

# Der Weg des Todes

Zu Brian Victorias *Zen, Nationalismus und Krieg*\*

Klaus Vollmer, München

## I

In seinem Klassiker *Die drei Pfeiler des Zen* beschreibt Philip Kapleau Auftreten und Gestus von Yasutani Hakuun (1885–1973), einem der bedeutendsten und im Westen bekanntesten Zen-Meister (*rōshi*) des 20. Jahrhunderts, wie folgt:

Yasutani Rōshi ist ebenso einfach und ungekünstelt wie sein bescheidener Tempel. Seine zwei täglichen Mahlzeiten enthalten weder Fleisch, noch Fisch, noch Eier, noch Alkohol. Man kann ihn oft in schäbigem Gewand und Segeltuchschuhen auf seinem Weg zu einem Zazen-Treffen durch Tokyo trotten oder auch in der überfüllten zweiten Klasse der innerstädtischen Züge stehen sehen, seine Lehrbücher in einer Stofftasche über die Schulter gehängt. In seiner vollkommenen Schlichtheit, seiner Gleichgültigkeit allem Putz, Reichtum und Ruhm gegenüber wandelt er in den Fußstapfen einer langen Reihe hervorragender Zen-Meister.<sup>1</sup>

Als Kapleau, inzwischen selbst Zen-Meister, diese Zeilen Mitte der sechziger Jahre niederschrieb, war Yasutani gerade im Begriff ein zweites Mal in die USA zu reisen, um die dort gerade entstehenden amerikanischen Zen-Gemeinschaften zu unterstützen. Kapleau gibt diesen Reisen auf dem Hintergrund der Zen-Tradition eine tiefe Bedeutung, denn „(d)amit ruft er [Yasutani, K.V.] den Geist des ehrfurchtgebietenden Bodhidharma hervor, der in seinen späteren Lebensjahren seinem Heimatland den Rücken kehrte und sich fernen Gestaden zuwandte, um dort den lebendigen Samen des Buddhismus zu säen“.<sup>2</sup>

Knapp vierzig Jahre später ist zu konstatieren, daß die von Yasutani und vielen anderen ausgebrachte Saat des Zen-Buddhismus im Westen nicht nur aufgegangen ist, sondern ihrerseits eine ganze Reihe prominenter Zen-Meister und -Meisterinnen hervorgebracht hat. Die zweite und dritte Generation ist nun den

---

\* Brian (Daizen) A. VICTORIA: *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*. Aus dem Englischen von Theo Kierdorf in Zusammenarbeit mit Hildegard Höhr. Berlin: Theseus Verlag 1999. 399 S., Literaturverzeichnis.

1 Philip KAPLEAU (Hrsg.): *Die drei Pfeiler des Zen. Lehre – Übung – Erleuchtung*. 9. Aufl. München: Otto Wilhelm Barth Verlag 1992, S. 56.

2 Ebd., S. 53.

Erleuchtungsweg des Zen schon überwiegend oder ausschließlich in Zen-Zentren oder -Klöstern Amerikas und Europas gegangen und hat z.T. nur noch lockeren Kontakt zum institutionalisierten Zen Japans. In vielen Ländern Westeuropas, vor allem aber in den USA kann inzwischen von einer eigenständigen und vitalen Zen-Tradition gesprochen werden.

Der frühe Zen-Boom der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde wahrscheinlich nicht zuletzt durch den konstatierten Mangel an ‚echter‘, d.h. erfahrbarer Spiritualität in der religiösen Tradition des christlichen Westens ausgelöst, die entweder als purer Intellektualismus oder aber als in hohlen Formen erstarrt wahrgenommen wurde. Japanische Zen-Meister und -Interpreten taten während dieser Zeit das ihre dazu, den Antagonismus zwischen westlicher und östlicher Spiritualität zu betonen. Erinnert sei hier z.B. an das gemeinsam mit Erich Fromm und Richard de Martino von Suzuki Daisetsu Teitarô (1870–1966) verfaßte Buch *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, in dem Suzuki diesen Kontrast anhand zweier Dichter – Matsuo Bashô (1644–1694) und Alfred Lord Tennyson (1809–1883) – und ihres (literarischen) Umgangs mit Natur folgendermaßen formuliert:

Ich habe diese zwei Dichter, Basho und Tennyson, gewählt, weil sie zwei charakteristische Arten zeigen, die Wirklichkeit zu betrachten. ... Wenn wir sie vergleichen, sehen wir, daß jeder die Traditionen seiner Umwelt offenbart. Demnach ist der westliche Geist analytisch, unterscheidend, differenzierend, induktiv, individualistisch, intellektuell, objektiv, wissenschaftlich, verallgemeinernd, begrifflich, schematisch, unpersönlich, am Recht hängend, organisierend, Macht ausübend, selbstbewußt, geneigt, anderen seinen Willen aufzuzwingen, usw. Die Wesenszüge des Ostens können dagegen folgendermaßen charakterisiert werden: synthetisch, zusammenfassend, integrierend, nicht unterscheidend, deduktiv, unsystematisch, dogmatisch, intuitiv (bzw. affektiv), nicht diskursiv, subjektiv, geistig individualistisch und sozial kollektivistisch usw.<sup>3</sup>

Auch wenn es zunächst so scheint, als ob diese den ‚Westen‘ bzw. ‚Osten‘ repräsentierenden Qualitäten gewissermaßen gleichberechtigt nebeneinanderstehen, zeigt die weitere Argumentation des Beitrages ziemlich deutlich, daß Suzuki letztendlich die ‚östliche‘ Wahrnehmung der Wirklichkeit und den daraus resultierenden Umgang mit ihr für tiefergehend und angemessener hält als die des Westens: „Tennyson verfehlt sie... Basho hat sie...“<sup>4</sup>

Andere Zen-Meister, die für ein englischsprachiges Publikum schrieben, spitzten die Ost-West-Dichotomie noch weiter zu und formulierten dabei eine Kritik an Christentum und westlicher Gesellschaft, die genau auf jene Defizite der abendländischen Tradition zielte, welche viele Menschen in Europa und Amerika zur Suche nach neuen Antworten im Zen-Buddhismus veranlaßten. Unter Bezugnahme auf Spenglers *Untergang des Abendlandes* konstatiert z.B. Masunaga Reihô (1902–1981), daß der Westen eine Zivilisation, aber keine

3 Erich FROMM/Daisetz Teitaro SUZUKI/Richard DE MARTINO: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. 8. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, S. 13.

4 Ebd., S. 23.

Kultur besitze – diese Schwäche sei nun in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft offensichtlich geworden. Zen biete einen Ausweg an:

Zen seems unusually well-suited to break the deadlock facing modern man. ... It can help man overcome the conflict of ideologies for the first time. ... In Christianity, God is worshipped 'as an absolute other'; he is separated from man. Zen, on the other hand, returns man to this original wholeness and shows him his true self. In Buddhism the true self is called Buddha-nature. Buddha-nature includes man's religious nature and true humanity. It is deeply involved in human dignity. Thinkers in Europe and America have sensed this. Zen, with its emphasis on man's true self, has given them new insights into human potentialities. Christianity talks about a future kingdom of heaven and makes it the dwelling place of the soul. But Zen considers this too far removed from the actual world.<sup>5</sup>

So sehr entsprachen solche Worte japanischer Zen-Meister offenbar einem weitverbreiteten Gefühl des spirituellen Mangels, wurde ihre „einfache und ungekünstelte“ Art, ihr Auftreten „in schäbigem Gewand und Segeltuchschuhen“, sowie ihre offensichtliche „Gleichgültigkeit allem Putz, Reichtum und Ruhm gegenüber“ (Kapleau) als kongenial zum selbstgesetzten Idealbild empfunden, daß jahrzehntelang aus der beständig wachsenden Gemeinschaft der westlichen Zen-Anhänger kaum danach gefragt wurde, wie sich denn die „tiefe Involvierung“ des japanischen Zen in Angelegenheiten der „menschlichen Würde“ (Masunaga) in Geschichte und gesellschaftlicher Praxis manifestiert habe. Dieser Frage ist nun Brian Victoria im vorliegenden Buch nachgegangen. Die von ihm auf der Grundlage langjähriger Recherchen präsentierten Antworten sind derart niederschmetternd, daß das Bild vieler, und zwar der bekanntesten Patriarchen, die Zen im 20. Jahrhundert von Japan in den Westen brachten, niemals wieder das alte wird sein können.

## II

Dieser ‚Vatermord‘ wird zwar von einem westlichen Praktiker des Zen ins Werk gesetzt, doch ist der 1939 geborene, an den Universitäten von Auckland und Adelaide lehrende Brian Victoria gerade nicht aus einem der amerikanischen oder europäischen Zen-Zentren hervorgegangen, sondern hat seine Lehrzeit als Priester des Sôtô-Zen in Japan absolviert und u. a. an der eng mit der Sôtô-Zen-Schule verbundenen Komazawa-Universität in Tôkyô studiert. Während zahlreiche Zen-Meister, deren Propaganda für Krieg und Militarismus von Victoria im Detail dokumentiert werden, im Westen nach 1945 als Pazifisten und Verfechter des Weltfriedens auftraten und so vermutlich mit dazu beitrugen, Fragen nach der Vergangenheit gar nicht erst aufkommen zu lassen, wurde Victorias Auseinandersetzung mit eben dieser Vergangenheit durch einen Konflikt mit dem Zen-Establishment in Japan initiiert. Brian Victoria engagierte sich in den späten sechziger Jahren in der japanischen Anti-Vietnamkriegs-Bewegung, als ihm vom späteren Abt des Sôtô-Haupttempels Eiheiji, Niwa Renpô (1905–

<sup>5</sup> Masunaga REIHÔ: *Zen for Daily Living*. Tôkyô: Shunjûsha 1964, S. 20–21.

1993), im Frühjahr 1970 unmißverständlich klar gemacht wurde, daß er als angehender Sôtô-Priester und graduerter Student der Komazawa-Universität nicht in der Antikriegs-Bewegung aktiv sein könne. Zur Begründung erklärte Renpô: „Zen-Priester engagieren sich nicht für politische Ziele.“ (14) Wie ein Kôan entfaltete dieser lakonische Satz in den folgenden Jahrzehnten eine bohrende Kraft, die Victoria auf der Suche nach Antworten immer tiefer schürfen ließ:

In welcher Beziehung steht ein Priester des Zen-Buddhismus zur Gesellschaft, zum Staat, zum Krieg, zur Politik und zu sozialen Aktivitäten, und wie *sollte* seine Beziehung zu alldem aussehen? Während ich mich mit dieser Thematik beschäftigte, stieß ich auf die Schriften von Professor Ichikawa Hakugen, einem der Rinzai-Schule angehörenden Priester, der damals an der Hanazono-Universität in Kyoto lehrte. Dieser Mann, der selbst einmal ein glühender Verfechter des japanischen Militarismus gewesen war, hatte sich zu einem vehementen Kritiker desselben entwickelt. Beim Lesen seiner Schriften hatte ich das Gefühl, durch das sprichwörtliche Kaninchenloch zu fallen, das mich zu Alice im Wunderland führte und es mir ermöglichte, an ihren Abenteuern teilzuhaben.

Die Ideen und Menschen, denen ich in jenem unterirdischen Reich des Buddhismus begegnete, waren denjenigen an der Erdoberfläche genau entgegengesetzt. Dort unten wurden Krieg und Mord als Manifestationen buddhistischen Mitgefühls bezeichnet; die ‚Ichlosigkeit‘ des Zen beinhaltete eine absolute und bedingungslose Unterwerfung unter den Willen und das Diktat des Kaisers; und der Zweck der Religion bestand darin, dem Staat zu dienen und alle Länder und Individuen zu strafen, die es wagten, sich den Expansionsgelüsten des japanischen Staates zu widersetzen. (14f.)

Es ist das Verdienst des auf „Buddhismus und östliche Spiritualität“ spezialisierten Theseus-Verlages, daß das 1997 bei Weatherhill unter dem Titel *Zen at War* erschienene Buch nunmehr in stark erweiterter Form auch auf Deutsch vorliegt. Victoria hat selbst mehrfach darauf hingewiesen, daß es sich dabei nur um einen „erste(n) Versuch der Auseinandersetzung mit diesen komplexen und schwierigen Fragen“ (16), „nicht mehr als ein(en) erste(n) Schritt auf dem Weg zu einem umfassenden Verständnis der Beziehung zwischen Buddhismus und Zen einerseits und Staat und Krieg andererseits“ (17) handelt. Offenkundig sind dies aktuelle Themen, denn das Werk hat bereits zu kontroversen, überwiegend im Worldwide Web ausgebreiteten Debatten geführt.<sup>6</sup> Rezensionen in überregionalen Tageszeitungen des deutschsprachigen Raums zeigen, daß dem Thema auch hierzulande ein gewisses öffentlichkeitswirksames Potenzial zugetraut wird.<sup>7</sup> Im Juni 1999 stand Victorias Buch auf der Sachbuchbestenliste der *Süd-*

6 Eine der Diskussionen, an der sich auch Brian Victoria selbst beteiligte, wird unter den Anhängern der L'Association Zen Internationale (AZI) geführt und kann über folgende URL erreicht werden: [http://www.zen-azi.org/html/guerre\\_e.html](http://www.zen-azi.org/html/guerre_e.html).

7 Rezensionen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* von Anne Schnepfen (06.08.99), von Ludger Lütkehaus in der *Neuen Zürcher Zeitung* (01.06.99).

