013).
- Vivekananda Swami, *Rāja-Yoga. Mit den Yoga-Aphorismen des Patañjali*. Hg. von Emma von Pelet. Freiburg i. Br. ⁵1978.
- Wachs, Marianne, „Das kōan, eine chinesische Erfindung“, in *Form ist Leere – Leere Form I (Buddhistische Lehrbegriffe)*, hg. v. Wachs, Marianne, Berlin 2003, 81–101.
- Yampolsky, Philip B., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The text of the Tun-Huang manuscript with translation, introduction, and notes by Philip B.*

Yampolsky, New York 1967.

Zengaku daijiten hensanjo = ZDK (Hg.), *Shinpan. Zengaku daijiten*. Tokyo 1985.

Žižek, Slavoj, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Aus dem Engl. von Nikolaus G. Schneider. Frankfurt a.M. 2003.

Jōdo-Shinshū – Glaube und Erlösung im japanischen Buddhismus des Wahren Reinen Landes

Josko Kozic

1 Einleitung

Die buddhistische Schule des Jōdo-Shinshū (浄土真宗), wörtlich „Wahre Schule des Reinen Landes“, ist die größte und einflussreichste Richtung des japanischen Buddhismus sowie Amidismus.¹⁸⁰ Gegründet im frühen 13. Jahrhundert durch den Mönch **Shinran** (親鸞, 1173–1263), stellt sie eine radikale Weiterentwicklung der Jōdo-shū-Lehre Hōnens dar und markiert einen tiefgreifenden Wandel innerhalb des ostasiatischen Buddhismus. Während viele buddhistische Richtungen in Japan auf komplexe Rituale, Meditation und asketische Praxis setzten (wie zum Beispiel die Shingon-Schule), öffnete Shinran das Heilsideal der Geburt im Reinen Land (*jōdo*, 浄土) allen Menschen – ungeachtet ihrer Verdienste oder sozialen Stellung.¹⁸¹ Nicht zuletzt war es auch die einzige Sekte bis dato, welche ihren Priestern die Eheschließung gestattete.

Der folgende Aufsatz untersucht Jōdo-Shinshū als religiöse Bewegung im Kontext des mittelalterlichen Japan. Nach einer Skizze der historischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen folgt eine Analyse von Shinrans Lehre, insbesondere seiner Interpretation des *shinjin* (信心), des Vertrauens, sowie der Glaube an die „Andere Kraft“ (*tariki*, 他力), beide ausgehend von Buddha Amida selbst. Anschließend werden Praxisverständnis, Gemeindestrukturen und die Entwicklung der Schule nach Shinrans Tod dargestellt. Abschließend wird beleuchtet, inwiefern Jōdo-Shinshū als Antwort auf die religiöse Krise des Mittelalters zu verstehen ist – und welche Wirkung diese Schule bis in die Gegenwart hat.

2 Historischer und religiöser Kontext

Die Entstehung von Jōdo-Shinshū ist untrennbar mit den gesellschaftlichen Umbrüchen des japanischen Mittelalters verbunden. Das Ende der Heian-Zeit und der Beginn der Kamakura-Zeit (1185–1333) waren geprägt von politischen Machtverschiebungen, sozialen Unruhen und einem Gefühl religiöser Unsicherheit. Die buddhistische Vorstellung vom „Ende des Dharma“ (*mappō*, 末法) war weit verbreitet: Man glaubte, in ein Zeitalter eingetreten zu sein, in dem Verständnis und Praxis des Buddha-Dharma (also der buddhistischen Lehre) zunehmend verfielen und schließlich wirkungslos würden.¹⁸²

In dieser von Endzeitstimmung geprägten Atmosphäre wuchs das Bedürfnis nach spiritueller Sicherheit. Der Amidismus, der die Geburt im Reinen Land des Buddha Amida

¹⁸⁰ Dobbins 1989, 63–68.

¹⁸¹ Vgl. Blum 2002, 55–60; 112–118.

¹⁸² Ueda 1990, 11–22.

durch die Rezitation seines Namens (*Namu Amida Butsu*) versprach, gewann an Bedeutung – vor allem unter jenen, die sich von komplexen Ritualen und scholastischer Lehre ausgeschlossen fühlten.¹⁸³

Hōnen (1133–1212), Shinrans Lehrer, war eine Schlüsselfigur dieser Bewegung. Mit seiner Betonung des *Nembutsu* (念仏, dem Rezitieren des Namen Amidas,) als allein ausreichender Praxis (*senju nembutsu*, 専修念仏) trat er in offenen Gegensatz zur etablierten Tendai-Schule, aus der er selbst hervorgegangen war. Shinran übernahm Hōnens Lehre, entwickelte sie jedoch in radikaler Weise weiter – auch infolge seiner eigenen Erfahrungen von Ausschluss und Exil nach dem sogenannten *Nembutsu-Verbot* von 1207.¹⁸⁴

3 Die Lehre Shinrans: Vertrauen und die „Andere Kraft“

Shinrans Hauptanliegen war die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung in einem Zeitalter, in dem alle traditionellen buddhistischen Mittel als wirkungslos galten. Während Hōnen das *Nembutsu* als heilbringende Praxis verstand, ging Shinran einen Schritt weiter: Er verneinte grundsätzlich die Wirksamkeit menschlicher Bemühung im religiösen Bereich. Die eigene Kraft (*jiriki*, 自力) sei im Zeitalter des *mappō* zu schwach, um Befreiung zu erlangen. Stattdessen betonte er das Vertrauen (*shinjin*) in die rettende Kraft Amidas als alleinige Voraussetzung für die Geburt im Reinen Land.

Dieses Vertrauen sei demnach kein bloßer Glaube, sondern ein existenzielles Vertrauen, das von Buddha selbst im Herzen der Gläubigen verwirklicht wird. In seinem Hauptwerk, dem *Kyōgyōshinshō* (教行信証), schreibt Shinran:

„*Shinjin* ist das wahre Herz, das der Tathāgata uns gewährt – es ist nicht unser eigenes Werk.“

Damit erhebt Shinran die Abhängigkeit von Amidas Gnade zur einzigen Form religiöser Erfahrung. Die Rezitation des *Nembutsu* ist Ausdruck der Dankbarkeit, nicht Mittel zur Verdiensterlangung. Erlösung erfolgt nicht durch religiöses Streben, sondern durch Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit und die vollkommene Hinwendung an Amida.

Diese Doktrin hatte weitreichende Wirkbereiche und Konsequenzen: Sie schloss niemanden aus und erlangte so breite Popularität. Frauen, „Sünder“, Laien, Bauern – allen konnte die Erlösung zuteilwerden. Shinran sprach vom „bösen Menschen als demjenigen, der zuerst erlöst wird“ (*akunin shōki*, 惡人正機). Diese Umkehrung traditioneller moralischer Wertungen wurde zur theologischen Grundlage einer neuen Form von Religiosität.¹⁸⁵

4 Praxis und Vorbilder: Die Myōkōnin

Im Zentrum der Praxis des Jōdo-Shinshū steht die Rezitation Amidas, dem *Nembutsu*.

¹⁸³ Kasahara 1987, 11–18.

¹⁸⁴ Inoue 1971, 183–190.

¹⁸⁵ Soga 1974, 135–142.

Anders als in der Jōdo-shū hat sie bei Shinran keinen rituellen oder meditativen Charakter. Sie ist Ausdruck des *shinjin*, ein spontanes Bekenntnis zur empfangenen Gnade Amidas.¹⁸⁶

Ein besonders eindrucksvolles Zeugnis gelebter Frömmigkeit bringen die sogenannten **Myōkōnin** (妙好人). Dabei handelt es sich um Laienanhänger, die durch die Tiefe ihres Vertrauens zu Vorbildern wurden. Sie lebten den Glauben im Alltag und verkörperten die Idee, dass wahres religiöses Leben nicht an Klöster oder exkludierende Bildung gebunden ist.

Ein herausragendes Beispiel ist **Asahara Saiichi** (浅原才市, 1850–1932), ein einfacher Holzschuhmacher aus Izumo (heutige Präfektur Shimane). Seine Gedichte und Glaubenszeugnisse, in schlichter Sprache verfasst, zeugen von seiner tiefen inneren Wandlung. Viele seiner Texte beginnen mit dem Bekenntnis zur eigenen Fehlbarkeit und enden in kindlichem Vertrauen: „Ich bin dumm, ich bin leer, aber Amida vergisst mich nicht.“ Die Myōkōnin verkörpern den Idealtypus des Jōdo-Shinshū-Gläubigen. Ihr Glaube ist demnach nicht als Leistung, sondern als Antwort aufzufassen.

5 Entwicklung der Schule nach Shinrans Tod

Nach Shinrans Tod im Jahr 1263 wurde seine Lehre zunächst in dezentralen, meist familiär oder lokal organisierten Gruppen weitergetragen. Obwohl Shinran sich selbst nie als Gründer einer neuen Schule verstand, entstand aus dem Wirken seiner Schüler und Nachkommen eine stetig wachsende Bewegung. Sein Urenkel **Kakunyo** (覚如, 1270–1351) spielte eine entscheidende Rolle bei der ersten Phase der Konsolidierung: Er verfasste die erste Biographie Shinrans (*Gōden*), sammelte dessen Schriften und etablierte das Mausoleum in Kyōto als spirituelles Zentrum. Unter Kakunyo entstand somit erstmals eine strukturierte Form des Gedenkens und der Gemeinschaftsbildung um Shinrans Lehre.

Die zweite große Phase der Ausformung der Jōdo-Shinshū erfolgte im 15. Jahrhundert unter **Rennyo** (蓮如, 1415–1499), dem achten Vorsteher des Tempels Hongan-ji. Rennyo gilt weithin als der „zweite Gründer“ der Schule – nicht nur wegen seiner organisatorischen Fähigkeiten, sondern vor allem aufgrund seiner charismatischen Persönlichkeit und seiner Fähigkeit, die Lehre Shinrans in eine für das breite Volk verständliche Sprache zu übertragen. In seinen Predigtbriefen (*ofumi*) interpretierte Rennyo zentrale Gedanken Shinrans neu und übersetzte sie zugleich in ein gemeinschaftsbildendes Ethos. Dabei lag sein Fokus nicht auf abstrakter Theologie, sondern auf der Alltagsfrömmigkeit der Gläubigen – ähnlich der gelebten Religiosität der später so genannten Myōkōnin.

Rennyo verstand sich ausdrücklich nicht als spiritueller Erneuerer, sondern als getreuer Vermittler von Shinrans Lehre. Gleichwohl schuf er durch eine systematische Organisation der Gemeinden (*dōmyō*) sowie durch die Etablierung klarer liturgischer Formen die institutionelle Basis für die dauerhafte Verankerung der Bewegung. Diese Balance zwischen persönlicher Autorität und loyaler Traditionsbindung macht Rennyo zu einer

¹⁸⁶ Siehe Scheid 2010.

Schlüsselfigur in der Geschichte des japanischen Buddhismus: Er verband das charismatische Moment der Erlösererwartung mit der Stabilität einer dauerhaften religiösen Ordnung.

Diese Popularisierung und Festigung der Lehre führten jedoch auch zu Spannungen. Insbesondere in der Provinz entwickelten sich aus Rennyo-treuen Gemeinden soziale Bewegungen, die sich gegen feudale Herrschaft auflehnten. Die sogenannten **Ikkō-ikki** (一向一揆), bestehend aus Bauern, niederen Samurai und Stadtbürgern, griffen die Hoffnung auf Gleichheit im Angesicht Amidas auf und verbanden sie mit konkretem politischen Widerstand. Der bekannteste Ausdruck dieser Bewegung war die langjährige Belagerung der Festung Ishiyama Hongan-ji (1570–1580) durch die Truppen Oda Nobunagas – ein militärischer und ideologischer Konflikt zwischen dem aufstrebenden zentralisierenden Kriegsherrn und den bewaffneten Kräften der Jōdo-Shinshū-Gemeinde (*Ikkō-ikki*), die für Autonomie, soziale Gerechtigkeit und religiöse Selbstbestimmung kämpften.

Trotz der späteren Zerschlagung der militanten Strömungen blieb die Schule stark. Im Tokugawa-Shogunat wurde Jōdo-Shinshū zu einer der staatlich anerkannten Schulen mit weitreichender Tempelorganisation. Aus inneren Spannungen heraus entstanden zwei Hauptlinien – **Nishi Hongan-ji** und **Higashi Hongan-ji** –, die beide bis heute existieren und jeweils eigene Interpretationen der Tradition pflegen. Die fortdauernde Wirkung Shinrans – vermittelt und aktualisiert durch Rennyo – zeigt sich darin, dass Jōdo-Shinshū bis in die Gegenwart als spirituell tragfähige und institutionell stabile Form des Buddhismus bestehen konnte.¹⁸⁷

6 Das *Kyōgyōshinshō* – Aufbau, Inhalt und Bedeutung

Das ***Kyōgyōshinshō*** 『教行信証』, vollständig betitelt als *Kyōgyōshinshō-monrui*, was sich übersetzen lässt als „Auswahl der Lehre, Praxis, des Vertrauens und der Verwirklichung“, wurde von Shinran in seinen späteren Jahren verfasst, vermutlich ab etwa 1224 während seines Exils in Echigo. Es gilt als sein Hauptwerk und bildet das dogmatische und spirituelle Fundament des Jōdo-Shinshū. Der Text ist nicht nur ein theologisches Kompendium, sondern auch ein Ausdruck persönlicher religiöser Erfahrung.

6.1 Aufbau des Werks

Das *Kyōgyōshinshō* besteht aus sechs Büchern, die jeweils einem zentralen Aspekt der Reinen-Land-Lehre gewidmet sind:

1. Kyō (教) – Lehre: Legitimation der Reinen-Land-Lehre durch die drei grundlegenden Sutras, insbesondere das „Sutra vom unermesslichen Leben“ (*Muryōjukyō*, 無量寿経).
2. Gyō (行) – Praxis: Darstellung der Praxisformen des Reinen-Land-Wegs, wobei das Nembutsu als zentrale Ausdrucksform vorgestellt wird.

¹⁸⁷ Matsunaga 1974, 255–268.

