

Japanischer Buddhismus und Zen

**Prof. Dr. Klaus Vollmer
Universität München**

Japanischer Buddhismus und Zen

Klaus Vollmer (München)

Es ist sicher kein Zufall, daß die im Rahmen dieser Veranstaltungsreihe geplante Einführung in den Buddhismus japanischer Ausprägung von den Organisierenden sogleich mit dem Begriff „Zen“ verbunden wurde, denn der Zen-Buddhismus gilt vielen, ja wohl den meisten Menschen in Europa und den USA, die sich nicht im engeren Sinne wissenschaftlich mit dem japanischen Buddhismus beschäftigen, als sein typischster Ausdruck. „Zen-Buddhismus in Japan“ - bei diesem Thema werden viele von Ihnen sicher an in Stille versunkene Mönche in kargen Meditationshallen, an die Faszination der nur aus Kieselsteinen, Steinen und Moos gestalteten Trockenlandschaftsgärten, den sog. Zen-Gärten oder auch an die unergründliche Philosophie des „Nichts“ denken. Es sind wohl diese und andere Bilder, die aufs engste mit unserer Imagination des Zen-Buddhismus verbunden sind und deren Faszination nicht zuletzt dazu beigetragen hat, von allen buddhistischen Lehrrichtungen insbesondere den japanischen Zen in Europa und Amerika frühzeitig sehr weit bekannt zu machen. Die unermüdliche Vortrags- und Publikationstätigkeit von Daisetsu Teitarô Suzuki (1870-1966) und anderen, die als typische Vertreter des japanischen Zen betrachtet wurden, hat überdies dazu beigetragen, den Begriff „Zen“ auch außerhalb des doch eher kleinen Kreises der mit der Erforschung des Buddhismus befaßten Wissenschaft zu verbreiten und in verschiedensten Diskursen, vor allem solchen der Philosophie, der Psychologie oder auch des interreligiösen Dialoges zu verankern.

Als diese Veranstaltungsreihe im Rahmen des Weiterbildenden Studiums vor etwa drei Jahren zum ersten Mal durchgeführt wurde, habe ich mich insbesondere mit dem Verhältnis des japanischen Zen zur buddhistischen Ethik auseinandergesetzt. Bekanntlich ist diese Diskussion, bei der es im allgemeinen um das Verhältnis des japanischen Zen zur Gewalt und im besonderen um die Beziehungen der japanischen Zen-Institutionen zu Expansionskrieg und Nationalismus während der 1930er und 40er Jahre geht, seit dem Erscheinen der deutschen Übersetzung von Brian Victorias *Zen at War* 1999 gerade hierzulande noch einmal angefecht worden. Ich möchte den Schwerpunkt in diesem Beitrag allerdings anders setzen und zunächst eine Einführung in Entwicklungslinien und Charakteristika des Buddhismus in Japan geben und mich dann etwas näher mit einer der bedeutendsten Persönlichkeiten des Zen in Japan befassen. Wenn ich unten in der notwendigen Kürze den Rinzai-Meister Hakuin Ekaku (1685-1768) vorstelle, so hat das auch den Sinn, hinsichtlich des Bildes des japanischen Zen nicht von einem Extrem ins andere zu verfallen: Nachdem durch das Buch von Victoria und zahlreichen weiteren Veröffentlichungen

seit den 1990er Jahren eine ganz gewiß dringliche und ja durchaus heilsame Entmythologisierung einiger großer Meister oder Repräsentanten des japanischen Zen eingesetzt hat, geht es nun darum zu zeigen, daß der japanische Zen nicht allein im „Samurai-Zen“ oder der Unterstützung und Verherrlichung von Krieg und Nationalismus aufgeht. Gleichwohl werden Beschäftigung und Lösung dieser Fragen des Verhältnisses von Zen und Ethik, das eben auch die Beziehung zwischen Zen-Übung und praktischer Politik beinhaltet, für die weitere Entwicklung dieser Lehrrichtung des Buddhismus gerade außerhalb Japans von entscheidender Bedeutung sein. Ich persönlich neige ohnehin zu der Überzeugung, daß die Zukunft des Zen als spiritueller Weg eher im Westen, jedenfalls nicht in Japan liegen dürfte.

I

Der Buddhismus erreichte die japanische Inselkette im 6. Jahrhundert, also etwa 1000 Jahre nach dem Tod des historischen Buddha. Bezeichnenderweise wurde die Lehre aber nicht durch buddhistische Geistliche gewissermaßen individuell eingeführt, sondern im Rahmen der diplomatischen Beziehungen zu einem der koreanischen Königreiche, dessen Herrscher dem Kaiser von Japan eine Buddha-Statue als Geschenk zukommen ließ. Dieser Akt um die Mitte des 6. Jahrhunderts wird gemeinhin als Beginn des Buddhismus in Japan betrachtet. Der Buddhismus, vor allem seine Artefakte, seine beeindruckenden Künste und ein Teil seiner Texte übten auf die Oberschichten bald einen erheblichen Einfluß aus. Bei einer Bewertung der Einführung des Buddhismus nach Japan muß stets berücksichtigt werden, daß diese im Kontext eines sehr viel umfassenderen Kulturimports vom Festland erfolgte, der überwiegend durch die Vermittlung Koreas, später auch durch direkte Kontakte mit China ins Werk gesetzt wurde. Was hier nach Japan hereinströmte, war der gesamte Korpus einer als deutlich, z.T. geradezu schmerzlich überlegen empfundenen festländischen Kultur und Zivilisation, zu der neue Techniken und Geräte, Künste und Architektur, Schrift und Gelehrsamkeit gehörten, die es in dem bis dahin schriftlosen Japan nicht gegeben hatte. Der Buddhismus war also untrennbarer Bestandteil der festländischen Hochkultur und wurde folglich zu Beginn eher als Träger vielfältiger, hoch entwickelter Techniken und Fertigkeiten wahrgenommen, denn als unabhängige, komplexe spirituelle Lehre und Religion, zu der es in Japan ebenfalls nichts Vergleichbares gab. Grob vereinfacht könnte man daher dem Zustrom der kontinentalen Kultur und dem Buddhismus als Bestandteil dieses Zustroms für Japan eine ähnliche Rolle zuerkennen, welche die Christianisierung weiter Teile Mittel- und Westeuropas fast gleichzeitig für die „Zivilisierung“ dieser Regionen spielte. Es scheint mir für das Verständnis des japanischen Buddhismus wichtig, daß seine Institutionen von Beginn an und dann bis zum Anbruch der Moderne in Japan Ende des 19. Jahrhunderts ein überwiegend enges, geradezu intimes Verhältnis

