

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Hans Waldenfels

Das geistige Klima Japans und das Christentum

Das Bild der Japanmission in Europa und Amerika ist bislang weitgehend von ausländischen Missionaren gestaltet worden. Es gibt nur wenige Äußerungen japanischer Christen, die in der westlichen Welt bekannt sind. Um so größere Bedeutung kommt der Festschrift zu, die 25 katholische Kollegen, Freunde und Schüler P.H. Dumoulin SJ zur Vollendung seines 60. Lebensjahres am 31. Mai 1965 zusammengestellt haben. Das Werk hält unter dem Titel «Das geistige Klima Japans und das Christentum»¹ Rückschau auf die Entwicklung der Kirche in den hundert Jahren nach der Wiederentdeckung der japanischen Christen von Nagasaki am 17. März 1865. Zugleich fragt es bewußt nach der Situation der Gegenwart. Es sind inzwischen zwanzig Jahre seit der einschneidenden Katastrophe von 1945 vergangen, die erstmals in der Geschichte des Landes die volle Religionsfreiheit mit sich gebracht hat. Heute sind allerorts Zeichen einer Rückbesinnung Japans auf seine Eigenwerte feststellbar, die an der Oberfläche auch an gewissen Formen eines Neonationalismus deutlich wird.

Verfasser der Beiträge sind außer Bischof Johannes Sh. Itô von Niigata fünf Welt- und ein Ordenspriester, von denen drei an Universitäten und drei in der praktischen Seelsorge tätig sind. Die restlichen 18 Aufsätze sind von Laien verfaßt, darunter zwei Frauen. Beruflich sind 15 Universitätsprofessoren, davon 5 für Philosophie, 3 für Geschichte sowie je einer Professor für politische Wissenschaften, Wirtschaftslehre, religiöse Sozio-

logie, Ästhetik und deutsche Literatur; die beiden Frauen sind ebenfalls erzieherisch tätig. Von den übrigen drei Autoren ist einer Schriftsteller und zwei kommen aus dem Wirtschaftsleben. Die Alterskategorien sind nicht eindeutig zu bestimmen, doch scheint die Gruppe zwischen 40 und 50 Jahren die stärkste zu sein.

Die Aufsätze sind in vier Sektionen zusammengefaßt, «Theologie in der Anpassung», «Geistige Kontakte», «Im Sozialleben», «Kunst hier und dort», und schließen dem japanischen Brauch entsprechend mit einer Schlußbetrachtung von H. Dumoulin über die Japanmission und die Universalität des Christentums. Wir befragen das Buch nach seinen Aussagen über die geistige Situation Japans heute, die in ihrer Art bedeutsam für die Entwicklung der Welt im ganzen sein dürfte, sowie nach dem Verhältnis Japans zum Christentum, wobei es darauf ankommt, vor allem einige der Fragen Japans an das Christentum sichtbar zu machen. Dabei wird sich zeigen, daß die japanischen Christen aus einer stärkeren Verwurzelung in ihrer Heimat und deren vor- und außerchristlichen Kultur heraus eher Fragen an das Christentum stellen, als daß sie umgekehrt vom Christentum her Fragen an ihre Heimat richten. In der Mehrzahl sind die Autoren so damit beschäftigt, nach ihrer eigenen Situation zu fragen, sich in ihr zurechtzufinden und den Übergang aus einer nicht mehr verstandenen Vergangenheit in eine geistig noch nicht beherrschte Gegenwart zu vollziehen. Direkte Hinweise auf

das Konzil gibt es nur sehr wenige, und doch ist nicht zu leugnen, daß hier Christen in ein erstaunlich gründliches Gespräch mit ihrer Welt getreten sind.

I. JAPAN HEUTE

1. Im «fernen Westen»

Nach M. Yanase SJ sind wir berechtigt, das heutige Japan nicht mehr den «fernen Osten», sondern den «fernen Westen» zu nennen (137). Die tiefgreifenden Änderungen des japanischen Lebens nach dem zweiten Weltkrieg sind unübersehbar. Sie sind an der Oberfläche spürbar in einer rapiden Entwicklung zu immer größerer Automatisierung, Mechanisierung und Rationalisierung des wirtschaftlichen Produktionsprozesses, in den vielfältigen Umstellungen der Wirtschaft auf neue und neueste technische Errungenschaften, in den Hochhäusern der japanischen Städte, die den Erdbeben zum Trotz überall errichtet werden, im ständig wachsenden Verkehrsleben, im Vordringen der allgemeinen Kommunikationsmittel wie Zeitungen, Radio und Fernsehen – damit wird die Denkweise bis ins letzte Dorf hinein weithin von denselben Ideen, Urteilen und Ansichten geprägt und genormt –, in der Verstärkung und allmählichen Eingliederung des Großteils der Bevölkerung in das Leben der Masse (185). Man mag es noch so sehr bedauern, daß die japanischen Städte seit dem Kriegsende zusehends ihr Lokalkolorit verlieren und sich heute fast an Gleichförmigkeit zu übertreffen suchen; Tatsache ist, daß das menschliche Leben überall in den Rationalisierungsprozeß hineingezogen wird (130). Die Frau ist dem Mann nicht nur in der Erziehung gleichgestellt, sondern sucht auch durch eigene Berufstätigkeit wirtschaftlich unabhängig zu werden (242f). Von der modernen Zivilisation unberührte Reservate gibt es praktisch nicht mehr (294).

Mit diesem Phänomen verbindet sich das andere, daß die aus dem Buddhismus und Konfuzianismus herrührende traditionelle Denkweise im bewußten Lebensvollzug des Japaners, zumal in den mittleren und jüngeren Altersschichten, nahezu völlig ausgelöscht zu sein scheint. Wenn man von Ausnahmen absieht, sind heute die traditionellen religiösen Ideen für die Handlungsweise der Japaner keine positive Norm mehr; sie sind auch nur selten Objekt eines intellektuellen Interesses (128). Mikumo sieht gar die heute vielerorts zu beobachtende Beschäftigung mit der eigenen Tradition

für wenig sinnvoll an. Er führt sie darauf zurück, daß es im Westen Kreise gibt, die den Engpaß, in den diese durch ihre eigene westliche Zivilisation geraten sind, mit Hilfe des östlichen Denkens zu überwinden suchen (128).