3. Shin (信) – Vertrauen: Erklärung des shinjin (信心) als notwendige und hinreichende Bedingung für die Geburt im Reinen Land.
 4. Shō (証) – Verwirklichung: Beschreibung der Verwirklichung der Geburt im Reinen Land als Ausdruck der Erfüllung des 18. Gelübdes Amidas.
 5. Ken (証文) – Beweis: Systematische Begründung der bisherigen Aussagen durch Zitate aus den Schriften indischer, chinesischer und japanischer Meister.
 6. Jō (化身土卷) – Verbreitung: Diskussion der Weitergabe der Lehre durch historische Lehrer und Betrachtung der zwei Buddha-Körper (hōshin, 法身 und ōshin, 応身).
- Jede dieser Sektionen folgt einem systematischen Aufbau, bestehend aus einem Haupttext mit Kommentaren, gefolgt von umfangreichen Zitaten aus Sutras und Kommentaren früherer buddhistischer Autoritäten.¹⁸⁸

6.2 Inhaltliche Schwerpunkte

6.2.1 Die „Andere Kraft“ (*tariki*) und die Kritik an *jiriki*

Zentral im *Kyōgyōshinshō* ist Shinrans Kritik am sogenannten *jiriki*-Buddhismus – also jener Auffassung, dass Befreiung durch eigene Anstrengung erreichbar sei. Shinran stellt dem seine Lehre von der *anderen Kraft* (*tariki*) entgegen. Die Erlösung ist allein durch die Kraft Amidas möglich, nicht durch eigene Askese oder Meditation. Dies wird im dritten Kapitel, dem *Shin*-Abschnitt, besonders deutlich.¹⁸⁹

6.2.2 *Shinjin* – Glaube als Erweckung durch Amida

Der Begriff *shinjin* ist bei Shinran nicht als bloßes intellektuelles Fürwahrhalten gemeint, sondern als tiefe existentielle Umkehr – ein radikaler Vertrauensakt, der letztlich selbst nicht vom Menschen hervorgebracht wird, sondern ein Geschenk Amidas ist. Shinran schreibt: „*Shinjin* ist etwas, das vom Tathāgata gewährt wird.“ Dieses Vertrauen ist nach Shinran das wahre „Tor zur Geburt im Reinen Land“. Wer *shinjin* erlangt, ist – unabhängig von moralischer Verdorbenheit oder gesellschaftlichem Stand – bereits sicher auf dem Weg zur Erlösung.¹⁹⁰

6.2.3 Hermeneutischer Zugang

Shinran bedient sich im *Kyōgyōshinshō* einer besonderen hermeneutischen Methode: der **Zitatenkomposition**. Er interpretiert klassische Sutras, legt diese mit Kommentaren früherer Meister aus und verbindet diese mit seinen eigenen Reflexionen. Dabei stellt er sich bewusst in eine Traditionslinie, betont aber zugleich die Einzigartigkeit der Lehre vom *shinjin*. Besonders hervorzuheben ist, dass Shinran sich selbst nicht als Begründer einer neuen Lehre verstand, sondern als Treuhänder einer authentisch verstandenen Überlieferung der „wahren Bedeutung“ Amidas.

¹⁸⁸ Siehe Shinran 1997, 13–265.

¹⁸⁹ Blum 2002, 145–153.

¹⁹⁰ Blum 2002, 83–101.

6.3 Wirkungsgeschichte und Rezeption

Das *Kyōgyōshinshō* blieb zu Shinrans Lebzeiten weitgehend unpubliziert und wurde erst später von seinem Urenkel **Kakunyo** systematisch gesammelt, kopiert und verbreitet. Es bildet bis heute den kanonischen Kern des Jōdo-Shinshū. In der Moderne wurde das Werk vielfach kommentiert und auch interdisziplinär interpretiert – etwa von **Kiyozawa Manshi**, der es unter dem Einfluss westlicher Religionsphilosophie existenzialistisch deutete, oder von **Soga Ryōjin**, der *shinjin* als ein dialogisches Geschehen zwischen Selbst und transzendenter Wirklichkeit begriff.

6.4 Bedeutung für den modernen Buddhismus

Das *Kyōgyōshinshō* ist nicht nur ein klassischer Text der mittelalterlichen Theologie, sondern ein Werk von bleibender Relevanz. Es formuliert eine Form des religiösen Vertrauens, die den Menschen nicht in seiner Fähigkeit zum Heiligen idealisiert, sondern in seiner Begrenztheit ernst nimmt. Besonders im Kontext moderner Spiritualität, die oft von Überforderung, Selbstoptimierung und Leistungsdruck geprägt ist, bietet Shinrans Botschaft von bedingungsloser Gnade eine bemerkenswert aktuelle Perspektive.

7 Exkurs: Jesuitische Wahrnehmung des Jōdo-Shinshū im 16. Jahrhundert – Eine japanische Form der *sola gratia*?

Bereits im 16. Jahrhundert stießen die in Japan tätigen Jesuiten auf die Lehre des Jōdo-Shinshū und zeigten sich zugleich fasziniert wie beunruhigt von deren theologischen Implikationen. Missionare wie Alessandro Valignano oder Luis Frois identifizierten in der radikalen Gnadenlehre Shinrans ein religiöses Konzept, das sie an die protestantische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade erinnerte.¹⁹¹ In einem Brief von 1586 schreibt Valignano etwa, dass es in Japan eine Lehre gebe, „die behauptet, der Mensch könne nicht durch Werke, sondern nur durch Vertrauen auf den Namen eines Buddha gerettet werden“, was er als „teuflische Imitation der lutherischen Ketzerei“ deutet.¹⁹²

Tatsächlich lassen sich in einem religionsphänomenologischen Vergleich einige strukturelle Parallelen feststellen: Sowohl die protestantische Formel *sola gratia* als auch Shinrans Betonung des *shinjin* rücken die Erlösung vollständig in die Sphäre göttlicher (bzw. buddhischer) Gnade. In beiden Fällen wird die menschliche Fähigkeit zur spirituellen Selbstverbesserung radikal in Frage gestellt. Der Mensch wird als sündhaft bzw. karmisch verstrickt verstanden und ist auf ein transzendentes Heilswirken angewiesen – im Protestantismus durch Christus, im Jōdo-Shinshū durch Amida.

Trotz theologischer Unterschiede (etwa im Verständnis von Person und Transzendenz) zeigen diese historischen Beobachtungen, wie stark das Denken Shinrans auch westliche

¹⁹¹ Elisonas 2002, 304–307.

¹⁹² Vgl. Valignano 1586.

Theologen zum Vergleich herausforderte.

8 Gegenwart und Ausblick

Heute steht Jōdo-Shinshū vor neuen Herausforderungen: Religiöse Institutionen verlieren in der japanischen Gesellschaft an Bedeutung, während das Bedürfnis nach spiritueller Orientierung bleibt.¹⁹³ Mit mehreren Millionen Anhängern – vor allem in Japan sowie in Übersee (Nordamerika, Hawaii, Brasilien) – bleibt Jōdo-Shinshū jedoch von Bedeutung.¹⁹⁴

Die Betonung von Vertrauen und Gnade, die Ablehnung religiösen Leistungsdenkens und die Offenheit gegenüber allen Menschen machen Shinrans Lehre auch heute relevant – insbesondere in einer als von Individualismus und Leistungsdruck geprägt verstandenen heutigen Welt.¹⁹⁵ Figuren wie die Myōkōnin finden in Publikationen und spirituellen Bewegungen neue Beachtung und werden nicht selten in Form von Statuen gewürdigt.

Zudem engagieren sich viele Jōdo-Shinshū-Gemeinden in sozialen und interreligiösen Projekten – etwa im Umweltschutz oder in der Friedensarbeit. Der in der Lehre verankerte Humanismus und das Mitgefühl sind anschlussfähig an globale, aktuell vorherrschende ethische Diskurse.

Auch wenn Jōdo-Shinshū aus einer tiefen religiösen Krise des mittelalterlichen Japan hervorging, hat es seine spirituelle Relevanz offensichtlich nicht verloren. Jōdo-Shinshū bietet für die Praktizierenden eine buddhistische Antwort auf existentielle Fragen der Gegenwart – getragen von einem Vertrauen, das auch im Zweifel nicht zu verlöschen scheint.

Literatur

Blum, Mark L., *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Kyoto 2002.

Dobbins, James C., *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Bloomington 1989.

Elisonas, Jurgis, *Christianity and the Daimyo*, in *The Cambridge History of Japan Vol. 4*, hg. v. Hall, John Whitney, Cambridge 2002, 304–307.

Hayashi Makoto (林誠), *Einführung in Jōdo-Shinshū* (浄土真宗入門), Kyoto 2007.

Inoue Mitsusada (井上光貞), *Geschichte des japanischen Buddhismus* (日本仏教史), Tokyo 1971.

Kasahara Kazuo (笠原一男), *Die Gedankenwelt des Jōdo-Shinshū* (浄土真宗の思想), Tokyo 1987.

Matsunaga, Alicia und Matsunaga, Daigan, *Foundation of Japanese Buddhism*, Los

¹⁹³ Yamabe 2015, 151–165.

¹⁹⁴ Unno 1998, 175–189.

¹⁹⁵ Vgl. Ōtani Kōshin (大谷光真), *Shinran und die Gegenwart* (親鸞と現代), Kyoto 2001, 31–39; 55–63.

Angeles 1974.

Ōtani Kōshin (大谷光真), *Shinran und die Gegenwart* (親鸞と現代), Kyoto 2001.

Scheid, Bernd, *Amidismus. Der Buddhismus des Reinen Landes*, im *Online-Handbuch Religion in Japan*. Wien 2010. Link: <https://religion-in-japan.univie.ac.at/Handbuch/Geschichte/Amidismus>.

Shinran (親鸞), *Kyōgyōshinshō* (教行信証), in *Shinshū Seiten* (真宗聖典), Kyoto 1997.

Soga Ryōjin (曾我量深), *Philosophie des Shin* (信の哲学), Kyoto: 1974.

Ueda Yoshifumi (上田良文), *Die Gedankenwelt und Entwicklung des Reinen Land-Buddhismus* (浄土教の思想と展開), Kyoto 1990.

Unno, Taitetsu, *River of Fire, River of Water. An Introduction to the Pure Land Tradition of Shin Buddhism*, New York 1998.

Valignano, Alessandro, *Cartas que escreveu de Japão aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus*, Rom 1586.

Yamabe Nobuyoshi (山部能宜), *Shinran und der moderne Buddhismus* (親鸞と近代仏教), Tokyo 2015.

Shugendō: Ursprünge, heutige Praxis in Japan und internationale Entwicklungen

Josko Kozic

1 Einleitung

Shugendō 修験道 ist eine synkretistische japanische Religion, die Elemente des Buddhismus, Shintō und Elemente taoistischer Praktiken vereint.¹⁹⁶ Wörtlich übersetzt bedeutet Shugendō in etwa „Weg zur Erlangung wundersamer Kräfte durch Askese“.¹⁹⁷ Als Weg der asketischen Übung in den Bergen hat sich Shugendō seit dem 7. Jahrhundert entwickelt und ist eng mit der Figur des semi-historischen Gründers En no Gyōja (auch En no Ozunu genannt) verknüpft. In der heutigen Zeit erlebt Shugendō eine bemerkenswerte Wiederbelebung sowohl innerhalb Japans als auch im internationalen Raum. Oft wird Shugendō dabei von japanischer Seite aus in populärwissenschaftlichen Kreisen und Debatten als eine Art primordiale „Urreligion“ Japans verstanden, deren Wurzeln in einer ausschließlich als „japanisch“ zu begreifenden Verehrung von Bergen (*Nihon koyū shinkōron*) zu verorten seien.¹⁹⁸ Dieser Aufsatz beleuchtet die historischen Ursprünge von Shugendō, untersucht seine heutige Praxis in Japan und soll seine Adaptionen im Ausland, insbesondere in den USA und Europa aufzeigen. Dabei werden auch aktuelle Entwicklungen wie die digitale Transformation, touristische Nutzung und Fragen rund um seine „Authentizität“ diskutiert.

2 Historische Ursprünge des Shugendō

Der Ursprung des Shugendō liegt in der Heian- und Nara-Zeit, wo sich verschiedene religiöse Strömungen miteinander vermischten. Eine zentrale Gestalt bei der Entstehung soll En no Gyōja (auch En no Ozunu) spielen, der als mythischer Begründer dieser Religion gilt.¹⁹⁹ Er gilt als erster Bergasket in Japan und Begründer erster Shugendō-Bewegungen, insbesondere in den Regionen Kumano und Yoshino, genauer jedoch im Gebirge Katsuragi der heutigen Präfektur Wakayama, wo er geboren sein soll.²⁰⁰ Laut Legenden besaß En no Gyōja übernatürliche Kräfte, durch die er mit Göttern und Geistern kommunizieren und diese für religiöse Zwecke nutzen konnte. Er wird sowohl als buddhistischer Heiliger wie auch als Meister der Magie verehrt. In der religiösen Vorstellung vereint er Mönch, Heiler, Schamane und Prophet.²⁰¹

Shugendō entwickelte sich in seiner Geschichte zu einer Praxisform, die körperliche Askese, rituelle Reinheit, das Durchschreiten heiliger Orte sowie Meditation in der Natur

¹⁹⁶ Carter 2022, 3–6.

¹⁹⁷ Kikuchi 2020, 12.

¹⁹⁸ Rots 2019, 152–156.

¹⁹⁹ Sekimori 2002, 207–209.

²⁰⁰ Kikuchi 2020, 55–62.

²⁰¹ Amada 2019, 141–145.

umfasst. Die sogenannten *Yamabushi* („die sich in den Bergen Verbergenden“) oder *Shugenja* („Shugen-Praktizierende“) waren meist wandernde Asketen, die im Volke als religiöse Spezialisten galten. Sie fungierten als Vermittler zwischen Menschen und dem Göttlichen, wobei sie sowohl buddhistische Sutren als auch schamanistisch anmutende Rituale verwendeten, die ihrerseits wiederum in lokalen, japanischen Volksglaubensströmungen sowie taoistisch beeinflussten Praktiken ihre Wurzeln hatten.²⁰² Zentrale Rituale umfassten das Fasten, die Besteigung heiliger Berge (*nyūbu shugyō*), Reinigungsrituale (*misogi*), Feuerzeremonien (*goma*; Ursprung im brahmanischen *Homa*-Opferfeuer ritual) und besonders die Praxis der Wasserfall-Meditation (*takigyō*). Shugendō ist bis heute dabei stets praxisorientiert: Spirituelles Wachstum soll durch körperliche Herausforderung und Naturerfahrung erzielt werden. Religionsphänomenologisch lassen sich Parallelen zu hinduistischen Yogi sowie Sadhana erkennen, besonders was die körperlich-geistige Kasteiung sowie die unmittelbare Rezitation hinduistischer Mantra sowie magischer Gebetsformeln (Dharani) durch die Yamabushi betrifft.²⁰³

Neben der Praxis spielt auch Geographie eine bedeutende Rolle: Wichtige historische Kultzentren sind die Drei Heiligen Berge Dewa Sanzan, Kumano in Wakayama sowie der Ontake und Berg Ōmine.²⁰⁴ Die Tradition unterschied sich bereits zu Beginn regional stark. Am Dewa Sanzan dominierte seither ein shintoistischer Einfluss, während auf dem Berg Ōmine esoterisch-buddhistische Praktiken vorherrschten. Shugendō wurde in der Meiji-Zeit (ab 1872) offiziell verboten, da man es womöglich aufgrund seines synkretistischen Charakters nicht klar dem damals bevorzugten Shintō zuordnen konnte. Dennoch überdauerte die Praxis im Verborgenen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebte Shugendō eine allmähliche Renaissance und wurde seit den 1960er Jahren auch in der westlichen Welt zum Gegenstand erster ethnologischer sowie religionswissenschaftlicher Forschungen, so zum Beispiel im Werk *The Catalpa Bow* von Carmen Blacker.²⁰⁵

3 Schlüsselbegriffe, Gottheiten und die Relevanz von Geographie im Shugendō

Zu den zentralen Praktiken im Shugendō zählen:

- *Nyūbu Shugyō* (入峰修行): Die rituelle Begehung heiliger Berge als symbolische Reise zur Läuterung und spirituellen Erweckung. Je nach Sekte auch als symbolische Rückkehr in den Mutterschoß (Tod und Wiedergeburt) begriffen.
- *Takigyō* (滝行): Meditation unter eiskaltem Wasserfall zur körperlichen und geistigen Reinigung. Ziel dabei ist, durch physische Anstrengung eine Art magische Kraft (*genriki*) anzusammeln.
- *Goma* (護摩): Feuerzeremonien zur symbolischen Opferung sowie Verbrennung von

²⁰² Prohl 2022, 30–37.