zur politischen Macht unterhalten haben. Während es in China am Ende seiner Blütezeit im 9. Jahrhundert zu einer verheerenden Verfolgung des Buddhismus kam, gab es in Japan bezeichnenderweise eine solche erst Ende des 19. Jahrhunderts, als man sich in einer durch die erzwungene Öffnung zum Westen hervorgerufenen nationalistischen Woge darauf besann, daß auch die Lehre des Buddha etwas ursprünglich Fremdes in Japan gewesen war.

Der Buddhismus wurde mit der Entstehung des japanischen Staates nach chinesischem Vorbild und mit einem „himmlischen Herrscher“ („Kaiser“, *tennō*) an der Spitze seit dem 7. und 8. Jahrhundert zunächst als „Staatsreligion“ im engsten Sinne des Wortes etabliert: Mönche und Nonnen galten in einem differenzierten hierarchischen Rangsystem vor allem als Beamte, die für das spirituelle Wohl von Staat und Herrscher verantwortlich waren. Ganz überwiegend zu diesem Zweck wurden in den staatlichen Tempeln Sütren gelesen und buddhistisches Zeremonial eingeführt. Die ausführliche Gesetzgebung für Mönche und Nonnen enthielt ausdrücklich folgendes Verbot:

„Jeder Mönch und jede Nonne, welche Sütren oder Buddhabildnisse an Laien außerhalb des Tempelgeländes weitergibt, oder einen Laien in der Lehre unterweist, wird mit einer Haft von 100 Tagen bestraft.“

Die Missionierung seitens des staatlich anerkannten Klerus' war also ausdrücklich unter Strafe gestellt. Eine bis dahin beispiellose kulturelle Blüte erlebte der Buddhismus als Staatsreligion Mitte des 8. Jahrhunderts, als der Tempel Tōdaiji in der damaligen Hauptstadt Nara eingeweiht wurde. Der Tōdaiji, der noch heute als größtes, auf einer Holzstruktur basierendes Gebäude der Welt gilt, beherbergt eine kolossale Buddha-Statue aus Bronze. Zu Ihrer feierlichen Einweihung im Jahre 752 erschienen hochrangige Kleriker aus ganz Ostasien, vor allem aus China. Es ist deutlich, daß der Buddhismus hier in erster Linie dazu diente, die politische Herrschaft abzusichern und durch seine offizielle Verehrung das Prestige des Buddhismus auf den Herrscher zu übertragen. Die Vorstellung von einem transzendentalen Buddha, in welchem das ganze Universum aufgehoben sei, wurde hier mit der allumfassenden Herrschaft des japanischen Tennō über das Reich in eins gesetzt. Einerseits blieb so der offizielle Buddhismus aufs engste mit der Elite des höfischen Staates verbunden, ja die Ausübung seiner Rituale und Zeremonien und die Verbreitung buddhistischer Texte waren gewissermaßen gesetzlich auf diesen kleinen Kreis beschränkt. Auf dem Hintergrund der einheimischen Religion, des sog. Shintō (wörtlich „Weg der Götter“) und seiner relativ einfachen Vorstellungen von ritueller Reinheit, Magie und Schamanismus wurde der Buddha auch als eine besonders mächtige Gottheit (*kami*) verstanden, deren Wohlwollen man sich eben durch das entsprechende buddhistische Zeremonial versichern müsse. Den Sütren kam so eher die Bedeutung von magischen Formeln oder Beschwörungstexten zu, die zunächst weniger im Sinne einer kritischen Exegese analysiert wurden.

Andererseits ließ sich natürlich die Verbreitung der für Japan völlig neuen und faszinierenden

Gedankenwelt des Buddhismus nicht per Gesetz verbieten. So finden wir zur gleichen Zeit - wir befinden uns noch immer in der Mitte des 8. Jahrhunderts - Versuche von Predigern, die außerhalb des offiziellen, klerikalen Rangsystems standen, die Karma-Lehre oder die Lehre der unterschiedlichen Daseinsbereiche im Volk zu verbreiten. In der Überlieferung wird häufig auch das soziale und karitative Engagement diese Prediger hervorgehoben, die Brücken und Straßen, Krankenhäuser und Leprosarien bauten. Zur Veranschaulichung der Lehre diente ein gewaltiger Korpus didaktischer Erzählliteratur, die zum Teil bereits mit der Verbreitung des Buddhismus in China aus Indien und Zentralasien eingeführt worden war und dort im Sinne einer Vertiefung grundlegenden buddhistischen Gedankenguts gute Dienste geleistet hatte. Das Verhältnis der Staatsmacht zu diesen unabhängigen, im Volk zum Teil als charismatische Persönlichkeiten weithin verehrten Predigern oder „Heiligen“ war über Jahrhunderte ambivalent, galt es doch zu verhindern, daß alternative Interpretationen die Staatsschutzfunktionen des Buddhismus ernsthaft in Frage gestellt hätten. Meines Wissens ist dies jedoch auch niemals mit Erfolg versucht worden, im Gegenteil, alle Neugründungen buddhistischer Schulen in Japan, die vom zeitgenössischen Establishment partiell durchaus als Häresien eingestuft wurden, haben ihrerseits häufig Riten zum Schutze des Staates ausgeführt. Ein besonders prominentes Beispiel wäre der Gründer der japanischen „Lotus-Sekte“ Nichiren (1222-1282), der zwar als Unruhestifter von der politischen Macht verfolgt und verbannt wurde, sich aber gerade durch einen ausgesprochenen Nationalismus auszeichnet. Anhänger seiner Lehre sind heute nicht ohne Einfluß auf die Politik und über die Partei Kōmeitō sogar an der Regierung Japans beteiligt.