Wenn der Japaner heute seine Subjektivität verliert, so rührt das letztlich daher, daß Japan heute seine Subjektivität nicht in sich selbst, sondern im anderen, nämlich im Nicht-Japanischen suchen muß. Denn Japan muß Stellung nehmen zu der von Europa sich über die ganze Welt verbreitenden westlich-europäischen Kultur. Es kann nicht leugnen, daß die Welt zu einer großen Zivilisation heranwächst und auf eine neue organische Einheit zustrebt (130).

Von hier aus ergeben sich schwerwiegende Folgerungen für die christliche Akkommodationsauffassung. Mikumo unterscheidet eine solche, die ständig nach rückwärts schaut, und eine zweite, die zugleich nach vorne gerichtet ist. Die Inkarnation des Christentums muß sich im Japan der Gegenwart vollziehen, und es wäre verfehlt, dabei von einem Japan zu träumen, das von gestern ist und keine Zukunftsträchtigkeit besitzt (126ff). Es folgt aber dann, daß in dem Maße, als das Leben des einzelnen Japaners sich verwestlicht, das «Westliche» des Christentums als «Westliches» ihm nicht mehr zum eigentlichen Problem wird (152). Yanase, der zu den drei Elementen, die sein Leben geformt haben, Japan, Christentum und moderne Naturwissenschaften, Stellung nimmt, bemerkt ausdrücklich von sich, daß für ihn das katholische Glaubensleben sich sehr natürlich mit dem gewöhnlichen Leben verbunden hat. Schon als kleines Kind ging er zur Kirche, und dieser Gang zur Kirche, der ihm natürlich vorkam, wurde ihm zu einer lieben Gewohnheit, obwohl er die Taufe erst später während einer plötzlichen Erkrankung empfing (134f). Yanase nennt auch den Grund für diese «Natürlichkeit»: Er stammt aus jenen höheren Gesellschaftskreisen (sein Vater war Leibarzt des Kaisers), für die westliche Lebensformen und Ideen bereits nichts Fremdes mehr sind (136). Allerdings warnt er ausdrücklich davor, diese relativ dünne Schicht mit den viel breiteren niederen Mittel- und den unteren Gesellschaftsschichten zu identifizieren.

2. Der ungleiche Ausgangspunkt

Der erste Eindruck Japans darf indes nicht zu voreiligen Schlüssen verleiten. Der Weltpriester

Y. Inoue, der bereits durch einen früheren Aufsatz über die «Japanisierung des Christentums» (in der Zeitschrift «Risô», März 1963) Aufsehen erregt hat, besteht mit Recht auf einer sachgerechten Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung. Es kann nämlich sehr wohl geschehen, daß sich zwei Menschen oder auch Völker in der gleichen geschichtlichen Gegenwartssituation begegnen, und doch ist dann in dem Maße, in dem die Herkunft beider verschieden ist, auch ihre Gegenwart verschieden. Man kann schließlich die geschichtliche Gegenwart nicht ohne die geschichtliche Vergangenheit zu verstehen und zu deuten suchen (24).

Auch diese Einsicht ist hochbedeutsam für die Frage der Akkommodation. Denn sie warnt vor Kurzschlüssen in beiden Richtungen. Der eine bestände darin, sich auf Grund der Verwestlichung Japans überhaupt nicht mehr um die Frage einer inneren Anpassung zu kümmern; der zweite darin, das alte Japan mit seinen Religionen und alten Traditionsformen so ernst zu nehmen, daß man nicht mehr zu unterscheiden vermag zwischen dem, was endgültig tot ist, und dem, was in eine neue Zukunft hinüberzuretten ist, und so bei jener «Akkommodation nach rückwärts» stehenbleibt, von der bereits die Rede war.

3. *Der geschichtliche Unterbau*

Tatsächlich beschäftigt sich eine große Zahl von Aufsätzen mit der Bewältigung der Vergangenheit. Darin kommt es dann vor allem zu Aussagen über den Einfluß des Buddhismus in Japan, die japanische Gesellschaftsform und den japanischen Charakter.

a) Der Buddhismus

Es mag westliche Leser überraschen, daß nicht der Shintoismus, sondern der Buddhismus als Religion besondere Beachtung erfährt. Dies hängt damit zusammen, daß der Shintoismus zwar eine Art Fluidum ist, in dem und aus dem das japanische Leben jahrhundertlang gespeist wurde – man denke an die Liebe der Japaner zur Natur, zu den Bergen, zu den Blüten, zu den Bäumen und an alle frohen Seiten in ihrem Leben, die Jugendzeit, die Hochzeit, den Beginn des Jahres –, daß er aber auch als «Staatsreligion» in keiner Weise mit parallelen Formen westlichen Staatskirchentums vergleichbar war. So kann S. Tsunoda sagen, daß der Buddhismus aufs ganze gesehen mit ihm ein leichtes Spiel hatte. In seiner religiösen Lehre war er dünn;

in seinem Welt- und Menschenbild hatte er dem Buddhismus gegenüber keine Widerstandskraft (64).

Warum hat aber auch der Buddhismus heute so sehr an Kraft eingebüßt? Tsunoda führt das darauf zurück, daß der volksnahe Amidabuddhismus sich zusehends von der traditionellen buddhistischen Aszetik und Ethik entfernt hat (71f). Leider wird nicht klar, welche Rolle dabei die traditionellen japanischen Gesellschaftsformen gespielt haben. In gewissem Sinne bestätigt Tsunoda aber, was G. Rosenkranz vor einigen Jahren warnend bemerkt hatte. Der Buddhismus hat im Laufe seiner Geschichte dadurch viel an Wirkungskraft verloren, daß es ihm weniger gelungen ist, Japan zu buddhisieren, als selbst japanisiert zu werden.² Die Frage ist, wo das Eingehen auf regionale Eigenheiten beginnt, die Selbstidentität einer Religion zu gefährden.

