



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Auto-Orientalismus, Antiamerikanismus und
Zivilisationskritik von Fujii Nichidatsu“

verfasst von / submitted by

Markus Pastollnigg, B.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 698

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Tibetologie und Buddhismuskunde

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Mag. Mag. Dr. Lukas Pokorny,
MA

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	5
2	Fujii Nichidatsu 藤井日達.....	8
2.1	Kindheit und Jugend.....	8
2.2	Mönch in Japan und Studienzeit.....	8
2.3	Missionierungsbestrebungen außerhalb Japans.....	10
2.4	Rückkehr nach Japan, Tempelgründungen und Bruch mit Nichiren-Schule.....	11
2.5	Aufenthalt in Indien, Erhalt von Buddhareliquien und Treffen mit Gandhi.....	13
2.6	Stūpa-Bau und Tod.....	16
3	Nipponzan Myōhōji Daisanga 日本山妙法寺大僧伽.....	18
3.1	Religiöse Praxis und Aktivitäten Nipponzans.....	18
3.1.1	Religiöse Praxis.....	18
3.1.2	Friedensmärsche.....	19
3.1.3	Bau von Friedenspagoden.....	20
3.1.4	Widerstand gegen Militärbasen.....	21
3.2	Religiöse Lehre Nipponzans.....	22
3.2.1	Bodhisattva Sadāparibhūta.....	23
3.2.2	Pazifismus und Gewaltlosigkeit.....	23
4	Nichiren.....	26
4.1	Biografie.....	26
4.2	Werk.....	30
4.3	Lehre.....	34
5	Meiji-Restauration und Buddhismus.....	42
5.1	Meiji-Restauration.....	42
5.2	Meiji-Restauration und Buddhismus.....	45
6	<i>Kokugaku, nihonjinron</i> und japanischer Ethnozentrismus.....	52
7	Auto-Orientalismus, Antiamerikanismus und Zivilisationskritik von Fujii Nichidatsu.....	58
7.1	Auto-Orientalismus.....	58
7.1.1	Hintergrund.....	58
7.1.2	Fujii und Auto-Orientalismus.....	66
7.1.3	Analyse des Auto-Orientalismus Fujiis.....	71
7.2	Antiamerikanismus.....	72
7.2.1	Hintergrund.....	72
7.2.2	Fujii und Antiamerikanismus.....	72
7.2.3	Analyse des Antiamerikanismus Fujiis.....	76
7.3	Zivilisationskritik.....	77
7.3.1	Hintergrund.....	77
7.3.2	Fujii und Zivilisationskritik.....	77
7.3.3	Analyse der Zivilisationskritik Fujiis.....	85
8	Schlussfolgerung.....	86
9	Abkürzungen.....	89
10	Literaturverzeichnis.....	89
11	Zusammenfassung.....	92
12	Summary.....	92

1 Einleitung

Weltweit gibt es heute rund 15.000 Atomwaffen. Davon entfallen je ca. 7.000 auf die USA und 7.000 auf Russland. Würde ein Teil davon in den Großstädten der Erde entzündet werden, würden sofort drei Milliarden Menschen sterben (Taschwer 2019). Die Friedensbewegung setzte sich vor allem im Kalten Krieg (1947 – 1991) für atomare Abrüstung und gegen diese Bedrohung der Menschheit ein, wenig erfolgreich, wie die noch vorhandene Zahl der Nuklearsprengköpfe zeigt. Innerhalb der Friedensbewegung trat auch die japanische Neureligion Nipponzan Myōhōji Daisanga 日本山妙法寺大僧伽 (im Folgenden: Nipponzan) in Erscheinung. Der erste Tempel dieser religiösen Bewegung wurde 1918 in China durch den japanischen Mönch Fujii Nichidatsu 藤井日達 (auch Fujii Nittatsu oder Fujii Guruji; im Folgenden: Fujii) gegründet. Weltweit hat sie rund 150 Mönche und Nonnen (Green 2000: 144) und umfasst inklusive der Laien rund 1.500 Personen (Kisala 1999: 45). Innerhalb der Neureligionen Ostasiens besteht ihr charakteristisches Merkmal in ihrem bedingungslosen und entschlossenen Eintreten für den Frieden. Zu diesem Zweck organisiert sie Friedensmärsche und errichtet weltweit sogenannte Friedenspagoden, darunter auch in Wien.

Als Fujii (1885 – 1985) – der Begründer von Nipponzan – Mönch wurde, herrschte in Japan ein politisch forciertes anti-buddhistisches Klima vor. Japan befand sich durch die einige Jahre vor seiner Geburt stattgefundene erzwungene Landesöffnung, das Einströmen westlichen Gedankengutes und die umfassenden Modernisierungsmaßnahmen vonseiten der Regierung in einem grundlegenden Umbruch. Trotz dieser Umstände ordinierte Fujii in der Nichiren-Tradition und nahm sich Nichiren zum Vorbild. Er führte eine asketische Lebensweise und betrieb in zahlreichen Ländern Missionierungsarbeit. Während dieser Missionierungstätigkeit in Indien traf er auf Mahatma Gandhi, den Anführer der indischen Unabhängigkeitsbewegung. Von ihm übernahm er Ideen des gewaltlosen Widerstandes. Diese Ideen setzte er nach dem Atombombenabwurf auf Hiroshima 広島 und Nagasaki 長崎, welcher das Ende des Zweiten Weltkrieges besiegelte, in Wort und Tat in die Praxis um. Seine auf diese Weise entstandenen Reden, Aufsätze und Briefe im japanischen Original fassen rund 4.000 Buchseiten.

Für die vorliegende Arbeit wurde auf die mir verfügbaren englischen Übersetzungen der zum überwiegenden Teil auf Japanisch gehaltenen Reden und Schriften Fujiis zurückgegriffen. Im Rahmen einer Lehrveranstaltung am Institut für Religionswissenschaft im Wintersemester 2018/19 fiel mir die Aufgabe zu, über Nipponzan einen Essay zu schreiben bzw. eine Präsentation darüber zu halten. Auf der Suche nach einem (neuen) Masterarbeitsthema und durch Be-

sichtigung eines Nipponzan-Tempels in Indien im Jahr 2015, wodurch ich bereits mit dieser Religionsgemeinschaft in Kontakt gekommen war, fiel die Entscheidung, über Nipponzan meine Masterarbeit zu schreiben. Mein Interesse an Nipponzan wurde vor allem durch die Person Fujiis erweckt, dessen bescheidene Lebensweise und dessen Idealismus mich faszinieren. Wie Fujii bin auch ich über die bloße Existenz, ganz zu schweigen von der gewaltigen Anzahl an Atomwaffen, die unermessliches Leid über alle Lebewesen der Welt bringen können, entsetzt. Hinzu kommt mein Interesse für Japanisch sowie die japanische Religion und Kultur, insbesondere für die stark vom Westen beeinflusste moderne Kultur. Durch das Studium von außereuropäischen Kulturen und Religionen beschäftigt mich außerdem die Frage, wie ein friedliches Zusammenleben zwischen den Völkern und gegenseitiges Verständnis in einer globalisierten und durch das Internet vernetzten Welt möglich sind.

Während der Beschäftigung mit Fujiis Werk im Zuge der Lehrveranstaltung fiel mir auf, dass Fujii auto-orientalistische Muster wie die Unterscheidung zwischen einem „spirituellen Osten“ und einem „materialistischen Westen“ nutzte. Solche Konzepte waren mir durch einen Artikel von Jørn Borup von 2004 bekannt, in dem er auto-orientalistische Vorstellungen u.a. bei Suzuki Daisetsu Teitarō, dem Popularisierer des Zen-Buddhismus im Westen, offenlegte. Somit ergab sich folgende Forschungsfrage, welche anhand der Übersetzung der Werke Fujiis am Ende der Arbeit beantwortet werden soll:

Worin bestehen der Auto-Orientalismus, Antiamerikanismus und die Zivilisationskritik von Fujii Nichidatsu?

Die Arbeit behandelt zuerst die Biografie Fujiis, die sich vorwiegend auf seine Autobiographie stützt. Bisher wurde, wie im Vorwort des Übersetzers seiner Autobiografie zu lesen ist, „unter Berücksichtigung der Interessen ausländischer Leser“ (Fujii 1975: ii f.) nur ein Drittel von Fujiis Autobiografie ins Englische übersetzt. Anschließend werden die religiöse Praxis sowie die Lehre Nipponzan besprochen. Da Fujii ein Mönch der Nichiren-Schule war, der sich intensiv mit dem Leben und Werk Nichirens auseinandersetzte, wird danach Nichirens Leben, Werk und Lehre diskutiert. Dann wird die Meiji-Restauration bzw. der Buddhismus der Meiji-Restauration besprochen, um einen Eindruck davon zu vermitteln, welche tiefgreifenden Veränderungen Japan kurz vor Fujiis Geburt bis zu seiner Zeit als junger Erwachsener durchlief, und um diese Zeit in Fujiis Leben in einen historischen Kontext zu stellen. Bevor die For-

schungsfrage besprochen wird, werden in einem Kapitel nationalistische Vorstellungen in Japan behandelt. Danach werden jeweils die Hintergründe der Forschungsfrage beleuchtet, die relevanten Stellen aus Fujiis Werk angeführt und anschließend analysiert. Abschließend folgt die Schlussbetrachtung und die Beantwortung der Forschungsfrage, worin der Auto-Orientalismus, Antiamerikanismus und die Zivilisationskritik von Fujii Nichidatsu bestehen.

Formal ist zur Arbeit zu sagen, dass alle Fremdwörter einheitlich entsprechend den gängigen Systemen romanisiert wurden. Fremdwörter in Klammern ohne zusätzliche Angaben wie „sk.“ (= Sanskrit) entstammen dem Japanischen. Wo immer es möglich ist, werden Schriftzeichen angeführt, um eine mögliche weitergehende Beschäftigung mit dem Thema der Arbeit in der Originalsprache zu erleichtern. Eine Auflistung der im Text verwendeten Abkürzungen findet sich am Ende der Arbeit.

2 Fujii Nichidatsu 藤井日達

2.1 Kindheit und Jugend

Fujii Nichidatsu wurde am 6. August 1885 als zweiter Sohn in einem Dorf namens Sakanashi 坂梨, im Bezirk Aso 阿蘇, in der Präfektur Kumamoto 熊本, im damaligen Japanischen Kaiserreich geboren (Fujii 1997: 324, Iwata 1987: 13). Sein Elternhaus war ein abgeschiedenes, kleines, aus einem Raum bestehendes Gebäude. Als Kind pflegte er bei Einbruch der Dunkelheit je eine Votivkerze am Altar für den Buddha und die Ahnen sowie am Altar für die lokalen Schutzgottheiten zu entzünden. Dies war sein erstes Wachsen des Glaubens (Fujii 2009: 259 f.). Als Sohn von Bauern half er schon früh in der Landwirtschaft auf den Feldern mit. Die Lieblingsorte seiner gelegentlichen Ausflüge waren örtliche Tempel, wo er Feste besuchte und sich die Reden von Mönchen verschiedener Schulen anhörte. Dies bestimmte nach Fujii sein späteres religiöses Leben (Fujii 1975: 1 f.) Fujii meldete sich bei einer Landwirtschaftsschule an, um Bauer zu werden und große Mengen an Reis anzubauen. Während der Schulzeit dachte er jedoch darüber nach, etwas Erstrebenswerteres zu verfolgen. Einer seiner Lehrer war Uchimura Kanzō 内村鑑三, ein Christ und Absolvent der Landwirtschaftsschule Sapporo 札幌. Uchimura hielt viel von der Schrift *Risshō ankoku ron* 立正安国論 („Abhandlung über die Befriedung des Landes durch Etablierung der Orthodoxie“) Nichirens und hielt Nichiren für einen „unvergleichlichen Propheten“. Durch ihn fasste Fujii den Entschluss, Mönch der Nichiren-Tradition zu werden (Fujii 2007: 76 f.).

2.2 Mönch in Japan und Studienzeit

Gleich nachdem er die Oberstufe abschloss, wurde er im März 1903 mit 19 Jahren Mönch des Hōon-ji 法音寺 in Usuki 臼杵, Präfektur Ōita 大分. Anfangs waren seine Eltern wie auch Verwandten gegen seine Ordination und eine Familienversammlung wurde abgehalten. Fujiis Vater wünschte, dass er ein Staatsbeamter werden sollte. Nur Fujiis Mutter war der Meinung, dass es eigentlich nicht falsch ist, Mönch zu werden. Letztlich erlaubte die Familienversammlung seine Ordination mit der Folge, dass Fujii enterbt wurde (Fujii 1975: 6-8). Fujii war sich der anti-buddhistischen Stimmung in Japan bewusst, welche den Buddhismus als abergläubisch betrachtete und dazu führte, dass Mönche ins Laienleben zurückkehren mussten und Menschen davon abgehalten wurden zu ordinieren (Ibid.: 6 f.).