Auffällig an der Entwicklung des Buddhismus in Japan ist seine frühe Verbindung mit Vorstellungen der einheimischen Religion, die somit keineswegs verdrängt, sondern in das Lehrgebäude der buddhistischen Schulrichtungen Japans aufgenommen wurde. Etwas vereinfacht gesprochen kann man diese als Naturreligion bezeichnen, in der eine Fülle von Naturphänomenen - Bäume, Steine, Wasserfälle etc. - als sog. *kami*, „Gottheiten“ verehrt werden. Diese können z.T. als besondere Kräfte oder Energien verstanden werden, die einem Ort oder Gegenstand innewohnen. Andererseits beinhalten diese *kami* auch anthropomorphe Elemente, wenn etwa Verstorbene in den Rang eines *kami* erhoben und in Schreinen verehrt werden. Die Verehrung beschränkt sich v.a. auf die Darbringung von Speiseopfern und dem Ausrichten von zyklischen Festen; die peinliche Beobachtung ritueller Reinheit ist unbedingt erforderlich, wenn man sich dem heiligen Bezirk, der *kami* nähert, der meist mit einem Strohseil oder weißem Papier markiert ist. Ohne die Details hier näher ausführen zu können, zeigt die einheimische Religion Japans deutliche Züge einer an den Jahreszyklus von Aussaat und Ernte gebundenen agrarischen Gesellschaft, in der auch Fruchtbarkeitskult und -magie eine große Rolle spielen. In Form ihrer Festkultur, die wiederum das agrarische Jahr widerspiegelt, ist die auch als Shintō bezeichnete einheimische Religion im heutigen Japan äußerst lebendig und fest verwurzelt.

II

Zurück zur Frühgeschichte des Buddhismus in Japan:

Die allzu enge Verbindung zwischen buddhistischem Klerus und politischer Elite des höfischen Staates hatte in Nara zunächst gar zu einem Putschversuch eines hochrangigen Klerikers geführt, der u.a. einen Anlaß dafür geliefert haben dürfte, zu Beginn des 9. Jahrhunderts die Hauptstadt und kaiserliche Residenz nach Kyôto zu verlegen, die als solche bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts fungierte. Doch bedeutete die räumliche Distanz zum (damaligen) buddhistischen Establishment keineswegs eine Abkehr des höfischen Staates vom Buddhismus als Staatsreligion: Mit der Etablierung von Kyôto als neuer Hauptstadt schenkte der Kaiser zwei neu entstandenen buddhistischen Schulen seine Gunst und Patronage und erwartete - in bewährter Interpretation - dafür von diesen Gebete und Ritual zum Schutz des Staatswesens. Diese beiden neuen Lehrrichtungen waren die esoterische, stark auf den Tantrismus aufbauende, von Kûkai (auch Kôbô Daishi, 774-835) Anfang des 9. Jahrhunderts in Japan eingeführte Shingon-Schule und der Tendai-Buddhismus (chin.: T'ien-tai), welcher v.a. im Lotus-Sûtra den zentralen Text seiner Lehre erblickte. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß die von Saichô (auch Dengyô Daishi, 767-822) ebenfalls im frühen 9. Jahrhundert eingeführte Tendai-Schule bis ins 16. Jahrhundert in jeder Hinsicht die wichtigsten Impulse für die weitere Entwicklung des Buddhismus in Japan gegeben hat. Mehr noch: Die Bedeutung der Tendai-Schule für die Ausformung der mittelalterlichen japanischen Kultur kann schwerlich überschätzt werden. Symbolisch lag der große Tempelkomplex der Tendai-Schule auf einem Berg, der sich am nördlichen Ende der Hauptstadt Kyôto erhob; der Ort der Hauptstadt war nach den Gesichtspunkten der Yin-Yang- und Richtungsmagie ausgewählt und Stadt und Kaiserpalast entsprechend angelegt worden. Der Nordosten galt hier als diejenige Richtung, aus der am ehesten der Einfall von Dämonen drohte, vor denen der große Tempelkomplex nunmehr die Stadt schützen sollte. Die Tendai-Schule und ihr Hauptquartier auf dem Hiei-Berg nördlich von Kyôto ist für die vormoderne Geschichte Japans in dreierlei Hinsicht von besonderer Bedeutung: Zum einen wurde hier die Tradition der engen Kontakte zwischen Klerus und Hofaristokratie weiter gepflegt. Viele Äbte des Tendai-Haupttempels waren enge Berater der hochrangigsten Politiker und sahen das Schicksal ihrer Institutionen unmittelbar mit denen des Staates verknüpft. Zugleich spielt der Tempelkomplex auf dem Hiei-Berg in der politischen und ökonomischen Geschichte Japans eine herausragende Rolle, denn wie die übrigen großen Tempel unterhielten auch die Klöster des Hiei-Berges im ganzen Land weiträumige Besitzungen und Domänen, deren Wirtschaftskraft nicht zuletzt Macht und Einfluß seiner Äbte in der Politik des Hofes sicherstellte. Auch hier scheint mir zumindest