Ein anderer Artikel schneidet das Problem der Sprache an. Eine große Zahl menschlicher Grundworte wie Leid, Sünde, Tod, Wahrheit, Wissen, Ursprung, Verhältnis u.ä. erhalten von ihrem je verschiedenen religiösen Ansatzpunkt her eine je verschiedene Bedeutung oder zumindest Schattierung. In einem Dialog mit Menschen, die aus einer buddhistisch geprägten Kultur kommen, wird man daher nicht zu schnell das einem selbst geläufige Verständnis einer Sache voraussetzen dürfen. Gründliche vergleichende Studien sind gerade im Zeitalter des Dialogs ein Gebot der Stunde (112ff).

Leider fehlen in der Festschrift Studien, die das Verhältnis des Zen zum Christentum und das Verhältnis von Mystik und christlicher Offenbarung direkt anschneiden, so daß wir darüber nur aus eingestreuten Randbemerkungen kleinere Hinweise erhalten.

b) Die japanische Gesellschaftsform

Stärker als im religiösen Bereich scheint die japanische Tradition auch heute noch in der unterschwelligsten Gesellschaftsauffassung wirksam zu sein, wenngleich auch hier tiefgreifende Umwälzungen unübersehbar sind.

Zunächst ist es wichtig, zwischen den verschiedenen Gesellschaftsstufen zu unterscheiden. Es ist ein offenes Geheimnis, daß die dünne Oberschicht Japans sich bereits seit fast hundert Jahren mit viel größerer Entschiedenheit westlichem Denken zugewandt hat als alle übrigen Schichten des Volkes. Dabei gehen die Unterschiede zwischen

oben und unten so tief, daß man die Oberschicht lange nicht als für das durchschnittliche Japan typisch ansehen konnte. Langsam drängt heute die Masse in ihrem Empfinden nach.

Die japanische Gesellschaft war in ihrer langen Geschichte wesentlich bestimmt von der Großfamilie, dem «Haus». Diese ist ursprünglich ländlich, in streng hierarchischer Ordnung gegliedert und autark, damit gegenüber Außenstehenden exklusiv. Diese Form gesellschaftlichen Zusammenhaltes in der Großfamilie zerbricht heute, und die Auflösungserscheinungen wirken bereits in die dörflichen Gemeinden hinein, da ein Großteil der arbeitsfähigen Bevölkerung, Männer wie Frauen, sich nach besseren Verdienstmöglichkeiten in der Stadt umsieht (193 ff). Zudem ist der Einfluß der Kommunikationsmittel unaufhaltbar (186).

Noch aber sind die Relikte der alten großfamiliären Gesellschaftsauffassung in kleinen und mittleren, ja selbst in großen Industriebetrieben feststellbar. Nach J. Okada, einem Professor für Wirtschaftskunde, herrscht dort noch heute vielfach ein unausgeglichenes Verhältnis zwischen Rationalisierung und Traditionalismus (180, auch 232 ff). Unter dem Deckmantel einer «menschlichen Betriebsatmosphäre» versteckt sich nicht selten die Konzeption der alten, stark emotional geprägten, hierarchischen, im Sinne des Vaterältester Sohn-etc.-Verhältnisses aufgebauten Großfamilie. Es ist auffallend, wie stark noch immer der Betrieb in das Privatleben seiner Arbeitnehmer eingreift, z. B. selbst bei Eheschließungen eine Rolle spielt (180f). Häufig genug besteht noch die Tendenz zur Exklusivität, zum Klan- und Konventikelhaften fort, die die Entwicklung persönlicher Freiheit und verantwortlicher Selbständigkeit stark einengt (182f). Dieser Zustand wirkt sich in der Personalpolitik aus, wo die Auswahl der neuen Kräfte und Beförderungen sich oft nicht nach dem Leistungsprinzip richten bzw. dieses überhaupt nicht beachten. Auch der Wechsel des Arbeitsplatzes und damit die Freizügigkeit der Arbeitskräfte ist noch immer sehr eingeschränkt, bzw. sie entspricht nicht dem japanischen Gefühl; eine Änderung bahnt sich erst allmählich an (184f).

Daß die starke gesellschaftliche Verknüpfung der Japaner auf Familien- und heute vor allem auf Betriebsebene eine Konversion, die zugleich immer einen Ausbruch aus diesen normierenden Bindungen darstellt, stark erschwert, ist leicht einzusehen.

c) Der japanische Charakter

Am stärksten zeigt sich die japanische Eigenart noch immer im Volkscharakter. Inoue arbeitet in seiner bereits zitierten Studie über «das geistige Klima Japans und das Christentum» sehr gründlich die dem Japaner eigene Erfassung der ihn umfassenden Wirklichkeit heraus. Die Frage, wieweit hier noch einmal traditionelle religiöse Einsichten und Erfahrungen nachwirken, bleibt dabei offen.

Sicher ist, daß für den Japaner nicht die abstrakte, mittelbare Erkenntnis im Vordergrund steht, sondern die begrifflich nicht mehr mittelbare «Erkenntnis auf Grund von Begegnung» (27), wobei wir allerdings sogleich das Mißverständnis ausschließen müssen, diese «Begegnung» sei notwendig interpersonal zu deuten. Das wird sofort klar, wenn man weiß, welche Rolle das Schöne für diese Erkenntnisweise spielt. Inoue fragt: «Kann man nicht sagen, daß das, was den Grund der Moralität und des Werturteils des Japaners bildet, das Bewußtsein des Schönen ist?» (30) Auch hier muß sogleich mit dem Schriftsteller S. Endô hinzugefügt werden, daß das japanische Gefühl von Schönheit sich nicht mit dem westlichen Schönheitsempfinden deckt. Er illustriert das an folgendem Beispiel: «Der Japaner findet eine Blume, die geruchlos ist, schöner als eine, die duftet.» (250)

Das lenkt unsere Aufmerksamkeit auf einen anderen Punkt, den mehrere Autoren an einigen Kurzgedichten des berühmten Bashô (1644–94) erläutern, der selbst in der Welt des Zen beheimatet war.

«Dort ein alter See,
Hinein stürzt sich ein Frosch, –
Laut nur des Wassers.»

Selbst wenn die Übersetzung des Gedichtes den japanischen Stilregeln eines Haiku (5–7–5 Silben) entspräche, so wäre sie kaum gut. Denn sie erreicht erst dann ihr Ziel, wenn deutlich wird, daß es hier nicht um ein Landschaftsbild, weder um den See noch um den Frosch, auch nicht um den Laut geht, sondern um die erst durch den Laut des Wassers voll ins Bewußtsein tretende Stille (33).