Danach begann Fujii sein Studium des Buddhismus an der heutigen Risshō-Universität in Tōkyō (Ibid.: 9). Nach seinem Abschluss ging er zum Chōmyō-ji 頂妙寺 in Kyōto 京都, dem Fujiis Ordinationstempel untergeordnet ist. In Kyōto studierte er auch die Lehren der Jōdo-

und Shingon-Schule (Ibid.: 10 f.). Im Dezember 1909 trat er einen einjährigen Militärdienst im Ōita-Regiment an (Fujii 1997: 324). Anschließend betrieb er ein Studium der Nur-Bewusstseins-Lehre (*yuishiki* 唯識, sk. *cittamātra*) am Hōryū-ji 法隆寺 in Nara 奈良. Inspiriert durch das 23. Kapitel des *Lotussūtra* begann er dort mit der Praxis der Selbstverbrennung, indem er ein Bündel Räucherstäbchen, horizontal an seinem Arm befestigt, anzündete. Seine Haut begann zu brennen und es bildeten sich Blasen, die aufplatzten und deren Flüssigkeit die Haut und Räucherstäbchen befeuchtete, wodurch der Verbrennungsvorgang verzögert wurde und für Stunden andauerte. Es bildete sich eine offene, schmerzhaft Wunde, die er mit Teilen einer Schnittzwiebel behandelte. Die Wunde brauchte ungefähr 100 Tage zur Heilung und hinterließ eine Narbe, von der Fujii, bis er 96 Jahre alt war, sechs auf seinem Körper hatte (Fujii 1975: 13-16). Eines Nachts hatte er einen Traum, den er dahingehend interpretierte, die Menschen erst zu erleuchten, wenn er 33 Jahre alt geworden war (Ibid.: 16). Von Nara ging es im Oktober 1914 zurück nach Kyōto, wo er Zen im Rinzai-Tempel Kennin-ji 建仁寺 praktizierte (Ibid.: 17). Einen Monat zuvor gründete er eine sogenannte „Versammlungshalle“ (*kyōkaisho* 教会所) in Katada 堅田, westlich des Biwa-Sees. Weil die Neugründung von Tempeln von Regierungsseite erschwert wurde, aber der Bau von christlichen Kirchen auf ausländischem Druck hin erlaubt war, nutzten Buddhisten diese Lücke und nannten neue Tempel „Versammlungshalle“. Er hatte zum damaligen Zeitpunkt etwa zehn Schüler und stellte für die Gemeinschaft drei Regeln auf:

1. Der Schwerpunkt liegt in der religiösen Praxis und es soll nur wenig Zeit für die Essenszubereitung aufgewendet werden.
2. Die Haushalte der Anhänger dürfen während der Selbsttrainingsrunden nicht besucht werden.
3. Die Missionierungsarbeit soll ohne Rücksicht auf die Wünsche der Regierung oder ihrer Behörden stattfinden (Ibid.: 19-22).

Nachdem er 1916 im Alter von 32 Jahren den Kennin-ji verlassen und an einem einmonatigen Infanterie-Training in Nara teilgenommen hatte, fastete er, ohne etwas zu essen oder zu trinken, bei den Momonoo-Wasserfällen, um eine Entscheidung über seine Zukunft zu fällen. Bei Tagesanbruch, gegen Ende seines Trainings, legte er das Gelübde ab, ein buddhistischer Schüler ohne einen Lehrer zu werden. Danach hatte er nach eigenen Angaben ein mystisches Erlebnis: Er sah eine Art Trainingshalle und das ideale Buddhaland erschien vor ihm. Ein Pilger, der eine Holzbox auf seinem Rücken trug, näherte sich ihm, während er eine Trommel

schlug. Fujii fragte ihn, wer er ist, worauf er antwortete: „Ich bin Bodhisattva¹ Höchster Wandel [Jōgyō 上行, sk. *Viśiṣṭacāritra*].“ Nachdem er ihn weiters fragte, was er in seiner Box trug, sagte er: „Buddha“. Dann ging diese Erscheinung an Fujii vorbei und setzte seinen Weg fort. Durch dieses Erlebnis erkannte Fujii, dass er eine Trommel schlagend auf der Erde umherwandern sollte, Buddha auf seinem Rücken tragend (Fujii 1975: 29-31, Fujii 2007: 5).

Auf dem Weg nach Tōkyō machte er am 1. Februar des nächsten Jahres einen Zwischenhalt auf dem Berg Minobu, einem wichtigen Berg des Nichiren-Buddhismus, wo er die Trommel schlug und das Gelübde ablegte (*gyakku senryō* 擊鼓宣令), die ganze Welt zum *Lotussūtra* zu konvertieren. Am 8. Februar kam er in Tōkyō an, stellte sich vor die Nijū-Brücke am Eingang des Kaiserlichen Palastes, rezitierte das *daimoku* 題目 (das Hauptmantra des Nichiren-Buddhismus in der Formel „*namu myōhō renge kyō*“ 南無妙法蓮華經) und hisste eine Flagge, auf die das *daimoku* und ein Satz des *Risshō ankoku ron* geschrieben waren. Als er am 11. Februar, dem Gedenktag der Staatsgründung Japans, wieder vor der Nijū-Brücke stand, wurde er von einem Polizisten daran gehindert, sich zu setzen und die Trommel zu schlagen. Er ging daher stattdessen für eine Woche in der Nähe des Kaiserlichen Palastes umher und praktizierte *gyakku shōdai* 擊鼓唱題, das Schlagen einer (Hand-)Trommel und die Rezitation des *daimoku*. Für Fujii war dies der erste Schritt in der Erleuchtung der Menschen von Tōkyō (Fujii 1975: 33-37, Fujii 1997: 325).

2.3 Missionierungsbestrebungen außerhalb Japans

Fujiis Missionstätigkeit führte ihn zuerst auf die koreanische Halbinsel. Er sagte, dass er dank der japanischen Herrschaft auch abgelegene Tempel leicht besuchen konnte. Unter der Regierung des Generalgouverneurs von Korea, Saitō Makoto 齋藤実, wurden Zen-Mönche aus Japan nach Korea gesandt, um den Glauben an den Zen-Buddhismus unter den hohen koreanischen Beamten zu fördern, sowie um Schulen für die Verbreitung des Zen zu betreiben. Fujii wollte nicht in Konkurrenz zu seinen Landsmännern treten und entschied sich deshalb, nach Dàlián 大連, China, zu reisen (Fujii 1975: 38 f.).

Da er ursprünglich in die Mandschurei wollte und sich nun über sein Vorgehen in Dàlián nicht im Klaren war, fastete er bei eisigen Temperaturen von bis zu minus 20°C in einem Inari-Schrein im Bereich eines Nichiren-Tempels (Ibid.: 39 f.). Zwanzig bis dreißig Anhänger

1 Ein *Bodhisattva* „Erleuchtungswesen“ ist ein Wesen, das auf seine eigene Erlösung verzichtet, bis alle Wesen erwacht sind. Gemäß buddhistischer Tradition war jeder Buddha einmal ein Bodhisattva, welcher sich über unzählige Wiedergeburten hinweg sittlich und spirituell zur Vollkommenheit geläutert hat. Der gegenwärtige Buddha Śākyamuni beschritt diesen Weg, als er als Asket Sumedha vor unermesslicher Zeit in Gegenwart des Buddha Dīpaṃkara das Gelübde ablegte, selbst ein Buddha zu werden.

schlossen sich Fujii's asketischen Winterpraktiken an, die im Schlagen einer Trommel und der Rezitation des *daimoku* bestanden. Fujii war dabei nur dünn bekleidet und barfuß (Ibid.: 41 f.). Fujii und seine Anhänger zogen die Aufmerksamkeit der lokalen Bevölkerung und der Presse auf sich und Fujii wurde für verrückt erklärt (Ibid.: 43 f.). Er betrieb Pilgerreisen in die Mandschurei und nach Nordchina, wo Nipponzan Myōhōji 日本山妙法寺 im Juli 1923 gegründet wurde (Ibid.: 45 f.). Zur Zeit, als sich Fujii in der Mandschurei aufhielt, wurden viele Menschen aus Russland wegen der Oktoberrevolution in die Mandschurei getrieben. Fujii beabsichtigte, in der Sowjetunion die Trommel zu schlagen und im Konflikt zwischen Kommunismus und Religion zu zeigen, dass Religion, insbesondere der Buddhismus, weder Götzendienst noch Opium ist (Ibid.: 48). Nachdem er einige Zeit in Chángchūn 長春, Nordostchina, verbrachte und in einem Gefängnis übernachtete, erfuhr er in Harbin vom Großen Kantō-Erdbeben (Ibid.: 48-50). Dieses Ereignis führte dazu, dass Fujii seine früheren Zweifel gegenüber dem *Risshō ankoku ron* aufgab. Er befürchtete, dass Japan – wie Nichiren in diesem Werk prophezeit hatte – Krieg von innen oder außen bevorstand und beschloss, seine Missionierungsarbeit auf dem asiatischen Festland seinen Schülern anzuvertrauen und nach Japan zurückzukehren, um für die Zukunft des Landes zu beten (Ibid.: 53 f.).

2.4 Rückkehr nach Japan, Tempelgründungen und Bruch mit Nichiren-Schule

Zurück in Japan erwuchs in Fujii der Wunsch, ein Trainingszentrum am Fuße des Fuji-Bergs, den er als das geographische Zentrum Japans betrachtete, zu errichten. So wurde schließlich im April 1924 ein Nipponzan-Tempel am Strand von Tagonoura 田子の浦, in der Präfektur Shizuoka 静岡, errichtet. Fujii entschied sich dann für das Japanische Kaiserhaus zu beten. Da sich der Taishō Tennō in der Kaiserlichen Villa in Hayama 葉山 erholte, ging er dorthin, um *gyakku shōdai* zu praktizieren. Die Polizeiwachen ließen ihn jedoch nicht nahe an die Villa heran, sodass er in einem Gebüsch unweit der Villa eine große Trommel schlug und das *daimoku* rezitierte. Da er Tag und Nacht die Trommel schlug, verlor die Polizei die Geduld, nahm ihn und einen seiner Schüler in Haft und setzte sie in der Polizeistation Kamakura 鎌倉 gefangen. Gewillt zu sterben, weil Fujii am Schlagen der Trommel gehindert wurde, begannen Fujii und sein Schüler zu fasten. Alarmiert über den drohenden Tod ihres Lehrers und seiner Begleitung, erwirkte einer seiner Schüler, ein Kompaniekommandant, ihre Freilassung (Ibid.: 55-59).

Am 25. Dezember 1926 schließlich verstarb der Taishō Tennō. Beim Bestattungsritual sollten religiöse Vertreter, einschließlich der Hauptäbte von verschiedenen Schulen, *leise* den Leichenwagen zum Kaiserlichen Mausoleum in Tama 多摩 begleiten. Weil Fujii beim Trauer-

marsch aber die Trommel schlagen wollte, besprach er diese Angelegenheit mit der Polizei. Obwohl sie es ihm verweigerten, kündigte er an, den Kaiser mit der Trommel zu verabschieden. Die Polizei erwiderte darauf, dass dann der Hauptabt der Nichiren-shū 日蓮宗² bestraft werden wird. Fujii wollte dies unbedingt vermeiden, weshalb er in die Zentrale der Nichiren-shū ging und dort seine Trennung von der Schule kundtat, um fortan allein weiterzuarbeiten, weil seine Anwesenheit der Nichiren-shū Probleme bereiten würde. Daraufhin wurde Nipponzan Myōhōji unabhängig von der Nichiren-shū gegründet. Nach Fujii war der ausschlaggebende Grund nicht, dass es unüberbrückbare Gegensätze gab, sondern er es vermeiden wollte, ein Problem für die Nichiren-Schule als Ganzes zu werden. Als sein Ordinationsmeister in Usuki von der Polizei davon erfuhr, die sich bei ihm darüber beschwerte, dass sein Schüler aufrührerisch handelte, sagte dieser, dass Fujii anscheinend den Verstand verloren hatte, verbannte ihn vom Tempel und sagte sich von ihm los (Fujii 2007: 219 f.).