partiell der Vergleich zu den großen Klöstern und religiösen Institutionen des europäischen Mittelalters durchaus nicht unangemessen. Das bedeutet zugleich, daß diese Klöster auch Soldaten in ihren Diensten hatten; in der Tat war der Berg Hiei, das Hauptquartier des Tendai-Buddhismus, über Jahrhunderte berüchtigt für seine „Mönchssoldaten“ (jap. *sōhei*), die, wenn friedlichere Mittel der Einflußnahme auf politische Entscheidungen erschöpft waren, die Interessen ihrer religiösen Institutionen mit Waffengewalt durchzusetzen suchten und ungezählte Male die Hauptstadt verwüsteten. Der dritte Aspekt schließlich betrifft den Einfluß des Buddhismus, insbesondere des Tendai, auf die Entfaltung der klassischen Kultur Japans. Es ist mit Recht davon gesprochen worden, daß der Buddhismus als diskursive Formation das intellektuelle und kulturelle Leben Japans vom 10. bis zum 16. Jahrhundert dominierte. Das bedeutet, daß die grundlegenden Fragestellungen, die wichtigsten, als autoritativ angesehenen Texte und Quellen sowie die gebräuchlichen Symbole alle buddhistischen Ursprungs waren. Es bedeutet nicht, daß buddhistische Problemstellungen, Texte und Symbole die einzigen während dieser Zeit waren, sondern daß sie gewissermaßen die intellektuelle Hegemonie innehatten, vielleicht in einer Weise, die man mit der Dominanz des sog. „technisch-wissenschaftlichen“ Diskurses in der westlich dominierten Moderne seit dem 18. Jahrhundert vergleichen kann. Ohne die durch den Einfluß des Buddhismus hervorgerufene Sensibilität für die Vergänglichkeit aller Dinge (jap. *mujō*), die große Fülle von Symbolen und Allegorien, die man aus den buddhistischen Texten schöpfte oder die Vertiefung von Ausdrucksweisen und Wahrnehmungen in der Dichtkunst, die nicht zuletzt durch buddhistische Meditationspraktiken ausgelöst worden waren, läßt sich beispielsweise die klassische Literatur Japans überhaupt nicht denken. Es ist auffällig, daß gerade in der japanischen Ästhetik der Buddhismus seine bleibenden Spuren immer wieder aufs Neue hinterlassen hat.

Verbreitung und Vertiefung des Buddhismus in Japan gingen zugleich mit einer kontinuierlichen Amalgamierung des Buddhismus mit den Vorstellungen der einheimischen Religion einher, worauf ich bereits hingewiesen hatte. So wurden die *kami*-Gottheiten auf eine spezifisch buddhistische Weise in das Lehrgebäude integriert: Auch die Gottheiten seien letztlich „leidende“ Kreaturen, die der Erlösung bedürftig seien, welche ihnen durch die Lehre Buddhas zuteil werde. Zugleich - und diese überraschende Wendung wurde nicht zuletzt durch die Lehre von den sog. „geschickten Mitteln“ (*hōben*) des Lotus-Sūtra nahegelegt - bildeten sich regional eine große Fülle von Legenden, in welchen sich die Gottheiten der einheimischen Religion als Inkarnation von Bodhisattvas oder Buddhas offenbarten, die allein aufgrund des beschränkten Verständnisses der Menschen sich diesen in der Form der leichter zugänglichen *kami*-Gottheiten präsentierten. So hatte man einen überaus erfolgreichen Weg gefunden, die gleichzeitige Verehrung von *kami* und Buddhas zu legitimieren und doch durch die implizierte Hierarchie einen subtilen Hinweis auf die Überlegenheit der Buddha-Lehre zu geben - somit der eigentliche, wahre Urgrund auch

der japanischen *kami*. So erfolgreich und überzeugend solche Interpretationen bis zum 16. Jahrhundert auch waren, eine gewisse Beliebtheit läßt sich nicht von der Hand weisen. Und so ließen auch nach dieser Zeit Versuche von Anhängern und Theoretikern der einheimischen Religion nicht auf sich warten, die die Rangfolge zwischen *kami* und Buddhas einfach umdrehen und das Primat der Shintō-Gottheiten postulierten.