²⁰³ Blacker 1975, 92–104; Roth 2019, 101–105.

²⁰⁴ Reader 2023, 112–119.

²⁰⁵ Sekimori 2009, 40–44; Dahl 2021.

Wunschtafeln, Leiden oder karmischen Hindernissen.

- *Kuyōhō* (供養法): Riten zur Ehrung von Ahnen und Schutzgottheiten.

Wichtige Gottheiten, die in Shugendō verehrt werden, sind:

- Zaō Gongen (蔵王権現): Schutzgottheit des Berges Ōmine, symbolisiert die Verschmelzung buddhistischer, shintōistischer und volkstümlicher Elemente.
- Fudō Myōō (不動明王): „Unbeweglicher Weisheitskönig“, verkörpert Disziplin und Schutz – zentrale Figur in esoterisch-buddhistischen Praktiken, Manifestation der hinduistischen Gottheit Shiva, die wiederum im Hinduismus als Vorbild aller Asekten gilt.
- Dainichi Nyorai (大日如来): Kosmischer Buddha des esoterischen Shingon-Buddhismus, als Quelle aller Erleuchtung verstanden.

Zudem wird eine Vielzahl synkretistisch verstandener Kami und Bodhisattvas verehrt, darunter Kannon (Bodhisattva des Mitgefühls), Jizō (Schützer der Reisenden und Kinder) sowie Amida (Buddha des Reinen Landes).²⁰⁶

Geographisch sind unter anderem folgende Regionen für Shugendō von zentraler Bedeutung:

- Kumano: Ein Netzwerk heiliger Berge mit alten Pilgerpfaden und Shintō-Schreinen. Wichtiges Zentrum seit der Heian-Zeit.
- Dewa Sanzan: Drei heilige Berge in der Präfektur Yamagata, Ort initiatorischer Praktiken mit starkem Bezug zu Jahreszeiten-Zyklen und zur Vorstellung von Tod und Wiedergeburt beim Eintritt in die heiligen Berge.
- Berg Ōmine (Yoshino): Sich selbst als spirituelles Zentrum begreifender Ort streng regulierter Praktiken, Zugang traditionell nur für Männer erlaubt, Frauen dürfen nur partiell teilnehmen und werden vom Hauptpilgerpfad exkludiert (*nyonin kekkai*).
- Ontake-san: Vulkan in Zentraljapan, besonders stark von volksreligiösen Bergkulten geprägt.

Diese Orte und Praktiken symbolisieren die Verbindung von Natur, Körper und Geist – eine Dreifaltigkeit, die im Shugendō zentral ist.

4 Strömungen innerhalb des Shugendō: Tōzan-ha und Honzan-ha

Im Zuge seiner langen Geschichte hat sich Shugendō in verschiedene Schulen oder Richtungen aufgefächert.²⁰⁷ Zwei besonders bedeutende Ausprägungen sind die Tōzan-ha (当山派) und die Honzan-ha (本山派), die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte in Ritualpraxis, Organisationsstruktur und religiöser Ausrichtung setzen.

- *Tōzan-ha* (当山派): Diese Richtung ist eng mit dem Shingon-Buddhismus verbunden und hat ihre Basis vor allem im Yoshino-Ōmine-Gebiet. Der esoterisch-buddhistische Einfluss ist hier stark ausgeprägt, insbesondere in der Verwendung von Mandalas,

²⁰⁶ Kikuchi 2020, 97.

²⁰⁷ Carter 2022, 135.

Mantras und Ritualgegenständen aus dem Mikkyō. Die zentrale Gottheit dieser Strömung ist Zaō Gongen. Die Tōzan-ha legt besonderen Wert auf intensive asketische Praxis in den Bergen.

- *Honzan-ha* (本山派): Die Honzan-ha ist stärker an den Tendai-Buddhismus angebunden und hat ihren Hauptsitz traditionell am Hiei-zan. Auch hier sind asketische Praktiken zentral, jedoch ergänzt um ein stärkeres Maß an scholastischer Lehre und ritueller Orthodoxie.²⁰⁸ Diese Strömung betont stärker die Bedeutung des Lotus-Sutra (*Hokkekyō*) und integriert Praktiken aus dem traditionellen Klosterleben.

5 Regionale Ausprägungen: Yamagata und Kyūshū

Neben diesen institutionellen Strömungen existieren zahlreiche regionale Ausprägungen des Shugendō, die auf lokale Traditionen, Gottheiten und historische Entwicklungen zurückgehen:

- Yamagata / Dewa Sanzan: In dieser nordjapanischen Region ist der Shugendō besonders lebendig geblieben. Die drei heiligen Berge (Haguro, Gassan, Yudono) stehen für Geburt, Tod und Wiedergeburt. Besonders am Berg Haguro wird der Shugendō stark mit dem Zyklus der Natur verbunden. Das jährliche Ritual „Aki no Mine“ (Herbstgipfel-Begehung) ist ein Höhepunkt der dortigen rituellen Praxis.²⁰⁹
- Kyūshū: In Kyūshū zeigt sich Shugendō ebenso häufig in Verbindung mit Volksglauben und lokalen Schutzgottheiten. Die Ritualpraxis ist hier teils pragmatischer und stärker auf Alltagswirksamkeit (*genze riyaku*) ausgerichtet.²¹⁰ Besondere Bedeutung haben Schreine wie der Kunisaki-Schrein auf der Kunisaki-Halbinsel, der ein Zentrum synkretischer Shugendō-Praktiken bildet.

Diese regionalen Ausprägungen unterstreichen die Flexibilität und Kontextgebundenheit von Shugendō – eine Religion, die sich stets in Auseinandersetzung mit Landschaft, Gesellschaft und Geschichte weiterentwickelt hat.

6 Shugendō als Teil der *Japan Heritage*-Initiative: Dewa Sanzan und Katsuragi

Im Rahmen der 2015 ins Leben gerufenen *Japan Heritage*-Kampagne (*Nihon isan*) des japanischen Kultusministeriums (*bunkachō*, Agency for Cultural Affairs) wurde Shugendō in mehreren Regionen Japans als bedeutendes immaterielles Kulturerbe anerkannt.²¹¹ Ziel dieser Kampagne ist es, regionale kulturelle Ressourcen als zusammenhängende Narrative sichtbar zu machen und durch deren Erhaltung regionale Identitäten sowie den Kulturtourismus zu fördern.²¹² Shugendō spielt dabei insbesondere in zwei Regionen eine

²⁰⁸ Prohl 2022, 67.

²⁰⁹ Reader 2023, 201–208.

²¹⁰ Roth 2019, 98.

²¹¹ Rots 2019, 153.

²¹² Reader 2023, 34–41.

zentrale Rolle: in **Dewa Sanzan** (Präfektur Yamagata) und im historischen **Katsuragi-Gebiet** (Wakayama, Nara, Osaka).

- **Dewa Sanzan – Die Reise der Wiedergeburt:** Die drei heiligen Berge Haguro, Gassan und Yudono stehen symbolisch für den Kreislauf von Leben, Tod und Wiedergeburt. Die Pilgerreise, die diese Berge miteinander verbindet, wird als rituelle Erfahrung verstanden, die eine „spirituelle Transformation“ anstrebt. Die Region wurde 2016 als *Japan Heritage*-Stätte unter dem Titel „The Journey of Rebirth“ ausgezeichnet. Besonders betont werden dort die Verbindung zur Natur, die Bewahrung alter Praktiken wie dem *Aki no Mine*-Ritual, sowie die Weitergabe dieser Traditionen an die jüngere Generation. Das Projekt wird von der lokalen Bevölkerung, religiösen Institutionen und Tourismusverbänden gemeinschaftlich getragen, mit dem Ziel, Spiritualität, Bildung und nachhaltigen Tourismus zu verbinden.²¹³
- **Katsuragi – Der Geburtsort des Shugendō:** Die Region um die Katsuragi-Berge gilt als mythischer Ursprungsort des Shugendō und war laut Überlieferung der Ort, an dem En no Gyōja seine ersten Praktiken entwickelte. 2020 wurde die Region offiziell zur *Japan Heritage*-Stätte erklärt. Das Projekt legt den Fokus auf Orte, die mit der Legende des En no Gyōja in Verbindung stehen, wie die sogenannten „Sutra-Hügel“ (*kyōzuka*), Felsheiligtümer und Quellen. In enger Zusammenarbeit zwischen Gemeinden, religiösen Praktizierenden und Behörden wurde eine Infrastruktur geschaffen, um Shugendō auch für ein nicht-japanisches Publikum erfahrbar zu machen – etwa durch multilinguale Informationsmaterialien, lokale Führungen durch Yamabushi und digitale Medienangebote wie Online-Karten und Videodokumentationen.²¹⁴ Die Region wird somit als spirituelle Kulturlandschaft inszeniert, die Geschichte, Mythos und Gegenwart vereint.

Beide Initiativen zeigen, wie Shugendō nicht nur als religiöse Praxis, sondern auch als bedeutende kulturelle Ressource verstanden wird, die zur Erhaltung regionaler Identität beiträgt. Die *Japan Heritage*-Kampagne verdeutlicht, wie sich religiöse Traditionen, staatliche Kulturpolitik und moderne Kommunikationsformen in einem dynamischen Prozess gegenseitig beeinflussen.²¹⁵

7 Shugendō in der Gegenwart in Japan

Die Wiederentdeckung und Neubewertung des Shugendō in der heutigen japanischen Gesellschaft ist Teil eines größeren Trends der Revitalisierung religiöser und kultureller Traditionen.²¹⁶ Seit 2020 ist Shugendō offiziell als immaterielles Kulturerbe durch die *Japan Heritage*-Kampagne anerkannt. In Regionen wie Wakayama wird Shugendō aktiv gefördert, u. a. durch Workshops, Tourismusinitiativen und die Ausbildung von Yamabushi

²¹³ Teeuwen 2020, 134–136.

²¹⁴ Ugoretz und Baffelli 2022, 52–58.

²¹⁵ Prohl 2022, 88–93.

²¹⁶ Dahl 2021.

als Reiseleiter. Auch digitale Wanderkarten, etwa in Zusammenarbeit mit der App *YAMAP*, bei welcher Nutzer digitale Tempelsiegel sowie En no Gyōja-Erinnerungsticker erhalten können, sollen Zugänge zu Pilgerpfaden erleichtern und das Pilgererlebnis aufwerten.

Die Praktiken umfassen heutzutage u. a. Wasserfallmeditationen (*takigyō*), Pilgerreisen zu heiligen Bergen, rituelles Fasten und das Rezitieren von Sutren. Gleichzeitig sind viele Praktizierende jedoch auch in anderen Bereichen tätig und sind anderweitig beschäftigt: in der Umweltbildung, Handwerkskunst oder im Bildungssektor. Sie folgen damit dem historischen Charakteristikum „halb-Kleriker-halb-Laie“ (*hansō hanzoku*). Beispiele wie das *Hijirisha*-Projekt in Yamagata oder die Beiträge von der deutschstämmigen Yamabushi Alena Yushu Eckelmann zeigen, wie Shugendō in zeitgemäße Kontexte eingebettet, praktiziert und mediatisiert wird.²¹⁷

Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel ist die Verbindung von Shugendō mit dem Umweltschutz: Richard Pearce, auch bekannt als Yanchabō, kombiniert in der westjapanischen Präfektur Tottori klassische Shugendō-Praktiken mit ökologischer Bildung und dem Schutz des Japanischen Riesensalamanders. Solche Projekte machen deutlich, dass Shugendō heute auch als Form von „Ökospiritualität“ verstanden werden kann.²¹⁸ Shugendō wird zudem gezielt zur Wiederbelebung ländlicher Räume eingesetzt, wie oben kurz angeschnitten.²¹⁹

8 Internationale Ausbreitung und digitale Präsenz im Internet sowie sozialen Medien

Neben den traditionellen Praktiken hat Shugendō in den letzten Jahren auch international an Aufmerksamkeit gewonnen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Digitalisierung: Plattformen wie YouTube, Facebook und Instagram dienen als Orte für Austausch, Selbstpräsentation und Vernetzung.²²⁰ Besonders hervorzuheben ist die Rolle von Akteuren wie dem japanischen Yamabushi Koshikidake Shōdō, der über 5.000 Follower weltweit erreicht und sowohl Rituale als auch Schulungen anbietet – oft gegen eine Gebühr.

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Ausbreitung nach Europa ist Christian Grübl aus Österreich, der 2023 als erster offiziell ordinierter Yamabushi Europas hervorging.²²¹ In seiner erstmaligen Publikation „Im Sog Japans“ schildert dieser seinen Werdegang. Nach einer Ausbildung am heiligen Berg Haguro in der Präfektur Yamagata lebt er heute als Vertreter des Shugendō in Niederösterreich und vermittelt das Wissen in Workshops und Vorträgen, die auch in Europa spirituelles Interesse finden. Grübl betont den Einklang mit der Natur als zentralen Wert und setzt sich für ein harmonisches Leben in und mit der Umwelt ein.

Während Gruppen wie die Facebook-Community „Mountain Religions“ eher

²¹⁷ Kozic 2024, 58.

²¹⁸ Kozic 2024, 60.