*deutschen Zeitung* und des Norddeutschen Rundfunks.<sup>8</sup> In der Tat kann man dieser Monographie nur viele Leser wünschen. Ihr Inhalt scheint so brisant, daß Victoria in einer Mitteilung an den Internet-Buchhändler Amazon im März 1998 gegenüber den Zen-Anhängern unter seinen Lesern eine generelle Entschuldigung für notwendig hielt, aber – als erfahrener Zen-Meister mit langjähriger Praxis – zugleich auf die fruchtbaren Wirkungen jeder Desillusionisierung hinwies:

Should you be offended/hurt/disillusioned by what you read in 'Zen At War', I am genuinely sorry. I can only hope that you will turn the pain you feel into positive, constructive, and compassionate action directed toward ending 'holy war' whenever and wherever it occurs.<sup>9</sup>

Der Theseus-Verlag wird mit dieser Veröffentlichung seinem Anspruch gerecht, nicht nur Esoterik und im Trend liegende Ratgeber (*Beruf als Weg oder Die Kunst, entspannt Karriere zu machen*) zu publizieren, sondern „auch kritische Auseinandersetzungen mit verkrusteten hierarchischen Strukturen (zu bieten), die bedenkliche historische Entwicklungen des Buddhismus einschließ(en)“.<sup>10</sup>

### III

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Die ersten drei entsprechen der amerikanischen Ausgabe und schildern chronologisch das Verhältnis von Buddhismus und Staat von Beginn der Meiji-Zeit bis nach 1945. Victoria zeigt auf, wie vor allem die Vertreter der buddhistischen Richtungen Jōdoshin, Nichiren<sup>11</sup> und Zen seit der imperialistischen Expansion Japans Ende des 19. Jahrhunderts zu willigen, ja begeisterten Vollstreckern des militaristischen Geistes in Japan und Ostasien wurden. Dieses erschreckende Phänomen berührt also das Selbstverständnis des Buddhismus in der japanischen Moderne insgesamt, keineswegs nur das des Zen, dem allerdings das Hauptaugenmerk Victorias gilt. So geht er im zweiten Teil („Japanischer Militarismus und Buddhismus“, 92–205) besonders ausführlich auf die unrühmliche Rolle von Zen-Meistern und -Gelehrten während des ostasiatischen bzw. pazifischen Krieges in den 1930er und 40er Jahren ein. Auch der dritte Teil („Entwicklungen in der Nachkriegszeit“, 208–266) widmet sich ausschließlich dem institutionalisierten Zen-Buddhismus und untersucht einerseits die nach 1945 sichtbare Haltung zu Verstrickung in Militarismus und

8 Die Sachbuchbestenliste für Juni 1999 ist archiviert unter <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/buch/2909/1.html>.

9 Der Text findet sich in den Informationen, die Amazon zur englischen Ausgabe dieser Monographie liefert. Er kann nach Aufrufen der URL <http://www.amazon.com> und Eingabe des Titels über die Suchfunktion eingesehen werden.

10 Selbstvorstellung in der Rubrik „Wir über uns“, über die URL <http://www.theseus-verlag.de> erreichbar.

11 S. dazu auch Peter FISCHER (Hrsg.): *Buddhismus und Nationalismus im modernen Japan*. Bochum: Brockmeyer 1979.

Kriegsverherrlichung, andererseits die ebenso beklemmende wie aufschlußreiche Übertragung der Werte des „Soldaten-Zen“ auf das „Unternehmens-Zen“ während des wirtschaftlichen Wiederaufstiegs Japans. Im vierten Teil (268–354) und im Epilog (355–362) setzt sich Victoria schließlich mit grundsätzlichen Fragen auseinander, die sich als „Perspektiven“ aus dem – aus ethischer Sicht – totalen Versagen des japanischen Buddhismus im Angesicht von Krieg, Kriegsverbrechen und Unterdrückung in Ostasien ergeben. Diese, mit knapp 100 Seiten immerhin etwa ein Viertel des Buches umfassenden Kapitel, sind hier erstmals abgedruckt und finden sich in der amerikanischen Ausgabe nicht. Victoria hatte sie zwar mit dem Manuskript eingereicht, doch sah sich der Verlag Weatherhill aus finanziellen Gründen nicht in der Lage, „ein so langes Buch“ zu publizieren.<sup>12</sup>

So rasch und bisweilen kurzatmig der Autor diese Skizze auch entworfen hat – sie markiert doch die wichtigsten Thesen zum Thema ‚Buddhismus und Krieg‘ und könnte in Zukunft als Ausgangs- oder Bezugspunkt jeder Diskussion um Fragen zur buddhistischen Ethik und insbesondere zum Verhältnis von Buddhismus und Gewalt dienen.<sup>13</sup> Für den japanischen Kontext ist dieses Verhältnis bereits seit Mitte der neunziger Jahre anlässlich des Terrors der Aum-Sekte am Rande thematisiert worden.

Anders als das amerikanische Original verzichtet die deutsche Ausgabe auf einen Index; angesichts der Fülle von Personen aus der Welt des Zen-Establishments, deren unheilvolle Verstrickungen die faktenreiche Darstellung schildert, ist das ein bedauerlicher Mangel. Auch die Photos der Meister, die sich auf acht Seiten im Mittelteil der amerikanischen Ausgabe finden, sind leider nicht aufgenommen worden – sie hätten die desillusionierende Wirkung nur noch steigern können: Gerade der bestürzende Kontrast etwa zwischen den gütigen Zügen des hochbetagten Meisters Harada Daiun Sôgaku (1879–1961) und dem Inhalt seiner Kampfschrift „Der eine Weg von Zen und Krieg“ vom November 1939, jagt dem durch die Lektüre bereits verstörten Leser einen Schauer über den Rücken. Von Philip Kapleau als „Meister von hoher geistig-seelischer Entwicklung“ (193)<sup>14</sup> gepriesen, schrieb Harada darin u. a. die berühmten Sätze:

[Wenn befohlen wird zu] marschieren: marsch, marsch; [oder zu ] schießen: peng, peng. Dies ist die Manifestation der höchsten Weisheit [der Erleuchtung]. Die Einheit von Zen und Krieg, über die ich spreche, er-

12 S. dazu den Beitrag von Brian VICTORIA: ‚Open Reply to Luc Boussard from Brian Daizen Victoria‘, in: ‚Debate: Zen and War‘ ([http://www.zen-azi.org/html/guerre\\_e.html](http://www.zen-azi.org/html/guerre_e.html)).

13 Wie die Debatte mit führenden Vertretern der Association Zen Internationale zeigt, steht diese Auseinandersetzung noch ganz am Anfang. Einführend s. a. Lambert SCHMITHAUSEN: ‚Buddhismus und Glaubenskriege‘, in: *Veröffentlichungen der Joachim Jungius Gesellschaft* Nr. 83 (1996), S. 63–92; ders.: ‚Buddhismus und Gewalt‘, in: (*Weiterbildendes Studium*) *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2. Hamburg: Universität Hamburg 1998, S. 8–21.

14 KAPLEAU 1992, S. 375. Kapleaus Lehrer Yasutani hatte lange Jahre bei Harada Zen geübt und von diesem die ‚Dharma-Übertragung‘ (*inka shômei*) erhalten.

---

streckt sich bis in die entferntesten Bereiche des heiligen Krieges [der zur Zeit stattfindet]. (196)

Dieses Zitat ist der deutschen Ausgabe als Motto vorangestellt – nicht als Effekthascherei, sondern im historischen Kontext durchaus folgerichtig neben je einem Ausspruch Hitlers bzw. seines Stellvertreters Rudolf Hess', in welchen japanischer Totalitarismus und Opferbereitschaft als Vorbild für das deutsche Volk gepriesen werden.

Die Übersetzung des ohne jede Sensationslust und mit großer Nüchternheit, streckenweise geradezu trocken geschriebenen Textes ist trotz einiger redaktioneller und aus Unkenntnis entstandener Fehler<sup>15</sup> insgesamt akzeptabel.

Im folgenden sei versucht, einige der Themen und Ergebnisse des Buches zu skizzieren, an die die weitere japanologische, historische und buddhologische Forschung vermutlich mit erheblichem Erkenntnisgewinn wird anknüpfen können.

#### IV

Betrachtet man das von Victoria entfaltete historische Panorama des Verhältnisses von Buddhismus und Staat zwischen 1868 und 1945, so fällt auf, in welchem hohem Maße dieses als Spiegelbild der Ideologieggeschichte des modernen Japan gelesen werden kann. Grundlegend ist das Bestreben des buddhistischen Establishments zunächst nach Anerkennung, später nach Protektion des Staates, die am ehesten dadurch erreicht werden, daß sich die buddhistischen Institutionen seine Ziele und Maximen zu eigen machen. Folgerichtig vollziehen auch die wichtigsten Repräsentanten des buddhistischen Klerus' jeden Schritt zur Festigung des im wesentlichen auf der Tennô-Ideologie basierenden Meiji-Staates mit. Im politischen Spektrum ist der institutionalisierte Buddhismus daher spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts auf Seiten der Konservativen, Nationalisten und Ultrarechten zu finden. So war es ganz konsequent, daß hohe buddhistische Würdenträger im Jahre 1889 eine neue buddhistische Volksorganisation mit dem Namen ‚Vereinigte Bewegung zur Verehrung des Kaisers und des Buddha‘ (*Sonnô hôbutsu daidôdan*) gründeten, als mit der Verabschiedung der Verfassung auch die Formierungsphase des imperialen Japan abgeschlossen wurde. Diese Organisation, die nicht zuletzt als Reaktion auf die wegen ihres sozialen Engagements relativ erfolgreiche christliche Mission etabliert worden war, setzte sich zum Ziel, „das Wohl des Kaiserhauses zu sichern und den Einfluß des Buddhismus zu vergrößern. Aufgrund dieser Bemühungen wird das große japanische Reich wachsen und gedeihen“. (39) In der Tat war damit das Leitmotiv aller Aktivitäten des japanischen Buddhismus bis 1945 genannt worden. Abweichendes Verhalten wurde entsprechend unnachsichtig geahndet.

---

15 Neben der vergleichsweise geringen Zahl redaktioneller Flüchtigkeitsfehler (z.B. falsche Jahreszahlen und Schreibfehler auf den Seiten 14, 31, 40, 100, 104, 145, 192, 199, 292) finden sich ebenfalls nur sehr wenige handfeste Übersetzungsfehler.

Es ist eines der Verdienste von Brian Victoria, daß er bei aller Düsternis des von ihm rekonstruierten Bildes des japanischen Buddhismus bemüht ist, auch die wenigen Lichtblicke aus dieser Zeit zu dokumentieren, d.h. jene Stimmen wieder hörbar zu machen, die dem Buddhismus wichtigere Aufgaben zuwies, als vor allem als Sprachrohr, Propagandainstrument und Legitimationskraft staatlicher Interessen zu fungieren und insbesondere die Kriegsaktivitäten des Staates rückhaltlos zu unterstützen. So hat er dem Sôtô-Zen-Priester Uchiyama Gudô (1874–1911), der aufgrund seiner angeblichen Beteiligung an Plänen zur Ermordung von Mitgliedern der kaiserlichen Familie im Zusammenhang mit der ‚Hochverratsaffäre‘ (*taigyaku jiken*) 1911 hingerichtet wurde, ein ganzes Kapitel gewidmet (66–82).<sup>16</sup> Uchiyama hatte aus der Erkenntnis, daß „alle fühlenden Wesen Buddha-Natur besitzen“ u.a. die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit abgeleitet und sich als Anhänger des Sozialismus bekannt. Auch sein Plädoyer für eine Landreform leitete er nicht nur von seiner genauen Kenntnis der ländlichen Verhältnisse als Dorfpriester her, sondern auch von seinen Vorstellungen der buddhistischen *sangha*, deren Zusammenleben er wie das einer Kommune mit Kollektivwirtschaft aufzufassen schien. Wenngleich nur drei Priester in die ‚Hochverratsaffäre‘ verwickelt waren, zeigte die heftige Reaktion des buddhistischen Establishments, an welchem empfindlichen Punkt seines Selbstverständnisses Einzelne wie Uchiyama gerührt hatten: Indem sie sich zu einer Weltanschauung bekannten, die vom Staat massiv bekämpft wurde, stellten sie zugleich das zentrale Dogma des japanischen Buddhismus in Frage, wonach letztlich der Gehorsam gegenüber Kaiser und Staat eigentliches Ziel der Buddha-Lehre in Japan sei. Uchiyama wurde nicht nur die Priesterschaft aberkannt, sondern das Oberhaupt der Sôtô-Zen-Schule Morita Goyû (1834–1915) verfaßte noch vor dessen Exekution eine Mitteilung, „in der er sich in unterwürfiger Haltung dafür entschuldigte, daß er Leute wie Gudô nicht ausreichend kontrolliert habe...“

Ich bin völlig sprachlos darüber, daß es in dieser Gemeinschaft, deren Grundprinzip seit ihrer Gründung gewesen ist, den Kaiser zu respektieren und den Staat zu schützen, jemanden wie Uchiyama Gudô geben konnte. Deshalb muß ich mich aus tiefstem Herzen entschuldigen und verspreche hiermit, daß ich die Priester dieser Gemeinschaft fortan dazu anleiten und erziehen werde, ihre gesamte Energie ausschließlich auf die Erfüllung ihrer Pflichten zu konzentrieren und auf diese Weise der Gesellschaft zu dienen. (83)

In weiteren Anweisungen, die im Zusammenhang mit der Verurteilung Uchiyamas von der Sôtô-Zen-Schule an ihre Tempel und Erziehungseinrichtungen ausgegeben wurden, war gar vom „schwerste(n) Verbrechen in den letzten

16 Ausführlich hat sich Herbert Worm bereits 1981 mit der Rolle Uchiyama Gudôs beschäftigt und ist dabei sowohl auf einzelne Aspekte seiner Biographie wie auch allgemeiner auf die Beziehungen von Sozialisten und Christen in der Meiji-Zeit eingegangen (Herbert WORM: *Studien über den jungen Ôsugi Sakae und die Meiji-Sozialisten zwischen Sozialdemokratie und Anarchismus unter besonderer Berücksichtigung der Anarchismusrezeption*. Hamburg: OAG 1981 (= MOAG 88), insbesondere S.265–275).



tausend Jahren der Geschichte des Sôtô-Zen“ (84) die Rede. Victoria belegt ausführlich, daß die Reaktionen der anderen buddhistischen Schulen der des Sôtô-Zen in nichts nachstanden und resümiert: „Der blinde und totale Gehorsam, den die religiösen Würdenträger Japans, Buddhisten wie Nicht-Buddhisten, dem Staat entgegenbrachten, wurde zum dauerhaftesten religiösen Erbe der gesamten Meiji-Zeit...“ (89).