III

Ich habe nun ein Schlaglicht auf Entwicklungen und einige wenige Charakteristika des japanischen Buddhismus geworfen und möchte mich nunmehr dem Zen in Japan zuwenden. Dabei kann unmittelbar an die Ausführungen zur Bedeutung des Tendai-Buddhismus in Japan angeknüpft werden, denn seine Lehren sind nicht nur für die „weltliche“ Kultur Japans sehr fruchtbar geworden, nein, auch alle buddhistischen Neuerungsbewegungen Japans im 12. und 13. Jahrhundert sind aus dem Tendai-Buddhismus hervorgegangen. Dazu ist nun auch der Zen-Buddhismus zu rechnen, dessen Meditationspraxis zwar schon Jahrhunderte früher im Kontext der Einführung der Tendai-Lehre bekannt geworden war, sich aber erst im Laufe des 13. Jahrhunderts als eigene Lehrrichtung etablierte. Im Hinblick auf die „Verweltlichung“ der religiösen Praxis des Tendai-Haupttempels ist es interessant, daß Eisai (1141-1215), der Begründer der japanischen Rinzai-Zen-Tradition, sein Studium der Tendai-Doktrin auf dem Berg Hiei unterbrach, weil er von der mangelnden Einhaltung der buddhistischen Gebote durch den Klerus enttäuscht war. Nach seiner Rückkehr aus China forderte er vor allem die strikte Einhaltung der Regeln mönchischen Lebens, ohne die seiner Meinung - und die scheint stark von seinen Erfahrungen in chinesischen Zen-Klöstern geprägt worden zu sein - die Zen-Übung nicht im rechten Geist durchgeführt werden könne. Auch Dōgen (1200-1253), Begründer der Sōtō-Schule des Zen in Japan und heute vielfach als einer der bedeutendsten Vertreter und Denker des japanischen Zen angesehen, verließ als junger Mönch den Tempelberg der Tendai-Schule, weil er mit der dort ausgeübten buddhistischen Praxis unzufrieden war. Beide Zen-Patriarchen sahen sich nach Etablierung ihrer Lehren als eigenständige buddhistische Schulen fortgesetzten Anklagen durch das buddhistische Establishment ausgesetzt, welches die Staatsmacht dazu aufforderte, die Verbreitung der Doktrinen Eisais und Dōgens zu unterbinden. Dōgen gründete schließlich das nach damaligen Verhältnissen recht entlegene Kloster Eiheiji in der Provinz Echizen (ca. 200 km nordwestlich der Hauptstadt), ein Schritt, der auch zu anderen Facetten des überlieferten Dōgen-Bildes paßt, wonach er eine auffällige Distanz zu den Mächtigen und politisch Einflußreichen seiner Zeit hielt. Dōgen zählt, wie der japanische Buddhologe Watanabe Shōkō in seiner kritischen Bestandsaufnahme des Buddhismus in seinem Lande ausgeführt hat, zu den wenigen hervorragenden japanischen Buddhisten, die die buddhistische Mönchsregel ihr Leben lang beobachteten. Trotz seiner Verwandtschaft mit hohen Würdenträgern vermied er peinlich alle

Berührungen mit dem Hof. Und als er in seinen letzten Lebensjahren für kurze Zeit der Militärregierung nach Kamakura folgte, lehnte er doch das Angebot der Errichtung eines Tempelklosters in dieser Stadt für ihn ab, ebenso wie er die Schenkung eines Lehens in der Provinz Echizen zurückwies.

Anders verhielt es sich bei Eisai, der enge Verbindungen zu der Ende des 12. Jahrhunderts noch neuen Institution des Shōgunats, der Militärregierung in der in Ostjapan gelegenen Stadt Kamakura pflegte. Damit begründete er eine Tradition, die bis heute - nicht zuletzt in einer spezifischen Zen-Rezeption im Westen - zum Kernbestand des japanischen Zen-Buddhismus gerechnet wird: Die Attraktivität der Zen-Übung für den japanischen Schwertadel, die Samurai. Zum Hintergrund sei hier nur folgendes angemerkt:

Zunächst einmal muß hervorgehoben werden, daß die engen Beziehungen des Zen-Buddhismus zum japanischen Schwertadel wohl weniger aufgrund einer besonderen, ursprünglichen Affinität des Zen für das Handwerk des Samurai entstanden, sondern zu einem nicht geringen Teil der historischen Tatsache zu verdanken sind, daß der Schwertadel seit dem 13. Jahrhundert die Herrschaft des Kaiserhofes ablöste, welche eng mit den älteren buddhistischen Lehrrichtungen von Tendai und Shingon assoziiert war. So scheint es nur folgerichtig, daß sich die Anhänger des Zen bei den neuen Militärführern aus dem Kreise des Schwertadels um Patronage bemühten, deren Verhältnis zum Hof in ähnlicher Weise gespannt war, wie das des Zen zu den Institutionen von Tendai und Shingon. Eisai setzte hier das Beispiel, das wie gesagt über Jahrhunderte gültig blieb. Hier übten die Äbte der großen Zen-Tempel für den Schwertadel ähnliche Funktionen aus, wie sie der Tendai-Buddhismus zuvor am Kaiserhofe wahrgenommen hatte. Selbstverständlich waren also auch die Zen-Klöster große und einflußreiche religiöse Institutionen mit beachtlicher wirtschaftlicher Macht und enger Beziehung zur Politik. Aufgrund ihrer guten Beziehungen zu China waren gerade die Zen-Klöster führend im Überseehandel, der neben buddhistischen Texten und Kunstwerken begehrte Waren aller Art nach Japan einfuhrte. Vor allem aber waren die Zen-Klöster - und sie sind es bis zu einem gewissen Grade bis heute - Zentren umfassender Gelehrsamkeit und das heißt eben nicht nur buddhistischer, sondern zunehmend auch konfuzianischer Gelehrsamkeit. Es stellt sich somit die Frage, ob es nicht vor allem diese mit dem Studium des Konfuzianismus seit dem 13. Jahrhundert geradezu unauflöslich verbundenen Institutionen des Zen-Buddhismus gewesen sind, die diese für den Schwertadel so interessant werden ließen. Denn der Konfuzianismus mit seiner Betonung hierarchischer Abhängigkeiten und strikten Loyalitätsgeboten, insbesondere des Vasallen gegenüber dem Herrn, des Jüngeren gegenüber dem Älteren und der Frau gegenüber dem Mann, kam den in Japan außerordentlich tief verankerten Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung und menschlichem Miteinander sehr entgegen. Die Einflüsse des Konfuzianismus bzw. des Neokonfuzianismus wurden in Japan seit dem 17. Jahrhundert ebenso dominant, wie es der Buddhismus und die Welt seiner

Vorstellungen und Symbole zuvor gewesen waren. Als Staatsdoktrin diente der Neokonfuzianismus der Militärregierung als ideales geistiges Zuchtmittel zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung.