Zur Zeit der Gründung des Nipponzan-Tempels in Atami 熱海 reiste er mit seiner Mutter umher, welche mit 77 Jahren Nonne wurde (sein Vater starb 1919 in Korea) (Fujii 1975: 59, Fujii 2009: 261). Aufgrund der mangelnden Unterstützung der Bewohner von Atami musste sich die Nipponzan-Gemeinschaft zeitweise von Karottenspitzen oder Rettichblättern, die sie im Müll fanden, ernähren. Nach weiteren Tempelgründungen u.a. in Nasu 那須 hielt er im Februar 1930 Predigten vor dem Shirokiya Kaufhaus im Stadtteil Nihonbashi 日本橋 von Tōkyō (Fujii 1975: 60 f.).

Ende Februar 1930 starb Mina Fujii, Fujiis Mutter (Ibid.: 64). Er vergrub einen Teil der Überreste seiner Mutter auf dem Berg Minobu 身延 und errichtete ein Steinmonument für sie (Fujii 1997: 37). Mit ihrem Tod hatte er nun keine Verwandten mehr (Fujii 1975: 64). Daraufhin legte er folgendes Gelübde ab: Er wünscht, den Buddhismus, wie prophezeit, zurück nach Indien zu bringen, die Spirituelle Zivilisation von Asien, den Orient, zu erneuern, die 62 Arten von Menschen mit falschen Ansichten zu besiegen und die ganze Menschheit von der Mörderzivilisation der Europa- und USA-Asuras³ zu befreien. Nachdem er das Grab seiner Mutter noch dreimal besucht hatte, verließ er am 1. September 1930 Japan mit Indien als Ziel (Fujii 1975: 65, Fujii 1997: 38).

2 *Shū* 宗 bedeutet als Suffix „Schule, religiöse Gemeinschaft“.

3 Asuras, wörtl. „Nicht-Götter“, (*ashura / asura* 阿修羅) sind eine Art von Dämonen. In der buddhistischen Kosmologie leben sie im Asurareich. Es zählt neben dem Tierreich, Geisterreich und der Hölle zu den vier niederen Daseinswelten (sk. / p. *apāya*), in denen Wesen wiedergeboren werden (Nyānatiloka 1999: Apāya).

2.5 Aufenthalt in Indien, Erhalt von Buddhareliquien und Treffen mit Gandhi

Mit Zwischenstopps in Dàlián 大連市, verschiedenen Orten in der Mandschurei, Nordchina und Hongkong 香港 kam er im Jänner 1931 von Singapur kommend in Kalkutta an. Neben dem Zurückbringen des Buddhismus nach Indien war die Anwesenheit Mahatma Gandhis, des Anführers der indischen Unabhängigkeitsbewegung, der andere Beweggrund von Fujiis Indienreise. Fujii fragte sich, ob man die Regierung ohne Anwendung von Gewalt reformieren kann. Zudem bedauerte er, dass Japan trotz seiner Nähe und seiner Beziehung zu Indien durch den Buddhismus an der Unterdrückung der indischen Unabhängigkeitsbewegung beteiligt war (Fujii 1975: 65-68).

In Kalkutta angekommen befand er sich in schlechter gesundheitlicher Verfassung und wog weniger als 45 Kilogramm. Er dachte, falls er demnächst in Indien sterben muss, dass er seine Asche in Lumbinī, dem Geburtsort Buddha Śākyamunis, begraben wissen möchte und begab sich auf eine Pilgerreise zu den heiligen Stätten des Buddhismus. Der Weg zu Lumbinī war schwer zugänglich und er fand den Ort selbst in einem desolaten Zustand vor. Er schwor, Lumbinī wiederherzustellen und richtete ein Gesuch an die Nepalesische Regierung, das seinen Restaurationsplan enthielt. Er bekam von der Regierung zur Antwort, dass sie sich selbst darum kümmern werde. Angesichts der bevorstehenden Probleme, die er in Kalkutta vonseiten des Japanischen Konsulats gegenüber seiner Missionierungsarbeit erwartete, ging er nach Mumbai. Dank eines in Mumbai lebenden Bruders eines Anhängers Fujiis konnte er in der Nähe eines Leichenverbrennungsplatzes für Japaner leben, der sich jedoch nur als Teil eines hauptsächlich für Inder bestimmten Leichenverbrennungsplatzes entpuppte. Er ging in Mumbai umher, schlug die Trommel und rezitierte das *daimoku* für Gandhis Erfolg. Unterstützung erhielt Fujii von den Arbeitern des Krematoriums, die ihm manchmal Essen gaben. Auch die Kinder der Arbeiter suchten Fujii auf und lernten auf natürliche Weise *namu myōhō rengo kyō* zu rezitieren. Die Information darüber, dass Kinder mit ihm das *daimoku* rezitierten, drang bis nach Wardha zu Gandhi vor, woraufhin Gandhis Frau Kasturba Fujii aufsuchte, wo sie von den Trommel schlagenden Kindern begrüßt wurde (Ibid.: 68-72).

Im Februar 1933 ging er nach Sri Lanka und bestieg den Adam's Peak, einen Berg von wichtiger religiöser Bedeutung für Sri Lanker. Er verbrachte ca. ein halbes Jahr auf dem Berg. Als beim Abstieg mit seinen Schülern die Nacht hereinbrach, stießen sie in Ginigatthena auf einen kleinen Tempel, wo sie übernachten konnten. Spät in der Nacht weckte sie der Abt des Tempels, N. Piyaratana, auf und zeigte ihnen die Reliquien Buddhas. Der Abt sagte, dass er Japan

mag und dass er inbrünstig wünscht, dass ein Stūpa in Japan erbaut wird, er aber bisher keinen japanischen Mönch getroffen hat. Weiterhin sagte er, dass er Fujii und seinen Schülern die Asche Buddhas mit dem Wunsch übergeben wird, bei ihrer Rückkehr einen Stūpa zu errichten. Fujii akzeptierte dankbar dieses Geschenk und erhielt am nächsten Morgen die Asche Buddhas in Form von zwei Körnern sowie einen goldenen Behälter in Form eines Stūpa. Im Behälter befand sich eine Halterung in Gestalt einer Lotusblume, in die er die Asche Buddhas einsetzte (Ibid. 83-85).

Im September 1933 kehrte Fujii von Sri Lanka nach Indien zurück und vereinbarte mithilfe seines Schülers Okitsu Tadao ein Treffen mit Gandhi am 4. Oktober in Wardha, einem Zentrum für in Handarbeit hergestellte Baumwollkleidung. Der Ashram, in dem sich Gandhi aufhielt, wurde von Jannalal Bajaji auf der Basis des Prinzips von Gewaltlosigkeit gegründet. Bajaji, dessen Familie sich seit Generationen am Baumwollgeschäft beteiligte, war einer der wichtigsten Unterstützer Gandhis. Bajaji holte Fujii bei seiner Ankunft am Bahnhof Wardha mit dem Auto ab und brachte ihn zum Ashram. Fujii schlug bis zum Eintreten mit seinem Schüler Okitsu in den Raum Gandhis die Trommel. In ihm waren viele Anhänger Gandhis anwesend. Gandhi spann gerade mit der Charkha, einem indischen Spinnrad. Fujii verneigte sich zu Tränen gerührt tief vor Gandhi und übergab ihm eine Dose Reiscracker als Souvenir. Gandhi freute sich sehr über das Geschenk und fragte, ob Japan Indien mit japanischen Waren erobern möchte. Okitsu antwortete, dass sie Mönche und nicht vertraut mit Handel sind. Gandhi fragte, ob Fujii Englisch konnte, was Okitsu für ihn antwortend verneinte. Überdies fragte Gandhi, ob er nicht Sanskrit oder Pali sprach, denn die meisten japanischen Mönche kamen zum Sanskrit- oder Pali-Studium nach Indien. Wiederum verneinte dies Okitsu und erklärte, dass Fujii den Buddhismus nur auf Japanisch studiert hatte und sie sich statt dem Studium von Sanskrit oder Pali religiöser Arbeit widmen müssen. Auch eine Kommunikation auf Hindi war nicht möglich, da Fujii es während seines Aufenthalts in Sri Lanka verlernt hatte. Gandhi empfahl daraufhin, dass Fujii Hindi lernen sollte. Dann wechselte Gandhi das Gesprächsthema und erkundigte sich nach der Trommel, die Fujii und Okitsu bei sich hatten. Okitsu erklärte, dass sie ein Symbol des Buddhismus in Japan ist und sie die Trommel, wo und wann sie nur können, schlagen. Gandhi fragte überdies, welche Schule das Schlagen der Trommel praktiziert, worauf Okitsu antwortete, dass es die Nichiren-Schule ist. Nach etwas mehr als zwanzig Minuten, währenddessen sich unablässig Tränen über Fujiis Gesicht ergossen, war das Gespräch beendet. Beide Seiten hatten danach das Gefühl, einander noch mehr sagen zu müssen, weshalb Gandhi wegen

Fujiis mangelnder Sprachkenntnisse vorschlug, dass er sich in schriftlicher Form an ihn wenden sollte (Fujii 1975: 73-79, Fujii 2009: 33-35).

Daher schrieb Fujii einen Brief auf Japanisch, den sein Schüler Okitsu ins Englische übersetzte (Fujii 2009: 38). In ihm führte Fujii u.a. aus, dass seit der Einführung des Buddhismus in Japan alle Bevölkerungsschichten von oben bis unten an den Buddhismus glaubten, dass Japan eine rein buddhistische Nation ist und es keine japanische Zivilisation gibt, die nicht vom Buddhismus beeinflusst worden war. Außerdem wird in ihm die Bedeutung der Rezitation von *namu myōhō rengo kyō* erklärt, das Schlagen der Trommel auf das *Lotussūtra* zurückgeführt und Fujiis Absicht mitgeteilt, den Buddhismus von Japan nach Indien zurückzubringen (Fujii 2009: 47, 49 f., 52). Am 7. Oktober 1933 übergaben sie den Brief an Gandhi (Ibid.: 38 f.)

Als sie am nächsten Tag wieder Gandhi trafen, las dieser seine Antwort vor und übergab sie ihnen. Gandhi wollte wissen, wie lange sie noch zu bleiben wünschen. Dann äußerte er, dass er den Klang ihrer Trommel mag. Mit diesen Worten Gandhis war für Fujii seine Aufgabe, im Zeitalter des Endenden *dharmas* (*mappō* 末法) den *dharma* von Japan zurück nach Indien zu bringen, endlich erfüllt. Gandhi lachte und auch Okitsu und Fujii lachten und freuten sich. Okitsu schenkte Gandhi daraufhin eine runde Handtrommel (*uchiwa daiko* 団扇太鼓). Fujii begann mit dem Schlagen der Trommel, *namu myōhō rengo kyō* rezitierend. Auch Gandhi fing mit dem Schlagen der Trommel an, konnte sich aber nicht mehr genau an den Rezitationstext erinnern, woraufhin Okitsu ihn Gandhi erklärte (Ibid.: 41-44).

Nachdem Fujii 1935 seine Missionsstätigkeit in Kalkutta und Rajgir begonnen hatte, kehrte er aufgrund des Ausbruchs des Zweiten Sino-Japanischen Krieges, der am 7. Juli 1937 begann, im März 1938 aus Sorge um sein Land nach Japan zurück. Fujii hatte vor, mit dem Buddhismus als Bindeglied zwischen China und Japan die zwei Nationen zu versöhnen. Außerdem wollte er Gedenkzeremonien für die Kriegsoffer durchführen und die Japanische Armee als Sponsoren für den Bau von Stūpas gewinnen. Er übergab danach einen Teil der in Sri Lanka erhaltenen Asche Buddhas Führern der Japanischen Armee in verschiedenen Teilen Asiens, darunter Itagaki Seishirō 板垣征四郎 (Heeresminister), Ueda Kenkichi 植田謙吉 (Oberbefehlshaber der Kwantung-Armee in der Mandschurei) und Hata Shunroku 畑俊六 (Oberbefehlshaber der Japanischen Armee in Zentralchina). Ferner eröffnete er weitere Nipponzan-Tempel in Nánjīng 南京, Wúhú 蕪湖 und Guǎngzhōu 廣州 und übergab Fürst Konoe Fumimaro 近衛文麿 Buddhareliquien. Fujii reiste in dieser Zeit oft zwischen Japan, der Mandschurei und China umher. Auch wenn die Hauptzwecke dieser Reisen Pilgerfahrten, bei denen

er *gyakku shōdai* praktizierte und die Gründung von Tempel waren, hatte er, wie er in seiner Autobiographie selbst erwähnt, zahlreiche Kontakte mit dem Militär (Fujii 1975: 85-88). Es ist schwer vorstellbar, dass die Treffen mit der Armee nur in der Weitergabe der Buddhareliquien bestanden und es wirft die Frage auf, ob Fujii nicht auch auf andere Weise mit dem Militär zusammenarbeitete.