Es ist bei dieser Gelegenheit durchaus sinnvoll daran zu erinnern, daß die Modernisierung Japans mit dem gewaltsamen Versuch staatlicher Institutionen begonnen hatte, das teilweise unauflösliche, über Jahrhunderte gewachsene synkretistische Amalgam aus Shintô und Buddhismus zu trennen (sog. *Shinbutsu bunri*).<sup>17</sup> In jenen Gegenden, in denen die Ideen der ‚Nationalen Schule‘ (*kokugaku*) oder des Shintô-Nationalismus tief verwurzelt waren, wurden so tatsächlich buddhistische Tempel ‚geschliffen‘ und dem Erdboden gleichgemacht, Mönche und Nonnen in den Laienstand versetzt. Andererseits zeigen Protestbewegungen der lokalen Bevölkerung gegen diese Exzesse in den (späteren) Präfekturen Toyama, Aichi, Mie, Fukui und anderswo, daß es offenkundig zumindest regional ein ebenso tief verankertes Bedürfnis des Volkes gab, ‚seine‘ buddhistischen Institutionen und Glaubenspraktiken vor staatlicher Gewalt zu schützen, so „daß die Regierung sich letztlich aus Angst vor derartigen Protesten dazu entschloß, auf die Bemühungen der Buddhisten um Anerkennung einzugehen.“ (25) Aus jenen Protesten hätte sich vielleicht für das moderne Japan der Ansatzpunkt einer neuen Traditionslinie des japanischen Buddhismus entwickeln können, deren höchster Wert eben nicht in blinder Unterstützung und Propagierung staatlicher Interessen bestand.

Victoria hat versucht, auch für die post-Meiji-Periode des 20. Jahrhunderts Spuren abweichenden Verhaltens unter japanischen Buddhisten ausfindig zu machen, wobei er zwischen dem organisierten Widerstand etwa der sozialistisch orientierten, in den späten 1930er Jahren von der Polizei zerschlagenen ‚Jugendliga zur Neubelebung des Buddhismus‘ (*Shinkô bukkô seinen dômei*) und dem Widerstand Einzelner unterscheidet (104–120). Für all' diese Zeugnisse gilt, was Inagaki Masami über die Aktivitäten der ‚Jugendliga‘ gesagt hat: Sie sind „das einzige Indiz dafür, daß es unter japanischen Buddhisten immer noch religiöse Menschen gab, die ihrem Gewissen gehorchten“.<sup>18</sup> In diesem Zusammenhang ist Victoria die Rekonstruktion biographischer Fragmente geglückt, die zeigen, daß sich einige Zen-Priester vor allem im verbalen Widerstand ge-

17 S. dazu u. a. Klaus ANTONI: „Die ‚Trennung von Göttern und Buddhas‘ (*shinbutsu-bunri*) am Ômiwa-Schrein in den Jahren der Meiji-Restauration“, in: Klaus ANTONI/Maria-Verena BLÜMMEL (Hrsg.): *Festgabe für Nelly Naumann*. Hamburg: OAG 1993 (= MOAG 119), S. 21–52; ders.: „The ‚Separation of Gods and Buddhas‘ at Ômiwa Jinja in Meiji Japan“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 22/1–2 (1995), S. 139–159. Victoria stützt sich im wesentlichen auf James Edward KETELAAR: *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*. Princeton: Princeton University Press 1990.

18 INAGAKI Masami: *Henkaku wo motometa bukkôsha*. Tôkyô: Daizô shinsho 1975, S. 68; hier zitiert nach VICTORIA.

gen den Krieg übten, wobei dieser auch – zum Teil unter vehementem Protest der Gemeinde! – in Predigten öffentlich bekundet wurde und polizeiliche Verwarnungen nach sich zog. Hier dürfte für die künftige Forschung noch ein weites Feld beim Aufspüren und der Auswertung des mutmaßlich äußerst spärlichen Quellenmaterials zu bestellen sein.

In diesem Kapitel dokumentiert Victoria außerdem einen Fall von Befehlsverweigerung, der für die komparative Forschung zu Kriegsverbrechen relevant sein könnte. Auch wenn der historische Kontext ein gänzlich anderer ist und die japanischen Kriegsgreuel in China weder quantitativ noch qualitativ mit dem Holocaust vergleichbar sind, drängen sich bei dem folgenden Beispiel Analogien zur spezifischen Psychologie von Gehorsam und Befehlsverweigerung auf, wie sie Christopher Browning in seiner Studie *Ganz normale Männer* anhand der Massenerschießungen von Juden durch die deutschen ‚Einsatzgruppen‘ in Polen exemplarisch entworfen hat. Es wäre lohnend, anhand dieser und möglicher weiterer Augenzeugenberichte Übereinstimmungen bzw. markante Abweichungen von den Befunden Brownings zur Psychologie der mit einem Mordbefehl konfrontierten ‚ganz normalen Männer‘ zu untersuchen.<sup>19</sup> Protagonisten des erst Mitte der 1990er Jahre anhand von persönlichen Berichten rekonstruierten Falles sind hier die Rekruten Tsuzuki Mana (1920–1985) und Daiun Gikô (1922–1987), ein Zen-Priester, der später Abt des kleinen Kokushôji-Tempels in der Präfektur Hyôgo wurde. Tsuzuki, nach dem Krieg Unternehmer, schildert jenes Geschehen zu Beginn des Jahres 1944, das den Anfang der lebenslangen Freundschaft zwischen ihm und dem Zen-Priester begründete:

Am zehnten Tag nach Beginn meiner Dienstzeit wurde ich nach China geschickt. Dort teilte man mir mit, ich würde eine Ausbildung mit dem Bajonett und als Scharfschütze erhalten. Zu diesem Zweck wurden lebende chinesische Gefangene, die nicht einmal Augenbinden trugen, an Bäume gefesselt. Ich erinnere mich an die Situation, als sei das Ganze gestern geschehen. Es war ein Morgen im Februar, und alles war mit blütenweißem Schnee bedeckt. Vierzig Gefangene waren hinter unserem Lager in einer langen Reihe an eine Gruppe von Bäumen gebunden. Etwa drei Meter vor ihnen standen wir vierzig neu eingetroffene Rekruten. An unseren Gewehren waren Bajonette befestigt, und wir warteten auf den Angriffsbefehl des Zugführers. In der Nacht davor hatte ich nicht geschlafen und unablässig darüber nachgedacht, was ich tun sollte. Wie ich die Sache auch drehte und wendete, ich konnte die Vorstellung, jemanden umzubringen, einfach nicht ertragen. ... Natürlich war mir klar, wie

19 Christopher R. BROWNING: *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die ‚Endlösung‘ in Polen*. Reinbek: Rowohlt 1993. Als aufschlußreich könnte sich in diesem Zusammenhang insbesondere das letzte Kapitel des Buches („Ganz normale Männer“, S.208–247) erweisen, in dem Browning Antworten auf die Frage versucht, warum nur ein geringer Prozentsatz der Mitglieder der deutschen Einsatzgruppen dem offenkundig völkerrechtswidrigen Mordbefehl nicht ausführte, obwohl – entgegen landläufiger Meinung und Schutzbehauptung – eine Befehlsverweigerung keine schwere Bestrafung nach sich zog. Browning hat sich bei seinen allgemeinen Überlegungen übrigens mehrfach auf die Studie John Dowers zum Pazifischen Krieg bezogen (John DOWER: *War without Mercy. Race and Power in the Pacific War*. New York: Pantheon Books 1986).

schlecht ich im Fall einer Befehlsverweigerung behandelt werden würde. Und nach den Vorschriften der japanischen Armee würde nicht nur ich bestraft werden, sondern alle Mitglieder meiner Einheit würden die gleiche Strafe wie ich erhalten. (...)

Schließlich jedoch beschloß ich: ‚Ich werde zum Exekutionsplatz gehen, aber ich werde niemanden töten.‘ Als der Befehl zum Angriff gegeben wurde, bewegte sich kein einziger Soldat vorwärts. Das Gesicht des Zugführers lief rot an, und er brüllte erneut: ‚Angriff!‘ Diesmal stürmten fünf oder sechs Soldaten los. Die Schmerzensschreie der Gefangenen und das frische Blut verwandelten das zuvor schneeweiße Feld augenblicklich in die Szenerie eines grauenhaften Gemetzels. Beim Anblick des Blutes stürmten auch die übrigen Soldaten wie wildgewordene Bullen auf ihre Opfer los. Ich jedoch blieb stehen. Der Zugführer kam auf mich zu, bewarf mich mit Schnee und brüllte: ‚Tsuzuki, na wird's bald!‘ Doch ich bewegte mich noch immer nicht von der Stelle. Sein Gesicht lief noch dunkler rot an, und er brüllte: ‚Feigling!‘ Gleichzeitig erhob er einen Fuß und trat mir so fest er konnte in den Rücken. Dann nahm er mir das Gewehr aus der Hand und brachte mich mit dem Gewehrkolben zu Fall. Es gab noch jemanden, der den Befehl des Zugführers nicht ausgeführt hatte: ein Zen-Priester aus Sasayama in Tamba mit Namen Daiun Gikô. An jenem Abend wurde uns befohlen, unsere Stiefel in den Mund zu nehmen, auf allen Vieren im Schnee umherzukriechen und dabei Schnüffelgeräusche von uns zu geben. ‚Das müßt ihr tun, weil ihr schlimmer als Hunde seid!‘ wurde uns gesagt. Doch Gikô und ich dachten: ‚In Wahrheit sind Leute wie ihr minderwertiger als Hunde!‘ Natürlich waren wir insgeheim froh darüber, daß wir mit einer so unerwartet milden Strafe davongekommen waren. (117f.)<sup>20</sup>

Wie mag sich dieses Erlebnis auf die weiteren Handlungen der beiden Soldaten während des noch etwa anderthalb Jahre sich hinziehenden Krieges ausgewirkt haben? Beide kehrten nach Kriegsende unversehrt nach Japan zurück. Nichts ist darüber bekannt, ob sich ihre Haltung nur angesichts eines offensichtlichen Kriegsverbrechens oder gegenüber dem Tatbestand des Tötens von Menschen im allgemeinen als unbeugsam erwies. Wieviele andere Fälle dieser Art, insbesondere unter Beteiligung von buddhistischen Gläubigen oder Klerikern, hat es noch gegeben? Auch dieses Kapitel der japanischen Kriegsvergangenheit harret noch der Erforschung.

## V

Ereignisse wie diese unterstreichen nicht nur das pazifistische Potenzial des Buddhismus im allgemeinen, sondern zeigen überdies, daß es auch für Menschen, die gleichsam im nationalistischen Milieu des modernen japanischen Buddhismus sozialisiert worden waren, eine Wahlmöglichkeit gab. Auf diesem

---

20 Der Bericht von Tsuzuki wurde 1995 vom damaligen Präsidenten der Hanazono-Universität Kôno Taitsû anlässlich eines Vortrages an der Komazawa-Universität vorgestellt und als ‚Zuisho ni shu to naru‘ in: *Komazawa daigaku zen kenkyûjo nenpô*. Vol.7 (1996), S. 1–13 abgedruckt.

Hintergrund wirken die Einlassungen führender Zen-Meister zur ‚Einheit von Erleuchtung und Krieg‘ umso beschämender.