²¹⁹ Reader 2023, 244.

²²⁰ Helland 2000, 209.

²²¹ Grübl 2024.

wissenschaftlich und diskursiv ausgerichtet sind, treten andere wie die „International Shugendō Association“ als Autoritäten auf und vertreten exklusive Vorstellungen von Authentizität. Besonders während der Covid-19-Pandemie wurden Online-Angebote im Tourismus sowie in religiösen Gruppierungen für ein „erfahrbares“ Japan ausgebaut, etwa durch virtuelle Pilgerfahrten, digitale Meditationen oder Fernunterricht.

Einige Shugendō-Praktizierende (oder Gruppen) erheben sogar Ansprüche auf Authentizität und Exklusivität in Bezug auf ihren eigenen Zweig.²²² Diese Gedanken teilen sie online und bewerben gleichzeitig ihre meist kostenpflichtigen Trainingsprogramme. Mithilfe digitaler Werkzeuge projizieren diese Akteure eine „heilige Kraft“, die angeblich auf die Berge Japans beschränkt ist, in Form digital vermittelter (buddhistischer) Semantiken, Praktiken und Gestaltungen. Im Fall von Shugendō-Gruppen mit Online-Präsenz geht es dabei häufig um die Vermarktung des Versprechens von Selbstoptimierung. Aufgrund der großen Dynamik und der Fülle an zugänglichem Material solcher Online-Gruppen bleibt es wichtig zu beobachten, welche Personen und Gruppen welche Inhalte kommunizieren – und ob sich klare Grenzen ziehen lassen zwischen neutral gemeintem Informationsaustausch, den gemeinschaftlichen (religiösen) Online-Aktivitäten der jeweiligen Gruppe und den Predigten einzelner Akteure.

Diese Entwicklungen bieten demnach gegenwärtig den Nährboden für hitzige Diskussionen und werfen folgende Fragen auf: Wer definiert, was eine „authentische“ Form von Shugendō ist? Welche Rolle spielt seine Kommerzialisierung? Wie verändert sich die Praxis durch ihre mediale Vermittlung?²²³

Es zeigt sich schlussendlich eine Pluralität von Interpretationen, in denen Shugendō sowohl als spirituelle Disziplin, als touristisches Angebot, ein Mittel zur Selbstoptimierung oder gar als Lifestyle erscheint.²²⁴ Zeitgleich wird von allen Instanzen, in denen Shugendō ein Bestandteil der Narrative ist, ein spirituell-ökologisches Weltbild an die Öffentlichkeit transportiert, das auch außerhalb Japans zunehmend Resonanz findet und Shugendō in seiner Popularität und internationalen Reputation in Zukunft dem gleichmachen könnte, was man weltweit als *Zen* begreift.

9 Fazit

Shugendō verkörpert eine einzigartige Synthese aus buddhistischen, shintōistischen und volksreligiösen Elementen, die sich in der asketischen Praxis in den Bergen manifestiert. Die Anerkennung durch die *Japan Heritage*-Initiative in Regionen wie Dewa Sanzan und Katsuragi hebt die kulturelle und spirituelle Bedeutung dieser Tradition hervor. Von den frühesten Legenden rund um En no Gyōja über die Entstehung institutioneller Strömungen bis hin zu modernen Erscheinungsformen in den sozialen Medien und internationalen Gemeinschaften – Shugendō hat sich als lebendige, anpassungsfähige Tradition erwiesen.

²²² Roth 2019, 107.

²²³ Reader 2023, 263.

²²⁴ Prohl 2022, 112.

Die Vielschichtigkeit der Praxis spiegelt sich in ihrer geographischen, rituellen und digitalen Verortung wider: Als Weg zur Selbsttransformation, als Medium für ökologische und kulturelle Bildung, als Identitätsressource in ländlichen Regionen und als global geteilte spirituelle Praxis.

Literatur

- Amada Akinori, *Notes on the Revolution of the Image of Shugendō*, in *Bulletin of the Chuo Academic Research Institute* 48, Tokyo 2019.
- Blacker, Carmen, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975.
- Carter, Caleb Swift, *A Path into the Mountains. Shugendō and Mount Togakushi* Honolulu 2022.
- Dahl, Shayne, *Ancient Spirit. Modern Body. The Rise of Global Shugendō*, Vortrag Harvard University 2021.
- Grübl, Christian, *Christian Grübl ist Europas erster Yamabushi*, in *meinbezirk.at – Bezirk Tulln*, Wien 2024. Link: https://www.meinbezirk.at/tulln/c-lokales/christian-gruebl-ist-europas-erster-yamabushi_a6953438.
- Helland, Christopher, *Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities*, in *Religion Online*, New York 2000.
- Kikuchi Hiroaki (菊地大樹), *Japaner und Bergreligion(en)* (日本人と山の宗教), Tokyo 2020.
- Kozic, Josko, *Current Transformations of Shugendō Practice*, in *Nanzan Institute for Religion and Culture Bulletin* 48, Nagoya 2024.
- Prohl, Inken, *Globalized Forms of Buddhist Practice*, in *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, hg. v. Trainor, Kevin und Arai, Paula, Oxford 2022.
- Reader, Ian, *Religion and Tourism in Japan. Intersections, Images, Policies and Problems*, London 2023.
- Roth, Carina, *Essays in Vagueness. Aspects of Diffused Religiosity in Japan*, in *Invisible Empire: Spirits and Animism in Contemporary Japan*, hg. v. Rambelli, Fabio, London 2019.
- Rots, Aike P., *World Heritage, Secularisation, and the New 'Public Sacred' in East Asia*, in *Journal of Religion in Japan* 8, Niederlande 2019.
- Sekimori, Gaynor, *Shugendō. The State of the Field*, in *Monumenta Nipponica* 57/2, Tokyo 2002.
- Teeuwen, Mark, *Kyoto's Gion Float Parade as Heritage*, in *Sacred Heritage in Japan*, hg.

v. Rots, Aike P. und Teeuwen, Mark, London 2020.

Ugoretz, Kaitlyn und Baffelli, Erica, *Media and Technology*, in *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*, hg. v. Baffelli, Erica, Castiglioni Andrea und Rambelli, Fabio, London 2022.

Ugoretz, Kaitlyn, *World-Wide Shinto. The Globalization of 'Japanese'*, in *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*, hg. v. Baffelli, Erica, Castiglioni Andrea und Rambelli, Fabio, London 2022.

Das gute Leben: Heilsvorstellungen im Diskurs mit dem japanischen Animismus

Martin Heißwolf

1. Einleitung

Erlauben Sie mir zu Beginn ein paar Begriffsklärungen und auch ein paar ganz persönliche Worte. Ich war von 1991 bis 2017 in Japan tätig. Eine japanische Kirche hat mich zur Mitarbeit eingeladen. Ich war im kirchlichen Dienst unterwegs, als Pastor, als Seelsorger, als Sprachlehrer, als Kindergartenleiter, als theologischer Dozent. Und freilich als Ehemann und Vater von sieben Kindern, als Elternvertreter in der Schule, als Nikolaus in japanischen Kindergärten, als Blockwart (*hanchō*, 班長 und *jichikaifukukaichō*, 自治会復興会長,). Und vieles mehr. Ich war mit Leib und Seele in Japan. Und eben auch als Wissenschaftler. Und auch das mit Leib und Seele.

Das Thema meiner Dissertation führt das Wort Animismus im Titel. Dieses Wort ist mit Missverständnissen behaftet. Viele assoziieren „Animismus“ mit Worten wie „primitiv“, „abergläubisch“, „Voodoo-Zauber“, „unwissenschaftlich“ oder doch wenigstens „vorwissenschaftlich“, „Afrika“, „finsternes Heidentum“ und so weiter. Und da musste ich mir wegen des Titels meiner Dissertation schon manchen Spott gefallen lassen. Als ich bereits 1982, damals noch ganz vorsichtig, formulierte, dass das Weltbild Japans animistisch sein könnte, wurde ich geradeheraus ausgelacht. Später hörte ich Sprüche wie „Was? Die Japaner sind doch so fortschrittlich!“ Oder: „Japan ist doch buddhistisch.“

Wenn ich das Wort „Animismus“ verwende, meine ich nicht eine Religion, sondern Weltbilder mit bestimmten Merkmalen. Bei meinen Studien hat mich die Definition des Freiburger Ethnologen Lothar Käser geprägt und geleitet. Er nennt fünf Merkmale für animistische Weltbilder:

1. Es gibt materielle Dinge und Wesen. Das trifft auf das Weltbild Japans zu.
2. Es gibt immateriell (geistartig) gedachte Dinge und Wesen. Das trifft auch zu.
3. Materielle und immaterielle Dinge und Wesen existieren nebeneinander in Zeit und Raum. Auch das trifft zu.
4. Materielle und immaterielle Dinge und Wesen üben Wirkungen aufeinander aus. Das trifft auf das Weltbild Japans zu.
5. „In dieser so gearteten Welt existiert dazu ein ... Mana genanntes Prinzip, das außerordentliche Wirkungen erzielt.“²²⁵ Natürlich heißt dieses Prinzip in Japan nicht „Mana“. Mana ist ein melanesisches Wort. Aber in Japan spricht man von *ki*, *ke*, oder auch *mono-no ke*.

Das zum Begriff „Religion“. „Religion“ ist bewusst und gewollt kein wissenschaftlicher Begriff, denn man klar definieren könnte. Der Hamburger Ethnologe Roland Mischung erklärt das so: Der Begriff „Religion“ hat den Status einer Alltagskategorie. Eine

²²⁵ Käser 2004, 65.

„Alltagskategorie“ ist eine Kategorie, bei der es nicht um klare wissenschaftliche Abgrenzung geht, sondern darum, dass sie im Alltag funktioniert. Der Begriff „Religion“ muss nicht begrifflich scharf bestimmt sein, sondern er muss im Alltag funktionieren. Zu diesem Zweck sind solche Kategorien unscharf. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb funktionieren sie in der praktischen Daseinsbewältigung „erstaunlich gut“.²²⁶

Die Definition des amerikanischen Anthropologen Clifford Geertz macht das deutlich: Religion ist nach ihm

1. ein Symbolsystem, das dazu dient,
2. in Menschen machtvolle, überzeugende und langfristige Stimmungen und Motivationen zu schaffen,
3. indem sie allgemeingültige Existenzkonzepte formuliert
4. und diese Konzepte in solch eine autorisierende Ordnung kleidet, dass diese Stimmungen und Motivationen einzigartig realistisch erscheinen.²²⁷

Wie ist das mit der Religion in Japan? Ein großer Teil der Japaner bezeichnet sich heute als *mushūkyō* (無宗教), als „religionslos“. Warum? Das japanische Wort für Religion *shūkyō* (宗教), zusammengesetzt aus *shū* (宗), Sekte oder Denomination, und *kyō* (教), Lehre, bedeutet so viel wie „Schul- oder Konfessionslehre.“ „Die Lehren und Doktrinen der verschiedenen religiösen Schulen [sind] in Japan selbst bei Sektenmitgliedern kaum bekannt.“ Stattdessen orientiert sich das japanische Religionsverständnis nach Reader „vielmehr an der eigentümlichen japanischen Religiosität, deren Glauben sich [mehr] an gesellschaftlichen Erfordernissen, sozialen Situationen, religiösen Handlungen, Praktiken, Ritualen, üblichen Gewohnheiten und Etiketten orientiert, als an abstrakten Lehrmeinungen“. Die japanische Religiosität zeichnet sich durch „Alltagsspiritualität“ aus, ist eher „Praxisreligion“, so der Erlanger Politikwissenschaftler Mathias Hildebrandt.²²⁸

Ich fasse zuerst einmal kurz zusammen: Der zentrale Begriff der japanischen Religiosität ist *gense riyaku* (現世利益), der „Nutzen in dieser Welt“. Die populärsten „Vertreter“ dieser Religiosität sind die „sieben Glücksgottheiten“, *Shichifukujin* (七福神), die den Menschen Wohlstand und Sicherheit, Fruchtbarkeit, zwischenmenschliches und psychologisches Glück und kulturelle Werte geben.

Der Schweizer Religionswissenschaftler und Missionsarzt Hannes Wiher erklärt, dass das animistische Konzept vom guten Leben holistisch ist und Elemente wie „Wohlsein, Harmonie, Ehre, Langlebigkeit, Reichtum, Erfolg und Macht“ umfasst.²²⁹ Um eben diese

²²⁶ Mischung 2003, 199f.

²²⁷ Geertz 2008, 11.:

“Religion is:

- (1) a system of symbols which act to,
- (2) establish powerful, persuasive, and long-lasting moods and motivations in men by
- (3) formulating conceptions of a general order of existence and
- (4) clothing these in conceptions in such an order of faculty that
- (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.”

²²⁸ Hildebrandt 1996, 136.

²²⁹ Wiher 2003, 295.

Elemente geht es bei *gense riyaku*, dem „Nutzen in dieser Welt“. *Gense riyaku* ist ein animistisches Konzept. Ian Reader und George Tanabe haben diesen Begriff in ihrer bahnbrechenden Monografie *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan* auch für westliche Wissenschaftler in den Mittelpunkt der japanischen Religiosität gestellt: „Unsere grundlegende These ist, dass *gense riyaku* das normative und zentrale Thema der Struktur und des Verständnisrahmens der japanischen Religion ist“.²³⁰ Nach dem Religionswissenschaftler Yasuhiro Ono und anderen ist der Shintoismus ausdrücklich eine *gense chūshinshugi no shūkyō* (現世中心主義の宗教), eine „diesseitsorientierte Religion“.²³¹ *Chūshin* (中心) bedeutet so viel wie „zentral“. Das heißt hier, dass das Zentrum japanischer Religiosität diese gegenwärtige, materielle Welt *gense* (現世) im Gegensatz zu „jener Welt“ ist. Die heißt auf Japanisch *gose* (後世), die Welt danach, oder *raise* (来世), die „kommende“. Dabei bedeutet „kommende Welt“ aber nicht im christlichen Sinn den „neuen Himmel und die neue Erde“ (Offb 21,1), sondern die Welt, in die die Toten jetzt schon gehen, die Welt, die nach dem Tod „kommt“.