Am 15. Juli 1945 wurde bei einer Zugfahrt auf dem Weg vom Kūmgangsan nach Seoul der Zug Fujiis von US-amerikanischen Flugzeugen mit Maschinengewehren und Bomben angegriffen. Infolge der Druckwelle einer Bombe, die in der Nähe abgeworfen wurde, zerbarst das Zugfenster und ein Splitter verletzte Fujii. Mit Harz, den Fujii zufällig bei sich hatte, konnte er die Blutung stoppen. Bei der Ankunft im Bezirk Yongsan von Seoul wurde seine bereits eiternde Wunde anschließend mit fünf Stichen genäht. Fujii meinte, dass er nur durch das Harz dem Tod entkam (Ibid.: 88 f.)

2.6 Stūpa-Bau und Tod

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, der mit der Niederlage Japans endete, fastete und betete Fujii auf dem Berg Aso und beschloss, einen Stūpa, ein kuppelförmiges Bauwerk, das die Reliquien Buddhas enthalten soll und von Nipponzan als „Friedenspagode“ bzw. „Peace Pagoda“ (*heiwa bussharitō* 平和仏舎利塔) bezeichnet wird, als Symbol des friedliebenden Japans auf dem Hanaokayama 花岡山 in Kumamoto, Fujiis Heimatpräfektur, zu errichten. Der Bau zog sich aufgrund der widrigen wirtschaftlichen Lage Japans in der Nachkriegszeit über acht Jahre und fand unter Zuhilfenahme von Kriegswaisen statt. Die Essensration der Regierung an Reis pro Tag und Person betrug rund 416 Gramm. Es gab ein Gesetz, wonach Personen, die Waisen aufzogen, Extrarationen erhielten. Weil Fujii aber keine staatliche Unterstützung wollte, teilte er die gewöhnliche Ration mit den Kindern. Da die sich dadurch ergebende Menge viel zu gering für einen Erwachsenen war, führte dies zu Mangelernährung unter Fujiis Schülern. Nach der Fertigstellung des Stūpa 1954 fand dort eine Weltkonferenz der Pazifisten statt (Ibid.: 90-96).

Schon 1931 schwor Fujii, in Rajgir einen Stūpa zu bauen und den Buddhismus dort wiederzubeleben. Damals gab es in Rajgir noch keinen Weg zum Gṛdhrakūṭa („Geierberg“), auf dem Buddha das *Lotussūtra* verkündet haben soll und Fujii musste sich auf dem Weg zum Berggipfel durch das Gebüsch kämpfen (Ibid.: 97). Zum 2500-jährigen Jubiläum des Verscheidens Buddhas im Jahr 1956 veranstaltete Premierminister Jawaharlal Nehru das Fest Buddha Jayantī zu Ehren von Buddhas Geburtstag, zu dem auch Fujii eingeladen worden war, und ließ dazu

Straßen in Rajgir erbauen. Nehru besuchte dazu auch selbst Ḡṛdhṛakūṭa. Er wollte Rajgir wiederherstellen und rief zu diesem Zweck ein fünfköpfiges Komitee ins Leben, dem er selbst und Fujii angehörten (Ibid.: 99-101). Fujii schlug dem Komitee vor, auf der Bergspitze von Ratnagiri, dem höchsten der fünf Hügel der Rajgir Hills, einen Stūpa zu erbauen (Ibid.: 103). Das Gebäude wurde im knappen Zeitraum von einem Jahr erbaut, damit es zum hundertsten Jubiläum von Mahatma Gandhi am 2. Oktober 1969 fertiggestellt war (Ibid.: 104 f., 111). Weltweit wurden noch zahlreiche weitere Stūpas in verschiedenen Ländern und Orten, darunter England und Wien, erbaut (Fujii 2007: 287).

1978 erhielt Fujii den Jawaharlal Nehru Preis für Internationales Verständnis. Am 9. Jänner 1985 starb Fujii Nichidatsu im hundertsten Lebensjahr in Atami, Japan (Fujii 1997: 329 f.).

3 Nipponzan Myōhōji Daisanga 日本山妙法寺大僧伽

3.1 Religiöse Praxis und Aktivitäten Nipponzans

3.1.1 Religiöse Praxis

Allgemein gesprochen nimmt die religiöse Praxis für Nipponzan einen höheren Stellenwert als religiöse Lehren ein. Die wichtigste Praxis – *gyakku shōdai* genannt – stellt die Rezitation des *daimoku* und das gleichzeitige Schlagen einer (Hand-)Trommel dar. Fujii selbst übte *gyakku shōdai* praktisch überall und bei jeder sich bietenden Gelegenheit aus. Bei der Wiener Friedenspagode findet diese Praxis vormittags und nachmittags statt. Es besteht auch für Laien die Möglichkeit, an dieser Tätigkeit teilzunehmen. Während der Rezitation sprechen dabei abwechselnd ein Ordiniertes – in dem Falle Herr Masunaga Gyōsei, der Leiter der Wiener Friedenspagode – sowie die Laien abwechselnd „*namu myōhō renga kyō*“ aus. Herr Masunaga schlägt dazu eine große, stehende Trommel und die Laien kleinere Handtrommeln. Den Laien ist es jedoch erlaubt, nach einer Weile das Schlagen der großen Trommel zu übernehmen, worauf Herr Masunaga wie die restlichen Laien auf eine Handtrommel umsteigt. Das rhythmische Schlagen ist auch für vorbeigehende Passanten hörbar. Das religiöse Leben bei Nipponzan findet größtenteils in einem Tempel statt. Jeder Tempel ist nominell unabhängig (Kisala 1999: 45).

In der Haupthalle des eingeschossigen Wiener Nipponzan-Tempels, der sich in unmittelbarer Nähe der Friedenspagode befindet, gibt es einen ausladend dekorierten und mit Blumen geschmückten Altar, auf dem sich eine Buddha-Statue, ein Bildnis von Fujii Nichidatsu sowie weitere Buddhas und Bodhisattvas befinden. Auf der Spitze des Altars ist ein Miniatur-Stūpa platziert. Linker und rechter Hand des Altars steht je eine Buddha-Statue aus Japan bzw. Sri Lanka. Links neben dem Altar befindet sich hinter einer Schiebetür ein Nebenraum, in dem sich ein kleiner Altar befindet und an dessen Wänden verschiedene Porträts von Fujii hängen. Er wird nach der Rezitation betreten. Danach verneigen sich die Praktizierenden vor dem Altar. Dann verbeugt sich Herr Masunaga mit gefalteten Händen den Praktizierenden zugewandt und die Praktizierenden verbeugen sich ihrerseits in Richtung Herrn Masunagas.

Weitere Tätigkeiten sind das Rezitieren von Abschnitten aus dem *Lotussūtra*, das Anzünden von Räucherstäbchen, das Sich-Verneigen vor der sich auf dem Altar befindlichen Buddha-Statue und das Darbringen von Obst auf dem Altar. Außerdem fasten die Mönche und Nonnen jeden Monat für drei Tage (Green 2000: 142 f.). Im Dezember fasten sie zum Gedenken des Erwachens von Buddha Śākyamuni für acht Tage. Diese intensive Fastenzeit (*rōhachi sesshin* 臘)

八接心) übernahm Nipponzan aus dem Zen-Buddhismus, da Fujii sie in einem Zen-Tempel praktizierte (Fujii 1997: 248). In der Wiener Friedenspagode findet darüber hinaus jährlich Ende Mai das Vesakh-Fest zum Gedenken an Buddhas Geburt statt. Außerdem wird jährlich ein Jahresfest abgehalten, mit Zeremonien, Mittagessen sowie mit Musik- und Tanzdarbietungen (Fessler 2018).

3.1.2 Friedensmärsche

Das hervorstechendste Merkmal von Nipponzan beginnend mit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ist der Einsatz für den Frieden, bei dem Nipponzan-Mönche wie Herr Yokotsuka, der sich für eine Verständigung zwischen den Tamilen und Singhalesen einsetzte, sogar ihr Leben ließen (Morioka 1987: 98). Dieser Einsatz äußert sich in verschiedenen Tätigkeitsfeldern. Eines davon sind Friedensmärsche (von Nipponzan als „Friedenspilgerfahrt“ [*heiwa angya* 平和行脚] bezeichnet). Während solcher Märsche schlagen die Mönche die Trommel und rezitieren das *daimoku*. Den Mönchen zufolge soll die Bevölkerung dadurch *gyakku shōdai* hören, sowie der Samen für Frieden in der Zukunft gepflanzt werden (Okada 2017: 220).

Ein bedeutender Marsch war der von Nipponzan organisierte Weltfriedensmarsch 1982, der in New York endete, wo gerade die Zweite Sondersitzung über Abrüstung der UNO-Generalversammlung stattfand. Ihm schlossen sich Menschen aus verschiedenen Teilen der Welt an. Auch zur Dritten Sondersitzung über Abrüstung der UNO-Generalversammlung im Jahre 1988 fand ein ähnlicher Marsch statt. Fujii hielt beim Weltfriedensmarsch 1982 in New York eine Rede vor der Menge und sprach sich gegen die Weitergabe und das Herstellen von Atomwaffen aus. 1985 fand der Bikini-Atoll-Gedenkmarsch statt (die Inselkette Bikini-Atoll war ein Schauplatz für zahlreiche Kernwaffentests der USA) von Hyakuri 百里 über Tōkyō bis Yaizu 焼津, 1986 ein Friedensmarsch in Indien (Delhi – Rajgir) und 1987 ein Anti-Atom-Marsch in Europa (Schweden – Griechenland) sowie ein Friedensmarsch in Sri Lanka (Sri Pada – Anuradhapura). Weitere Märsche gab es u.a. in Afrika (Nigeria), Lateinamerika, der ehemaligen Sowjetunion, Israel und dem Irak (Ibid.: 220 f.). Von 1994 bis 1995 wurde ein achtmonatiger Friedensmarsch vollzogen. Er führte von Auschwitz bis nach Hiroshima im Gedenken des fünfzigsten Jahrestages des Atombombenabwurfes auf Hiroshima und Nagasaki, des Endes des Zweiten Weltkrieges und der Befreiung der Konzentrationslager. Der Marsch sollte zum Nachdenken über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit während und seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges anregen, im Besonderen auch an jene, die in den von Japan besetzten Ländern in Asien begangen wurden (Green 2000: 151 f.).

Nipponzan unterstützte auch von anderen organisierte Friedensmärsche, wie 1978 den von der indigenen Bevölkerung Amerikas organisierten Marsch von Alcatraz nach Washington, D.C. Der Einsatz für die Anliegen der indigenen Bevölkerung führte zu deren Unterstützung beim Bau der zweiten Friedenspagode in den Vereinigten Staaten (Ibid.: 144).

Die Friedensaktivitäten in Japan finden häufig in Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratischen Partei Japans und der Kommunistischen Partei Japans statt, wodurch Nipponzan in der Öffentlichkeit als politisch linksstehend verortet wurde. Fujii trat diesem Eindruck entschieden entgegen und schloss daher Anhänger, die vor der Teilnahme an Friedensmärschen bereits politisch aktiv waren, von ihrer Teilnahme aus. Dies führte dazu, dass manche Ordinierte aus dem Ordensstand austraten (Iwata 1987: 17).

3.1.3 Bau von Friedenspagoden

Neben der Durchführung von Friedensmärschen ist der Bau von Friedenspagoden ein weiteres Einsatzfeld für den Frieden von Nipponzan. Nach der Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg kehrte Fujii vom Diamantberg im Gebiet des heutigen Nordkorea nach Japan zurück. Auf dem Berg Aso sinnierte er über die Zukunft Japans und seine eigene Rolle als religiöser Mensch. Er befand, dass das Schlagen der Trommel und Umherwandern nicht ausreichend sind und dachte darüber nach, wann Japan in seiner Geschichte am friedlichsten war. Für ihn war es die Zeit von Prinz Shōtoku 聖徳太子 (574 – 622), über die Nara- (*Nara jidai* 奈良時代; 710 – 794) bis zur Heian-Zeit (*Heian jidai* 平安時代; 794 – 1185), in welcher der Buddhismus zur Bildung einer friedlichen kulturellen Nation und einer moralischen und ruhigen Gesellschaft führte. Das Zentrum des Buddhismus war nach Fujii der Stūpa (Fujii 1975: 90 f.).