Nicht zuletzt im Hinblick auf die historischen Parallelen zwischen Nazi-Deutschland und dem faschistischen Japan, auf die Brian Victoria übrigens auch im Vorwort zur deutschen Ausgabe „als bisher kaum untersuchte(n) Aspekt ... für die europäische Buddhismusforschung“ (13) explizit hinweist, sollten seine Befunde grundsätzlich unter zwei Prämissen betrachtet werden, die man bei einem etwaigen Vergleich im Gestrüpp der Details möglicherweise leicht aus den Augen verliert:

- a) Jede der zahlreichen, von Victoria ausführlich zitierten Aussagen von Zen-Meistern zum Verhältnis von Zen-Übung, Erleuchtung und rechtmäßigem Töten im Krieg ist ohne äußeren Zwang, auch nicht im Sinne vorauseilenden Gehorsams, sondern offenkundig aus tiefer Überzeugung getroffen worden.
- b) Obgleich eine Radikalisierung der Kriegsrhetorik seit Beginn der 1940er Jahre erkennbar sein mag – Harada Daiun forderte 1943 das „Kampf-Zen“, de(n) König der Meditation“ (196), Yasutani ließ sich im gleichen Jahr sogar zu antisemitischen Entgleisungen hinreißen und sprach ganz im NS-Jargon von den Juden als „dämonischen Verschwörer(n)“ (164), Masunaga Reihô (s.o.) bezeichnete schließlich noch im Juni 1945 den „Geist ... der Spezial-Angriffseinheiten“, also der berüchtigten Kamikaze-Selbstmordkommandos, als „Errungenschaft der vollständigen Erleuchtung“ (197) des Zen – ist diese Rhetorik und Argumentation lange zuvor entwickelt worden.

Gemäß der o.g. These, wonach die Geschichte des Buddhismus sich als Spiegelbild der Ideologiegeschichte im modernen Japan entfaltet, lassen sich seit Beginn des japanischen Imperialismus im späten 19. Jahrhundert fein nuancierte Abstufungen in den Äußerungen von Zen-Meistern finden, die immer stärker die Übereinstimmung der Ziele von japanischem Staat und Buddhismus bis hin zur Einheit von Tennô und Buddha betonen und schließlich im Töten der Feinde Japans den Ausdruck höchster Erleuchtung erblicken.

So überrascht es nicht, daß bereits anlässlich des Japanisch-Chinesischen Krieges 1894/95 von führenden Vertretern des buddhistischen Establishments Parolen zur Opferbereitschaft des Volkes verbreitet wurden, die bis in die Wortwahl von denen des Shintô-Nationalismus nicht zu unterscheiden sind. Inoue Enryô, ein einflußreicher Priester der Jôdoshin-Schule, der wenige Jahre zuvor die ‚Vereinigte Bewegung zur Verehrung des Kaisers und des Buddha‘ mitbegründet hatte (s.o.), formulierte 1893 ganz unmißverständlich:

Von alters her ist es uns Japanern ebenso selbstverständlich, unser Leben für unseren Kaiser und unser Land zu opfern, wie wir Sandalen ausziehen, wenn sie abgetragen sind ... (40)

Kurz nach Ausbruch der Feindseligkeiten hieß es, ebenfalls in einer Verlautbarung der Jôdoshin-Schule, daß man darüber nachdenke, „wie wir und unsere Anhänger der Pflicht zur Loyalität unserem Land gegenüber nachkommen kön-

nen. Dies steht im Einklang mit der Lehre unserer Gemeinschaft, daß das Gesetz des Herrschers über allem anderen steht“ (41)

Aussagen führender japanischer Zen-Buddhisten aus dieser Zeit suggerieren, man könne Postulate, die der Buddhismus hinsichtlich der Natur des menschlichen Individuums und seines Begehrens aufgestellt habe, unversehens auf die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse anwenden. Analog zur Forderung nach Auslöschung der Begierden in der Meditation konnte mit diesem, jedem Vernunftgebrauch spottenden Kniff die Vernichtung der westlichen Zivilisation als logische Aufgabe formuliert werden. So schrieb General Torio Tokuan (1847–1905), „eine(r) der berühmtesten mit der Rinzaï-Schule verbundenen Laien-Anhänger seiner Zeit“ (43) bereits 1890 in einer japanischen Tageszeitung:

Kurz gesagt basiert die Situation in der westlichen Welt auf dem freien Spiel des menschlichen Egoismus, und sie kann nur aufrechterhalten werden, solange jene Eigenschaft sich ungehindert zu entfalten vermag. ... Obgleich uns die abendländische Zivilisation auf den ersten Blick attraktiv erscheinen mag, muß sie letztlich scheitern, weil sie den Wünschen des Menschen der [sic!] Rang von Naturgesetzen zugesteht. ... Die abendländischen Nationen sind erst durch Konflikte und Wechselfälle schlimmster Art zu dem geworden, was sie heute sind. ... Unablässige Unruhen sind ihr Schicksal. Friedvolle Gleichheit kann niemals erreicht werden, sofern sie nicht auf den Ruinen der vernichteten westlichen Staaten und der Asche der ausgelöschten westlichen Völker gründet. (43)

Wie kaum ein anderer hat sich Harada Daiun (s. o.) zum Faschismus und zur besonderen Mission Japans bekannt. Schon zu Beginn der Eskalation des militärischen Engagements der Japaner in China schreibt er 1934:

Der Geist Japans ist der Große Weg der [Shinto]-Götter. Er ist der Stoff des Universums, die Essenz der Wahrheit. Das japanische Volk ist ein auserwähltes Volk, dessen Mission es ist, die Welt zu beherrschen. Das Schwert, das tötet, ist auch das Schwert, das Leben schenkt. Äußerungen gegen den Krieg sind dummliche Ansichten jener, die nur einen Aspekt der Dinge und nicht das Ganze zu sehen vermögen. Politische Entscheidungen, die auf der Grundlage einer Verfassung getroffen werden, sind voreilig; deshalb sollte während der nächsten zehn Jahre eine faschistische Politik betrieben werden. ... Die heute übliche Erziehung bringt oberflächliche, kosmopolitisch denkende Menschen hervor. Alle Menschen dieses Landes sollten Zen üben. Das bedeutet, daß sie alle für den Großen Weg der Götter erwachen sollten. Dies ist Mahayana-Zen.(195)<sup>21</sup>

Selten sind von einem Buddhisten Versatzstücke aus der traditionellen Zen-Rhetorik in so dreister Weise und so offen in den Dienst militaristischer Propaganda gestellt und dem Primat des Shintô-Nationalismus untergeordnet worden. Harada erweist sich dabei als rückhaltloser Unterstützer des japanischen Ultra-

21 VICTORIA zitiert nach ICHIKAWA Hakugen: *Nihon fashizumuka no shûkyô*. Tôkyô: Enuesu shuppankai 1975, S. 163.

nationalismus, der nicht zuletzt durch zahlreiche politische Morde in den 1930er Jahren die Macht zu übernehmen gedachte.

Wie bereits erwähnt, wurde seit der militärischen Expansion Japans gegen Ende der Meiji-Zeit offensichtlich, daß der buddhistische Klerus eine seine Hauptaufgaben darin sah, Religion und Politik rhetorisch und im Sinne einer Anleitung für militärisches Handeln zu vereinigen. Für den japanisch-russischen Krieg 1904/05 hat Victoria Quellenmaterial dokumentiert, aus dem sich zugleich Ansätze ableiten lassen, die Kriegsrhetorik der unterschiedlichen Schulen des japanischen Buddhismus zu differenzieren: Vertreter der Jôdoshin-Schulen schienen dazu zu tendieren, die Furchtlosigkeit der auf Amidas Gnade vertrauenden Rekruten zu betonen, die zu Tausenden im feindlichen Kugelhagel starben. Brigadegeneral Hayashi Senjûrô (1876–1943) schrieb etwa:

Aufgrund des starken gegnerischen Feuers war es uns sieben Tage lang nicht möglich, die zahlreichen Verwundeten vom Schlachtfeld zu bergen. Viele waren sehr schwer verletzt und litten unter großen Schmerzen. Doch nicht ein einziger schrie um Hilfe. Statt dessen rezitierten sie sogar noch im Sterben gemeinsam den Namen von Amida Buddha. Ich war zutiefst bewegt von der Macht des buddhistischen Glaubens, der im Verhalten dieser Soldaten zum Ausdruck kam. (57)

Missionsschriften der Jôdoshin-Schule unterstreichen allerdings nicht nur die Gewißheit der Kriegshelden, in Amidas Reinem Land wiedergeboren zu werden, sondern bemühten auch die Metapher vom gerechten Kampf, „in dem der mitfühlende Geist des Buddha zur Anwendung gebracht wird“ (58). Dennoch ergibt ein Vergleich der zumindest von Victoria zitierten Belege, daß die Aussagen führender Vertreter des Zen weit über die Rhetorik des ‚gerechten Krieges‘ hinausgingen und der Schwerpunkt nicht selten geradezu auf einer ‚Lust am Töten‘ aus dem Geiste des Zen heraus lag. Typisch dafür ist etwa eine Passage aus den Erinnerungen des Zen-Meisters Sawaki Kôdô (1880–1965), die 1984 im Kôdansha-Verlag veröffentlicht wurden.<sup>22</sup> Der Meister und Gelehrte des Sôtô-Zen machte sich nach 1945 einen Namen bei der Ausbildung westlicher Zen-Laien in Kyôto. Sein Schüler Deshimaru Taisen (1918–1982) betrieb die nach Mitgliedern wohl erfolgreichste Mission des Sôtô-Zen in Westeuropa.

Meine Kameraden und ich konnten gar nicht genug davon bekommen, Menschen zu töten. In der Schlacht am Baolisi-Tempel jagte ich unsere Feinde in ein Loch, wodurch ich sie sehr gut nacheinander erledigen konnte. Deshalb veranlaßte mein Kompaniechef die Ausstellung eines Empfehlungsschreibens für mich, das ich aber nie erhalten habe. (58)

Daß dies keine einmalige Entgleisung eines knapp 25jährigen Heißsporns war, zeigt sich an Kôdôs rückhaltloser Unterstützung der japanischen Aggression während des Pazifischen Krieges. Die im folgenden Zitat aus einem Beitrag für die buddhistische Zeitschrift *Daihôrin* von 1942 erkennbare Perspektive kann als repräsentativ für den Zen-Buddhismus des modernen Japan bis 1945 bezeichnet werden und wirft gerade deshalb immense Probleme auf, weil sie

22 SAWAKI Kôdô: *Sawaki Kôdô kigigaki*. Tôkyô: Kôdansha 1984; das folgende Zitat auf S. 6.

das Töten im Namen der Ethik des Zen begründet und begrüßt (der Beitrag hat den Titel „Über die wahre Bedeutung der Zen-Gebote“):

Im *Lotos-Sutra* heißt es: ‚Die Drei Welten [der Begierde, der Form und der Formlosigkeit] sind meine Existenz, und alle fühlenden Wesen darin sind meine Kinder.‘ Aus dieser Perspektive betrachtet sind alle Wesen, die existieren, ob Freunde oder Feinde, meine Kinder. Höhergestellte Offiziere sind ebenso ein Teil meiner Existenz wie ihre Untergebenen. Das gleiche gilt auch für Japan und die ganze Welt. Deshalb ist es gerecht, diejenigen zu bestrafen, die die öffentliche Ordnung stören. Ob man tötet oder nicht tötet, die Regel, die das töten verbietet [wird erfüllt]. Die Regel, die das Töten verbietet, ist es, die das Schwert führt. Es ist diese Regel, die die Bombe wirft. Studiert also diese Regeln, und setzt sie in die Tat um. (62)

Auch wenn es so scheint, daß solche Worte Ausdruck einer Hybris sind, deren Extremismus mit der Zuspitzung der militärischen Lage zuungunsten Japans zunahm, findet sich die Logik dieser spezifischen Ethik bereits an der Wende zum 20. Jahrhundert und läßt sich bis in die Vormoderne zurückverfolgen. Aufschlußreich in dieser Hinsicht sind die Reden des Rinzaï-Meisters Sôen Shaku (1859–1919), dessen Auftritt vor dem Parlament der Weltreligionen 1893 in Chicago wesentlich dazu beitrug, die Aufmerksamkeit der an religiösen Fragen interessierten Öffentlichkeit im Westen auf den Zen-Buddhismus in Japan zu lenken. Victoria hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die japanischen Delegierten auf dieser Konferenz versuchten, „die japanische Variante des Mahayana-Buddhismus als eine echte Weltreligion hinzustellen, wenn nicht gar als die wahre und einzige Weltreligion schlechthin.“

Durch diese Neudefinition ihrer religiösen Überzeugung schufen sich die japanischen Buddhisten eine Mission, die sie sowohl zu Hause als auch in anderen Ländern zu verfolgen gedachten, und sie übernahmen bereitwillig eine Art ‚japanischer spiritueller Bürde‘, womit sie die Verpflichtung verbanden, ihren Glauben den unwissenden Völkern der Welt aktiv nahezubringen. (35)

Sôen Shakus Predigten wurden 1913 als *Sermons of a Buddhist Abbot* vom Verlag Open Court veröffentlicht und übrigens – im Gefolge des Zen-Booms der 1950 und 60er Jahre – unter dem Titel *Zen for Americans* 1974 neu aufgelegt.<sup>23</sup> Darin finden sich einige bemerkenswerte Passagen zur Haltung eines Zen-Meisters zum Krieg, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen und auch von Victoria stellenweise zitiert und kommentiert werden (33ff., 54ff.). Es ist lohnend, die argumentative Struktur dieser Predigten einer genaueren Analyse zu unterziehen. Nur so werden ihre sehr subtilen Bruchstellen sichtbar, denn der scheinbar widerspruchsfrei konstruierte Diskurs beginnt bei der klassischen buddhistischen Ethik des Mitempfindens und endet bei einem Appell für die gerechte Sache des militaristischen Japan. Dies gelingt Sôen, weil er die buddhistische Ethik als dynamischen Kampf von Bodhisattvas und