Aus christlicher Sicht mag dieses Verständnis des guten Lebens als Verkürzung und als Nachteil verstanden werden. Nicht so in Japan. Der ehemalige Oberpriester des buddhistischen *Hōzanji*-Tempels (宝山寺) Matsumoto Jitsudō, hat sich auf diesseitige Vorteile als religiöses Konzept spezialisiert. Folgendes Zitat stammt aus seinem Buch *Kankiten shinkō e no michi* („Der Weg zum Glauben an Kankiten“):²³²

„Religion muss unbedingt etwas für die Lebenden sein. Die Religion selbst zeigt uns neben der Existenz der Götter und Buddhas die geistlichen Fundamente des menschlichen Lebens, befreit uns von dessen Leiden und Schmerzen, schafft ein freudiges Leben und lehrt uns einen Weg zum Bewusstsein des Weges, der die wahre Natur der Menschen respektiert. Schlussendlich [nützen] die Suche nach dem Reinen Land und das Gebet um seine Verwirklichung nicht[s], wenn sie nicht eine diesseitige Aktivität sind: Schließlich gibt es ohne diesseitige Vorteile kein Heil.“²³³

Der US-amerikanische Professor für Shin-Buddhismus an der *Ryūkoku Universität* in Kyoto, Dennis Hirota, spricht von *gense riyaku* als dem „moralischen Klebstoff“, der die Gesellschaft zusammenhält.²³⁴

Jetzt haben wir einleitend die Begriffe Animismus und Religion geklärt. Im Hauptteil möchte ich aus dem Forschungsertrag meiner Dissertation zwei Bereiche herausgreifen, von denen ich denke, dass sie auch für das ganz praktische Leben im japanischen Alltag wichtig sein könnten. Im ersten Bereich geht es um weltbildliche Beobachtungen, im zweiten um gesellschaftliche Beobachtungen. Ich versuche in beiden Teilen zu zeigen, was bei den Beobachtungen jeweils „animistisch“ ist. Und ich werde ansatzweise auf Wege zum Dialog hinweisen.

²³⁰ Reader/Tanabe 1998, 14.

²³¹ Ono et al 1985, 191.

²³² Matsumoto 1987.

²³³ Matsumoto, zitiert in: Reader/Tanabe 1998, 23.

²³⁴ Hirota 2000, 218.

2. Weltbildliche Beobachtungen

Animistische Weltbilder zeichnen sich durch den Glauben aus, dass sich verschiedene, ineinander verwobene Wirklichkeiten, sichtbare wie unsichtbare, gegenseitig beeinflussen können. Die deutsche Japanologin und Mythenforscherin Nelly Naumann erklärt den Sinn der „himmlischen Webehalle“ *hata-ya* (服屋) oder *hata-dono* (服殿) folgendermaßen:

„Das Universum ist wie ein Gewebe, die Manifestation einer letzten, absoluten Realität, die von geheimnisvollen Mächten und Kräften durchwaltet ist (Mana). Alle Phänomene besitzen eine Seele, die je nach Umständen als *aramitama* (荒御魂) (wilde Seele) oder *nigimitama* (和御魂) (milde Seele) in Erscheinung tritt. Der Mensch steht als Mikrokosmos im Makrokosmos und so im Zentrum dieses Gewebes von Kräften und kann auf ihren Ablauf Einfluss nehmen. Grundsätzlich waltet ein Sinn in allen Vorgängen. Die Aufgabe des Menschen ist nun, diesen Sinn zu erkennen und die Lebensprozesse so zu beeinflussen, dass das Chaos zum Kosmos wird oder die wilde Seele zur milden sich wandelt.“²³⁵

Die britische Japanologin Carmen Blacker vergleicht die japanischen Vorstellungen über die „andere Welt“ mit changierender Seide, die ihre Farbe ändert, wenn man sie von einem anderen Winkel betrachtet.²³⁶ Ein treffendes Bild!

Was bewegt diese so wundersam geartete Welt? Was hält sie zusammen? Yamaguchi Ichirō, ordentlicher Professor an der *Tōyō*-Universität in Tokyo hat mit seiner Habilitationsschrift über den japanischen *Mana*-Begriff *ki* (気) eine vor allem für das kulturübergreifende Verständnis bahnbrechende Studie vorgelegt. Er erklärt:

„Der Grundgedanke des *ki* (気) ... entstammt der Erfahrung des unmittelbaren Mitlebens mit der Natur. ... Er supponiert, dass in der dynamischen Verwandlung der Natur in ihren verschiedenen Phänomenen ein universales Urelement ... am Werk ist. Dieses Wort ist schwer übersetzbar; es entspricht etwa dem griechischen Begriff ‚pneuma‘ ... und bedeutet ‚Dunst, Geist, feinsten Einfluss‘, ‚Lebensatem, gasförmige Ausbreitung‘, ‚Ätherstoff.‘“²³⁷

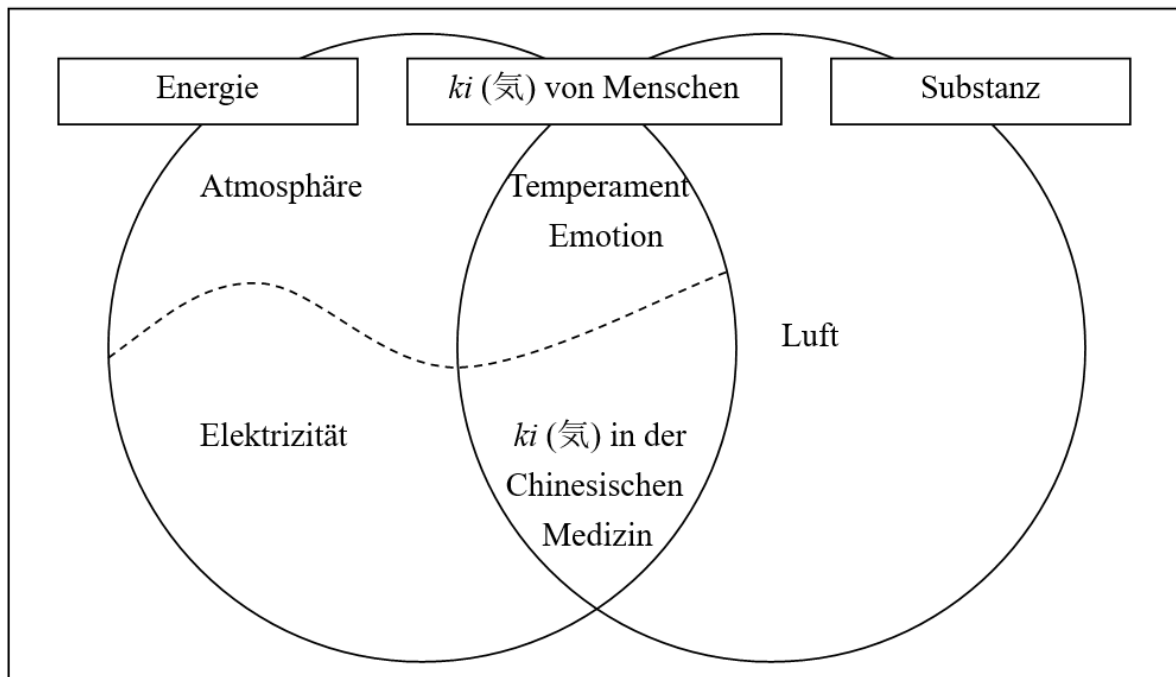
Ich halte den japanischen *Mana*-Begriff *ki* (気) für das Verständnis des japanischen Weltbildes für zentral. Einer meiner bescheidenen Forschungsbeiträge ist eine Wortfeldstudie zu eben diesem Begriff, die ich in folgender Grafik zusammengefasst habe:²³⁸

²³⁵ Naumann, zitiert in Immoos 1991, 18.

²³⁶ Vgl. Blacker 1999, 69f.

²³⁷ Yamaguchi 1997, 45f.

²³⁸ Vgl. Heißwolf 2013, 55.



Ich folge damit zum einen der Zweigliederung von Jack Halpern in Energie und Gas beziehungsweise Substanz, zum anderen sehe ich mit Yamaguchi den Zwischenbereich der menschlichen Wirklichkeit, wo sich Energie und Substanz überschneiden. Zum Dritten ist mir aufgefallen, dass es im Energiebereich Elemente gibt, die sich naturwissenschaftlich nachweisen lassen (Elektrizität und in der Chinesischen Medizin), und andere, bei denen der direkte Nachweis unmöglich ist. Sie kennen die Begriffe. Trotzdem will ich ein paar von ihnen zur Verdeutlichung nennen:

1. Substanz: Luft ist *kūki* (空気) („*ki* des Himmels (*sky*)“), *umi no ki* (海の気) die Seeluft, *yama no ki* (山の気) die Bergluft und *yaki* (夜気) die Nachtluft. Die „Luftkugel“ *kikyū* (気球) ist ein Ballon, *kion* (気温) die Lufttemperatur, *hoke* (火気), das *ki* des Feuers bedeutet „Rauch“, *suijōki* (水蒸気) das *ki* des Wasserdampfes *suijō* 水蒸). In der Wetterkunde sprechen wir vom Wetter *tenki* (天気), dem „*ki* der Himmels (*heaven*)“, oder dem *kiatsu* (気圧), dem Luftdruck, in der Pneumatik (*kigaku* oder *kūkurikigaku* 気学、空気力学) von der Vaporisierung *kika* (気化), der Veränderung (化) des *ki* oder vom Gerät, das das mit dem Kraftstoff macht, dem Vergaser *kikaki* (気化器), in der Medizin von der *ki*-Röhre *kidō* (気道), nämlich der Luftröhre, oder von der Atmung *kisoku* (氣息).
2. Energie: Die naturwissenschaftlich nachweisbare Energieform ist *denki* (電気), die Elektrizität. Bei dem oberen Bereich wird es schwieriger. Da haben wir Elemente, die in anderen Kulturen als *Mana*-Energie bezeichnet werden. Ganz allgemein sprechen wir da vom (雰囲気), dem *ki*, dass alle wie ein Nebel (雰) umschließt (囲). Man spricht vom *funiki* (雰囲気) der Familie, einer Religion, der Bildung oder auch eines Lokals, also der Atmosphäre. Ein anderer Begriff ist *kehai* (気配). Dabei geht man davon aus, dass ein Mensch *ke* oder *ki* (気) aussendet (配), das wiederum von anderen Menschen

wahrgenommen werden kann. „Man spürt, dass da jemand ist“ heißt dann *hito no kehai ga suru* (人の気配がする). Weiter ist Popularität *ninki* (人気) das *ki* einer Menschenmenge, der Trend *kiun* (気運), d. h. das bewegte (運) *ki*.

3. *Ki* (気) von Menschen: Eines der ersten Worte, das man im Japanischen lernt, ist *genki* (元気). Wenn das Grund-*ki* stimmt, ist der Mensch gesund. In der chinesischen Medizin fällt uns natürlich gleich der Begriff *reiki* (霊気), das „*ki* des Geistes“, ein. Beim Reiki wird deutlich, dass das *ki* außerhalb vom Menschen gedacht wird, durchaus aber auch Teil des Menschen wird. Zum einen wird „der Schüler auf ‚wundersame‘ Weise mit Reiki verbunden,“ als ob ein „Reiki-Kanal geöffnet wird,“ doch nach manchen Meistern ist es so, dass „der Schüler wieder an seine in ihm liegende Reiki-Kraft erinnert wird“, erklärt der langjährige Herausgeber des Reiki-Magazins Jürgen Kindler.²³⁹ Auch die Grenze zwischen naturwissenschaftlich Erklärbaren und nicht Erklärbarem ist hier sehr unscharf. Miura Oto zeigt in einer Gegenüberstellung von *ki* und Blut, wie eng Geistartiges und Dingliches zusammenhängt: „Das ‚Blut‘ kann sich nicht selbst bewegen, das *ki* bewegt sich durch den ganzen Körper, transportiert das ‚Blut‘, erhält durch das Blut Nährstoffe und hält gleichzeitig seine Aktivität aufrecht.“²⁴⁰ Das *ki* des Menschen hat auch einen mentalen oder emotionalen Teil. Man spricht von *kibun* (気分) oder *kimochi* (気持ち), das *ki*, an dem ein Mensch Anteil hat, oder das er trägt. Natürlich gibt es auch hier eine psychosomatische Überlappung: Übelkeit kann heißen: „das *kimochi* (気持ち) ist schlecht“, *kimochi warui* (気持ち悪い) oder auch *hakike* (吐き気), Brech-*ki*. Die Eigenart eines Menschen heißt Beschaffenheit des *ki*, *kishitsu* (気質) oder *kishō* (気性). Auch der Wille des Menschen hat mit *ki* zu tun: Man spricht vom *iki* (意気) oder vom *shiki* (志気). „Die Meinung ändern“ wird auch mit *ki ga kawaru* (気が変わる) ausgedrückt. Auch die geistige Gesundheit wird mit *ki* ausgedrückt. Man spricht von einem Menschen mit *seiki* (正気), dem rechten *ki*. Ein begabter Mensch hat *saiki* (才気), Gaben-*ki*. Zuletzt spricht Yamaguchi noch vom nicht-individualistischen, zwischenmenschlichen Charakter des *ki*: „Das heißt, der Gebrauch des Wortes ... zeigt, dass das *ki* seinen Raum nicht in einem Individuum, einem bestimmten Subjekt findet, sondern zwischen den Menschen entsteht.“²⁴¹

Beim Thema des *ki* findet ein interessanter interreligiöser Dialog statt. Ein durch die Aufklärung materialistisch aufgestelltes westliches Christentum kann mit der Vorstellung einer alles durchwaltenden *Mana*-Energie nicht viel anfangen. Alle wissenschaftlich nicht erklärbaren Phänomene werden dann entweder als „Aberglaube“ ins Lächerliche gezogen oder sie werden verteufelt: „Was ich naturwissenschaftlich nicht erklären kann, muss dann vom Teufel sein.“ Was für eine beschämende Ignoranz und Arroganz! Hier feiern der Materialismus der Aufklärung und der Dämonenglaube des Mittelalters fröhliche Hochzeit. Auf der anderen Seite gibt es ein Christentum ohne den ersten Artikel. Der erste Artikel

²³⁹ Kindler 2003 und <http://www.reiki-land.de/artikel/grundlagen/was-ist-reiki-01-einfuehrung.html> (zuletzt heruntergeladen am 26.2.2024).

²⁴⁰ Miura 2005, 85.

²⁴¹ Yamaguchi 1997, 58.

des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bekennt den Gott der Bibel als den Schöpfer aller Dinge. Ohne dieses Bekenntnis werden alle Dinge zu Gott. Ganz besonders gilt das für die ehrfurchtserregende *Mana*-Energie, die dann gerne als „Geist Gottes“ bezeichnet wird. Ich habe gelernt zu differenzieren. Ich bekenne mich als Christ zum ersten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Es setzt Gott als Schöpfer aller Dinge in einen kategorialen Unterschied zu allen Dingen. Sie sind nur Schöpfung. Nach christlichem Verständnis ist die Welt göttlich, nicht aber deshalb, weil sie Gott ist, sondern weil Gott sie gemacht hat. Das gilt auch für die Bereiche der Welt, die sich mit westlichen Naturwissenschaften nicht nachweisen lassen.