Der Japaner liebt die Natur. Doch «das heißt nicht sosehr, daß er die einzelnen Dinge in der Natur liebt; was er liebt, ist der den Grund der Dinge durchdringende oder durchziehende Ort oder Strom der Existenz oder eben die Schönheit der Harmonie des Ganzen, das die Dinge in sich schließt» (32f). Der Japaner fühlt sich angezogen

von dem Nichtausgesprochenen und Hintergründigen, das durch den begrenzenden Begriff nur an Tiefe verliert (251).

Von hier aus ist der Sinn der Japaner für das Intuitive, Übrationale, das Fühlen zu verstehen (36ff). Daß ihm das Meditative liegt, daß ihm biblische Worte wie «verkosten», «sehen», «ergriffen werden», «begreifen» u.ä. (61) leichter und tiefer nachgehen als dem rationalistischen Westler, ist klar. Allerdings stellt sich die Frage, ob und wie naturwissenschaftliches Denken und intuitiv-meditative Wirklichkeitserfassung auf die Dauer zu einer neuen Synthese zusammenfinden (139).

II. JAPAN UND DAS CHRISTENTUM

Im Folgenden sei auf einige Schwierigkeiten hingewiesen, die dem Christentum aus der japanischen Situation erwachsen und für die es selbst letztlich nicht verantwortlich ist. Alles, was noch heute an Traditionsgut in der Tiefe des japanischen Volkes schlummert, bereitet in dem Maße, als es unerkannt und unberücksichtigt bleibt, der Missionsarbeit und dem Gespräch des Christentums mit Japan Schwierigkeiten.

1. Religionsfreiheit

Zwar ist die Religionsfreiheit in der Meijiverfassung von 1889 deutlich ausgesprochen. Doch war die traditionelle Gesellschaftsform, die den einzelnen durch vielfältige Bindungen wie in einem Netz gefangenhält, der Ausbreitung des Christentums nicht förderlich. Der Ausbruch aus dieser Gesellschaftsform vollzog sich zunächst in den Kreisen der Intellektuellen. Von hier aus ist verständlich, daß das Christentum zu Beginn der zweiten Missionsperiode vor allem auf diese Kreise einen Einfluß ausübte. Wer darüber hinaus sich dem Christentum anschloß, machte sich damit zumeist gesellschaftlich zu einem «outsider» (187f).

Auch daß das Christentum – abgesehen von K. Uchimura (1861–1930), dessen Idee eines kirchenlosen Christentums bis heute in Japan wirksam ist – keine geistig führenden und auch für die Weltkirche bedeutsamen christlichen Persönlichkeiten hervorzubringen vermochte, ist von hier aus zu erklären (188). Erst das Zerbrechen der alten Gesellschaftsformen seit dem 2. Weltkrieg hat zumindest in den Großstädten eine wirkliche Religionsfreiheit herbeigeführt, die in dem Maße wachsen wird, als die Freiheit, neue gesellschaftliche Bindungen einzugehen, z. B. in der Schulaus-

bildung, im Berufsleben u.ä. zunimmt. Andererseits wird es die Kirche stärker als bisher darauf ablegen müssen, auch selbst echt gemeinschaftsbildend aufzutreten und den einzelnen Christen aus seiner Isolierung zu befreien (189).

Eine andere Frage, ist es, wieweit die Kirche selbst in der Form ihrer Gemeinschaftsbildung größere Freiheiten einräumen müßte. Eine einseitige Betonung des Pfarrsystems kann auf die Dauer gerade in Japan äußerst anachronistisch sein und die natürliche neue Gemeinschaftsbildung unter Christen, die sich oft eher außerpfarrlich abspielen könnte, etwa im Großbetrieb (189), verhindern.

2. Geschichtliche Einwände gegen das Christentum

Die neuzeitliche Anerkennung eines echten Pluralismus, der auch im geistigen Raum dem freien Wettbewerb Spielraum gewährt, dürfte in Japan dazu führen, daß eine Anzahl alter Einwände gegen das Christentum verschwindet. Noch aber wirkt eine langwierige un gute Geschichte nach, die mit dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts in Japan einsetzte.

Zweifellos hatten die ersten christlichen Missionare auf die Japaner höchst anziehend gewirkt. Es waren gebildete, aufgeschlossene Menschen, die an den besten Schulen Europas erzogen worden waren (212). Als aber zunehmend der Eindruck entstand, das Christentum bedrohe mit seiner universalen Ausrichtung das japanische Reich in seiner Einheit als Reich, schlug die anfängliche Sympathie in Mißtrauen, Furcht, Antipathie und Ablehnung um (214).

Dieser Zustand endete mit der Verfolgung und Unterdrückung des Christentums und – was noch nachhaltiger wirkte – in der inneren und äußeren Verschließung Japans gegenüber der Welt. Lediglich mit China, Korea und den Ryûkyûinseln sowie mit Holland wurde ein begrenzter Handel aufrechterhalten (216). Den Ausländern, die nach Japan kommen durften, Chinesen und Holländern, wurden genaueste Anweisungen erteilt, wo sie sich im Hafen von Nagasaki aufzuhalten hatten. Der Verkehr mit Ryûkyû wurde von Japanern betrieben (216).

Vielleicht geht auch die Strenge der bis heute nachwirkenden gesellschaftlichen Form der Großfamilie auf die Zeit nach der Christenverfolgung zurück; sicher ist sie durch die strengen Kontrollen in jener Zeit sehr verstärkt worden. Entdeckte man

einen ehemaligen Christen, so standen zumeist die vier nachfolgenden Geschlechter als unzuverlässig auf der Überwachungsliste (217).

Ein eigenes Kapitel ist die Behandlung der Holländer, die auf alle mögliche Weise lächerlich gemacht wurden, damit nur ja vermieden werde, daß sie zu einer Attraktion für die Japaner im guten Sinne würden. Von Z. Sakuma (1811–64) aber wurde die Parole ausgegeben: «Östliche Sitten, westliche Technik.» Man wollte vom Westen den naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritt übernehmen, ohne sich für die Werturteile und die geistige Seite des Westens entscheiden zu müssen (220). Diese Einstellung, die noch zu Beginn der neuzeitlichen Geschichte Japans tonangebend war, ist einer der Gründe dafür, daß Japan einerseits in kürzester Zeit einen atemberaubenden Modernisierungsprozeß durchzumachen verstand, anderseits dem Christentum ein entsprechender Erfolg in der modernen japanischen Gesellschaft verwehrt blieb.