Die Friedenspagoden sollen ein Symbol für den Frieden und auch ein Mittel darstellen, um ihn zu erreichen. Die in ihnen enthaltenen Relikte Buddhas sollen außerdem das sie umgebende Gebiet reinigen und befrieden (Kisala 1999: 53).

Nach Fujii ist die Verehrung der Friedenspagoden eine Methode, um konfessionelle Unterschiede zu überwinden und zu Buddha selbst zurückzukehren (Fujii 1992: 182, zitiert nach Okada 2017: 233). Heute symbolisieren die Pagoden Einheit unabhängig von Religionszugehörigkeit, Herkunft oder politischer Weltanschauung (Okada 2017: 233). Ein Beispiel dafür ist die Friedenspagode in Wardha, deren Feste von Anhängern Gandhis und den Gandhi gegenüber kritisch eingestellten neuen buddhistischen Anhängern Ambedkars besucht wurden. Einem Nipponzan-Mönch zufolge sollen beide Gruppen nie zuvor gemeinsam an einer Veranstaltung teilgenommen haben (Imai 1998, zitiert nach ibid. 2017: 234).

Der Grundstein der sich am Ufer der Donau gelegenen Wiener Friedenspagode wurde am Jahrestag des Atombombenabwurfs auf Nagasaki am 9. August im Jahre 1982 gelegt. Die Pagode wurde im darauffolgenden Jahr nach den Plänen von Franz Richard Schnabel erbaut (Czeike 2004). Beim Bau half auch der bereits erwähnte Mönch, Herr Masunaga, mit.

Neben den Friedenspagoden befindet sich häufig ein meist von japanischen Nipponzan-Myōhōji-Mönchen bzw. -Nonnen geleiteter Tempel, wie es auch in Wien der Fall ist. Über die Hälfte der Friedenspagoden weltweit wurde vom Autor und Architekten Ōoka Minoru 大岡実 (1900 – 1987) entworfen (Fujii 2009: 212). Innerhalb der Nichiren-Tradition und der Nichiren-buddhistischen Laienorganisation Sōka Gakkai 創価学会 wird die Errichtung von Friedenspagoden kritisch gesehen (Okada 2017: 231).⁴

3.1.4 Widerstand gegen Militärbasen

In der Nachkriegszeit nahm der zivile Ungehorsam Nipponzans seinen Anfang durch den „Glückliche Drache V“-Vorfall (*Dai-go Fukuryū-maru jiken* 第五福竜丸事件), bei dem ein japanischer Fischkutter durch radioaktiven Niederschlag infolge des amerikanischen Atomwaffentests „Castle Bravo“ kontaminiert wurde. Nipponzan schloss sich daraufhin der in Japan aufkommenden Anti-Atom-Bewegung und ihrer Forderung des Verbots von Atom- und Wasserstoffbomben an (Ibid.: 216). Ein Beispiel dafür ist der Widerstand Nipponzans gegen die Erweiterung der US-amerikanischen Militärbasis in Sunagawa (bekannt als „Sunagawa-Kampf“ [*Sunagawa tōsō* 砂川闘争] [Ibid.: 217]).

Im Rahmen des Sicherheitsvertrages zwischen den Vereinigten Staaten und Japan war es den USA möglich, ihre Streitkräfte in Japan zu stationieren und seine Flug- und Seehäfen zu nutzen. Daher verlangten sie von der japanischen Regierung, den Tachikawa-Flugplatz zu erweitern. Den ansässigen Einwohnern wurde ihr Land praktisch ohne Kompensation weggenommen (Fujii 1975: 118). Als im Oktober 1956 zur Erweiterung der US-Start-und-Lande-Bahn versucht wurde, ihr Land abzumessen, starteten die Bauern einen Protest (Fujii 1992: 228, zitiert nach Okada 2017: 217). Nipponzan entschloss sich, einzuschreiten und kam zu dem Protest nach Tachikawa, der auch von Studenten, Arbeitern und Abgeordneten der Kommunistischen und Sozialistischen Partei Japans unterstützt wurde. Die Polizei ging gewaltsam gegen die Protestierenden vor und setzte Schlagstöcke gegen sie ein, wodurch ungefähr tausend Menschen verletzt worden sein sollen. Die Mönche von Nipponzan beteten dennoch unablässig weiter. Über das Vorgehen der Polizei wurde auch in den Medien kritisch berichtet und kurz

4 Für eine genauere Besprechung dieses Streitpunktes siehe Okada 2017: 231-233.

danach endete das Vermessen des Grundes der Landwirte. Die Bauern wollten, dass Nipponzan blieb und weiterbetete und baute daher für sie eine Hütte neben einem Grab sowie neben selbiger Hütte einen steinernen Turm, in dem *namu myōhō renga kyō* eingraviert war. Die Flugzeuge des Stützpunktes flogen zufälligerweise direkt über dem Turm. Ungefähr zu der Zeit, als der Turm gebaut wurde, machte ein Flugzeug Fehler beim Landen und fing Feuer. Währenddessen entschied der Oberste Gerichtshof Japans im Dezember 1959, dass das Vorhandensein von Militärbasen verfassungswidrig und eine politische Angelegenheit ist. Anschließend wurde ein Gremium gebildet, welches sich mit der Enteignung der Bauern beschäftigte. Nach dreizehn Jahren hatte die Regierung die Bauern überzeugt und die umliegenden Felder zu enormen Summen aufgekauft. Die Start-und-Landebahn sollte schließlich gebaut werden, doch der Turm von Nipponzan stand im Weg. Sie sollte daher ein Stück von ihm entfernt angelegt werden, aber dort befand sich ein Friedhof für Menschen, die keine Verwandten hatten. Auf ihm hatte Nipponzan eine Holzsäule erbaut und betete für die Verstorbenen. Auf Vorschlag der Protestteilnehmer sollte die alte Holzsäule durch einen Steinturm ersetzt werden. Als er aufgestellt wurde, stürzte ein weiteres Flugzeug ab und die Regierung begann Fujii zufolge, dadurch nervös zu werden (Fujii 1975: 119-123).

Der langjährige Protest war am Ende erfolgreich: Mit der Fertigstellung des Turms gab im Dezember 1968 das amerikanische Militär den Plan zur Erweiterung des Stützpunktes in Tachikawa auf und im folgenden Jahr wurde die Luftwaffe von der Basis abgezogen (Okada 2017: 218).

3.2 Religiöse Lehre Nipponzans

Doktrinell gründet sich Nipponzan nahezu ausschließlich auf Fujiis Interpretation und Rezeption anderer Lehrsysteme und Ideen. In seinen Schriften und Reden vertritt er eine pazifistische, asketische sowie zivilisations- und herrschaftskritische Spielart des Nichiren-Buddhismus. Seine Hinwendung zu einem bedingungslosen Pazifismus lässt sich mit Gewissheit erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges feststellen und ist stark vom Gedankengut Mahatma Gandhis beeinflusst. Fujii unterzog sich zeitlebens asketischen Übungen und Kasteiungen, welche er predigte und auch von seinen Schülern verlangte. Seine kritische Haltung gegenüber der modernen Zivilisation und weltlichen Autoritäten ähnelt derjenigen seines Vorbilds Nichirens, der gleichfalls die Verhältnisse seiner Zeit anprangerte. Seine Kritik äußert Fujii häufig explizit aus religiöser Sicht, wobei er einen Kampf von Religion mit der säkularen, wissenschaftlich-orientierten Welt zeichnet. All das macht er vor dem Hintergrund der Nichiren-Tradition, in

der er ordinierte und ausgebildet wurde. Teilweise fließen auch sein Wissen und seine Erfahrung von und mit anderen buddhistischen Schulen mit ein. Letzte Autorität haben für Fujii jedoch nicht die Schriften Nichirens, sondern das *Lotussūtra* (Ibid.: 232). Besondere Bedeutung hat für ihn die im *Lotussūtra* vorkommende Gestalt des Bodhisattva Sadāparibhūta, nach dessen Vorbild er die Praxis von *tangyō raihai* 但行礼拝 „Die ausschließliche Praxis des Verehrung Bezeugens“, wodurch Fujii zufolge das Böse aus den Herzen der Menschen beseitigt werden kann (Fujii 2007: 38), und woraus er absolute Nicht-Gewalt ableitet (Stone 2003: 80).

3.2.1 Bodhisattva Sadāparibhūta

Bodhisattva Sadāparibhūta (*jōfukyō bosatsu* 常不輕菩薩) taucht im 20. Kapitel des *Lotussūtra* auf. Jeden, dem er begegnete, begrüßte er ehrfurchtsvoll und pries ihn mit folgenden Worten: „Ich verehere Euch zutiefst. Niemals würde ich es wagen, Euch mit Verachtung zu behandeln. Warum? Weil Ihr alle den Weg der Bodhisattvas praktiziert und die Buddhaschaft erlangen werdet!“ (Übersetzung nach Deeg 2007: 278). Auch wenn andere ihn mit Stöcken schlugen oder Steine nach ihm warfen, sagte er, weggetrieben, dass er sie niemals verachten wird, da sie die Buddhaschaft erlangen werden. Kurz vor seinem Tod hörte er Milliarden Verse des *Lotussūtra* im Himmel und erlangte die Reinheit der sechs Sinne⁵, wodurch er unzählige Myriaden weiterlebte, währenddessen er das *Lotussūtra* lehrte. Buddha enthüllte, dass er selbst Sadāparibhūta ist. Diejenigen, die ihn früher verachtet hatten, wurden später seine Schüler, nachdem sie zuvor für tausend Zeitalter in der Avīci-Hölle (der größten und peinvollsten Hölle) wiedergeboren worden waren. Buddha offenbarte weiters, dass seine früheren Peiniger nun die fünfhundert Bodhisattvas in der Versammlung des *Lotussūtra* sind (Deeg 2007: 278-280).

3.2.2 Pazifismus und Gewaltlosigkeit

Fujii übernahm das Prinzip der Gewaltlosigkeit (*hibōryoku* 非暴力) neben dem Vorbild Sadāparibhūtas aus der ersten der fünf Verhaltensregeln im Buddhismus (p. *pañcasīla*, jp. *gokai* 五戒), welche das Töten und Schädigen von Lebewesen untersagt sowie von Gandhis Prinzip der Gewaltlosigkeit (sk. *ahiṃsā*)⁶.

5 Die sechs Sinne (*rokkon* 六根, sk. *ṣaḍindriya*), wörtl. „Fähigkeit“ umfassen den Seh-, Gehör-, Riech-, Schmeck- und Körpersinn sowie den Geist. Abgesehen vom Geist gelten sie als karmisch neutral (sk. *avyākṛta*). Zusammen mit ihrem jeweiligen Objekt – Schobjekt usw. – bilden sie die zwölf Grundlagen, nämlich die sechs inneren (= die sechs Sinne) und sechs äußeren Grundlagen (= das entsprechende Objekt; *rokuho* 六處, sk. *ṣaḍāyatana*) geistiger Vorgänge (Nyānatiloka 1999: Āyatana²).

6 Das Konzept von *ahiṃsā* „Nicht-Schädigen“ war zu Zeiten Buddha Śākyamunis unter den Wandermönchtraditionen wie dem Jinismus weit verbreitet und fand von dort seinen Weg in den Hinduismus. Im Buddhismus bezieht es sich auf das Nicht-Schädigen bzw. Nicht-Töten von fühlenden Lebewesens (p. *pāṇātipātāveramaṇī*), welches auch kleine Lebewesen wie Ameisen einschließt. Gandhi griff auf dieses Konzept zurück um sein Prinzip des gewaltlosen Widerstandes (sk. *satyagraha* „Das Festhalten an der Wahrheit“) zu entwickeln. Bei

Nach David Martin müssen religiöse Gemeinschaften in einem gewissen Ausmaß Weltentsagung betreiben, um ihre pazifistische Position aufrechterhalten zu können (Martin 1966: 201). Die Mönche und Nonnen von Nipponzan bestätigen mit ihrer asketischen und einfachen Lebensweise diese Annahme.