Nach dieser zusammenfassenden Darstellung dessen, was *ki* ist, ein paar Gedanken zum Leben in einer durch *ki* durchwalteten Welt. Der Begriff *ki* zeigt, wie komplex das japanische Weltbild ist. Wie findet man sich darin zurecht? Wie kann man sich absichern? Wie kann man sich schützen? Die allgegenwärtigen *Anzen Daiichi*-Schilder (安全第一) zeigen, wie wichtig dieses Thema in Japan ist. Das ganzheitliche und geborgene Eingebundensein in die Natur, Grundvoraussetzung für das gute Leben, das man in Japan durchaus schätzen lernen kann, hat auch seine Kehrseite. „Japaner sind Menschen, die sich seit frühester Vorzeit bis heute vor der unsichtbaren Macht im Dunkeln fürchten,“ erklärt der Geschichtswissenschaftler Seki Yūji von der *Musashino Gakuin Universität*.²⁴² Das „gute Leben“ ist öfter als einem lieb ist das gute bedrohte Leben. Drei Strategien möchte ich kurz ansprechen:

1. „Gefahr erkannt, Gefahr gebannt“: Grundsätzlich ist vorab zu bemerken, dass Wahrsagepraktiken sich nicht als Religion, sondern als Wissenschaft verstehen. Das unterscheidet die Wahrsagerei von der Prophetie, die auf Offenbarung einer übermenschlichen Macht beruht. Dass Wahrsagerei nach dem japanischen Shintoismus-Wissenschaftler Mitsuhashi Takeshi durch den Begriff *shinsen* (神占) und den Begriff *ekikyō* (易経), „Weg der Wahrsagerei“, der chinesischen Entsprechung von *shintō* (神道), „Weg der Götter“ mit *shin* (神), Gott in Zusammenhang gebracht wird,²⁴³ tut dem keinen Abbruch. Religion und Wissenschaft werden in animistischen Weltbildern nicht so scharf getrennt wie im Westen. Ono und andere definieren in ihrem großen *Lexikon japanischer Religion* Wahrsagerei als (1) Versicherung dessen, ob das geplante Handeln „mit dem Willen Gottes vereinbar ist, oder auch wo das Herz Gottes ist“ und (2) der Wunsch eines „bestimmten Zeichens“, das durch eine festgelegte Methode erfragt wird. Als Zeichen dienen dabei „Phänomene in der Umwelt.“²⁴⁴ Diese Doppeldefinition zeigt eine religiöse Seite, die der Motivation nämlich, die nach „dem Willen Gottes“ fragt, und eine säkulare, die nämlich, die sich mit der Technik der Deuterei von Zeichen befasst, die in der Umwelt gefunden werden. Praktiken der Wahrsagerei sind in Japan seit ältester Zeit bezeugt. In der sehr alten *Erzählung Wie man sich des stummen Prinzen Homujiwake* (誉牟治別) annahm und wie

²⁴² Seki 2004, 8.

²⁴³ Mitsuhashi 1995, 10.

²⁴⁴ Ono et al 1985, 15.

er schließlich die Sprache gewann wird erzählt, wie Prinz Aketatsu (明立) durch eine Beschwörungsformel ein Zeichen über den glücklichen Ausgang eines Vorhabens erzwang.²⁴⁵ Aus der Heian-Ära berichten Naumann und andere über *yūke* oder *yuura* (夕占), das „Abendorakel“, „zu dem man sich in der Dämmerung an einen Kreuzweg begab, um aus Gesprächsfetzen der Vorübergehenden eine Antwort auf seine Fragen zu erhalten.“ Sie erklären: „Das Abendorakel hat seine Wurzeln in sehr alten Vorstellungen ... der Kreuzweg als kosmischer Mittelpunkt, in dem die Kommunikation mit der Totenwelt möglich ist; die dunklen Mächte als die um die Zukunft Wissenden.“²⁴⁶ Heute gibt es eine Vielzahl von Praktiken zur Sicherung von Wissen, das Menschen auf natürlichem Weg nicht zugänglich ist. Angefangen über *kokkurisan* (狐狗狸さん), dem deutschen *Charlie-Charlie* entsprechend, über die Neujahrslose *mikuji* (御籤 oder 神籤), dem Handlinienlesen *kanshōjutsu* (観掌術) und der Blutgruppen-Wahrsagerei bis hin zur Astrologie *kigaku* (気学), verschriftlicht in zahllosen Almanachen, *koyomi* (暦), und den komplizierten Systemen von Glücks- und Unglückstagen: das *Rokuyō*-System (六曜), das *Jūnichoku*-System (十二直), die Unglücksjahre *yakudoshi* (厄年).

2. Das auf die eine oder andere Art erworbene Wissen kann nun dazu genutzt werden, das abzuwehren, was das gute Leben bedroht. Amulette sind Gegenstände mit besonderer Kraft. Sie sollen Unheil abwehren. In Japanisch heißen diese Gegenstände schlicht *omamori* (お守り), „Beschützer“ oder *mayoke* (魔除け), „Abwehrer des Unheilverfügens“. *Omamori* wirken nach dem japanischen Religionsphilosophen Kamata Tōji zum einen durch die in ihnen gegenwärtig gedachte spirituelle Kraft *reiryoku* (霊力).²⁴⁷ Zum anderen wirken *omamori* durch die in ihnen gegenwärtig gedachten Gottheiten. Deshalb – so ein japanischer Witz – solle man nie mehr als ein *omamori* haben, weil die Gottheiten sonst in Streit geraten und das dann wiederum Unglück bringe.²⁴⁸ Dabei handelt es sich entweder um *bunshin* (分神), „Ableger“ dieser Gottheiten oder ihre Manifestationen. Eine besondere Art der *omamori* sind die *migawari omamori* (身代わりお守り), bei denen eine Gottheit „sich an Stelle der zu beschützenden Person als Stellvertreter anbietet und so alle negativen Kräfte, die diese Person sonst heimsuchen würden, absorbiert“, so Ian Reader und George Tanabe.²⁴⁹ Bei den Gottheiten handelt es sich nach dem japanischen Religionswissenschaftlers Hori Ichirō meist um Schutzgottheiten des *ujigami*-Systems (氏神), in dem Verstorbene als Familienschutzgötter oder Schutzpatronen verehrt werden.²⁵⁰ Bei den Gottheiten, die durch Magie dazu bewegt werden, einen Menschen zu beschützen, handelt es sich nicht um jenseitige Götter, sondern ausdrücklich um solche, die zu dieser Welt gehören. „Magie ist die Kontrolle von diesseitigen übernatürlichen Kräften ... durch die

²⁴⁵ Vgl. Naumann/Naumann 1990, 7.390.

²⁴⁶ Nauman/Best/Woudhuizen 1988, 242.

²⁴⁷ Vgl. Kamata 2000, 18.

²⁴⁸ Vgl. Lewis 1993, 34.

²⁴⁹ Reader/Tanabe 1998, 46.

²⁵⁰ Vgl. Hori 1987, 202.

Benützung von entsprechenden Zaubersprüchen, Amuletten und selbstwirksamen Ritualen.“²⁵¹

3. Auf der anderen Seite sind Talismane machtvolle Gegenstände, die das Glück anziehen. Sie tun das nicht selten durch eine innewohnende Wort-Kraft. Der Japanologe Brian McVeigh hat Heilsvorstellungen der Neureligion *Sūkyō Mahikari* (崇教真光), *Art of the True Light*, untersucht. Er geht davon aus, dass in Worten eine göttliche Kraft, genannt *kotodama* (言霊), wohnt. Durch Aussprechen des Wortes kommt diese Kraft zur Wirkung.²⁵² Aus der Vielzahl dieser Praktiken ein paar wenige: Mädchen sollten erst am 33. Lebenstag geweiht werden, weil „33“ *sanzan* (三三) gesprochen wird, was aber auch Geburtenreichtum *sanzan* (産山) bedeuten kann.²⁵³ Am „Tag des Erwachsenwerdens“ spenden Mädchen fünf Yen, was *goen* (五円) ausgesprochen wird. *Goen* (御縁) oder *goensama* (御縁様) kann aber auch ein anderes Wort für einen Geliebten sein, den sich die jungen Frauen mit der Spende von fünf Yen sichern wollen.²⁵⁴ Manche Menschen stecken sich eine kleine Froschfigur in ihren Geldbeutel, denn *kaeru* (蛙) bedeutet sowohl Frosch als auch „zurückkommen“ (帰る). Man erhofft sich, dass dann das ausgegebene Geld wieder zurückkommt. Zur Hochzeit schenkt man eine Seebrasse, *tai* (鯛), weil ihr japanischer Name wie die letzte Silbe von „zu beglückwünschen“, *medetai* (めでたい) ausgesprochen wird. Weil Worte so wichtig sind, wird durch *seimeihandan* (姓名判断) besonders auf die Wahl der Personennamen großer Wert gelegt, denn der Name bestimmt das Lebensschicksal.

Ich habe eine Vielzahl von Praktiken nicht zuletzt aus unzähligen Gesprächen mit japanischen Freunden zusammengetragen. Ein Gespräch wird mir immer in Erinnerung bleiben. Ich befragte das Ehepaar, mit dem uns damals schon eine lange Freundschaft verband, über Geistervorstellungen. Das Gespräch wurde immer persönlicher und unsere Freunde immer nachdenklicher. Ich fragte sie nicht nur über verschiedene Geister, sondern auch, wie sie sich vor ihrem bösen Einfluss schützen und das gute Leben bewahren können. Nach etwa einer Stunde fragten sie mich: „Was machst du denn da? Wie schützt du dich?“ Ich antwortete wieder in Bezugnahme auf den ersten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube, dass es viel gibt, was wir nicht sehen. Ich glaube auch, dass alles, was es gibt, von Gott geschaffen wurde. Gott ist stärker als alles, was uns bedroht. Ich befehle mich dem Schutz Gottes an.“ Wenn ich heute über diese Antwort reflektiere, fällt mir auf: Eine Vielzahl von zum Teil hochkomplizierten Schutzmechanismen könnte zu der Sorge führen, dass man zur Sicherung des guten Lebens vielleicht doch nicht genug getan hat. Ein Gott, von dem es im bekannten Kinderlied heißt, dass er die ganze Welt in der Hand hält, kann kindlichen Glauben ins Leben bringen. Einige Wochen später riefen uns die beiden an. „Wir werden jetzt Christen. Wir haben durch unser Gespräch gemerkt, dass der christliche Glaube nicht bloß eine weitere Religion,

²⁵¹ Hiebert/Shaw/Tiénou 1999, 69.

²⁵² Vgl. McVeigh 1992 41–68.

²⁵³ Vgl. Lewis 1993, 107.

²⁵⁴ Vgl. Lewis 1993, 111.

sondern alltagstauglich ist.“

3. Gesellschaftliche Beobachtungen

Es geht hier nicht um die japanische Soziologie an sich, sondern darum, sie aus dem Blickwinkel des Animismus zu skizzieren. Es geht auch nicht um die japanische Soziologie in ihrer Gänze, sondern nur ansatzweise um die Beiträge von Nakane Chie und Doi Takeo.

9.1 Nakane Chie (1926-2021)

Nakane Chie war als Kulturanthropologin in Indien, Tibet und Japan tätig, lehrte an der Universität Tokyo und war von 2002 bis 2004 Präsidentin des *Tokyo Jogakkan College*. Sie entwirft eine Schau der japanischen Gesellschaft, die sie als einzigen „Superorganismus“ im Sinn staatenbildender Insekten sieht. Sich als eigenständiges Individuum zu verstehen, ist nach Nakane für Japaner nicht nur unerwünscht, sondern geradezu unmöglich.

Nakanes grundlegendes Prinzip ist die Unterscheidung von „Ort“ und „Eigenschaft“.²⁵⁵ Im japanischen Original unterscheidet Nakane zwischen *ba* (場, Ort) und *joretsu* (序列, wörtlich: Rang), die sie im Englischen mit *frame* und *attribute* wiedergibt. *Ba, frame* oder „Ort“, ist dabei das, was Menschen zu einer Gruppe zusammenhält. Das Prinzip der Gruppenformung auf der Grundlage des „Ortes“ ist in Japan bei weitem wichtiger als das der Gruppenformung auf der Grundlage der „Eigenschaft“. Selbst wo es Gruppen gibt, die etwa durch gemeinsame Interessen oder Tätigkeiten zusammengefunden haben, wird eine interne Organisation gegründet, die die Menschen auf der Grundlage des „Ortes“ zusammenbindet und ihnen erst so ein starkes und stabiles Zusammengehörigkeitsgefühl gibt.²⁵⁶ Dabei nimmt die Gruppe praktisch das ganze „Privatleben“ des Einzelnen in Beschlag, was aber von den meisten Japanern nicht als Angriff auf ihre Würde, sondern als Geborgenheit empfunden wird. Die Beteiligung am Privatleben geht so weit, dass die Werte und Denkweise der Einzelnen verändert werden.²⁵⁷ In ihrem Werk *Dynamik einer vertikalen Gesellschaft (Tateshakai-no Rikigaku)*, (1978) berichtet Nakane von einer vergleichenden Studie zwischen Indien und Japan: In Indien gilt: *kojin wa saibunka sareru* (個人は細分化される), dass „das Individuum auftrennbar ist.“ Deshalb ist auch die Gruppe auftrennbar.²⁵⁸ Aber in Japan gilt: *ittaika no kyōchō* (一体化の強調), dass „die Betonung auf der Gruppenbildung liegt,“ wobei für die Gruppe gilt, dass sie *fukabun-no tan-i* (不可分の単位), „eine nicht trennbare Einheit“ ist.²⁵⁹ Im Gegensatz zum japanischen System, in dem es als Ungehörigkeit gilt, eine von der des Gruppenoberhauptes abweichende Meinung auch nur zu äußern, herrscht in Indien

²⁵⁵ Vgl. Nakane 1970, 1.

²⁵⁶ Vgl. Nakane 1970, 9.

²⁵⁷ Vgl. Nakane 1970, 10.