In diesem Zusammenhang sei der Artikel F. Naganos berührt, in dem er, über den Einfluß des Christentums auf die Literatur der Meijizeit reflektierend, zu dem Schluß kommt, daß der häufig gegen einen Großteil der Schriftsteller jener Zeit erhobene Vorwurf der Apostasie vom Christentum letztlich unzutreffend ist. Denn – so bemerkt Nagano richtig – um eine wirkliche Apostasie beweisen zu können, muß zunächst der Beweis einer echten Bekehrung vorliegen, der nicht notwendig mit dem Tatbestand des Taufempfanges gegeben ist (266). Jene Männer wie Tōkoku Kitamura (1868–94), Kunikida Doppo (1871–1908), Tōson Shimazaki (1872–1943), Takeo Arishima (1878–1923) u. a. sind dem Christentum in einer westlichen, zumeist der englischen Sprache und zudem in der Form des puritanischen Protestantismus gefühlsmäßig begegnet. Dabei ist es ihnen aber nicht klar geworden, daß sie sich mit dieser strengen, nahezu kulturfeindlichen und dazu extremen (weil einseitig die Transzendenz betonenden) Form des christlichen Monotheismus von vornherein im Gegensatz zu ihrer eigenen Kultur befinden mußten und eine echte Bekehrung daher eine rationale Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit erforderlich machte. So wird verständlich, warum Eintritt und Austritt aus dem kirchlichen Christentum so unmittelbar aufeinander folgen konnten. Denn zumeist setzte sich nach einiger Zeit der emotionale Monismus wieder durch, in dem Mensch und Gott eins und Gott, Götter, Nichts

und Himmel nur je verschiedene Namen für die eine Wirklichkeit sind (267f).

3. Unverständene Antworten

Der Hinweis auf den Monotheismus, der Gott objektiviert und ihn dem Menschen gegenüberstellt (268), mag überleiten zu jenen Grundfragen, die einerseits viel zu wenig Beachtung in der christlichen Unterweisung Japans finden, anderseits zu den wichtigsten Problemen gehören, die ein erneutes Durchdenken erfordern.

Zwei Grundfragen müßten geklärt werden, ehe das eigentlich Christliche unserer Botschaft überhaupt vernommen werden kann, Gott und sein Verhältnis zum Menschen und zur Welt. Wir befinden uns damit im Bereich der von Japan her geforderten Fundamentaltheologie, einer dem japanischen Volk entsprechenden Glaubensbegründung. Die von christlicher Seite erteilten Antworten sind vor allem deswegen in Japan so wenig attraktiv und verständlich, weil sie den Hörer des Wortes und seine Art zu fragen kaum in Betracht ziehen.

So wird in fast allen in Japan gebräuchlichen Katechismen, ohne auf das jedem Menschen eigene, aber in kulturell verschiedenen Völkern sich je unterschiedlich äußernde Vorverständnis zu reflektieren, zunächst Gottes Existenz bewiesen und dann von seinen Eigenschaften gehandelt. Es wird so getan, als sei ganz selbstverständlich, daß der Hörer bereits irgendwie wisse, was mit Gott gemeint ist, und sich dafür interessiere. Andernfalls könnte nicht die Frage nach der Existenz Gottes der Frage: «Was oder wer ist Gott?» vorausgehen. Mit Recht weist K. Kasuya daraufhin, daß der Mensch zunächst von der Bedeutsamkeit der Frage nach Gott überzeugt sein muß, ehe ihm die Frage nach der Existenz Gottes sinnvoll erscheinen kann (17f).

Zudem hat der Japaner einen ausgesprochenen Sinn für die allem zugrundeliegende Tiefe und dessen Geheimnis. Ihm müßte also das Christentum zunächst «als das durch unvollkommene Worte nie ausschöpfbare Mysterium» (76) nahegebracht werden. Der Ansatzpunkt müßte die Hinführung zum Geheimnis sein. Es ist auffallend, daß selbst in einer streng soziologischen Studie wie der von S. Anzai ein kleines, geheimnisvolles Erlebnis, nämlich ein Traumbild der Gottesmutter, als der Anlaß beschrieben wird, der die Missionstätigkeit in der untersuchten Ortschaft zur Folge hatte (199f).

Es ist nicht von ungefähr, daß K. Otani in der negativen Theologie des Ps.-Dionysius östliche Elemente am Werke sieht (157ff). Er stimmt mit dem Areopagiten überein, wenn dieser der negativen Theologie vor der positiven, der Apophasis vor der Kataphasis den Vorrang einräumt (159). Otanis Andeutungen, daß sich vielleicht von den neuplatonischen Vorvätern der negativen Theologie direkte Verbindungslinien nach dem Osten ziehen ließen, verdienten weitere Untersuchungen (162ff). Sicher ist das auch im japanischen buddhistischen Denken so bedeutsame «Nichts» theologisch noch kaum in Japan bedacht worden (164f).³ Wie schwierig diese Fragen sind (was aber nichts gegen ein vertieftes Studium besagt, da die Fragen viel offener sind, als sie im Westen erscheinen), zeigt die Tatsache, daß Inoue (dessen Meinung ich persönlich den Vorrang gebe) sich dagegen wehrt, daß man die religiöse Weltanschauung der Japaner und ihr Weltgefühl als pantheistisch abtut (38); genau das aber tun zwei andere japanische Autoren der Festschrift (122f, 251ff).