23 SOYEN Shaku: *Zen for Americans*. La Salle, Ill.: Open Court 1974.

Erleuchteten gegen Verblendung und Gier auffaßt und zumindest tendenziell in militärischer Sprache beschreibt, die das Selbstopfer betont. Die Perversion besteht darin, daß dieser Kampf letztlich mit den politischen und militärischen Interessen des japanischen Staates, besser: seiner Regierung, gleichgesetzt wird. Sôen beginnt:

For this reason Buddhists are never tired of combating all productions of ignorance, and their fight must be to the bitter end. They will show no quarter. They will mercilessly destroy the very root from which arises the misery of this life. To accomplish this end, they will never be afraid of sacrificing their lives, nor will they tremble before an eternal cycle of transmigration. Corporeal existences come and go, material appearances wear out and are renewed. Again and again they take up the battle at the point where it was left off.<sup>24</sup>

Diesen letztgenannten Punkt unterstreicht Sôen noch aus einem anderen Blickwinkel, wobei zu beachten ist, daß der Wert des einzelnen Individuums variabel ist und an bestimmte Bedingungen geknüpft wird:

From a Buddhist point of view, the significance of life is not limited to the present incarnation. We must not exaggerate the significance of individuals, for they are not independent and unconditional existences. They acquire their importance and a paramount meaning, moral and religious, as soon as their fate becomes connected with the all-pervading love of the Buddha, because then they are no more particular individuals filled with egotistic thoughts and impulses, but have become love incarnate.<sup>25</sup>

In dieser Passage stecken erhebliche ethische Probleme: Einerseits wird die individuelle Existenz generell stark relativiert, andererseits genügt die „umfassende Liebe des Buddha“ offenbar im Sinne eines bloßen Postulats, um jede Tat eines von ihr (angeblich) erfüllten Individuums zu legitimieren. Sôen selbst nennt einige der Konsequenzen:

Whatever calling he may have chosen in this life, let him be freed from ego-centric thoughts and feelings. Even when going to war for his country's sake, let him not bear any hatred towards his enemies. In all his dealings with them let him practise the truth of non-atman [d.h. Nicht-Selbst, K.V.]. He may have to deprive his antagonist of the corporeal presence, but let him not think there are atmans, conquering each other.

Die Betonung der Ichlosigkeit als offenkundig ausschließlich ‚innere Angelegenheit‘ führt bei Sôen also gerade nicht zum mitfühlenden Handeln, das, wie es die traditionelle Exegese der buddhistischen Ethik nahelegt, auf der Überwindung des eigenen Egoismus beruht. Vielmehr kann der absolute Vorrang einer sich durch nichts im Äußeren zu bewährenden ‚Ichlosigkeit‘ hier sogar in der Vernichtung von Lebewesen resultieren. Entgegen jeder buddhistischen Regel bleibt diese Tat in den Augen Sôens so lange folgenlos, als der Täter sich sein Opfer nur nicht als selbstständig existierende Wesenheit (*atman*) vorstellt. Angeblich frei von egoistischen Motiven, ist das tötende Individuum, der japa-

24 Ebd., S. 194.

25 Ebd., S. 195f.



nische Soldat, nicht nur frei von jeder Verantwortung, er dient zugleich der universalen Erlösungsaufgabe der Buddhas und Bodhisattvas.

Ein Bruch in der Logik der Argumentation, der zugleich die buchstäbliche Pervertierung der buddhistischen Ethik durch Sôen belegt, wird nur an einer Stelle des Textes ganz deutlich. Als Sôen die Praxis des Nicht-Atman im Sinne von Egosigkeit als „viel effektiver als jede tödliche, Leben zerstörende Waffe“ einführt, verweist er auf das Beispiel des nach der Legende von zahllosen Dämonen bedrohten, meditierenden Buddha unter dem Bodhi-Baum:

When he was under the Bodhi-tree absorbed in meditation on the non-atmaness of things, fiends numbering thousands tried in every way to shake him from his transcendental serenity; but all to no purpose. On the contrary, the arrows turned to heavenly flowers, the roaring clamor to a paradisiacal music, and even the army of demons to a host of celestials. And do you wonder at it? Not at all! For what on earth can withstand an absolutely self-freed heart overflowing with loving-kindness and infinite bliss?<sup>26</sup>

Im Gegensatz zu Sôens Intentionen vermittelt diese Legende doch eher das überragende Befriedungspotenzial, das der äußersten Entschlossenheit des Nicht-Handelns und dem unbeirrten Festhalten an diesem Ziel innewohnt. Eine beliebige Instrumentalisierung dieses Zustandes höchster Konzentration, womöglich sogar zur Vernichtung von Lebewesen, läßt sich, anders als die von Sôen gegebenen Beispiele suggerieren wollen, daraus gerade nicht ableiten. Die Egosigkeit des befreiten Herzens resultiert hier unzweideutig in Liebe und Güte, die weder das Opfer der Feinde, noch das Selbstopfer verlangen, von dem die Predigten Sôens eben auch unermüdlich erzählen.

Trotz dieser logischen Widersprüche war vermutlich die Vorstellung eines die Dämonen abwehrenden Buddha für Sôen und seine Zeitgenossen zu attraktiv, um nicht in den Diskurs über die buddhistische Sicht des Krieges integriert zu werden. Denn die Symbolik des Kampfes aus der Metaphernwelt des Buddhismus eignete sich wie kein anderer rhetorischer Kunstgriff, den Krieg eines buddhistischen Japan als buchstäblichen Kampf gegen das Böse zu propagieren. Die anhand seines Beitrages „A Buddhist View of War“<sup>27</sup> hier gerafft wiedergegebene Argumentation findet sich folglich auch in einer im Dezember 1904 verfaßten Predigt, die Sôen als Feldgeistlicher der japanischen Truppen in der Mandschurei verfaßte.<sup>28</sup> Nachdem er seinem Entsetzen über die vielfachen Greuel des Schlachtfeldes lebhaften Ausdruck verliehen hat, schreibt er:

The moral principle which guided the Buddha throughout his twelve years of preparation and his forty-eight years of religious wanderings, and which pervades his whole doctrine, however varied it may be when practically applied, is nothing else than the subjugation of evil. To destroy the ninety-eight major and eighty-four thousand minor evils, that are constantly tormenting human souls on earth, was the guiding thought of the

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd., S. 191–197.

<sup>28</sup> Die Predigt trägt den Titel „At the Battle of Nan-Shan Hill“, s. ebd., S. 198–203.

Buddha. Therefore, every follower of the Buddha builds a great boat of love, launches it on the great ocean of birth and death, steers it with the great rudder of faith, and sails forth with a steadfast mind through the whirling tempest of egotistic desires and passions. No Buddhist will ever relax his energy, until every one of his fellow-creatures be safely carried over to the other shore of perfect bliss. War is an evil and a great one, indeed. But war against evils must be unflinchingly prosecuted till we attain the final aim. In the present hostilities, into which Japan has entered with great reluctance, she pursues no egotistic purpose, but seeks the subjugation of evils hostile to civilization, peace, and enlightenment. She deliberated long before she took up arms, as she was well aware of the magnitude and gravity of the undertaking. But the firm conviction of the justice of her cause has endowed her with an indomitable courage, and she is determined to carry the struggle to the bitter end.

Here is the price we must pay for our ideals – a price paid in streams of blood and by the sacrifice of many thousands of living bodies. ... Were it not for the belief that the bloom of truly spiritual light will, out of these mutilated, disfigured, and decomposing corpses, return with renewed splendor, we would not be able to stand these heart-rending tribulations even for a moment. Were it not for the consolation that these sacrifices are not brought for an egotistic purpose, but are an inevitable step toward the final realization of enlightenment, how could I, poor mortal, bear these experiences of a hell let loose on earth? The body is but a vessel for something greater than itself. Individuality is but a husk containing something more permanent. Let us, then, though not without losing tenderness of heart, bravely confront our ordeal.<sup>29</sup>

In einer Gedenkadresse für die japanischen Gefallenen des Krieges im November 1905 in San Francisco formuliert Sôen, ein von der Rinzaï-Tradition immerhin als vollkommen erleuchtet anerkannter Meister des Zen-Buddhismus, dann noch einmal unmißverständlich die Bedingungen eines gerechten, ja notwendigen Krieges:

Let us, therefore, not absolutely cling to the bodily existence, but, when necessary, sacrifice it for a better thing. For this is the way in which the spirituality of our being asserts itself. This being the case, war is not necessarily horrible, provided that it is fought for a just and honorable cause, that it is fought for the maintenance and realization of noble ideals, that it is fought for the upholding of humanity and civilization. Many material human bodies may be destroyed, many humane hearts be broken, but from a broader point of view these sacrifices are so many phenixes consumed in the sacred fire of spirituality, which will arise from the smouldering ashes reanimated, ennobled, and glorified. (...)

I am by no means trying to cover the horrors and evils of war, for war is certainly hellish. Let us avoid it as much as possible. Let us settle our international difficulties in a more civilized manner. But if it is unavoidable, let us go into it with heart and soul, with the firm conviction that our spiritual descendants will carry out and accomplish what we have failed personally to achieve. Let, therefore, the dead quietly repose in their last

---

29 Ebd., S. 201ff.

sleep. ... Mere lamentation not only bears no fruit, it is a product of egoism, and has to be shunned by every enlightened mind and heart.<sup>30</sup>

Auf dem Hintergrund einer solchen Argumentation wirkt es wie beißender Zynismus, daß der Mainstream des buddhistischen Klerus der kleinen Schar der zum Sozialismus tendierenden Priester bis in die 1930er Jahre stets zum Vorwurf machte, die im Mahâyâna behauptete letztliche Identität von Unterschiedlichkeit und Gleichheit (*sabetsu soku byôdô*) nicht verstanden zu haben. Nach dieser Auffassung waren die Bemühungen um soziale Reformen ein Ausdruck von Unwissenheit, da die temporäre Welt der Form (*yûkei*) mit der transzendenten Welt der Formlosigkeit (*mukei*) verwechselt und ihre ursprüngliche Identität nicht erkannt werde. Umgekehrt muß konzediert werden, daß die Perversion der buddhistischen Ethik in Japan gerade darin bestand, den erleuchteten Zustand der Ichlosigkeit mit Verantwortungslosigkeit des Individuums zu verwechseln und die für das spirituelle Engagement des Übenden durchaus passende Metapher des Kampfes in schamloser Weise zum Anspruch des japanischen Staates an seine Bevölkerung umzumünzen, sich für dessen militärische Interessen zu opfern.

## VI

Sôen Shaku wurde auf seinen Reisen nach Amerika von einem jungen Mann begleitet, der, inzwischen 35jährig, im Engakuji-Tempel in Kamakura Zen geübt und unter Sôen 1896 zur Erleuchtung gekommen war. Sôen Shaku selbst hatte den Tempel als Abt von Imakita Kôsen (1816–1892) übernommen. Dieser junge Mann war Suzuki Daisetsu Teitarô (s.o.), welcher die Predigten Sôens ins Englische übersetzte und der wohl wichtigste Übermittler der sog. ‚Philosophie des Zen‘ in den Westen werden sollte.<sup>31</sup> Es ist in Anbetracht der bisher aufgezeigten Befunde nicht weiter verwunderlich, daß Suzuki, eine herausragende intellektuelle Figur Japans in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nicht nur die hier skizzierten Ansichten zum Verhältnis von Buddhismus und Staat teilte, sondern insbesondere in den 1940er Jahren auch die enge Beziehung zwischen Zen und Militär im vormodernen Japan in den Mittelpunkt seiner Interpretation der japanischen Kultur rückte. Victoria ist in seiner Studie immer wieder auf Schriften Suzukis zurückgekommen und hat seine Haltung zu Buddhismus und Krieg von Ende der Meiji-Zeit bis in die 1950er Jahre beleuchtet.

Schon 1896 verfaßt Suzuki eine Abhandlung mit dem Titel *Shin shûkyô ron* („Abhandlung über die neue Bedeutung von Religion“),<sup>32</sup> in der sich genau jene Gleichsetzung der Interessen von Staat und Religion finden, auf die hier bereits mehrfach hingewiesen wurde. Auch Suzuki geht unmißverständlich davon aus,

30 „A Memorial Address“, in: ebd., S. 204–214; Zitat S. 213f.

31 Zur Lehrzeit Suzukis in Kamakura s. SUZUKI Daisetsu Teitarô: „Erziehung durch Zen: Frühe Erinnerungen“, in: *Bodhi Baum*, Vol. 9, Nr. 1 (1984), S. 10–16.

32 SUZUKI Daisetsu Teitarô: *Shin shûkyô ron*, in: *Suzuki Daisetsu zenshû*, Bd. 23. Tôkyô: Iwanami shoten 1969, S. 1–147; folgendes Zitat S. 140.

daß das Dienen für die Interessen des Staates mit religiösem Dienst identisch ist, und schließt seine Bemerkungen mit dem Satz: „Wenn man entsprechend der eigenen Position [in der Gesellschaft] seine Pflicht tut, was für eine Haltung könnte es dann geben, die ihrer Natur gemäß nicht religiös ist?“ (49). Die Notwendigkeit des Krieges zur Durchsetzung staatlicher Interessen findet sich daher wie selbstverständlich in Suzukis Abhandlung und wird nicht als unvermeidliches Übel, sondern der Kriegsdienst als „Religion während eines [nationalen] Notstandes“ bezeichnet.