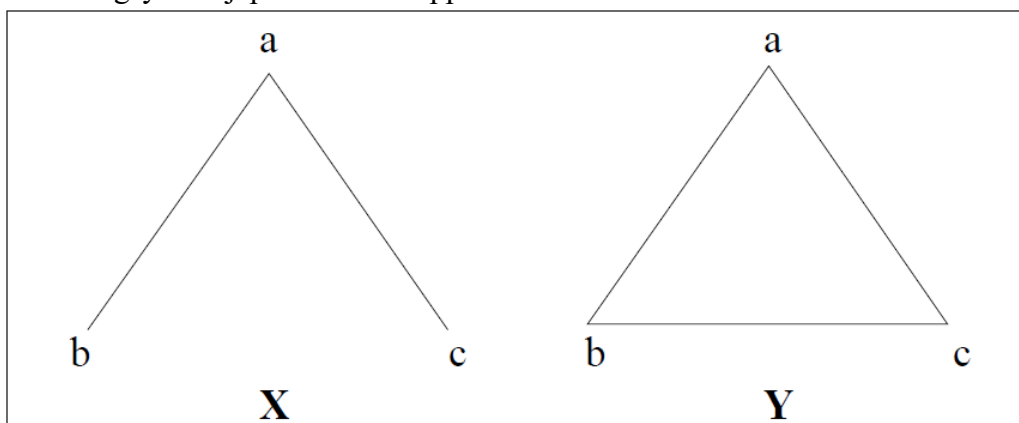
²⁵⁸ Vgl. Nakane 1978, 16.

²⁵⁹ Nakane 1978, 17f.

Meinungsfreiheit.²⁶⁰

Gruppen, die auf der Grundlage des „Ortes“ aufgebaut sind, binden Menschen mit unterschiedlichen „Eigenschaften“ vertikal zusammen. Gruppen, bei denen das gruppenbildende Kriterium eine gemeinsame „Eigenschaft“ ist, sind horizontal strukturiert.²⁶¹ In Japan gibt es fast ausschließlich vertikal strukturierte Gruppen. Nakane zeigt anhand des japanischen Anrede-Systems, dass dieses Rangsystem, wenn es erst einmal etabliert ist, nicht wieder geändert werden kann.²⁶² Im Gegensatz zur sogenannten *Itaria-shiki* (イタリア式), der „italienischen Methode“ – die allerdings nicht allein für Italien, sondern auch für Korea und die Philippinen gilt –, in der die Rangordnung auch unter denselben Mitgliedern je nach Zweck der Gruppe, zu der sie sich zusammenfinden, immer wieder anders sein kann, ist die einmal festgelegte Rangordnung in Japan immer dieselbe. In einem Gespräch mit dem japanischen Biologen und Verhaltensforscher Hida stellten die beiden fest, dass diese Art der Volksstrukturierung der Strukturierung bei Maus- und Krähenpopulationen gleicht.²⁶³

Das Rangsystem japanischer Gruppen skizziert Nakane so:²⁶⁴



Die Figur X stellt eine vertikale Gruppenstruktur, die Figur Y eine horizontale Gruppenstruktur dar. In vertikalen Gruppen gibt es unter den Gruppenmitgliedern b und c auf derselben Ebene keine Beziehung. Sie sind nur durch ihre vertikale Beziehung zu a Mitglieder der Gruppe. In horizontalen Gruppen haben a, b, und c Beziehungen zueinander. Die Vergrößerung einer vertikalen Gruppe geschieht schlicht dadurch, dass Einzelne, die die Hierarchie akzeptieren, an b oder c vertikal angegliedert werden. Beziehungen dieser Art werden in Japan *oyabun-kobun*-Beziehungen genannt.²⁶⁵ *Oyabun* (親分) heißt „elterlicher Teil“, *kobun* (子分) „kindlicher Teil“. Der vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg führende Rechtssoziologe Japans Kawashima Takeyoshi schrieb 1946, als die japanische Regierung über die von General McArthur befohlene neue Verfassung diskutierte, den hervorragenden Artikel *Die familiäre Struktur der japanischen*

²⁶⁰ Vgl. Nakane 1970, 12f.

²⁶¹ Vgl. Nakane 1970, 23f.

²⁶² Vgl. Nakane 1970, 27.

²⁶³ Vgl. Nakane 1978, 178–182.

²⁶⁴ Vgl. Nakane 1970, 42f.

²⁶⁵ Vgl. Nakane 1970, 42f.

Gesellschaft. Nach Kawashima formen *oyabun-kobun*-Beziehungen alle Beziehungen in Japan, auch außerhalb der Familie.²⁶⁶ An der Struktur der Gruppen ändert sich bei Neuzugängen grundsätzlich nichts. Das macht japanische Gruppen so stabil. Und schwerfällig. In horizontalen Gruppen, in denen a, b und c Beziehungen zueinander haben, beeinflusst ein Neuzugang alle Beziehungen und stellt das Gruppengleichgewicht grundsätzlich in Frage. Das macht horizontale Gruppen so anfällig²⁶⁷ und es Neuzugängen etwa aus dem Ausland in japanischen Firmen so unfassbar schwer.

Das oben verwendete Gruppenstrukturmodell erweckt den Eindruck, dass einzelne Gruppen, vielleicht sogar viele Gruppen in Japan auf diese Weise strukturiert sind. Aber das entspricht nicht Nakanes Meinung. Es kann nach ihr auf die Dauer gar keine nebeneinander bestehenden Gruppen geben.²⁶⁸ Das ganze Volk ist als einzige Gruppe auf diese Weise strukturiert. Das wird vor allem an den jährlich landesweit simultan abgehaltenen Abschlussprüfungen deutlich, bei denen alle Absolventen landesweit nach ihrer Leistung durchnummeriert werden.²⁶⁹ Nach Nakane ist Japan die einzige „Nummerngesellschaft“ in dieser Größe. An der Spitze dieser Gesellschaft steht der Kaiser als die absolute „Nummer Eins“.²⁷⁰

Gerade im Kontext des Animismus, der nicht selten mit Naturverbundenheit in Verbindung gebracht wird, ist die Begrifflichkeit aus der Biologie äußerst interessant. Nakane verweist zur Erklärung des japanischen Selbstverständnisses ausdrücklich auf staatenbildende Insekten wie Ameisen, Termiten und Bienen, die man zwar als einzelne Tiere erkennen kann, die aber getrennt von der Gruppe nicht leben können. Die Existenz der Einzelnen wird „gänzlich vom Nutzen der gesamten Gruppe bestimmt“. Und dann zieht Nakane – fast in einem Nebensatz – einen sehr aufschlussreichen Vergleich:

Die Gruppenglieder sind Nachfahren derselben Eltern, austauschbar, und die Trennung in Einzelne ist nicht nur vom Standpunkt der Menschen, sondern vielleicht auch von dem der staatenbildenden Insekten her gesehen unmöglich.²⁷¹

Dieses naturalistische Gesellschaftsverständnis ist vom animistisch-holistischen Weltbild Japans her verständlich. Und es ist sicher nicht unproblematisch.

Als Übergang zu Doi Takeos Beitrag greife ich einen Gedanken aus Nakanes Ansatz noch einmal auf: Die Gruppe nimmt praktisch das ganze „Privatleben“ des Einzelnen in Beschlag, was aber von den meisten Japanern nicht als Angriff auf ihre Würde, sondern als Geborgenheit empfunden wird.

9.2 Doi Takeo (1920-2009)

Der Mediziner und Psychiater Doi Takeo lehrte an der *University of Tokyo* sowie an der *International Christian University*. Ab 1983 war er Leiter des staatlichen

²⁶⁶ Vgl. Kawashima 1988, 72.

²⁶⁷ Vgl. Nakane 1970, 41f.

²⁶⁸ Vgl. Nakane 1978, 182.

²⁶⁹ Vgl. Nakane 1978, 178.

²⁷⁰ Vgl. Nakane 1978, 182f.

²⁷¹ Vgl. Nakane 1978, 15f.

Forschungszentrums für psychiatrische Hygiene (国立精神衛生研究所, *Kokuritsu Seishin Eisei Kenkyūjo*).

Der zentrale Begriff seiner Arbeiten ist *amae* (甘え). In den im Westen bekannten Übersetzungen seines Standardwerkes²⁷² wird dieser mit *dependence*²⁷³ und „Geborgenheit“²⁷⁴ wiedergegeben. *Amae* ist „das „Gefühl, das zuerst vom Säugling seiner Mutter gegenüber erfahren wird“.²⁷⁵ Neben der Beziehung zur Mutter gehört *amae* auch in den Bereich privater, enger Beziehungen. „*Amae* ist ein Versuch, seine Emotionen dem anderen ohne Worte zu vermitteln.“ Im privaten Bereich ist das erlaubt, im öffentlichen, in dem eher verbal kommuniziert wird, eher nicht.²⁷⁶ Nach Doi ist *amae* „ein Schlüsselkonzept ... für das Verständnis der japanischen Gesellschaftsstruktur als Ganzes“.²⁷⁷ Wie das folgende Zitat zeigt, bildet das Gefühl des *amae* nicht nur die Grundlage für die Verbundenheit zuerst mit der Mutter und dann mit der Gesellschaft, sondern auch mit der Natur:

[So etwas wie ein Baby gibt es gar nicht]. Ein Baby ist immer ein Teil von jemandem – der Mutter. Seine Worte erinnern uns daran, wie Japaner tief in ihrem Herzen fühlen. Besonders, dass es so etwas wie einen [einzelnen] Menschen nicht gibt, weil er immer Teil von jemandem ist, sei es von seiner Mutter, seiner Familie, seinem Vaterland²⁷⁸ oder der Natur und des Universums.²⁷⁹

Amae ist die Grundlage des animistischen Lebensgefühls. Wer bei dem Begriff *amae* nach einer im westlichen Sinn klaren Definition fragt, geht an der Sache des *amae* vorbei, denn die ist, wie fast alles Lebendige und Wirkliche zu vielschichtig, als dass es eindeutig beschreiben werden könnte. Der beste Weg zum Verständnis scheint mir der dialektische zu sein. Ich versuche im Folgenden *amae* nicht zu *be*-schreiben, sondern mit Gegensatzpaaren zu *um*-schreiben:

1. *Amae* ist Bedürfnis und Gefühl. In der Nominalform *amae* werden zwei unterschiedliche grammatische Formen zusammengefasst: Zum einen beschreibt die Verbalform *amaeru* (甘える) „sich anlehnen“ ein Gefühl.²⁸⁰ Zum anderen beschreibt die Adjektivialform *amaetai* (甘えたい), die Absicht oder den Willen zu *amaeru*(en), das „Sich-anlehnen-wollen“, das entsteht, wenn aus dem Gefühl *amaeru* ein Bedürfnis²⁸¹ wird.²⁸²
2. *Amae* kann negativ und positiv definiert werden. Auf der einen Seite ist *amae* das „Verlangen [des Säuglings], mit der, die ihn versorgt, gefühlsmäßig eins zu sein.“ Dies

²⁷² Doi 1971. Auch interessant: Doi 2001. (Diese Auflage hat mit der ersten Auflage von 1971 keine inhaltliche Übereinstimmung.)

²⁷³ Doi 1973.

²⁷⁴ Doi 1982.

²⁷⁵ Doi 1982, 27.

²⁷⁶ Vgl. Kitayama 2005, 39.

²⁷⁷ Doi 1982, 36.

²⁷⁸ Im englischen Original steht hier *motherland*, was ja dem japanischen *bokoku* (母国) entspricht.

²⁷⁹ Vgl. Goss/Klass 2005, 29.

²⁸⁰ Um sich ganz klar auszudrücken benutzt Doi in dem in Japanisch geführten Gespräch das englische *sentiment*.

²⁸¹ Hier verwendet Doi dann das Englische *desire*.

²⁸² Vgl. Doi 1990, 83. Ähnlich auch: Doi 1994, 157.

definiert *amae* negativ. Bevor ein Kind sich als von der Mutter getrenntes Wesen wahrnimmt, ist sein Leben in gewisser Weise eine Fortsetzung des Zustandes im Mutterleib. Im Laufe seiner psychologischen Entwicklung lernt es aber, dass es selbst und seine Mutter voneinander getrennte Wesen sind: es lernt, zwischen Subjekt und Objekt zu unterscheiden.²⁸³ Es erfährt nun, dass es die Mutter nicht entbehren kann. Es ist die sich dann entwickelnde Begierde nach engem Kontakt mit ihr, die ... *amae* konstituiert.²⁸⁴ Gleichzeitig ist *amae* aber auch „Genuss [dieses] Einheitsgefühls“.²⁸⁵ *Amae* stellt ein Medium dar, das es der Mutter ermöglicht, die Seele des Säuglings zu verstehen und auf seine Bedürfnisse zu reagieren, so dass Mutter und Kind an einem Verschmelzungs- und Identitätsgefühl teilhaben.²⁸⁶

3. *Amae* ist Fachwort für die Mutter-Kind-Beziehung des Säuglings und für viele andere Beziehungen zwischen Menschen aller Altersgruppen.²⁸⁷ Das Gefühl des *amae* und auch die dadurch geleiteten Verhaltensmuster gehen zwar bis in die früheste Kindheit zurück, werden dann aber nicht überwunden. Sie setzen sich fort bis in das Erwachsenenalter und bestimmen praktisch alle zwischenmenschlichen Beziehungen.
4. *Amae* ist zu einem feststehenden, soziologischen Fachbegriff geworden und gleichzeitig im aktuellen Sprachgebrauch lebendig und damit dem Wandel unterworfen. Der Umstand, dass es sich bei *amae* um einen japanischen Begriff handelt, verleitet dazu, in *amae* ein ausschließlich japanisches Phänomen zu sehen. Doi schreibt, dass *amae* zwar ein „Spezifikum der japanischen Sprache ist“, dass mit diesem Wort jedoch ein auf die ganze Menschheit zutreffendes psychisches Phänomen beschrieben wird.²⁸⁸ Für den Dialog mit dem christlichen Glauben ist das zweite große Werk Dois *Seisho to „Amae“* (*Die Bibel und „Amae“*)²⁸⁹ äußerst interessant. Er zeigt an den Beziehungen zwischen Isaak und Rebekka, Josefs und seiner Ursprungsfamilie, Amnon und Tamar, Paulus und Epaphroditus, Paulus und Onesimus, dass *amae* auch in der Bibel vorkommt.²⁹⁰ Bei der Beziehung zwischen Gott und Mensch ist er vorsichtig:

„Um jeden Irrtum zu vermeiden, möchte ich es gleich zu Anfang deutlich sagen, dass der Glaube an beides, die Existenz Gottes, des All-Schöpfers, und daran, dass er mit dem Menschen eine Beziehung hat, nicht heißt, dass das auch etwas mit *amae* zu tun hat.“²⁹¹

Allerdings räumt er ein, dass die Erwählung Israels durch Gott *amae* beinhalten kann. Auch scheint Gott Hiobs *amae* zu sanktionieren. Ganz wichtig ist für Doi hier Psalm 131. Dort ist das entwöhnte Kind an der Mutterbrust Bild für den vertrauensvollen Menschen

²⁸³ Vgl. Doi, 1994, 157.

²⁸⁴ Vgl. Doi, 1989, 88–89.

²⁸⁵ Doi, 1994, 157.

²⁸⁶ Doi, 1994, 89.