Zu dem außerhalb des Christentums weithin mißverstandenen Gottesbegriff hat auch ein zungunsten der göttlichen Immanenz überspitzt formuliertes Transzendenzverständnis Gottes geführt (40). Daran dürfte eine rationalistisch gefärbte Darlegung der Gottesbeweise, in der der fatale Eindruck erweckt wird, der Mensch könne über Gott wie über eine Sache verfügen, nicht schuldlos sein. Eine Reihe von Autoren wie Inoue (40), der ja auch die dem Japaner zusagendere Art der «Erkenntnis auf Grund von Begegnung» beschrieben hatte, Kasuya, der vom apriorischen Vorverständnis des Menschen einen Zugang zu Gott erarbeiten möchte (14ff), Sakuma, der von Eckhart her den Vorrang der Erfahrung und – scholastisch gesprochen – der «cognitio connaturalis» gegenüber der Reflexion aufzuzeigen sucht (78ff), weisen sehr deutlich auf Wege hin, die dem Japaner bedeutend mehr zusagen würden, weil sie seiner existenziellen Eigenart entsprechender sind. «Es gilt, wie Maritain sagt», schreibt Inoue (40), «wer das Sein berührt, berührt Gott. Wenn aber die Erfahrung Bashô's u.a. ein Existenz erleben auf Grund der Begegnung mit der Existenz ist, ist es dann so unvernünftig zu denken, das, womit Bashô in Berührung gekommen ist, sei letztlich Gott selbst gewesen? Ist aber nach dem christlichen Glauben Gott der persönliche Gott, der sich in Christus offenbart hat, wäre es dann, wollte man Gott dem Japaner zeigen, nicht not-

wendig, Gott an jenen Punkten aufzuweisen, an denen man die existenziellen Erfahrungen des Japaners in eine noch größere Tiefe hinein durchstoßen hat?»⁴

Mit der Gottesfrage hängt die Frage nach der Schöpfung eng zusammen. Auf einen Einwand des berühmten D. T. Suzuki eingehend, behandelt der Philosoph M. Matsumoto aus seiner tiefen Kenntnis der Scholastik heraus die Frage der Schöpfung aus dem Nichts, die selbst von Leuten, die sich nicht scheuen, die Mühe des Denkens auf sich zu nehmen, selten richtig verstanden wird. Darauf kann aber hier nicht eingegangen werden.

Es dürfte inzwischen klar geworden sein, wie bereits im Vorfeld des eigentlich Christlichen wesentliche Fragen ungeklärt sind bzw. vom westlichen Christentum erteilte Antworten unverstanden bleiben, weil sie nicht genügend die Position des Fragenden in Betracht ziehen. Hier stellt sich nun noch einmal die Frage nach der theologischen Sprache und der Denkform.

4. Die Denkform

Es ist S. Kôyama, der sehr entschieden die Übernahme der scholastischen Methode in Frage stellt. Zwar hatte der deutsche Philosoph R. v. Koeber (1848–1923), der als Lehrer zahlreicher japanischer Philosophen das philosophische Studium in Japan nachhaltig beeinflusst hat, sehr eindringlich das Studium der griechisch-lateinischen Klassik gefordert, da andernfalls ein eigentliches Verständnis der Philosophie unmöglich sei (142). Kôyama ist auch mit vielen japanischen Gelehrten der Ansicht, daß die Philosophie Japans ihre eigene Form im gedanklichen Rahmen der okzidentalen Philosophie gefunden hat. Das alles ist hier vorausgesetzt. Doch dann stellt sich die Frage:

Wie weit muß man in die Urgründe eines Denkens hinabsteigen, um es zu verstehen? Und was die Neuscholastik angeht, die auf eine Renaissance mittelalterlichen Denkens hinarbeitete, ist sie nicht in ihrem geschichtlichen Ursprung eine Gegenbewegung gegen das aufklärerische, säkularistische Denken der Neuzeit? Verkürzt gesehen, ist die Neuscholastik eine Bewegung, die im Schatten moderner Ideen entstanden ist und sich gegen die modernen Entwicklungen zur Wehr setzt. In einem Lande wie Japan, das beides importiert, die westliche Aufklärung und die neuscholastische Anti-aufklärung, ist die *Anti*bewegung von vornherein im Hintertreffen (142f).

Doch abgesehen von diesen Erwägungen, gilt auch Folgendes: Zwar ist der Öffnung Japans auf die moderne Technik und den materiellen Fortschritt in der Meijizeit schließlich eine Öffnung auf die geschichtlichen Geisteswerte des Westens gefolgt (144). Geht aber nicht diese Periode tatsächlich rapide ihrem Ende entgegen? Schließlich scheint mit dem Ende des 2. Weltkrieges auch das Ende des Europäzentrismus gekommen zu sein. Denn seitdem zeigt sich in der Welt die Tendenz zu einem Pluralismus der politischen und geistigen Führungskräfte, der den Monismus einer um Europa zentrierten Geschichte ablöst. Wäre es – so fragt Kôyama – in dieser geschichtlichen Stunde nicht an der Zeit, daß Japan den Prozeß der Selbsthingabe an Europa stoppt, weil diese gar nicht mehr zu einer Teilnahme am zentralen Zug der Weltgeschichte führt? (146) Und ist nicht in diesem Zusammenhang auch der Neuscholastik (Kôyama denkt natürlich zunächst an die in Japan vorgelegte Neuscholastik, schließt aber z. B. auch Maritain in diesen Vorwurf ein) ungeschichtliches Denken vorzuwerfen? (147)

Allerdings büßen diese Argumente insofern an Überzeugungskraft ein, als dem Autor gerade die geschichtlichen Verknüpfungen der Inkarnation Christi verborgen bleiben und er so auch keinen Blick für die bleibende Rolle des Abendlandes in der Weitergabe von Botschaft und Wirklichkeit haben kann.⁵ Der Aufsatz von K. Kasuya über den Ort der Begegnung von Ost und West in Theologie und Philosophie bringt diese andere Seite zur Sprache. Während Kôyama vor allem den heutigen Pluralismus bemerkt, sieht Kasuya aus theologisch-christologischen wie philosophisch-geschichtlichen Gründen die letzte Gemeinsamkeit der Welt und des Menschen. Er weiß um die Notwendigkeit des anthropologischen Ansatzpunktes (16f), um das Auslangen eines jeden Menschen nach Gott (17f), um den Durchstoß der subjektiven Tat Christi in den objektiven Raum der Welt, der sich im Paschamysterium des Herrn ereignet hat (19), und um die Möglichkeit des impliziten Ergreifens und Bejahens jener Wirklichkeit, in der der Mensch schon immer lebt (20). Denn für unser konkretes Leben gilt wirklich, was ein Zenmeister einem Schüler antwortete, der ihn fragte, wie er die einmal gemachte, aber verlorene Erfahrung wiedererlangen könne: «Deine Frage gleicht der Frage des Menschen, der auf dem Rücken des Ochsen sitzt und fragt: ‚Wo ist der Ochse?‘» (20) Wer aber diese letzte Einheit der Menschheit in Christus wirklich

begreift, wird auch einen Blick für die Unaufhebbarkeit und Positivität der Vielfältigkeit behalten. Er wird in ihr Christus in je neuer, schöpferischer Weise entdecken und künden, weil ja die Vielfalt der Welt zum Reichtum und zur Fülle Christi gehört. Erst aus dieser Sicht heraus wäre eine berechtigte Kritik an den Einseitigkeiten der Neuscholastik möglich.