Auch wenn sich Suzuki m.W. nie dazu hinreißen ließ, wie etwa der Rinzaimeister Nantenbô (1839–1925) angesichts der Erfolge des japanischen Militärs zu behaupten, es gebe „keine Bodhisattva-Übung, die dem mitfühlenden Töten gleichkomme“ (64), sind seine intensiven Studien zur Geschichte der Verbindung von Bushidô und Zen gerade im historischen Kontext ihrer Entstehung seit den späten 1930er Jahren auch als Beitrag zur moralischen Aufrüstung des kaiserlichen Militärs zu lesen. Victoria hat dem Thema ‚Reichs-Zen und Soldaten-Zen‘ ein langes Kapitel gewidmet (141–185). Die darin übersetzten Quellen belegen, daß Suzuki auch in diesem Bereich seinem Meister Sôen Shaku nachempfand. Dieser hatte kurz vor seinem Tode 1919 dem Staat speziell die Zen-Übung als vielfach nutzbares Instrument empfohlen:

Die Kraft, die durch das Zen-Training entsteht, kann in militärische Macht, eine gute Regierung und dergleichen mehr umgewandelt werden. Sie läßt sich praktisch bei jeder Art von Vorhaben nutzen. Daß sich Bushido seit der Kamakura-Zeit so erstaunlich entwickelt hat, ist Zen, der Essenz des Buddhismus, zuzuschreiben. Man kann wohl mit Recht behaupten, daß Bushido durch die Verbindung zum Zen-Weg seine große Macht erhalten hat. (146)

Diesen Aspekt hat Suzuki in seiner erstmals 1937 auf Englisch erschienen, während der Nazi-Zeit auch in Deutschland in Übersetzung vielgelesenen Studie *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* sehr stark betont:<sup>33</sup>

Darum vermag es [Zen, K.V.] sich mit großer Schmiegsamkeit fast jeder weltanschaulichen oder sittlichen Lehre anzupassen, solange seine intuitive Unterweisung durch sie nicht gestört wird. Es kann sich mit anarchistischen oder faschistischen, kommunistischen oder demokratischen Idea-

33 Laut Werkverzeichnis Suzukis wurde das 1938 auf Englisch publizierte Werk 1941 als *Zen und die Kultur Japans* von Otto Fischer ins Deutsche übersetzt und von der Deutschen Verlags-Anstalt herausgegeben (s. *Suzuki Daisetsu zenshû*. Bd.30. Tôkyô: Iwanami shoten 1970, S.663) Bereits im Erscheinungsjahr erlebte die Übersetzung eine zweite Auflage (4. bis 9. Tsd.) und dürfte bis Kriegsende in mehr als 10.000 Exemplaren verbreitet gewesen sein. 1959 erschien das Werk unter dem Titel *Zen and Japanese Culture* in überarbeiteter und erweiterter Form in New York (Pantheon Books) und London (Routledge and Kegan Paul). Es ist interessant, daß die bereits im April 1958 publizierte deutsche Ausgabe eine leicht gekürzte Neuauflage der Übersetzung von 1941 darstellt. Sie erschien nunmehr im Rowohlt-Verlag in der Reihe ‚Rowohlts deutsche Enzyklopädie‘; der Hamburger Japanologe Oscar Benl steuerte das ‚enzyklopädische Stichwort‘ und eine Kurzbiographie Suzukis bei. Auch diese Ausgabe erfreute sich großer Popularität und erreichte allein bis Anfang der 70er Jahre eine Auflage von 43.000 Stück.

len, mit Atheismus oder Idealismus, mit jedem politischen oder wirtschaftlichen Dogma befreunden. Immerhin ist Zen im allgemeinen von einem gewissen revolutionären Kampfgeist beseelt, und wenn die Entwicklung in eine Sackgasse führt, so wie es häufig bei einem herrschenden Konventionalismus, Formalismus und verwandten Ismen der Fall ist, so offenbart sich Zen wohl einmal als eine zerstörende Kraft.<sup>34</sup>

Wenn bereits zitierte Sätze von Zen-Meistern wie etwa „Das Schwert, das tötet, ist auch das Schwert, das Leben schenkt“ (Harada Daiun) oder „Die Regel, die das Töten verbietet, ist es, die das Schwert führt“ (Sawaki Kôdô) wie absurde Versatzstücke der Zen-Rhetorik erscheinen, so liefert Suzuki in seinem Buch zu diesen Sätzen gewissermaßen die kulturhistorische Tiefenanalyse und kontextualisiert solches Denken im Werk der von Konfuzianismus und Zen gleichermaßen beeinflussten Schwertmeister der Tokugawa-Zeit (1600–1868). Und in der Tat kann man bei Meistern wie Takuan Sôhō (1573–1645) oder Suzuki Shôsan (1579–1655) die in Quellen vielfach belegte Neigung feststellen, die Selbstentsagung des Zen, die auf der buddhistischen Lehre der Substanzlosigkeit eines Selbst beruhte, mit der absoluten Loyalität des Vasallen zu seinem Herrn gleichzusetzen.<sup>35</sup> Damit wird praktisch die Identifizierung von spirituellem Weg und staatlichem Interesse bereits um Jahrhunderte vorweggenommen. Sowohl die von Suzuki übersetzten Ausführungen von Zen-Meister Takuan, wie auch seine eigenen Kommentare zeigen in aller Deutlichkeit, wie einfach diese im Sinne einer erbarmungslosen Verantwortungslosigkeit instrumentalisiert werden konnten.

Suzuki bemerkt zunächst zur Attraktivität des Zen für die Samurai der Vormoderne:

Zen trug ihnen [den Samurai, K.V.] keine Argumente vor über die Unsterblichkeit der Seele oder über die Weisheit der Wege Gottes oder über einen sittlichen Wandel, sondern es verlangte einfach von ihnen, jeden Schluß, zu dem der Mensch gekommen ist, ob vernünftig oder unvernünftig, geradeaus durchzuführen. Das Philosophieren kann man ruhig den verstandesmäßig Eingestellten überlassen, Zen fordert, daß gehandelt wird, und das wirksamste Handeln ist, vorwärts zu gehen und nicht zurückzublicken, sobald der Weg klar ist. In dieser Hinsicht ist Zen wahrhaftig die Religion des Samurai.<sup>36</sup>

Suzuki zitiert dann ausführlich aus den Schriften Takuans, der die Zen-Erfahrung in der Schwertkunst realisierte. Dort heißt es:

Wendet man dies auf die Meisterschaft in der Schwertkunst an, so ist der höchste Grad der Vollendung erreicht, sobald dein Herz sich nicht mehr

34 SUZUKI Daisetsu Teitarô: *Zen und die Kultur Japans*. 4.–9. Tsd. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1941, S. 51.

35 Mit dieser Vorgeschichte der Beziehung von Militarismus und Zen im 20. Jahrhundert haben sich bereits mehrere Werke beschäftigt, s. insbesondere WINSTON L. KING: *Death was his Kôan. The Samurai-Zen of Suzuki Shôsan*. Berkeley: Asian Humanities Press 1986; ders.: *Zen and the Way of the Sword. Arming the Samurai Psyche*. Oxford u. a.: Oxford University Press 1993.

36 SUZUKI 1941, S. 73.

darum bekümmert, wie der Gegner zu treffen ist, und doch das Schwert in der wirksamsten Weise zu führen weiß, wenn du ihm gegenüberstehst. Du streckst ihn einfach zu Boden und denkst nicht daran, daß du ein Schwert in der Hand hältst und daß einer vor dir steht. Da ist kein Gedanke an Ich und Du mehr – alles ist Leere, der Gegner, du selbst, das gezückte Schwert und die schwertführenden Arme, ja sogar der Gedanke der Leere ist nicht mehr da. Aus solcher absoluten Leere entspringt die wunderbarste Entfaltung des Tuns.<sup>37</sup>

Auch wenn diese Sätze aus der Sicht einer strengen buddhistischen Ethik in ihrer Konsequenz äußerst problematisch sind, ist offensichtlich, daß Takuan hier eher einen ganz spezifischen Geisteszustand beschreibt, der nicht alltäglich und nur durch lange Übung zu verwirklichen ist. Er transzendiert jede Begrifflichkeit und ist außerhalb dieses Kontextes nicht anwendbar. Gerade deshalb ist es aufschlußreich, wie Suzuki in diesen Aspekt des Schwertkampfes als Ausdruck der Zen-Erfahrung dann doch die relative Wirklichkeit und die darin geltenden Zwecke und Ziele wieder einführt.

Das Schwert hat somit ein doppeltes Amt zu erfüllen: das eine bedeutet die Vernichtung all dessen, was dem Willen seines Trägers sich widersetzt, das andere den Verzicht auf jeden Antrieb, der aus dem Selbsterhaltungstrieb entspringt. Das erstere verbindet sich mit dem Geist der Vaterlandsliebe und des Kriegertums, das letztere hat im Hinblick auf Treue und Hingabe des Selbst eine religiöse Färbung. Im ersteren Fall kann das Schwert häufig nichts anderes als Zerstörung bezwecken, dann ist es einfach das Sinnbild der Kraft, zuweilen einer dämonischen Kraft. Daher muß es von seiner anderen Bestimmung überwacht und geweiht werden. Sein gewissenhafter Träger ist sich dieser Wahrheit immer bewußt geblieben. Denn so wendet sich die Zerstörung gegen den Geist des Bösen. Das Schwert wird auf diese Weise gleichgesetzt mit der Vernichtung der Mächte, die sich dem Frieden, dem Recht, dem Fortschritt und der Menschlichkeit entgegenstellen.<sup>38</sup>

Damit sind nun aber genau jene Ziele angesprochen, mit der noch jede Propaganda die Barbarei der Kriegsmaschinerie zu kaschieren und einen ‚gerechten Krieg‘ zu legitimieren suchte. In Weiterentwicklung dieses Ansatzes enthebt Suzuki jeden, der das Schwert für eine ‚gerechte Sache‘ führt, seiner Verantwortung für das Töten und stimmt damit in den Chor der Unterstützung des Krieges durch das buddhistische Establishment in Japan ein:

Das Schwert wird normalerweise mit dem Töten in Verbindung gebracht, weshalb sich die meisten von uns fragen werden, was es mit Zen zu tun hat, einer Schule des Buddhismus, der das Evangelium der Liebe und des Mitgefühls lehrt. Tatsache ist, daß die Schwertkunst zwischen dem Schwert, das tötet, und dem Schwert, das Leben schenkt, unterscheidet. Ein Schwert, das von jemandem geführt wird, der nur über rein technisches Können verfügt, vermag nichts anderes als zu töten, weil der Betreffende das Schwert nur ergreift, wenn er zu töten beabsichtigt. Völlig anders ist es bei einem Menschen, der das Schwert erhebt, weil er sich genötigt sieht, dies zu tun. In einem solchen Fall tötet nicht der Betref-

37 Ebd., S. 93.

38 Ebd., S. 75f.

fende, sondern das Schwert selbst tut dies. Er hatte nicht vor, irgend jemandem zu schaden, doch der Feind taucht auf und macht sich selbst zum Opfer. Es ist, als würde das Schwert automatisch seine natürliche Aufgabe, der Gerechtigkeit zu dienen, erfüllen, was die Funktion des Erbarmens ist. ... Wenn vom Schwert erwartet wird, daß es im menschlichen Leben diese Rolle spielt, ist es keine Selbstverteidigungs- oder Tötungswaffe mehr, und der Schwertkämpfer wird dann zu einem Künstler ersten Ranges, der sein Leben dem Bestreben widmet, ein Werk von echter Ursprünglichkeit zu schaffen.<sup>39</sup>

Für die deutsche Übersetzung hat Victoria die in Fußnoten der amerikanischen Ausgabe abgehandelte Rezeption Suzukis in Italien und Deutschland in den frühen 1940er Jahren zu einem kleinen Unterkapitel ausgebaut (161–164). Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß sowohl die Größen des Nazi-Reiches als auch die Führer des italienischen Faschismus den Eindruck gewonnen hatten, daß Japan ihnen ideologisch um Längen voraus war und daß man von Japan lernen müsse, um dem Totalitarismus in Europa zum Sieg zu verhelfen. Die von Victoria zusammengetragenen Quellen zur Haltung der Zen-Schulen und -Meister zur Unterstützung des Krieges und zur Nutzung der spirituellen Kraft für den militärischen Erfolg belegen eindrücklich, welchen Anteil der japanische Zen-Buddhismus an diesem traurigen ‚Vorsprung‘ besaß (186–205).

Das Psychogramm Suzukis, das sich in Victorias Buch gleichsam wie eine fragmentarische Biographie entfaltet, gewinnt entscheidend an Dichte, weil die Haltung dieses Zen-Gelehrten auch nach der Niederlage des militaristischen Japan verfolgt wird (208ff.). Insgesamt gilt für das buddhistische Establishment nach 1945, daß Stellungnahmen zur Kriegsschuld im wesentlichen die Haltung der japanischen Gesellschaft im allgemeinen und die der Regierung und konservativer Kreise im besonderen widerspiegeln, wie man sie seit über 50 Jahren gewohnt ist. Zwar äußerten die Haupttempel der Jôdoshin-Schule in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre in offiziellen Erklärungen Reue über die Vergangenheit, aber außer der Sôtô-Schule hat keine der buddhistischen Institutionen ein wirklich umfassendes Eingeständnis der eigenen Verstrickung in Kriegshetze und Unterstützung des Militarismus abgelegt. Von der Rinzaï-Schule fehlt jede Stellungnahme. Und auch die ‚Reuebekundung‘ (*sanshabun*) der Sôtô-Schule wurde erst 1992 veröffentlicht und kam nach langjährigen Auseinandersetzungen weniger durch die Sôtô-Gemeinde selbst, als durch äußeren Druck, etwa durch die Buraku-Befreiungsliga (*Buraku kaihô dômei*) zustande, wobei u.a. menschenrechtsverletzende Praktiken angeprangert<sup>40</sup> und auf die verzerrende Darstellung der Kriegereignisse in Missionsschriften der Sôtô-Schule hingewiesen wurde.