Fujii trat erst nach dem Zweiten Weltkrieg für einen strikten Pazifismus ein, wie sein Brief an Gandhi beweist. Er rechtfertigt darin das militärische Vorgehen Japans in der Mandchurei und sagt, dass Japan selbst unter Gewalt der ganzen Welt nicht von seinem Kurs abweichen wird. Ferner behauptet er, dass Japan stark ist, weil keine fremde Macht in seiner 2.600-jährigen Geschichte in Japan eine Invasion durchführen konnte, obwohl es ein kleines Land ist. Außerdem hat es bis auf einen oder zwei Verteidigungskriege selbst keine Invasion in ein fremdes Land durchgeführt. Daher hat kein anderes Land so eine friedliche Geschichte wie Japan. Weil der Buddhismus Japan so friedlich gemacht hat, ist es Japans Mission, diese Religion zu verbreiten, damit auch andere Nationen diesen Frieden genießen können (Fujii 1983: 74-83, zitiert nach Kisala 1999: 50). Daneben traf er vor der Invasion Japans in das damalige Burma den Generalstab, der sich Fujiis Wissen über Indien zunutze machen wollte. Fujii behauptet jedoch, dass er die Offiziere beim Treffen von der Dummheit ihrer Pläne überzeugen wollte (Fujii 1992: 171 f., zitiert nach *ibid.*: 51).

Deutlich wird die Wende Fujiis zum Pazifismus in der Nachkriegszeit anhand seiner Antwort, was ein unbewaffnetes Japan tun sollte, falls es von außen angegriffen wird:

On the other hand, if Japan abolishes the Self-Defense Forces, outlaws war and truly becomes a nation without arms, what are we to do if faced with a sudden and unexpected national crisis? At such a time, let the leaders of Japan line up in front of the invader's dreadful weapons with palms together bowing in veneration and negotiate peace. Let the men and women of the nation follow suit. No matter how great the enmity or hostility of the invading forces, they will not be able to recklessly fire on or bomb Japan. The human spirit is too developed for such wanton acts to be readily committed. The basis for humans to believe and embrace the Tathāgata's precept of non-killing is already present in our hearts and minds. Nevertheless, the invaders still may mercilessly shoot or bomb the Japanese leaders, men and women who seek peace lined up with palms pressed together, bowing in veneration. Let us stand side by side and meet death in serenity. It is a sacrifice for building lasting peace in the world. It is a Bodhisattva practice of extricating the afflictions and agonies of world humanity (Fujii 2009: 118 f.).

der Anwendung von *satyagraha* muss in der Auseinandersetzung mit dem Bösen auf die Anwendung von Gewalt verzichtet werden, wodurch der Gegner zu einem Umdenken gebracht werden soll (Britannica Academic 2015: Satyagraha).

Auch wenn Fujiis Eintreten für Gewaltlosigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg kaum angezweifelt werden kann, so hat er kein Problem mit dem bewaffneten Widerstand der Vietcongs gegen die Amerikaner und lobt sie sogar dafür, keine Unschuldigen getötet und die Gefangenen besser gepflegt zu haben, als es ihren eigenen Lebensverhältnissen entsprochen hat (Fuji 1992: 49 f., zitiert nach Kisala 1999: 56 f.).

Anhand einer von Robert Kisala durchgeführten schriftlichen Befragung unter Akteuren von sieben pazifistisch-orientierten japanischen Neureligionen⁷ zu ihrem Standpunkt zu Frieden gingen die Anhänger Nipponzans mit der klarsten pazifistischen Haltung hervor. So sprachen sich unter ihnen z.B. 93 % für eine Stärkung des Pazifismus von Artikel 9 der japanischen Verfassung und ebenso 93 % für eine gewaltlose Lösung des Golfkrieges von 1990/91 aus (Kisala 1999: 199, 203).

7 Nämlich: Byakkō Shinkōkai, Sōka Gakkai, Shūyōdan Hōseikai, Risshō Koseikai, Nipponzan Myōhōji, Shinnyo-en 真如苑 und Yamatoyama. Die Zahl der beantworteten Fragebögen war relativ gering und ist für die jeweilige Gruppierung wie folgt: Byakkō Shinkōkai: 57, Sōka Gakkai: 339, Shūyōdan Hōseikai: 210, Risshō Koseikai: 365, Nipponzan Myōhōji: 31, Shinnyo-en: 286 und Yamatoyama: 173 (Kisala 1999: 189 f.).

4 Nichiren

4.1 Biografie

Nichiren 日蓮 „Sonnenlotus“ wurde am 30. März 1222 auf der Halbinsel Bōsō 房総 in einem Küstendorf namens Kominato 小湊 in der Provinz Awa 安房 (heute: Präfektur Chiba 千葉) geboren (Matsudo 2004: 47).

Nichiren entstammte seiner Selbstbeschreibung zufolge einer armen Fischerfamilie. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass seine Eltern begüterte Grundbesitzer waren (Matsudo 2004: 48 f.).

Als Nichiren zwölf war, wurde er im in der Nähe befindlichen Tempel Seichōji 清澄寺 (auch: Kiyosumidera gelesen) aufgenommen. Nichirens Lehrer, der Hauptpriester Dōzenbō 道善房 (? – 1276) war ein Nenbutsu-Anhänger. Im Tempel erhielt Nichiren mit der buddhistischen zugleich auch eine allgemeine Ausbildung, die z.B. das Studium der sino-japanischen Klassiker umfasste. Nachdem Nichiren nach eigenen Angaben zum Bodhisattva Kokūzo 虚空蔵 (sk. Ākāśagarbha) betete, um der weiseste Mann Japans zu werden, wurden seine Gebete erhört, da er große Weisheit erlangte, mittels derer er die Unterschiede aller Sūtras klar erkennen konnte (Matsudo 2004: 50-52).

Am 8. Oktober 1237 wurde Nichiren mit 16 Jahren Mönch bzw. Novize und erhielt den Mönchsnamen Zeshō-bō Renchō 是生房蓮長. Aufgrund eingeschränkter intellektueller Entfaltungsmöglichkeiten im abgeschiedenen Tempel Seichōji ging Nichiren von 1238 bis 1242 zu Studienzwecken nach Kamakura, welches seit 1192 Sitz des Shōguns war. Das Shōgunat der neuen Hauptstadt Kamakura war eine Art Militärregierung (Ibid.: 55 f.). In Kamakura beschäftigte sich Nichiren neben der Zen-Schule auch intensiv mit dem Jōdo-Buddhismus (Matsudo 2004: 55).

Nach einem kurzen Aufenthalt in seinem Heimattempel verbrachte Nichiren die Jahre 1242 bis 1252 in Kyōto, wo er die meiste Zeit auf dem Hiei-Berg studierte. Mönche konnten sich damals auch den Lehren und Praktiken anderer Schulen widmen, was wahrscheinlich auch Nichiren tat. Vermutlich ließ sich Nichiren des Weiteren auf dem Hiei-Berg zum Priester weihen. Unter den damaligen Schulrichtungen konnten Mönche die acht traditionellen Schulen⁸ sowie

8 Nämlich: Kusha-shū 俱舍宗 (Haupttext ist das *Abhidharmakośabhāṣya* „Kommentar zum *Abhidharmakośa*“, der Schulname ist die japanische Transliteration des Sanskrit-Wortes *kośa* „Schatz“), Jōjitsu-shū 成実宗 (Haupttext ist das *Satyasiddhiśāstra* „Abhandlung zur Erlangung der Weisheit“), Risshū 律宗 (Haupttext ist der Vinaya-Abschnitt, die Ordensregeln, des dreiteiligen buddhistischen Kanons), Hossō-shū 法相宗 „Die Schule der Erscheinungsformen der Dinge“ (sie vertritt die idealistische Yogācāra-Philosophie), Sanron-shū 三論宗 „Die Schule der drei Lehrwerke“ (Haupttexte sind die drei Lehrwerke *Madhyamakāśāstra*, *Dvādaśa-mukhaśāstra* und das *Śataśāstra*, sie vertritt eine Madhyamaka-Philosophie), Kegon-shū 華嚴宗 „Die Schule

die neu gegründeten Schulen Jōdo und Zen studieren (Ibid.: 57 f.). Aufgrund der Vielzahl der buddhistischen Schulen beschloss Nichiren, sich nicht auf eine bestimmte Schule, sondern sich in einer Art „sola scriptura“-Prinzip nur auf die Sūtras zu stützen (*Hōon shō* 報恩抄, 1193 f. [294], zitiert nach Matsudo 2004: 64 f.). In einem Werk schrieb Nichiren, dass seine Zweifel während seines Studiums in Kyōto nicht beseitigt werden konnten (Matsudo 2004: 65).

Anfang 1253 kehrte Nichiren im Alter von 32 Jahren in die Heimat zum Tempel Seichōji zurück. Ihm wurde es dann ermöglicht, vor den Einwohnern der Nachbarschaft zu predigen. Vor der Rede soll er sich sieben Tage zur Meditation und Vorbereitung zurückgezogen haben (Satō et al.: 1997: 56, zitiert nach Matsudo 2004: 73 f.). Am 28. April 1253 soll er *namu myōhō renge kyō* rezitiert und zu Mittag seine Lehre erstmals im Hof des Tempels öffentlich verkündet haben. Dabei gab er sich auch den Namen *Nichiren* 日蓮 („Sonnenlotus“). *Nichi* 日 „Sonne“ steht nach Nichiren dafür, die Dunkelheit im Menschen zu erhellen und zu vertreiben. Diese Dunkelheit in Form einer Verblendung bzw. Unwissenheit wird im Japanischen mit *mumyō* 無明 „kein Licht“ ausgedrückt. *Ren* 蓮 „Lotus“ symbolisiert die Reinheit als Unbeflecktheit von den Verunreinigungen der Welt (Matsudo 2004: 75 f.), sowie eine weiße „Lotosblume im (schlammigen) Wasser“ (*Lotussūtra* XV, 492 [dt. 280], zitiert nach Matsudo 2004: 76) und die Bodhisattvas aus der Erde (*Onkō kikigaki* 御講聞書, 2578 [833], zitiert nach ibid.). Der Inhalt von Nichirens Predigt bestand in der Erklärung, dass die ursprüngliche und wahre Lehre Śākyamunis im *Lotussūtra* zu finden, die Essenz des Sūtras die Rezitation seines Titels *namu myōhō renge kyō* und *nenbutsu* ein Weg zur Hölle ist. Als Folge seiner konfrontativen Predigt brach sein Lehrer Dōzenbō den Kontakt zu ihm ab und der Landvogt Tōjō Kagenobu 東条景信 – ein *Nenbutsu*-Anhänger – ließ Nichirens Gefangenschaft vorbereiten. Nichiren gelang es, aus dem Tempel zu fliehen und stattete seinen Eltern einen Besuch ab, die er zu seiner neuen Lehre bekehrte. Dann reiste er per Schiff ein weiteres Mal nach Kamakura (Matsudo 2004: 90-92).

Im gleichen Jahr (1253) bezog er im Mai eine von einem Laienanhänger zur Verfügung gestellte Hütte in Matsubagayatsu 松葉ヶ谷 am Stadtrand von Kamakura. In Kamakura verkündigte er seine neue Lehre. Im November 1253 wurde Nichiren vom Hiei-Berg kommenden Tendai-Mönch Jōben 成弁 aufgesucht, der von der neuen Lehre erfahren hatte. Er wurde sein

des Blütenkranzes“ (Haupttext ist das *Avatamsakasūtra*), Shingon-shū 真言宗 „Die Schule des wahren Wortes“ (Shingon ist die Übersetzung des Sanskrit-Wortes *mantra*; diese Schule legt den Schwerpunkt auf esoterische Praktiken) und Tendai-shū 天台宗 „Die Schule der Himmelsterrasse“ (Haupttext ist das *Lotussūtra* und die Kommentare von Zhiyi 智顓 [538 – 597], eines chinesischen Mönches).

erster Schüler und erhielt von ihm den Mönchsamen Nisshō 日昭. Nisshō missionierte in seiner Verwandtschaft und gewann seinen zehnjährigen Neffen als Anhänger Nichirens, welcher fortan Nichirō 日朗 (1245 – 1320) genannt wurde. Weiters bekannten sich langsam Samurai wie Toki Tsunenobu 富木常忍 (als Laienmönch Jōnin genannt) und Shijō Kingo 四条金吾 zur Lehre Nichirens, und stellten ihre Häuser der Nichiren-Bewegung zur Verfügung (Ibid: 92 f.).