Im 17. Jahrhundert beginnt in Japan nach einer fast hundertjährigen Phase fortgesetzter kriegerischer Auseinandersetzungen somit eine ganz neue Ära. Die Institutionen des Tendai-Buddhismus, suspekt wegen ihres politischen und ökonomischen Einflusses, waren im Zuge der Konsolidierung der politischen Herrschaft mit militärischen Mitteln gründlich zerschlagen worden. Zwar setzte das Regierungssystem des Shōgunats auch auf die staatliche Patronage der buddhistischen Institutionen, doch geschah dies auf eine völlig neue Art und Weise, die ihre Abhängigkeit von der politischen Macht deutlich demonstrierte: Buddhistische Tempel übernahmen jetzt die Funktion offizieller Meldestellen, bei denen sich jeder japanische Bürger registrieren lassen mußte. Diese Praxis wurde bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts beibehalten und trug mutmaßlich nicht wenig dazu bei, die Angehörigen des buddhistischen Klerus von der Bevölkerung zu entfremden. Ursprünglich hatte dieses Zwangssystem dazu gedient, japanische Christen aufzuspüren und zum Abschwören von der als hochgefährlich eingeschätzten Religion zu veranlassen, die im 16. und 17. Jahrhundert durch jesuitische Missionare und mit einigem Erfolg nach Japan eingeführt worden war. Die Beibehaltung dieser Funktion führte indessen dazu, daß buddhistische Tempel vielfach weniger als Stätten religiöser Übung, sondern als Kontrollinstanzen des Staates und der Klerus als dessen wohlgenährte Handlanger wahrgenommen wurden, während das Volk unter Abgabenlast und Armut litt.

Auch wenn dieses Bild von der Tendenz sicher zutreffend und für die Darstellung der Situation des japanischen Buddhismus bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts insgesamt charakteristisch ist, sind einige Differenzierungen ganz sicher angebracht. Denn es hat ja nicht an Versuchen gefehlt, diese natürlich auch von vielen buddhistischen Geistlichen selbst als in spiritueller Hinsicht unerträglich empfundene Situation zu ändern. Das auffälligste und von seiner Wirkung her gewiß beste Beispiel der japanischen Zen-Schule bietet das Wirken des Zen-Meisters Hakuin Ekaku, dem abschließend unsere Aufmerksamkeit gelten soll.

Zuvor möchte ich zusammenfassend festhalten:

1. Im Laufe von Jahrhunderten ist die Buddha-Lehre in Japan zum Teil vollständig mit Vorstellungen der einheimischen Religion verschmolzen. Das betrifft nicht alle Lehrrichtungen gleichermaßen - den japanischen Zen-Buddhismus eher weniger.
2. Die Beziehungen zwischen buddhistischen und staatlichen Institutionen waren in Japan traditionell eng.
3. Zugleich finden wir in der buddhistischen Tradition Japans auch zahlreiche Beispiele, bei der die Unzufriedenheit mit der mangelnden Ernsthaftigkeit buddhistischer Praxis und Lehrauslegung zur Gründung neuer Schulen führt. Die beiden wichtigsten Gründerfiguren des japanischen Zen,

Eisai und Dōgen sind hier u.a. zu nennen.

4. In der gesamten Geschichte der buddhistischen Tradition Japans finden sich Beispiele von Personen, die versuchen, zum Kern ihrer Tradition bzw. zu einer buddhistischen Spiritualität zurückzukehren und daher gerade die Nutzung der buddhistischen Institutionen zu persönlichem, machtpolitischen oder ökonomischem Vorteil ablehnen. In diesem Zusammenhang wurde wiederum Dōgen genannt, ein anderes Beispiel wäre der bedeutende Kleriker und Rinzhai-Meister Ikkyū Sōjun (1394-1481), der das Geschacher um Ämter und Würden in Zen-Klöstern des 15. Jahrhunderts mit beißender Ironie geißelte. Auch Hakuin gehört hierher.

5. Überdies verbindet sich bei jenen buddhistischen Meistern, die dem Establishment ihrer Schule zumindest innerlich ablehnend oder zumindest wachsam gegenüberstanden, diese Kritik oft mit einer aktiven Hingabe und einem Interesse für die Belange des Volkes. Hier läßt sich ein Traditionsstrang festmachen, der in die früheste Zeit der buddhistischen Überlieferung in Japan zurückreicht und nicht selten auch mit dem Charisma einzelner Persönlichkeiten verbunden ist. Dieser Strang läßt sich auch für die japanische Zen-Überlieferung konstatieren. In der Person von Hakuin Ekaku kristallisieren sich jene Aspekte heraus, die das soeben skizzierte Bild vom Niedergang des japanischen Buddhismus relativieren. Nicht umsonst gilt Hakuin als bedeutendster Erneuerer des Rinzhai-Zen in Japan. Alle heute lehrenden Meister der Rinzhai-Tradition führen sich auf ihn zurück.

IV

Hakuin lebte von 1685 bis 1768, in etwa also während des Höhepunkts der politischen Herrschaft der Tokugawa-Shōgunen. Seine vor allem durch eigene Schriften überlieferte Biographie enthält einige Charakteristika, die seit der Blütezeit des chinesischen Zen (Ch'an) vom 7. bis zum 9. Jahrhundert zu den Merkmalen der großen, erleuchteten Meister zu rechnen sind. Überdies heben ihn diese markant von den zeitgenössischen Tendenzen des sog. „Samurai-Zen“ ab, das weitgehend auf ein klösterliches Leben verzichtete und vielfach eine neokonfuzianisch motivierte Loyalität mit dem Buddha-Weg gleichsetzte.