Suzuki Daisetsu äußerte sich bereits seit Oktober 1945 zur Frage der Kriegsschuld. Es ist aber bemerkenswert, daß er zwar einen allgemeinen Mangel an Intellektualität und analytischer Urteilskraft bei den Zen-Priestern für mitver-

39 Ebd., hier zitiert nach VICTORIA 1999, S. 159f.

40 S. dazu etwa die Beiträge in BURAKU KAIHÔ KENKYÛJO (Hrsg.): *Shûkyô to buraku mondai (zoku)*. Ôsaka: Kaihô shuppansha 1985, insbes. S. 252ff.

antwortlich erklärte, ansonsten aber vor allem im Shintô-Nationalismus und der Tradition der Nationalen Schule (*kokugaku*) die Hauptursachen für Japans Militarismus erblickte. Dies entsprach durchaus der Einschätzung der amerikanischen Besatzungsmacht: Wie Brian Victoria in einem Gespräch mit der Zeitung *Asahi shinbun* im Februar 1998 zu bedenken gab, „schob ... MacArthur ... die geistige Verantwortung für den Krieg dem ‚Staatshintoismus‘ zu“, ein Umstand, der mit dazu beigetragen haben dürfte, daß über Jahrzehnte nicht nach der Rolle des japanischen Buddhismus gefragt wurde.<sup>41</sup> Aus Suzukis Äußerungen läßt sich ferner ableiten, daß er vor allem den Krieg mit Amerika für „lächerlich“ hielt, während er noch 1947 postulierte: „Das große Opfer des japanischen Volkes und der japanischen Nation hat es den verschiedenen Völkern und Ländern des Ostens ermöglicht, sowohl ökonomisch als auch politisch aufzuwachen.“ (212) So fehlt konsequenterweise jedes Bedauern über die japanischen Kriegsgreuel und Zerstörungen in den asiatischen Nachbarländern, aber auch jede Andeutung eines persönlichen Eingeständnisses, verstrickt gewesen zu sein. Insgesamt hat es den Anschein, Suzuki betrachte rückblickend das Kriegsgeschehen wie ein unbeteiligter Dritter. Folgende Aussage von 1947 ist dafür charakteristisch:

Ich habe gehört, der mandchurische Zwischenfall sei durch verschiedene Tricks provoziert worden. Wahrscheinlich gab es ein paar Leute, die dem, was damals geschah, mit großen Vorbehalten gegenüberstanden; doch statt irgend etwas zu sagen, akzeptierten sie das Geschehen einfach. Um die Wahrheit zu sagen: Menschen wie ich waren einfach nicht besonders an derartigen Dingen interessiert. (212)

Eine sechs Jahre später beim Besuch Karl Jaspers' in Basel aufgezeichnete Notiz Suzukis wirkt in diesem Zusammenhang bezeichnend:

Ihr Mann [Karl Jaspers, K.V.] hatte während des Krieges wegen der Nazis ziemlich viel zu erdulden gehabt, weswegen sie [das Ehepaar Jaspers, K.V.] die Nazis ausgesprochen scharf kritisierten. Ich denke, das ist nur zu verständlich. Auch in Frankreich gibt es viele Leute, denen es schon beim Hören des Wortes ‚Nazi‘ kalt über den Rücken läuft. Wenn man Menschen, die die Erschießungen durch die Nazis überlebten, weil die Kugel zufällig nicht traf, oder Menschen, die durch Bomben [der Nazis, K.V.] schwere Verletzungen an Armen und Beinen erlitten haben und deren Körpergröße deswegen jetzt kleiner ist, wenn man solche Menschen wirklich trifft und sieht [im Original: *jissai atte miru to*, K.V.], wird einem klar, daß es so eine dumme Sache wie Krieg, das heißt das gegenseitige Töten von Menschen aus Haß, kein zweitesmal mehr auf der Welt gibt.<sup>42</sup>

41 *Asahi shinbun*, 17.2.98, S.18, hier zitiert nach *Asahi Shimbun Dahlem*, Nr.138/139 (15.3.98), S.23f.

42 SUZUKI Daisetsu T.: „Erinnerungen an einen Besuch bei Martin Heidegger“, in: Hartmut BUCHNER (Hrsg.): *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1989, S.169–172, S.172. Japanisches Original in *Suzuki Daisetsu zenshû*. Bd.29. Tôkyô: Iwanami shoten, S.641.



Ist der japanische Buddhist Suzuki tatsächlich so desinteressiert „an derartigen Dingen“, daß ihm der Irrsinn des Krieges erst bei der unmittelbaren, persönlichen Begegnung mit Kriegsversehrten aufgeht? Und wie steht es mit seiner Apologetik des japanischen Krieges in Ostasien? War jenes „gegenseitige Töten von Menschen“ etwas anderes als „eine dumme Sache ... , (die es) kein zweitesmal mehr auf der Welt gibt“? Nach den bisher vorgestellten Befunden vermag die Tatsache, daß der japanische Buddhist Suzuki auch nach 1945 keinerlei prinzipielle Bedenken gegen jede Form des Krieges vorbringt, nicht mehr zu überraschen.

Eine weitere Facette im Bild Suzuki Daisetsus liefert die von Victoria am Ende der Monographie zusammengefaßte Analyse privater Briefe des Gelehrten, die erst 1989 veröffentlicht wurden (343–348). Die wichtigste Erkenntnis besteht darin, daß Suzuki in seiner privaten Korrespondenz durchaus eine vom Mainstream des buddhistischen Establishments abweichende Meinung pflegte. So sympathisierte er um 1900 durchaus mit sozialistischen Ideen und stand der sich zur Hybris steigernden Tennô-Verehrung skeptisch gegenüber. Entscheidend ist dabei, daß sich Suzuki vollkommen über mögliche Nachteile im klaren war, die die öffentliche Äußerung solcher Meinungen ihm hätten bescheren können. Während die Sorge um die eigene Sicherheit Suzukis verständlich und nachvollziehbar erscheint, entzündet sich die nüchterne, aber unerbittliche Kritik Victorias an dem Tatbestand, daß Suzuki sich quasi wider besseren oder differenzierteren Wissens zum Sprachrohr des japanischen Militarismus machte. Ende 1945 gab er offen zu:

Ein echter Krieger ist bescheiden und mitfühlend, und er ist sich der Bedeutung von Verantwortung klarer bewußt als andere Menschen. Doch wenn ich so etwas unumwunden gesagt hätte, hätte ich das Mißfallen der Autoritäten erregt und nichts mehr veröffentlichen können. (348)

Victoria kommentiert diese Aussage wie folgt:

... obwohl er genau wußte, welche Bedeutung andere dem Begriff ‚Krieger-Zen‘ gaben, benutzte er ihn weiterhin in zahlreichen Büchern und Artikeln. Außerdem hätte er ohne weiteres ausschließlich über buddhistische Themen schreiben können, die nichts mit dem Krieg zu tun hatten; doch zog er es vor, (zumindest in schriftlicher Form) Tōjō Hideki die Hände zu reichen, um die ‚Essenz von Bushido‘ und dergleichen zu erläutern. (348)

So entsteht hier letztlich das differenzierte Profil eines Zen-Opportunisten, der im Eigeninteresse genau darauf achtete, was man sagen durfte und dessen gelehrte Propaganda zugleich die Bereitschaft junger Japaner erhöhte, ihr Töten und Morden ohne jedes Gefühl persönlicher Verantwortung in der Tradition tiefster Zen-Erfahrung zu positionieren.

## VII

Die von Victoria vorgelegte Studie beschränkt sich zwar auf einen Zeitraum von etwa 150 Jahren. Es wurde aber deutlich, daß die in den 1930er und 1940er

Jahren *in extremis* zu Tage tretende Allianz von staatlichen Interessen, Gewalt und (zen-)buddhistischer Apologetik in Japan weiterreichende historische Ursachen hat. Die Frage, ob Zen überhaupt Buddhismus sei, ist vor Victoria schon von anderen westlichen Autoren gestellt worden.<sup>43</sup> Und japanische Buddhologen haben seit den achtziger Jahren Studien vorgelegt, die die Wurzeln jener ethischen Verirrungen nicht zuletzt in den Mahâyâna-Lehren von der ‚Ursprünglichen Erleuchtung‘ (jap. *hongaku shisô*) und der ‚Buddha-Natur‘, präzisiert in der Vorstellung vom universellen Potenzial zur Erleuchtung (skr. *tathagatagarbha*, jap. *nyoraizô*), ausmachen. Diese auch als ‚Kritischer Buddhismus‘ (jap. *hihan bukkyô*) bekannte Strömung innerhalb der japanischen Zen-Gelehrsamkeit wird u. a. durch Arbeiten der an der Komazawa-Universität lehrenden Buddhologen Hakamaya Noriaki (geb. 1943) und Matsumoto Shirô (geb. 1950) geprägt und ist von der englischsprachigen Buddhologie bzw. Japanologie bereits rezipiert und vorgestellt worden.<sup>44</sup> Auch Victoria macht nun sein deutsches Publikum mit einigen Grundgedanken des ‚Kritischen Buddhismus‘ vertraut (244–250). Die Arbeit Victorias bietet somit genügend Ansätze und den Anreiz, Fragen der buddhistischen Ethik künftig verstärkt auch für die Vormoderne Japans zu untersuchen, um so möglicherweise einer langen Tradition der Relativierung ethischer Imperative auf die Spur zu kommen.<sup>45</sup>

Es ist allerdings beunruhigend, daß von Victoria nur am Rande vorgestellte Befunde keinen Zweifel daran lassen, daß die enge Verbindung von Staat und Buddhismus nicht allein ein Spezifikum Japans darstellt, sondern zumindest zeitweise z. B. auch in China und Tibet anzutreffen war, wenn auch sicherlich nicht in solch extremer Ausprägung. Doch auch außerhalb Japans gab sich der Staat bis in die jüngste Vergangenheit aus strategischen Gründen als

43 S. z. B. David LOY: „Is Zen Buddhism?“, in: *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol. 28, Nr. 2 (1995), S. 273–286. Übrigens eröffnet auch Loy seinen Beitrag mit einem Zitat aus Suzukis *Culture and Japanese Culture*.

44 Zusammenfassend etwa in Jamie HUBBARD/Paul L. SWANSON (Hrsg.): *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1997. Mit der Zen-Überlieferung sowie dem Verhältnis von Zen und Gesellschaft und der vom Zen beeinflussten Kyôto-Philosophie setzen sich auch folgende Werke kritisch auseinander: Bernard FAURE: *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press 1993; ders.: *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press 1991; James W. HEISIG/John C. MARALDO (Hrsg.): *Rude awakenings: Zen, the Kyôto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1994; Christopher IVES: *Zen Awakening and Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1992; Robert H. SHARF: „The Zen of Japanese Nationalism“, in: Donald S. LOPEZ, jr. (Hrsg.): *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press 1995, S. 107–160.

45 In diesem Zusammenhang wird man auch die *honji-suijaku*-Theorie des mittelalterlichen Buddhismus, sowie die buddhistische Apologetik für das Töten von Lebewesen neu untersuchen müssen, die z. B. in den *setsuwa*-Erzählensammlungen vielfach dokumentiert ist; s. dazu auch Klaus VOLLMER: *Tötungsverbot und Fleischgenuß in Japan. Eine kulturhistorische Skizze*. Unveröff. Habilitationsschrift. Hamburg 1997.

„Beschützer“ des Buddhismus aus. Zugleich sind aus diesen Ländern Fälle bekannt, in denen Buddhisten für Krieg plädierten und wie in Japan Spenden für den Bau von Waffen sammelten (291–294). Aus Kreisen chinesischer Buddhisten hieß es etwa zur Zeit des Korea-Krieges in den frühen 1950er Jahren:

Wenn wir die amerikanischen imperialistischen Dämonen ausrotten, die den Weltfrieden stören, verhalten wir uns nach den Lehren des Buddhismus nicht nur untadelig, sondern wir sammeln sogar Verdienst an. (292)<sup>46</sup>

Es ist bestürzend, daß aus der Sorge, „das Dharma in Verruf zu bringen“, sogar ein chinesischer buddhistischer Priester, der Opfer des japanischen Angriffskrieges gewesen war, vor einigen Jahren versuchte, Victoria von der Veröffentlichung seiner Studie abzubringen (355). Hier mag man einen weiteren Grund dafür erblicken, warum die finstere Seite des japanischen Buddhismus so lange verborgen blieb. Victoria sieht in einer solchen Haltung, sowie in der Indifferenz gegenüber sozialen und ethischen Fragen eine der wesentlichen Ursachen für das spirituelle Absterben des japanischen Buddhismus.