²⁸⁷ Doi, 1994, 158.

²⁸⁸ Vgl. Doi, 1982, 36.

²⁸⁹ Doi 1997.

²⁹⁰ Vgl. Doi 1997, 23–31.

²⁹¹ Doi 1997, 33.

bei Gott.²⁹²

Yoshizawa Noburu schreibt: „Man kann die traditionelle japanische Religion charakterisieren als eine mütterliche Religion, die den Menschen gewissermaßen warmherzig umarmt“.²⁹³ Der im Westen wohl bekannteste Vertreter des Zen-Buddhismus Daisetsu Teitarō Suzuki sah hier einen grundlegenden Unterschied zwischen West und Ost: „An der Basis der Art und Weise, wie Menschen im Westen denken und fühlen, ist der Vater.“ Doch im Osten ist es die Mutter. Die Mutter „hüllt alles in eine bedingungslose Liebe ohne Schwierigkeiten und Verhöre ein. Im Westen zeigt Liebe immer einen Rest von Macht. Im Osten schließt die Liebe alles in die Arme. Sie ist so offen nach allen Seiten“.²⁹⁴ Dieses „mütterliche Prinzip“ ist nach dem japanischen Politikwissenschaftler Miyata Mitsuo problematisch, weil es aus seiner Sicht bei weitem nicht so tolerant und barmherzig ist, wie es den Anschein hat. „Der Weg des Erbarmens geht (nur) über die Aufgabe des eigenen Ich.“ Das aber ist die Forderung der intoleranten Macht“.²⁹⁵ Doi versteht *amae* als das mütterliche Klima des alles umarmenden japanischen Synkretismus. Weil es in der Welt der *amae* „im strengsten Sinne keine Freiheit und Unabhängigkeit des Individuums“ gibt, fordert er die „Transzendierung“ der *amae* durch die „Entdeckung von Subjekt und Objekt“.²⁹⁶

Der Psychiater Hattori Yūichi geht an dieser Stelle weiter als Doi. Er beschäftigt sich in seiner klinischen Beratungsarbeit hauptsächlich mit *hikikomori* (引き籠り), einem Phänomen, bei dem Menschen durch den Druck des Kollektivismus ihr „wahres Selbst“, *honne* (本音), verdrängen und den Kontakt mit ihren eigenen Gefühlen so weit verlieren, dass sie nicht mehr am gemeinsamen Leben teilnehmen können und sich deshalb, zum Teil jahrelang, einschließen, sich in ihr Zimmer „zurückziehen“ (引き籠る, *hikikomoru*). Als Hattoris Buch zum Thema *hikikomori* 2005 erschien, ging er von 1.000.000 Fällen aus.²⁹⁷ Das japanische Innenministerium geht in einer Veröffentlichung vom 31.3.2023 von über 1,46 Millionen Betroffenen aus und zeigt auch, dass *hikikomori* längst kein Jugendproblem mehr ist.²⁹⁸ Hattori sagte in einer an einen Vortrag über Persönlichkeitsspaltung anschließenden Diskussion, dass die Überwindung des japanischen Kollektivismus nicht durch die Annahme des westlichen Individualismus gelänge, sondern durch die Begegnung des Individuums mit einem „höheren Wesen“, mit Gott.²⁹⁹

²⁹² Vgl. Doi 1997, 34–38.

²⁹³ Yoshizawa 1996, 185.

²⁹⁴ Daisetsu, zitiert in: Goss/Klass 2005, 30.

²⁹⁵ Yoshizawa 1996, 183.

²⁹⁶ Yoshizawa 1996, 185.

²⁹⁷ Hattori 2005, 10.

²⁹⁸ Eine Untersuchung des Innenministeriums schätzt „Hikikomori“-Fälle auf 1,46 Millionen, Grund: „Ausbreitung von Corona“ <https://news.web.nhk/newsweb/na/na-k10014025851000> (zuletzt heruntergeladen am 4.12.2025)

²⁹⁹ So bei einem Vortrag im Rahmen des von JEMA veranstalteten Missiology Forum am 8. 2. 2010.

Literatur

- Blacker, Carmen, *The Catalpa Bow: A Study in Shamanistic Practices in Japan*, London³1999.
- Doi Takeo (土居健郎), *Struktur des „Amae“* (「甘え」の構造), Tokyo 1971.
- *The Anatomy of Dependence: The Key Analysis of Japanese Behavior*. Tokyo, New York, San Francisco 1973.
- *Amae – Freiheit und Geborgenheit: Zur Struktur der japanischen Psyche*, deutsche Übersetzung aus dem Amerikanischen von Elmar Holenstein. Frankfurt am Main 1982.
- *Glaube und „Amae“* (信仰と「甘え」), Tokyo²1994.
- *Die Bibel und „Amae“* (聖書と「甘え」), Kyoto 1997.
- *Struktur des „Amae“* (「甘え」の構造) Tokyo 2001. (Diese Auflage hat mit der ersten Auflage von 1971 keine inhaltliche Übereinstimmung).
- Doi Takeo; Okonogi Keigo (小此木啓吾). „Anlehnung und Moratorium: Ein Gespräch zwischen Doi Takeo und Okonogi Keigo“, in *Die kühle Seele: Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*, hg. v. Heise, Jens, Frankfurt am Main 1990, 80-87.
- Goss, Robert/ Klass Dennis. *Dead But Not Lost: Grief Narratives in Religious Traditions*, Lanham 2005.
- Hattori Yūichi (服部雄一), *Hikikomori: Familientrauma* (ひきこもり：家族トラウマ), Tokyo 2005.
- Heißwolf, Martin. *Japanisches Heilsverständnis: Soteriologie im Kontext des japanischen Animismus* (edition afem, mission academics 36). Nürnberg 2013.
- Hiebert, Paul G./Shaw, R. Daniel/Tiénou, Tite. *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*, Grand Rapids, Michigan 1999.
- Hildebrandt, Mathias. *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg 1996.
- Hirota, Dennis. *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism: Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World*, Albany 2000.
- Hori Ichirō (堀一郎). „The Appearance of Individual Self-Consciousness in Japanese Religion and Its Historical Transformations“, hg. v. Moore, Charles A., *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu⁸1987, 201-227.
- Immoos, Thomas. „Das Land der mächtigen Frauen: Archaisches im Gegenwärtigen: Frauen in schamanistisch-kultischen Funktionen“, in *Japan – ein Land der Frauen?*, hg. v. Gössmann, Elisabeth, München 1991, 13-33.

- Kamata Tōji (鎌田東二), *Was ist Shintoismus?: Leben im Bewusstsein der Spiritualität der Natur* (神道とは何か：自然の霊性を感じて生きる), Kyoto 2000.
- Käser, Lothar, *Animismus: Einführung in seine begrifflichen Grundlagen*, Bad Liebenzell 2004.
- Kawashima Takeyoshi (川島武宜), „Die familiäre Struktur der japanischen Gesellschaft“ In *Japan ohne Mythos: Zehn kritische Essays aus japanischer Feder, 1946-1963*, hg. und übers. v. Karl Friedrich Zahl. München 1988, 60–81.
- Kindler, Jürgen. *Was ist Reiki?*, 2003; <http://www.reiki-land.de/artikel/grundlagen/was-ist-reiki-01-einfuehrung.html> (zuletzt heruntergeladen am 26.2.2024).
- Kitayama Osamu (北山修). „Cross-Cultural Varieties in Experiencing Affect.“, in *The Language of Emotions: Development, Psychopathology and Technique*, hg. v. Akhtar, Salman/Blum, Harold, Lanham 2005, 33–48.
- Lewis, David C. *The Unseen Face of Japan*, Tunbridge Wells, Kent 1993.
- McVeigh, Brian. „The Vitalistic Conception of Salvation as Expressed in Sukyo Mahikari“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 19,1 (1992), 41–68.
- Matsumoto Jitsudō (松本実道), *Der Weg zum Glauben an Kankiten* (歓喜天信仰への道), Oomoto Ikomasan 1987.
- Mischung, Roland, „Religionsethnologie“ in *Ethnologie: Einführung und Überblick*, hg. v. Fischer, Hans/ Beer, Bettina, Berlin ⁴2003, 197–220.
- Mitsubishi Takeshi (三橋健), „Der Shintoismus und seine Geschichte“ (神道とその歴史), in *Shintoismus: Religion unseres Hauses/unserer Familie?* (神道：わが家の宗教), hg. v. Takeshi Mitsubishi, Tokyo 1995, 10–43.
- Miura, Oto (三浦於菟), *Chinesische Heilkunde, die für Herz und Körper wirkt* (こころと体に効く漢方学), Tokyo 2005.
- Nakane Chie (中根千枝). *Japanese Society*. Berkeley, Los Angeles 1970.
- *Dynamik einer vertikalen Gesellschaft* (タテ社会に力学) Tokyo ³1978.
- Nauman, Nelly/Best, Jan G. P./Woudhuizen, Fred, „Die einheimische Religion Japans: Teil 1: Bis zum Ende der Heian-Zeit“, in *Handbuch der Orientalistik*, hg. v. Spuler, B., Leiden 1988.
- Naumann, Nelly/Naumann, Wolfram. *Die Zauberschale: Erzählungen vom Leben japanischer Damen, Mönche, Herren und Knechte*. München 1990.
- Ono Yasuhiro (小野泰博)/ Shimode Sekiyo (下出積與)/ Sugiyama Shigetsugu (杉山林継)/ Suzuki Norihisa (鈴木範久)/ Sonoda Minoru (園田稔)/ Nara Yasuaki (奈良康明)/ Bitō Masahide (尾藤正英)/ Miyake Hitoshi (宮家準)/ Miyata Noboru (宮田登), *Lexikon japanischer Religion* (日本宗教辞典), Tokyo 1985.

- Reader, Ian/Tanabe, George J. Jr., *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu 1998.
- Seki Yūji (関裕二), *Urgeschichte: Verschwiegene Geheimnisse und Wahrheiten – Der den Schlüssel versiegelter Geschichte hält (「古代史」: 秘められた謎と真相: 封印された歴史のカギを握る人)*, Kyoto 2004.
- Wiher, Hannes, „Der Animismus als schamorientiertes System“, in *Mission in fremden Kulturen: Beiträge zur Missionsethnologie: Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag*, hg. v. Müller, Klaus, Nürnberg 2003, 291-305.
- Winzeler, Robert L. *Anthropology of Religion: What We Know, Think, and Question*, Lanham, New York, Toronto, Plymouth 2008.
- Yamaguchi Ichirō (山口一郎): „Ki als leibhaftige Vernunft: Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit“, in *Übergänge: Text und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt* (Band 31), hg. v. Grathoff, Richard/Waldenfels Bernhard, München 1997.
- Yoshizawa Noburu, „Identitätsgenese und japanischer Narzissmus: Anmerkungen der Perspektive der japanischen Bildungsphilosophie“, in *Harmonie und Konformität: Tradition und Krise japanischer Sozialisationsmuster*, hg. v. Schröder-Lenzen, Agi, München 1996, 184–190.
- Eine Untersuchung des Innenministeriums schätzt „Hikikomori“-Fälle auf 1,46 Millionen, Grund: „Ausbreitung von Corona“ in: NHK 政治マガジン (NHK Seiji Magajin, NHK Politmagazin), 31.3.2023; <https://news.web.nhk/newsweb/na/na-k10014025851000> (zuletzt heruntergeladen am 4.12.2025).

Autoreninformationen

Dr. Martin Heißwolf war gemeinsam mit seiner Frau und seinen sieben Kindern im Auftrag der DMG interpersonal e.V. 26 Jahre in Japan im kirchlichen Dienst, in der sozialen Arbeit und im theologischen Lehrdienst tätig. 2011 wurde er an der University of South Africa promoviert. Seit 2018 ist er Dozent und Leiter des Fachbereichs Missiologie am BibelStudienKolleg Stuttgart und seit 2023 Pastor der Japanischen Evangelischen Gemeinde Stuttgart e.V.

Dr. Wolfgang Herbert, Studium der Japanologie, Philosophie und Religionswissenschaften an der Universität Wien, Professor für Vergleichende Kulturwissenschaften an der Universität Tokushima. Er ist u.a. Autor des Buches *Buddha, Zen und Achtsamkeit. Eine kurze Geschichte des Buddhismus im deutschen Sprachraum*.

Prof. Dr. Goro Christoph Kimura lehrt an der Abteilung für Deutsche Studien und an der Graduiertenschule für Internationale Beziehungen der Sophia-Universität, Tokyo. Zwischen 2021 und 2022 war er Gastwissenschaftler an der Universität Leipzig.

Josko Kozic, Studium der Japanologie und Südostasienstudien an der Goethe-Universität in Frankfurt mit anschließender Lehrtätigkeit. Er promoviert an der Universität Heidelberg im Fach Religionswissenschaft zum gegenwärtigen Shugendō. Er ist darüber hinaus Vorstandsmitglied der OAG Tokyo.

Dr. Ernst Lokowandt studierte Japanologie, vergleichende Religionswissenschaft und Staatsrecht/Staatslehre in Hamburg und Bonn, sowie moderne japanische Geschichte und Shintō in Tokyo und wurde an der Universität Bonn mit einer Arbeit über den Staats-Shintō promoviert. Er war Wissenschaftlicher Referent der OAG Tokyo und anschließend Professor an der Tōyō-Universität in Tokyo. Er veröffentlichte u.a. zum Shintō, zum japanischen Kaisertum und zum deutsch-japanischen Verfassungsvergleich.

Dr. Dr. Xaver M. Propach, O.P. studierte Katholische Theologie und Philosophie in Paderborn und München, wurde 2020 an der Universität Augsburg mit einer Arbeit zur Metaphysik von G.W. Leibniz im Fach Philosophie und 2023 im Fach Theologie mit einer Arbeit zur Jesuitenmission im frühneuzeitlichen Japan promoviert. Derzeit ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München. Forschungsaufenthalte führten ihn u.a. an die Waseda University und als Visiting Assistant Professor an die Keio University.

Pfarrer i.R. Dr. Malte Rhinow lehrte im Auftrag von *Mission EineWelt* von 2005 bis 2021

Praktische Theologie an der Luther University in Yongin, Südkorea. Seine Forschungsschwerpunkte sind das Gebet in den Kirchen Südkoreas, die koreanische Kirchengeschichte und die Bedeutung der Reformation für Korea. Neben Veröffentlichungen zur koreanischen Kirchengeschichte und der liturgischen Praxis, arbeitete er am Deutsch-Koreanischen Gesangbuch HanD in HanD mit.

Pfarrer Marcus Tyburski, war zusammen mit seiner Frau von 2018 bis 2024 in der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache (Kreuzkirche) in Tokyo tätig. Derzeit ist er Seelsorger in Iserlohn.