Hakuin stammte anders als etwa Dōgen aus kleinen Verhältnissen, hatte aber wie dieser seit seiner Kindheit offenbar ein starkes Empfinden für den Schmerz, der der Erfahrung der Vergänglichkeit innewohnt. Als junger Mann beschloß er Mönch zu werden und begab sich auf Wanderschaft, angetrieben von der Sehnsucht die „vollkommene Erleuchtung“ zu erlangen. Er sucht zahlreiche Meister auf und vertieft seine Erfahrungen, die immer wieder von Zeiten des Zweifels und der Demütigung unterbrochen werden, wenn Erfahrenere seine Zen-Erlebnisse als noch nicht ausreichend scheinbar abqualifizieren. Überliefert sind darüber klassische Zen-Anekdoten, in denen es mitunter recht grob, ja gewalttätig zugeht. Hinsichtlich weiterer

biographischer Details sei hier auf das Standardwerk von Dumoulin verwiesen. Erst mit gut dreißig Jahren kehrt Hakuin 1716 anlässlich des nahenden Todes seines Vaters in die Heimat zurück und nimmt - obgleich ihm das in Kyôto gelegene, hochrenommierte Tempelkloster Myôshinji Rang und Abtswürde verliehen hatte - in einem verfallenen, ärmlichen Landtempel seine Lehrtätigkeit auf. Dieser kleine Tempel wurde dann durch Hakuins Wirken zum Zentrum einer der stärksten religiösen Bewegungen im 18. und frühen 19. Jahrhundert.

Mit Recht ist Hakuin als Erneuerer des Zen bezeichnet worden. Das heißt in unserem Zusammenhang und insbesondere auf dem Hintergrund der Geschichte des japanischen Buddhismus, daß Hakuin die Wurzel der Buddha-Lehre in der Erleuchtungserfahrung erblickte. Damit aktualisierte er zugleich das zentrale Anliegen der gesamten Ch'an/-Zen-Tradition und hob sich in markanter Weise von zeitgenössischen Versuchen ab, aus Zen, Konfuzianismus oder Vorstellungen des „Reinen Landes“ ein verschwommenes, gerade für das Alltagshandeln nicht recht verbindliches Amalgam zu machen. Hakuin hat sein Leben lang die Mönchsregel streng beachtet und in eindringlicher Weise die Bedeutung der Ernsthaftigkeit in der Übung betont. Von Hakuin sind drei Elemente überliefert, die er beim Meistern des Zen-Weges für unverzichtbar hielt: Großer Glaube, großer Zweifel und große Entschlossenheit. Der „große Glaube“ (jap.: *daishinkon*) bezieht sich auf den Glauben an die Realität des durch den Buddha überlieferten Erleuchtungsgeschehens und - in bester Mahāyāna-Tradition - die Erleuchtungsfähigkeit aller Wesen. Der „große Zweifel“ (jap.: *daigidan*) ist keineswegs als Skeptizismus oder etwa als Zweifel an der Wirksamkeit der Übung zu verstehen. Yasutani Hakuun (1885-1973) erläutert diesen Begriff wie folgt:

„Es geht hier nicht um einen landläufigen Zweifel, wohlgemerkt, sondern um eine ganze ‚Zweifel-Masse‘, wie sie sich unvermeidlich aus starkem Glauben...ergibt. Dieser Zweifel läßt uns fragen, warum wir und die Welt so unvollkommen zu sein scheinen, so voller Angst und Leiden, wenn unser tiefer Glaube uns doch sagt, daß in Wahrheit das Entgegengesetzte zutrifft. Das ist ein Zweifel, der uns keine Ruhe läßt. Es ist, als wüßten wir sehr genau, daß wir Millionäre sind, und fänden uns doch unerklärlicherweise in schrecklicher Not, ohne einen Pfennig in der Tasche. Die Stärke des Zweifels steht also im Verhältnis zur Stärke des Glaubens.“

Die „große Entschlossenheit“ (jap.: *daifunshi*) bezieht sich schließlich auf den Einsatz, mit dem die Übenden den „großen Zweifel“ zu durchbrechen trachten. Immer wieder betont Hakuin in dieser Weise die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit der Übung eines ungetrübten Herzens. Die psychische Verfassung des „großen Zweifels“, die dem Durchbruch vorausgeht und von äußerster körperlicher und geistiger Anspannung gekennzeichnet ist, hat Hakuin wie folgt beschrieben:

„Steht vor dem Menschen der große Zweifel, so ist nach den vier Himmelsrichtungen hin nur leeres, weites Land, ohne Geburt und ohne Tod, wie eine zehntausendmalige Eisfläche, wie wenn

einer in einer Smaragdvasse säße, draußen lichte Kühle, draußen reines Land. Wie von Sinnen sitzt er in Meditation und vergißt aufzustehen, er steht und vergißt hinzuhocken. In seiner Brust ist nicht das geringste Gefühl noch eine Spur von Gedanke, nur das eine Wort *mu*, als ob er in großer Leere stünde. Zu dieser Zeit ist da weder Furcht noch Erkenntnis. Wenn er so ununterbrochen voranschreitet ohne zurückzuweichen, ist es plötzlich so, als ob eine Eisdecke zerschlagen oder ein Krystallturm eingestürzt würde. Eine große Freude quillt in ihm auf, wie er sie seit vierzig Jahren nicht gesehen noch gehört hat.“ An anderer Stelle hat Hakuin die Erleuchtungserfahrung wie folgt beschrieben:

„Wenn du im heißen Bemühen bis zum einmaligen klaren Schauen nicht nachläßt und während der zwölf Zeiten des Tages und der dreimal vier Haltungen unermüdet stehend voranschreitest, wirst du plötzlich den Bereich verwirrender Gedanken übersteigen; der Zustand, in dem vorher und nachher abgeschnitten sind, wird vor dir erscheinen; der Geisteszustand, in dem es weder Mann noch Frau, weder weise noch töricht, weder Geburt noch Tod gibt, in dem nur weite Leere ist, kein Unterschied zwischen Tag und Nacht sichtbar wird und der Körper und Geist verloren sind, wird sich viele Male manifestieren“.