In diesem Zusammenhang sei auf eine gefährliche, weil zweideutige Wortbildung hingewiesen. Verschiedene Autoren sprechen von einer «Japanisierung» des Christentums. Der Ausdruck läßt sich gewiß mit Tsunoda richtig verstehen: «Sie bedeutet nichts anderes als die Verchristlichung der japanischen Kultur.» (63) Es läßt sich aber geschichtlich nicht übersehen, daß der parallele Ausdruck «Japanisierung des Buddhismus» nicht nur dieses besagt, sondern auch ein Abrücken von grundlegenden Lehrinhalten bedeutete, die dem japanischen Volkscharakter nicht entsprachen. Die «Japanisierung des Christentums» darf aber nicht zur Selbstaufgabe des Christentums führen, weil es dann weder «Salz der japanischen Erde» sein noch zu jener Metanoia der Herzen führen kann, die nun einmal jedem Menschen abverlangt wird. Und hier gibt es auch eine Grenze der Entwestlichung des Christentums.

5. Ruf nach dem Dialog mit der Welt

Der heutige Japaner steht dem Christentum – trotz vieler Vorurteile, die entweder nachwirken oder aus dem Westen neu ins Land getragen werden – eigentlich nicht feindlich gegenüber. Was ihm den Zugang so schwer macht, ist die Tatsache, daß das Christentum so geringe Beziehungen zum alltäglichen, diesseitigen, innerweltlichen Leben aufzuweisen scheint (132). Hinzukommt, daß das Christentum in Japan durch seine Betonung der Innerlichkeit, der anderen Welt, der Freiheit von den weltlichen Dingen sehr in die Nähe der traditionellen heute wenig einflußreichen Religionen gerät. «Das allgemeine Interesse des modernen Menschen – und darin ist der Japaner keine Ausnahme – geht zweifellos mehr auf das Soziale als auf die Innerlichkeit des Einzelnen, mehr auf die Gestaltung dieser Welt als auf das Glück der anderen Welt. Der Mensch sucht unmittelbar mehr nach Prinzipien für den Aufbau der Gesellschaft als nach individueller Moral, mehr den Frieden auf Erden als das Heil im Himmel. Sollte das Christentum nur eine Lehre der innerlichen Moral und eine Religion des

Jenseits sein, so sieht seine Zukunft nicht nur in Japan dunkel aus.» (132)

Es wird also darum gehen, daß das Christentum entschiedener als zuvor darauf ausgeht, das herauszustellen, wodurch es sich von anderen Religionen unterscheidet (133). Es wird vor allem das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Christi in den Mittelpunkt stellen müssen und weniger den Eindruck erwecken dürfen, als sei es nur eine Lehre von Gott und der Schöpfung. Es wird gerade in Japan künden müssen, wie es diese Welt versteht. Wie Professor Y. Kobayashi richtig sieht, will der Mensch heute mehr denn je sich und die Zeit und das Land, in dem er lebt, verstehen. Nur zu sehr erfährt der Mensch heute seine eigene Größe und seine Bedrohtheit (170). Er lebt seinem Beruf und seinem Vergnügen und möchte doch wissen, was im tiefsten der Sinn und Auftrag seines Lebens ist (171). Dabei darf es nicht dahin kommen, daß die Religion den Menschen nur aus seiner Welt herausruft, in den kirchlichen Raum, zum Gottesdienst, in die Stille, aus dem Profanen in das Heilige und ihn so mehr und mehr von seiner Welt isoliert (171), sondern sie muß sich ihrer Aufgaben an und in der menschlichen Gesellschaft bewußt widmen. Dazu ist notwendig, daß sie sich ihrer eigenen Gesellschaftlichkeit (wir können im Hinblick auf das Christentum auch sagen: ihrer Kirchlichkeit) bewußt ist (173, auch 188–90). Kobayashi sieht im Heilsindividualismus eine der größten Gefahren, weil auf diese Weise die Religion ihre gesellschaftliche Aufgabe übersieht und das Verlangen nach einer christlichen Beeinflussung der modernen Gesellschaft sehr geschwächt wird (173). Damit aber würde das weite Feld der Gesellschaftsformung den antireligiösen oder areligiösen Ismen und Ideologien übergeben (172f).

Entsprechendes gilt in Japan für den ganzen politischen Raum, vor allem die Wirtschaftspolitik und die Behandlung der sozialen Fragen. Gewiß ist in Japan das direkte Apostolat bedeutsam. Die Liturgiereform, Überlegungen über stärkere Anpassungen an japanische Lebensformen und Gebräuche sind nötig (227). Doch noch wichtiger ist, daß die Kirche ihren Teil dazu beiträgt, damit das Japan von heute die rechte Stellungnahme zu Problemen wie Entwicklung und Unterentwicklung, Kapitalismus und Sozialismus, zur Industrialisierung, zum Verhältnis von traditionellem und modernem Kulturgut findet (222f). Die Kirche muß Führer für die Arbeiterbewegung ausbilden, sich für eine gerechte Lohnregelung einsetzen, ein

Wort zur Bevölkerungs- und Familienplanung sprechen (229).

Diese Forderungen münden in den Strom der Anfragen, die aus aller Welt an das Konzil gerichtet wurden und so spontan zur Aufstellung des einstmaligen Schema XIII geführt haben. Japan reiht sich damit bewußt in den Chor der Völker ein. Es kann nämlich nicht mehr in insularer Isoliertheit existieren, sondern muß sich heute als zur Welt als ganzer gehörig verstehen (229). Gerade darum muß heute die Katholizität der Kirche in Japan stark herausgestellt werden, und nur von hier aus wird die Kirche neue Strahl- und Anziehungskraft erhalten.