Möglicherweise ist die Reintegration einer gerade auch gegenüber staatlichen Ansprüchen unbestechlichen und kritischen Ethik ein entscheidender Beitrag, den seine westlichen Anhänger zur Weiterentwicklung des Zen-Buddhismus leisten könnten. Immerhin war ein Strang der amerikanischen Zen-Rezeption der 1950er Jahre durch die Kritik des (westlichen) Establishments geprägt. Zen wurde zeitweise zum Emblem der *beat generation*, die, von Jack Kerouac unvergeßlich beschrieben, als *dharma bums* eine Synthese von Mahâyâna und Marihuana versuchte.<sup>47</sup> Jenseits aller Zen-Moden bleibt zu konstatieren, daß etwa in den USA der Gestus des Anti-Establishment zumindest partiell auch dann erhalten blieb, als sich die dortigen Zen-Gemeinschaften während der 1960er und 1970er Jahre als Zen-Zentren feste institutionelle Strukturen, z. T. mit angegliederten Unternehmen und Firmen gaben.<sup>48</sup> Herausragende Persönlichkeiten der kalifornischen Zen-Szene, die, wie etwa Gary Snyder in den USA und in Japan eine Zen-Schulung erfuhren und inzwischen selbst gleichsam zum amerikanischen Zen-Establishment gehören, haben stets auf die Interdependenz von spirituellen und sozialen Interessen hingewiesen und sich daher beispielsweise in der Umweltbewegung engagiert.<sup>49</sup> Auch ande-

46 Victoria zitiert aus Holmes WELCH: *Buddhism Under Mao*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1972, S. 277.

47 Jack KEROUAC: *The Dharma Bums*. New York: Signet 1959. Kerouac widmete sein Werk dem T'ang-Dichter Han Shan.

48 So gehörten etwa die Poeten Allen Ginsburg und Gary Snyder, die Kerouac mutmaßlich in seinem o. g. Buch porträtiert hatte, zum Zen-Center von San Francisco, der 1965 vom japanischen Sôtô-Meister Suzuki Shunryû mitgegründet worden war. Einen allgemeinen Überblick liefert auch Kenneth KRAFT: „Recent Developments in North American Zen“, in: ders. (Hrsg.): *Zen. Tradition and Transition. An Overview of Zen in the Modern World*. London u. a.: Rider 1988. S. 178–198.

49 Snyder, 1930 geboren und vielfach ausgezeichnete Autor und Dichter, ist heute als Professor für Englisch an der University of California in Davis tätig (biographische und bibliogra-

re etablierte Vertreter des amerikanischen Zen, die durch ihre Schülerschaft bei Meistern wie Yasutani oder Harada der hier geschilderten Katastrophe des japanischen Buddhismus (offenbar weitgehend unwissend) sehr viel näher stehen, haben auf die Unteilbarkeit der spirituellen und ethischen Dimension ihrer Lehre hingewiesen. So heißt es etwa bei Robert Aitken, Weggefährte Gary Snyders, seit 1974 Zen-Meister und bis vor kurzem Vorsteher eines großen Zen-Zentrums auf Hawai'i, zum Thema ‚Zen und Ethik‘:

Ich habe gelegentlich das Argument zu hören bekommen, Zen gebe sich mit dem ethischen Aspekt unseres Tuns gar nicht erst ab, da diese Lehre von uns verlange, wir müßten uns existentiell in einer Dimension verankern, in der Begriffe wie ‚gut‘ und ‚böse‘ ohne Belang seien. Aber gäbe es tatsächlich keinerlei Verbindung zwischen unserer Erfahrung der Einheit und zugleich Einmaligkeit aller Wesen im Universum und der Lebenspraxis, so wäre Zen nur eine in Abgeschlossenheit vollzogene mechanische Übung oder genauer gesagt: der Weg des Todes.<sup>50</sup>

Aitken hat bereits 1984 eine fünf Jahre später auch ins Deutsche übersetzte Studie zur ‚Ethik des Zen‘ vorgelegt, in der er unmißverständlich auf die politischen Schlußfolgerungen der buddhistischen Ethik verweist:

Das kollektive Ich eines Nationalstaates kann wie das Ich eines einzelnen durch Habsucht, Haß und Unwissenheit vergiftet werden. Auf internationaler wie nationaler oder regionaler Ebene haben wir einen Punkt erreicht, wo es völlig widersinnig ist, weiterhin an der Auffassung festzuhalten, ein religiöser Mensch dürfe sich nicht in politische Angelegenheiten einmischen. ... Was ist denn überhaupt Politik? Ist Folter eine Frage der Politik? Wenn wir die Fragen der Politik aus unserem religiösen Leben ausklammern, so ist selbst dies noch ein politisches Bekenntnis.<sup>51</sup>

Die Aufforderung des Yasutani-Schülers Aitken, sich der von Victoria erstmals in umfassender Breite dargestellten Verstrickung des japanischen Zen in Militarismus und Kriegshetze frontal zu stellen,<sup>52</sup> ist angesichts seines eigenen Werks sehr überzeugend. Längst ist klar geworden, daß die Studie Victorias auch in der westlichen Zen-Welt zu einem mittleren Erdbeben geführt hat. Zwar herrscht allenthalben Betroffenheit, doch einzelne Stimmen aus dem Lager des westeuropäischen Sôtô-Zen haben seit Ende 1998 auch versucht, Victorias Befunde zu relativieren oder dem Autor gar ‚Verblendung durch sein Anhaften am Pazifismus und den vorherrschenden Ideen von Recht und Gerechtigkeit‘ vorzuwerfen. Es ist einleuchtend, daß Vertreter der Association Zen Internationale (AZI) besonders allergisch auf seine Darstellung reagierten, weil diese das heroische Bild von Sawaki Kôdô, welches sein Schüler und AZI-Gründervater

---

phische Angaben unter folgender URL: <http://www.english.ucdavis.edu/faculty/snyder/snyder.htm>).

50 Robert AITKEN: *Zen als Lebenspraxis*. 3. Aufl. München: Diederichs 1991, S. 124.

51 Robert AITKEN: *Ethik des Zen*. München: Diederichs 1989, S. 31 (1984 als *The Mind of Clover* bei North Point Press in Berkeley erschienen).

52 S. das Zitat von Aitken auf der Rückseite der amerikanischen Paperback-Ausgabe von *Zen at War*.

Deshimaru Taisen (s. o.) den europäischen Anhängern hinterlassen hatte, besonders nachhaltig zu zerstören droht. Auf diese und andere Anschuldigungen, wie z. B. das selektive Zitieren von Texten Kôdôs, hat Victoria umfassend und souverän geantwortet und dabei seine Thesen mit weiteren Belegen untermauert.<sup>53</sup> Seit Anfang 1999 hat die Entwicklung noch an Dynamik gewonnen: Der Leiter der Heidelberger AZI-Niederlassung Ralf Halfmann verließ die Organisation nach neun Jahren und rückte sie in seiner im Worldwide Web veröffentlichten Analyse in die Nähe einer Sekte mit ausgeklügelten Mechanismen der Geisteskontrolle und Gehirnwäsche. Auch Halfmann gab als letzten Impuls für seinen Entschluß, aus der Sôtô-Gemeinde auszusteigen, die Lektüre von *Zen at War* an.<sup>54</sup> Dies ist kein Einzelfall geblieben.<sup>55</sup>

Wahrscheinlich werden im Zuge der jetzigen Diskussion über das ‚rechte Handeln‘ unter Zen-Anhängern im Westen auch diejenigen Beiträge stärker zur Kenntnis genommen werden, die, abseits vom Mainstream, bereits seit Anfang der 1990er Jahre auf Defizite der amerikanischen Zen-Gemeinde hingewiesen haben. So nahm Stuart Lachs in einem 1994 verfaßten Artikel Beispiele von notorischem Machtmißbrauch in amerikanischen Zen-Zentren zum Anlaß, grundsätzlich über die strukturellen Probleme bei der Vermittlung des Zen von Japan in die USA nachzudenken. An die Studien Bernard Faures und anderer kritischer Buddhisten anknüpfend zeigt seine Untersuchung u. a., in welcher unterschiedlicher Bedeutung Begriffe wie ‚Meister‘ (*rôshi*), ‚Erleuchtung‘ (*kenshô*), ‚Weitergabe des Dharma‘ u. a. gebraucht worden sind und keineswegs dem mitunter recht verschwommenen Idealbild westlicher Zen-Adepten entsprechen.<sup>56</sup> Auch Lachs unterzieht damit die Betonung der ‚Amoralität des Zen‘, wie sie insbesondere von Suzuki Daisetsu im Westen propagiert wurde, einer nachhaltigen Kritik. Eine andere amerikanische Vereinigung, die unter

53 Die Beiträge der AZI-Funktionäre Luc Boussard und Roland Rech sowie Brian Victorias Antworten darauf sind unter der in Fußnote 6 angegebenen URL nachzulesen.

54 Ralf HALFMANN: „Zen in the West. A Critical Review of the International Zen Association“, erreichbar über <http://butsudo.net/AZI/Download/rapportsazi.htm>.

55 Mit trotzigem Stolz kommentiert der AZI-Funktionär Luc Boussard im Mai 1999 (Quelle s. o. Fußnote 6):

There is another point for which to thank Victoria. The book and the debate it raises have served as pretext for a certain number of zazen practitioners to run away. After many years of practice, they suddenly realized that we were brain-washing them and that they were setting out on an underhanded undertaking of indoctrination, behavior modification and propaganda. That's very good for them and very good for us. People of such fragile faith that they shake at the slightest thunderclap are right to take off. In staying, they would be wasting their time and ours.

56 Stuart LACHS: „Coming Down from the Zen Clouds. A Critique of the Current State of American Zen“, erreichbar über <http://www.darkzen.com/Articles/uszen3.html>. Bereits vor über zehn Jahren nahm Martin Collcutt kritisch zur Entwicklung im nordamerikanischen Zen Stellung („Epilogue: Problems of Authority in Western Zen“, in: Kenneth KRAFT (Hrsg.): *Zen. Tradition and Transition. An Overview of Zen in the Modern World*. London u. a.: Rider 1988, S. 199–206).

dem Namen ‚Dark Zen‘ bekannt ist, versteht sich explizit als Sammelbecken für all diejenigen, denen die Organisation des (amerikanischen) Zen zu sehr einer etablierten Religionsgemeinschaft ähnelt:

From the perspective of Dark Zen, today's Zen institution is much different. It is based on paternal allegiances, formalism, blind rituals, and clericalism. We must realize that the pure essence of Zen is not found in the outer elements of religion which such institutions present to the public.<sup>57</sup>

Mit noch größerer Entschiedenheit versucht das in Berkeley beheimatete ‚Bureau of Public Secrets‘, eine Beziehung zwischen dem Buddhismus und radikalen sozialen Bewegungen auszuloten und empfiehlt engagierten amerikanischen Buddhisten vorab eine gründlichere Lektüre der Werke von Peter Kropotkin, Emma Goldmann, Wilhelm Reich oder den Situationisten Guy Debord und Raoul Vaneigem (von Marx ganz zu schweigen). In einer von Ken Knabb verfaßten Rezension wird deutlich, daß diese Strömung bisherige Ansätze sozial engagierter Buddhisten (z.B. der Buddhist Peace Fellowship oder des International Network of Engaged Buddhists) zur Diskussion buddhistisch geprägter Gesellschaftsmodelle für unzureichend hält.

Earlier in the Introduction, for example, the editors flatly declare that ‘our violent self-centeredness and, by extension, society's self-centered ills are the root problem.’ (...) While it is true that a narrow, ‘unenlightened’ self-centeredness can create or exacerbate many problems, the editors’ unmindful Buddhist dogmatism leads them here to overlook the fact that people have *also* remained oppressed because they have been conditioned into accepting hierarchical conditions without being ‘self-centered’ enough to insist on getting a fair shake [sic!]. The notion that we must ‘lower our expectations’ and be more self-sacrificing and altruistic is just buying into the system's con, transferring the blame from an absurd exploitive system onto the victims of that exploitation, as if the problem were that the victims were too greedy.<sup>58</sup>

Auch wenn dieser kleine Überblick keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit oder Repräsentativität erheben kann, sollte deutlich geworden sein, daß der zumindest als Potenzial gegebene Pluralismus der buddhistischen Stimmen im Westen die Chance zu einer fruchtbaren und produktiven Diskussion ethischer Fragen bietet. Der Kontrast zur Gesamtsituation im gegenwärtigen Japan könnte kaum größer sein. Inwieweit der institutionalisierte Zen-Buddhismus in Japan seine Glaubwürdigkeit zumindest partiell wiedergewinnen kann, wird also nicht zuletzt davon abhängen, ob man zu einer rigoroseren Bewältigung der eigenen Vergangenheit bereit ist. Nach allen bisherigen Erfahrungen sollte dieser Frage jedoch mit sehr gedämpfter Erwartung begegnet werden. Hinsichtlich der welt-

57 Selbstdarstellung von ‚Dark Zen‘, erreichbar über <http://www.darkzen.com>, Rubrik FAQ.

58 Ken KNABB: „Evading the Transformation of Reality. Engaged Buddhism at an Impasse“, erreichbar über <http://www.slip.net/~knabb/recent/buddhists.htm>. Knabb rezensiert folgendes Buch: Jonathan WATTS/Alan SENAUIKE/Santikaro BHIKKU (Hrsg.): *Entering the Realm of Reality: Towards Dhammic Societies*. Bangkok: International Network of Engaged Buddhists 1997.

---

weiten Entwicklung des Buddhismus könnte u. a. von entscheidender Bedeutung sein, ob es durch die Rezeption der jetzt in der westlichen Zen-Tradition geführten Auseinandersetzung um Fragen der Ethik auch zu einer neuen Sicht auf das Erbe des Mahāyāna kommt.