Auch wenn das Erlebnis der „Nicht-Unterscheidung“ in der Erleuchtungserfahrung offenbar von großer Bedeutung ist, so führt dies bei Hakuin gerade nicht zu einer amoralischen Beliebigkeit, die man manchen Äußerungen etwa Daisetsu Suzukis zum Zen nahelegen könnte, sondern zu einer im Alltag umso treffenderen, der Situation entsprechenden Unterscheidung. So hat Hakuin einerseits immer wieder das gleiche Ziel der verschiedenen buddhistischen Übungen betont, sei es das Anrufen des Namens des Amida-Buddha, die Anrufung des Lotus-Sūtra oder die Zen-Meditation. Allein Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit, mit der die jeweilige Übung betrieben werde, entscheide nach über ihren Erfolg. Das war Hakuins Erfahrung. Er selbst hielt insbesondere die Kōan-Übung für am besten geeignet, den oben skizzierten großen Zweifel zu nähren, der dem Übenden gewissermaßen als „Sprungbrett“ zur Erleuchtungserfahrung dienen sollte. So sehr Hakuin die Pluralität der Übungen gerade für die Laien anerkannte, so scharf ging er andererseits mit Mönchen ins Gericht, die eine rein quietistische Zen-Meditation praktizierten und sich einer trügerischen Stille hingaben. Zugleich lehnte er die Vermischung von Zen-Meditation und Amida-Anrufung in den Zen-Klöstern ab, so sehr er grundsätzlich von der Gleichwertigkeit der Wege überzeugt war, die - allerdings wohl in unterschiedlicher Geschwindigkeit - alle zu einem Ziel führten. Im Gegensatz zu anderen Zen-Meistern, die wie etwa Ikkyū die Verderbtheit oder den Intellektualismus ihrer Glaubensbrüder und -schwestern nur als exzentrische Außenseiter ertragen konnten, hat Hakuin regelrecht als Reformator der Rinzai-Zen-Tradition gewirkt.

Hakuin wird die Systematisierung der noch heute in den japanischen Rinzai-Klöstern praktizierten Kōan-Übung zugeschrieben, wobei er, ausgehend von seiner eigenen Erfahrung als

Übender, bestimmte Kôans aus der Überlieferung ausgewählt haben soll. Daß diese Übung auch nach der großen Erleuchtungserfahrung weiter geht, ist gleichfalls eine eindringliche Mahnung Hakuins. Ebenso hielt er es für notwendig, daß auch ein Erleuchteter einige Jahre in der Einsamkeit zubringen solle, um seine spirituellen Erfahrungen zu vertiefen, bevor er als Lehrer zu wirken begann. Hakuin gilt im übrigen als einer der volkstümlichsten Vertreter des japanischen Zen, der sich bewußt gegen die Abtswürden eines hauptstädtischen Klosters und für das Landleben in einem kleinen Provinztempel entschied. Als Vorsteher diesen Tempels nahm er auch am Alltagsleben des Volkes lebhaften Anteil.

Zusammenfassend läßt sich konstatieren, daß Gestalten der japanischen Buddhismus-Geschichte wie Hakuin durchaus geeignet sind, den Eindruck eines bedrückenden Niedergangs des Buddhismus seit dem 17. und 18. Jahrhundert zumindest partiell zu relativieren bzw. zu zeigen, daß diese Tradition noch immer herausragende Meister hervorzubringen in der Lage war. In jedem Fall ist die unbestechliche Ernsthaftigkeit, mit der Hakuin den Zen-Weg gegangen ist, bis heute für Zen-Übende Ansporn und Vorbild geblieben.

Zitierte Literatur:

- Dumoulin (1985) Dumoulin, Heinrich: *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China*. Bern: Francke Verlag 1985.
- Dumoulin (1986) Dumoulin, Heinrich: *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band II: Japan*. Bern: Francke Verlag 1986.
- Kapleau (1992) Kapleau, Philip: *Die drei Pfeiler des Zen. Lehre, Übung, Erleuchtung*. 9. Aufl. München: O.W. Barth Verlag 1992.
- LaFleur (1983) LaFleur, William R.: *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*. Berkeley (u.a.): University of California Press 1983.
- Lexikon (1994) *Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus, Hinduismus, Taoismus*, Zen. 2. Aufl. München: O.W. Barth Verlag 1994.
- Piggot (1997) Piggot, Joan: *The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford: Stanford University Press 1997.
- Victoria (1999) Victoria, Brian (Daizen) A.: *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*. Berlin: Theseus Verlag 1999.
- Vollmer (1998) Vollmer, Klaus: „Zen-Buddhismus in Japan“, in: *Weiterbildendes Studium: Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Band 2. Hamburg: Universität Hamburg 1998, S. 179-199.
- Vollmer (2001) Vollmer, Klaus: „Der Weg des Todes. Zu Brian Victorias *Zen, Nationalismus und Krieg*“, in: *Nachrichten der OAG* 167-170 (2001), S. 269-298.
- Watanabe (1964) Watanabe, Shôkô: *Japanese Buddhism. A Critical Appraisal*. Tôkyô: Kokusai

Bunka Shinkokai 1964.