Am 16. Juli 1260 wurde dem fünften Regenten des Kamakura-Shōgunats, Hōjō Tokiyori 北条時頼 (1227 – 1263) die von Nichiren verfasste Ermahnungsschrift mit dem Titel *Risshō an-koku ron* übergeben (Ibid.: 93). Mittels dieses Werkes versuchte Nichiren den Herrscher zum Glauben an das *Lotussūtra* zu bewegen. Dieser ignorierte die Abhandlung. Innerhalb religiös und politisch einflussreicher Kreise kursierte die Schrift jedoch und führte zu einer Reaktion in Form eines Überfalls durch bewaffnete Nenbutsu-Anhänger auf Nichirens Hütte in Matsubagayatsu in der Nacht am 27. August 1260. Nichiren konnte entkommen und erhielt Unterschlupf beim Laienmönch Toki Jōnin in Shimōsa-Wakamiya 下総若宮 (heute Präfektur Chiba). Auch dort setzte Nichiren seine Predigten fort und seine Anhängerzahl wuchs weiter (Ibid.: 125 f.).

Nichiren machte sich im Frühjahr 1261 erneut auf den Weg nach Kamakura. Der sechste Regent Hōjō Nagatoki 北条長時 und sein Vater Shigetoki 重時 ließen Nichiren daraufhin in seiner Hütte überfallen. Am 12. Mai 1261 wurde er aufgrund der Verleumdung der Nenbutsu-Schule angeklagt, gefangen genommen und sogleich nach Itō 伊東 an die Küste der Halbinsel Izu 伊豆 verbannt. Er wurde vermutlich wegen des hohen Seegangs auf einer Küste ausgesetzt, wo ihn der sich in der Gegend befindliche Fischer Yasaburō 弥三郎 mitnahm. Er und seine Frau beherbergten ihn für ungefähr einen Monat, währenddessen sie zu Nichirens Lehre konvertierten (Ibid.: 126 f.).

Im Februar des Jahres 1263 wurde Nichiren begnadigt und kehrte daraufhin nach Kamakura zurück. Dort setzte er seine Schreibtätigkeit fort und schrieb z.B. das Werk *Gassui gosho* 月水御書 „Über die Regelblutung“, in dem er die Erlangung der Buddhaschaft von Frauen bespricht. Als Nichiren im Herbst 1264 von der Erkrankung seiner Mutter erfuhr, reiste er zu ihr in die Heimat. Durch seine Gebete konnte er sie nach eigener Aussage nicht nur wieder gesund machen, sondern auch ihr Leben um vier Jahre verlängern (*Kaen jōgō gosho* 可延定業御書, 862 [985], zitiert nach Matsudo 2004: 136).

Nach einem Aufenthalt in der Residenz von Toki Jōnin (Matsudo 2004: 137 f.) kehrte er im Jahr 1267 abermals nach Kamakura zurück. In seiner Hütte startete er eine Vorlesungsreihe über die Hauptwerke Tiantais 天台 (*Kingo-dono gohenji* 金吾殿御返事, 458 [999], zitiert nach Matsudo 2004: 139). Nichiren schickte weitere Ermahnungsschriften an vier hochgestellte Beamte wie Hōjō Tokimune 北条時宗, den achten Regenten des Kamakura-Shōgunats und an Priester der sieben großen Tempel in Kamakura wie den Kenchōji 建長寺. Antwort erhielt Nichiren keine (Matsudo 2004: 139-142). Nach Nichirens eigenen Angaben berieten daraufhin die obersten Ratgeber des Regenten über seine Enthauptung bzw. Verbannung und die Verfolgung seiner Anhänger (*Shuju onfurumai gosho* 種種御振舞御書, 960 [910], zitiert nach Matsudo 2004: 142). Nach einer Auseinandersetzung mit dem Shingon-Ritsu-Priester Ryōkan 良観 wurde Nichiren vom Vorsteher des Militärgerichts Kamakuras, Hei no Saemon 平左衛門, am 10. September 1271 zu einem Strafverfahren vorgeladen (Matsudo 2004: 142, 144-146). Ihm wurde u.a. der Vorwurf gemacht, behauptet zu haben, dass der Laienmönch Hōjō Tokiyori in die Avīci-Hölle gefallen sei (Ibid., 962 [911], zitiert nach ibid: 146), was Nichiren bestritt (Matsudo 2004: 146). An Hei no Saemon schickte Nichiren zwei Tage danach ein Schreiben, in dem er auf die Gerichtsverhandlung einging. Schließlich wurde Nichiren aufgrund von Hochverrats in seiner Hütte in Matsubagayatsu festgenommen, vor Gericht geführt und zur Verbannung auf die Insel Sado 佐渡 im Japanischen Meer verurteilt. Hei no Saemon erwirkte beim Regenten jedoch ein härteres Urteil: Nichirens Enthauptung am Richtplatz Tatsunokuchi 竜の口, einem Vorort von Kamakura. Am Richtplatz angekommen, soll dort Nichiren zufolge ein leuchtender Himmelskörper den Himmel durchquert haben, welcher den Henker blendete und die Soldaten erschrak, wodurch Nichirens Hinrichtung unterblieb (*Shuju onfurumai gosho*, 967 [913 f.], zitiert nach Matsudo 2004: 149).

Die letzte Entscheidung, Nichiren nach Sado zu bringen, wurde vom Shōgunat am 7. Oktober 1271 gefällt. Danach sandte Nichiren zwei Briefe an die fünf im Kerker eingesperrten Schüler. Am 28. Oktober 1271 traf Nichiren in Sado ein. Nur wenige Verbannte kamen von Sado wieder lebend zurück. Nichiren wurde in einer kleinen Tempelhalle, die sich an einem Aufbewahrungsort für Leichen namens Tsukahara 塚原 befand, untergebracht (Matsudo 2004: 151, 153). Trotz der widrigen Bedingungen auf Sado verfasste Nichiren ungefähr 50 Abhandlungen und Briefe auf der Insel. Die Zeit der Verbannung markiert auch einen Wendepunkt in Nichirens Lehre, weshalb man in Bezug auf sie zwischen einer Phase „vor Sado“ und einer „nach Sado“ unterscheidet (Matsudo 2004: 174).

Am 16. Jänner 1272 fand auf Anregung des örtlichen Landvogts Honma Rokurō Zaemon 本間六郎左衛門 vor der Tempelhalle Nichirens in Tsukahara eine öffentliche Disputation mit Priestern verschiedener Schulen aus Sado und zum Teil auch aus der Hauptinsel statt (Ibid.: 167 f.). Gemäß Nichiren waren ihm die Vertreter der Schulen wie Shingon und Zen an Gelehrsamkeit weit unterlegen (*Shuju onfurumai goshō*, 974 [918], zitiert nach Matsudo 2004: 168).

Am 3. April 1271 wurde Nichiren nach Ichinosawa 一の沢 zum Herrenhaus des Laienmönchs Ichinosawa 一谷 bestellt, wo er bis zum Ende seiner Verbannung im März 1274 blieb. Nichirens Lebensumstände besserten sich dort. Ichinosawa wandte sich der Lehre Nichirens zu (*Ichinosawa Nyūdō goshō* 一谷入道御書, 994 f. [1329], zitiert nach ibid.: 181).

Schließlich wurde am 14. Februar 1274 ein Freilassungsbescheid ausgestellt (Matsudo 2004: 193), weil Nichiren vorgeblich unter einer falschen Beschuldigung verbannt wurde (*Shōnin gonanji* 聖人御難事, 1674 [1190], zitiert nach Matsudo 2004: 191). Nichirō, ein Schüler Nichirens, brachte am 8. März 1274 Nichiren den Begnadigungsbescheid. Dadurch verließ Nichiren Sado am 13. März und erreichte Kamakura am 26. desselben Monats (Matsudo 2004: 191, 193).

Nachdem Nichiren wieder in Kamakura die Regierung zum dritten Mal vergeblich ermahnt hatte, zog sich Nichiren enttäuscht auf den Berg Minobu zurück (Ibid.: 202). Am 8. September 1282 verließ Nichiren aufgrund gesundheitlicher Probleme den Berg Minobu, um sich zu einer heißen Quelle in Hitachi in seiner Heimat zu begeben. Nachdem er die Residenz der Brüder Ikegami 池上 erreichte, war er zu krank für die Weiterreise (Ibid.: 238). Am 8. Oktober ernannte er die sechs Hohen Schüler als seine Nachfolger.⁹ Am Morgen des 13. Oktobers 1282 starb er, während er das *Lotussūtra* rezitiert haben soll (Kino und Umehara 1969: 281 f., zitiert nach Matsudo 2004: 239).

4.2 Werk

Nichiren hinterließ ein umfangreiches Schrifttum in Formen wie Abhandlungen, Briefen und Mahnschriften. Bisher sind 229 echte Schriften und 214 Schriften, deren Urheberschaft als fraglich gilt, bekannt. 55 Schriften gelten als apokryph. Außerdem gibt es Aufzeichnungen der Vorträge Nichirens durch seine Schüler. Im Folgenden wird der Inhalt der fünf Hauptwerke Nichirens (*godaibu* 五大部) in chronologischer Reihenfolge kurz wiedergegeben:

1. *Risshō ankoku ron* 立正安国論 „Abhandlung über die Befriedung des Landes durch Etablierung der Orthodoxie“: Das in klassischem Chinesisch geschriebene Werk wurde von Nichi-

⁹ Nämlich: Nisshō, Nichirō, Nikkō 日興, Nichiji 日持, Nitchō 日頂 und Nikō 日向.

ren im Alter von 39 Jahren im Jahr 1260 (Watanabe 2011: 211) verfasst. Es baut auf vorangegangene Briefe und Abhandlungen Nichirens auf. Auch in nachfolgenden Werken bezieht sich Nichiren auf das *Risshō ankoku ron* (Watanabe 2009: 144 f.). Das Schreiben hat die Form eines Dialoges zwischen einem Gastgeber und Besucher und führt die Katastrophen Japans darauf zurück, dass die Menschen statt sich dem *Lotussūtra* zuzuwenden Amida-Buddha verehren und andere als unorthodox erachtete buddhistische Praktiken ausüben. Nach dem Text soll die Befriedung des Landes (*ankoku* 安国) durch Etablierung der Orthodoxie (*risshō* 立正), also der wahren buddhistischen Lehre, erreicht werden. In dem zehnteiligen Gespräch antwortet der Gastgeber auf die Fragen bzw. Ansichten des Besuchers, indem er die Richtigkeit seiner eigenen doktrinellen Standpunkte beweist und die Ansichten des Besuchers herabwürdigt. Im zehnten Teil schließt sich der Besucher letztlich der Meinung des Gastgebers an (Deal 1999: 325, 329). Zahlreiche Sūtras werden in dem Werk von Nichiren neben dem *Lotussūtra* zitiert, darunter ein Amida-Sūtra und das *Mahāparinirvāṇasūtra* (*Nehan-gyō* 涅槃經) (Deal 1999: 343).

2. *Kaimoku shō* 開目抄 „Traktat, das die Augen öffnet“: Der Text wurde im zweiten Monat von 1272 auf der Insel Sado für Shijō Kingo verfasst. Nichiren soll es nach eigenen Angaben geschrieben haben, um zu zeigen, dass er das „Ein und Alles des japanischen Reiches“, für den Fall, dass er hingerichtet wird, ist (*Nichiren Daishōnin goshō zenshū* 1984: 288, zitiert nach Kleine 2011: 408). Er bezeichnet sich darin weiters als „Herrscher, Lehrer, Vater und Mutter aller Japaner“ und bespricht die Unterschiede zwischen Konfuzianismus, Daoismus, Brahmanismus, Hīnayāna¹⁰ und vorläufigem Mahāyāna-Buddhismus. Dann nennt er die Probleme des Landes, die aus der Nicht-Annahme des *Lotussūtra* resultieren. Außerdem versucht er, die Überlegenheit des *Lotussūtra* zu beweisen und trifft die Unterscheidung zwischen einem „Schattentor“ und „Wesentor“ des *Lotussūtra*. Das „Schattentor“ – die erste Hälfte des Sūtras – enthüllt die Möglichkeit des vollkommenen Erwachens für die Fahrzeuge des Śrāvakayāna und Pratyekabuddhayāna. Im „Wesentor“ – der zweite Hälfte – zeigt sich Śākyamuni als ewiger Urbuddha. Außerdem ist in ihm die Tendai-Lehre von *ichinen sanzen* 一念三千 enthalten. In dieser Schrift bespricht er zudem die Bekehrungsmethode des *shakubuku* 折伏 (eine Art, um andere „Auf-Biegen-und-Brechen“ zum Buddhismus zu bekehren [Kleine 2011: 400 f.]) als passende Methode im gegenwärtigen Japan. Sie ist bei denjenigen anzuwenden, die die wahre

10 Ich benutze den pejorativen Begriff des „Hīnayāna“ (wörtlich „kleineres Fahrzeug“) ausschließlich deshalb, weil Nichiren aus einer mahāyānistischen Sicht argumentiert und bezwecke damit kein Werturteil. Das Wort „Hīnayāna“ ist ein polemisches Wort der buddhistischen Schule des Mahāyāna, des „Großen Fahrzeugs“, welches in der Soteriologie das Bodhisattva-Ideal vertritt. Der Begriff ist u.a. problematisch, da er nur in Abhängigkeit zum Begriff des Mahāyāna existieren kann (Skilling 2013: 75).