In diese Richtung weist schließlich das Schlußwort von H. Dumoulin, dem das Buch gewidmet war und der durch seine eigenen Arbeiten und seine praktisch gelebte Grundhaltung zu all den Fragen viele der vorgebrachten Überlegungen angeregt hat. Dumoulin schlägt die Brücke zu Vatikanum II. Er hat in persönlichem Gespräch erfahren, wie die Persönlichkeit Johannes' XXIII. bereits am 18. November 1962 auf eine Gruppe führender japanischer Buddhisten einen ungemein tiefen Eindruck machte. Er sieht, daß der Theologie der offenen Türen, die dankbar die Weite des göttlichen Heilsplanes bejaht und alle Menschen guten Willens einbezieht in den Horizont der göttlichen Heilsgnade, auch die Zukunft in Japan gehören wird (293 ff). Denn in dem Maße, als sich das Christentum einläßt auf die jeweilige Gegenwart und diese auf die Zukunft hin öffnet, und in dem Maße, als es im Glauben an den Herrn Brücken und Wege baut, wo Ausweglosigkeit das Los zu sein scheint, wird es auch ein Land wie Japan entscheidend beeinflussen. Dabei ist es nicht die theoretische Lehre, die in die Zukunft weisen muß, sondern das brüderliche Mittragen an der ganz alltäglichen Lebenserfahrung und Lebensnot der Mitmenschen. Denn darin vollzieht sich die Menschwerdung Christi heute, und darin wird die Möglichkeit geschaffen für eine Erkenntnis Christi, die nicht aus begrifflichem Erfassen, sondern aus der Begegnung mit echt christlicher Mitbrüderlichkeit erwächst.

¹ Wir zitieren im Text die Seitenzahl des japanischen Buches J. OKADA / SH. ANZAI / K. OTANI / W. TAKAHASHI / SH. TSUNODA (ed.), *Nihon no Fūdo to Kirisutokyo*, Tōkyō Risōsha 1965. Das Buch enthält ein deutschsprachiges Inhaltsverzeichnis.

² Vgl. *Zeitschrift f. Theol. Kirche* 58 (1961) 389.

³ Vgl. dazu H. WALDENFELS, Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of K. Nishida and the Kōyō School, *Monumenta Nipponica* 3/4 (1966).

⁴ Hier ließe sich fragen, ob nicht ganz allgemein sowohl in der priesterlichen Ausbildung wie in der Katechese die rein objektive, rationale Glaubensbegründung durch den Aufweis von Wegen, die zu einer persönlichen Entscheidung aufrufen und die immanente Ausrichtung des Menschen voll berücksichtigen, zumindest zu ergänzen wäre.

⁵ Vgl. K. RAHNER, Artikel «Abendland, II. Zur Theologie des A.», *Lex. Theol. u. Kirche* I, 18–21.

Geboren 1931 in Essen (BRD), Jesuit, 1963 in Tokyo zum Priester geweiht. Er studierte in Pullach, Tokyo, Kyoto und in Rom, wo er sich auf Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie spezialisierte. Zurzeit studienhalber in Europa. Er veröffentlichte in japanischen Zeitschriften: *Katorikku Shingaku*, *Monumenta Nipponica*, und in: *Katholische Missionen*, *Geist und Leben*, *Stimmen der Zeit* und anderen.

Roger Aubert

Versuch einer Erneuerung des monastischen Lebens

Die Brüder von der Jungfrau der Armen

Die Welt steht oft fassungslos vor dem monastischen Leben und fragt sich, was für einen Sinn das Dasein dieser Männer hat, die sich freiwillig von der Welt absondern und nicht an der schöpferischen Tätigkeit der Menschheit, die nach Fortschritt strebt, teilnehmen. Es ist durchaus kein Wunder, daß diese Berufung für den aktiven und allzu oft gehetzten Menschen des 20. Jahrhunderts ein Problem bildet; es liegt etwas Beunruhigendes in der Reaktion, die man oft feststellt. Abbé Six hebt es in der Vorrede zu dem Buch, das unsere kurze Darstellung angeregt hat, mit allem Freimut hervor:

«Paßt auf, ihr Mönche, meine Brüder: diese Frage ist nicht immer positiv wie ein Anstoß, der zu einem klareren Bewußtsein der Wirklichkeit aufweckt; gar oft ist sie Gleichgültigkeit und ungerührte Verwerfung, wie man sie vor einem abwegigen Dasein empfindet. Ohne Zweifel muß man hier an euch die Frage stellen, ob euer Dasein in dieser Form, in diesem Kloster, diesem Priorat, dieser Einsiedelei ein Ärgernis voller Kraft und Wahrheit ist wie das Kreuz Christi, und infolgedessen aufrüttelt und weiterführt, oder ob es wie

eine verdorrte, saftlose Frucht Erbitterung weckt wieder unfruchtbare Feigenbaum des Evangeliums. Lebt ihr das «Gott allein» eures Wahlspruchs mit solcher Intensität des Glaubens, daß ihr für die Welt das Licht auf dem Berge seid? Oder sucht ihr eine im Berg versteckte Zufluchtsstätte, die ihr für euch allein in Beschlag nehmt, um sonst niemand hineinzulassen?»

Ehrlich gesagt stellen sich viele Mönche selber schon seit längerer Zeit diese Frage, die im Grunde genommen das ganze Statut des heutigen Mönchtums in Zweifel zieht. Es ist kein Geheimnis mehr, daß eine wirkliche Krise des Mönchtums besteht, die je nach den Ländern verschiedene Formen annimmt, im wesentlichen aber auf die gleiche zentrale Frage hinausläuft: Sind die heutigen Klöster, die Erben der Tradition des Mittelalters, nicht zu sehr von dieser Tradition gefesselt? Sie wurde in der Epoche des Feudalismus mit seiner Agrarwirtschaft gebildet; muß da ihr Gewicht das klassische Mönchtum nicht daran hindern, dem geistigen Sehnen der heutigen Menschen zu entsprechen, sowohl derer, die sich berufen fühlen, ein Leben zu führen, das dem ursprünglichen monastischen