Lehre kennen, aber sie dennoch bewusst ignorieren. Die mildere Methode namens *shōju* 摂受 „Annehmen und Akzeptieren“ ist nur dann geeignet, wenn andere aufgrund von Unwissenheit die wahre Lehre nicht befolgen. Darüber hinaus zweifelt Nichiren an seiner Auserwähltheit, indem er sich fragt, warum ihn die Götter im Stich ließen. Schließlich ist er der Meinung, dass nach der fehlgeschlagenen Enthauptung nur seine Seele nach Sado gekommen ist. Von der Mehrzahl der Nichiren-Anhänger wird dies als Andeutung Nichirens aufgefasst, eine Manifestation des Bodhisattvas Jōgyō zu sein (Ibid.: 408 f.).

3. *Kanjin no honzon shō* 観心本尊抄 „Traktat über das Verehrungsobjekt der Geistmeditation“: Auch dieses Werk wurde in Sado verfasst. Nach der Interpretation von Sōka Gakkai wird in ihm das Verehrungsobjekt (*honzon* 本尊) im Sinne von „*dharma*“ besprochen, während das vorangegangene Werk das Verehrungsobjekt im Sinne der Person Nichiren als Buddha erörtert. Bei der Geistmeditation (*kanjin* 観心) handelt es sich nach Nichiren um die Beobachtung des eigenen Geistes und das Finden der Zehn Daseinsbereiche im selbigen. Das Hauptverehrungsobjekt sind die fünf Schriftzeichen von Myōhō Renge Kyō 妙法蓮華經, welche alle Praktiken und Errungenschaften Buddha Śākyamunis enthalten. Weiters wird von Nichiren in Anlehnung an Zhìyǐ zwischen dem „Buddha-*dharma* der Ernte“ und dem „Buddha-*dharma* des Säens“ unterschieden. Gemäß Nichiren säte vor unermesslichen Zeiten Buddha den Samen der Buddhaschaft in seinen damaligen Schülern. Mit dem Lehren des Hīnayāna und des provisorischen Mahāyāna sowie der ersten Hälfte des *Lotussūtras* ließ er als sechzehnter Sohn des Buddha Mahābhijñāñānābhīhū und als Buddha Śākyamuni die Samen reifen. Geerntet hat er dann die Buddhaschaft mit der zweiten Hälfte des *Lotussūtras*, dem „Wesentor“. Nichiren ist der Auffassung, dass im Zeitalter des Endenden *dharma*s die Menschen den Keim der Buddhaschaft nicht erhalten haben, weshalb er ihn mit der Verbreitung des *daimoku* zugleich sät und damit die Ursache für die Befreiung hervorbringt (Ibid.: 409-411).

4. *Senji shō* 撰時抄 „Traktat über die Auswahl der Zeit“: Nichiren schrieb diese Abhandlung auf dem Berg Minobu im Jahr 1275 (The Writings of Nichiren Daishonin 2003: 585, zitiert nach Kleine 2011: 411 f.). Der in Dialogform verfasste Text handelt davon, wann die richtige Zeit zur Verbreitung der Lehre des *Lotussūtra* sei. Für Nichiren ist die richtige Zeit jetzt, in den letzten fünfmal fünfhundert Jahren, gekommen. Nichiren bezieht sich auf die Angabe der fünf Perioden im *Mahāsaṃnipātasūtra* (*Daihōdō daishū kyō* 大方等大集經 „Großes Sammlungssūtra“) und beschreibt sie folgt:

1. Die ersten fünfhundert Jahre, das Zeitalter der „Gewissheit der Befreiung“: Der *dharmā* wurde von Ānanda usw. beibehalten und überliefert.

2. Die fünfhundert Jahre der Zeit der „Gewissheit der meditativen Versenkung“: Nāgārjuna, Aśvaghōṣa, Vasubandhu usw. führten den *dharmā* fort.

3. Eine weitere fünfhundertjährige Periode der „Gewissheit des Lesens, Rezitierens und Hörens“: Zhìyǐ lehrte das „Schattentor“ des *Lotussūtra*.

4. Das Zeitalter der „Gewissheit des mannigfachen Errichtens von Stūpas und Tempeln“: Saichō 最澄 führte die Lehre des „Schattentors“ in Japan ein und errichtete eine Weihe Bühne des Mahāyāna.

5. Die letzte Phase der „Kämpfe und Dispute“: Der „reine *dharmā*“ wird vergessen, bis Nichiren den „Großen Reinen *Dharma*“ des *namu myōhō rengē kyō* verbreitet (Kleine 2011: 412).

Weiters beschreibt Nichiren sich in dem Werk als Vater und Mutter des Tennō, Lehrer der Nenbutsu-, Zen- und Shingon-Anhänger und als einzig wahrer Praktizierender des *Lotussūtra*. Er sieht die Schuld für die Probleme des Landes in den Nenbutsu-, Zen- und Shingon-Schulen, da sie nicht die Überlegenheit des *Lotussūtras* anerkennen (Ibid.: 413). Die Praxis des *nenbutsu* sieht er darin als ein „*daimoku* der provisorischen Mahāyānasūtras“, welches zum „*daimoku* des wahren Mahāyānasūtras“ hinführt (Nichiren *Daishōnin gosho zenshū* 1984: 284, zitiert nach Kleine 2011: 414). Die Zen-Schule tadelt er dafür, dass sie sich auf eine Überlieferung jenseits der Sūtras beruft (Kleine 2011: 414). Am schlimmsten ist jedoch die Shingon-Tradition. Er stört sich daran, dass gemäß Śubhakarasiṃha das *Mahāvairocanasūtra* und *Lotussūtra* in Indien ursprünglich ein Text waren. Nach China kam dann eine Version von Kumārajīva (chin. Jiūmólúóshí 鳩摩羅什; 344/350 – 409), die auf eine Predigt Śākyamunis zurückgeht und in der die Erklärung der Mudrās und Mantras fehlt. In der anderen Version, die einer Predigt Mahāvairocanas entstammt, ist diese Erklärung enthalten, wodurch die Praxis der Shingon-Schule derer der Tendai-Tradition überlegen ist (Nichiren *Daishōnin gosho zenshū* 1984: 275 f., zitiert nach Kleine 2011: 414 f.).

5. *Hō'on shō* 報恩抄 „*Traktat über die Begleichung der Dankesschuld*“: Nach dem Tod seines Lehrers Dōzenbō vom Seichōji schrieb Nichiren dieses Werk für seine älteren Ordensbrüder im Seichōji, Jōkenbō 淨顯房 und Gijōbō 義淨房, am 21. Tag des 7. Monats im Jahr 1276. In ihm hob Nichiren die Wichtigkeit hervor, die Dankesschuld eines Menschen gegenüber seinen Eltern, Lehrern, den drei Juwelen und dem Herrscher zu begleichen. Am besten ist dies durch das Praktizieren des Buddhismus und das Streben nach Erwachen zu erreichen. Darüber

hinaus führt Nichiren aus, warum das *Lotussūtra* die Lehren Śākyamunis abschließt und nicht das *Mahāparinirvāṇasūtra*, welches nach Zhìyǐ das letzte und abschließende Sūtra bildet. Durch die Prophezeiung der Erlangung der Buddhaschaft der 8.000 Hörer im *Lotussūtra* hat es bereits die letzte große Ernte gegeben. Nichiren beschreibt darin zum ersten Mal die „Drei Großen Geheimen Gesetze“ (*sandai hihō* 三大秘法). Es handelt sich dabei um eine wahre Lehre, die weder Zhìyǐ noch Saichō verkündet hatten und von Buddha für das Zeitalter des Endenden *Dharmas* überlassen wurde (Kleine 2011: 415 f.). Konkret werden die „Drei Großen Geheimen Gesetze“ wie folgt beschrieben:

Das erste Gesetz besagt, dass Japan und alle anderen Länder Śākyamuni zum Hauptverehrungsobjekt machen sollen. Das zweite Gesetz steht für die Weihebühne des Wesentors (*honmon no honzon* 本門本尊). Dem dritten Gesetz zufolge sollen alle Menschen zusammen *namu myōhō renge kyō* aussprechen (Nichiren *Daishōnin gosho zenshū* 1984: 328 f., zitiert nach Kleine 2011: 416). Mit der „Weihebühne des Wesentores“ meinte Nichiren vermutlich jeden Ort, an dem das „Hauptverehrungsobjekt des Wesentores“ in Form eines bestimmten Maṇḍalas verehrt und der „Titel des Wesentores“ rezitiert wird. Es ist jedoch unklar, ob Nichiren beabsichtigte, einen bestimmten Ort in Japan als „Weihebühne des Wesentores“ zu errichten (Kleine 2011: 416 f.).

4.3 Lehre

Dreh- und Angelpunkt der Lehre Nichirens ist das *Lotussūtra* (Sk. *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, chin. *Miàofǎ liánhuá jīng*, jap. *Myōhō renge kyō* 妙法蓮華經 oder kurz *Hokekyō* 法華經). Das Sūtra ist ein aus 28 Kapiteln bestehender Text des sogenannten Mahāyāna-Buddhismus, der in Tibet und Ostasien vorherrschenden buddhistischen Tradition. Es ist das einflussreichste Sūtra in Ostasien und wurde in zahlreiche Sprachen wie das Chinesische, Tibetische und andere zentralasiatische Sprachen übersetzt. Der Text zeichnet sich durch seine bildhafte Sprache, seine vielen Gleichnisse und seine Kosmologie aus (Deeg 2007: 7 f.). In ihm wird unterschiedlichen Protagonisten von Buddha prophezeit, die vollständige Buddhaschaft zu erlangen. Ein weiteres wichtiges Element des Sūtras besteht in seinem Inklusivismus, gemäß dem die unterschiedlichen Heilspfade innerhalb des Buddhismus ein Fahrzeug (Sk. *ekayāna*) sind und alle letztlich zur Buddhaschaft führen werden (Ibid.: 11 f.). Maßgebend für Nichiren war die chinesische Ausgabe des Sūtras in der Fassung von Kumārajīva, welcher das Sūtra nach einer indischen Version im Jahre 406 übersetzte. Daneben existieren noch vollständige chinesische Übersetzungen von Dharmarakṣa (chin. *Zhú Fǎhù* 竺法護) aus dem Jahr 286 mit

dem Titel *Shōhōke-kyō* 正法華經 (chin. *Zhèng fǎhuā-jīng*) sowie von Jñānagupta und Dharmagupta von 601 namens *Tenbon-myōhō-rence-kyō* 添品妙法蓮華經 (chin. *Tiānpǐn-miàofǎ-lián-jīng*) (Ibid.: 14).

Als Mönch der Tendai-Schule, des Ablegers der chinesischen *Tiāntái zōng*, wurde Nichirens neue Lehre stark von den Schriften *Zhìyǐ*, des eigentlichen Begründers der chinesischen Schule geprägt. Im Folgenden sollen daher stellvertretend für Nichirens Lehre *Zhìyǐ*s hermeneutische Verfahrensmethode und *ichinen sanzen*-Lehre sowie Nichirens Interpretation derselbigen näher beleuchtet werden.

Die in 4.2 unter der Zusammenfassung des *Kaimoku shō* aufgegriffene Unterteilung des *Lotussūtras* in ein „Schattentor“ bzw. „Wesentor“, die je für 14 Kapitel stehen, geht auf *Zhìyǐ* zurück (Matsudo 2004: 243). Diese Unterteilung wendet Nichiren auch auf den Buddhismus und die Gesellschaft an: Ersterer stellt das Wesen („Körper“), letztere seinen Schatten dar. Durch die Verdrehung der buddhistischen Lehren ist auch die Gesellschaft chaotisch geworden (*Shokyō to Hokekyō to nan'i no koto* 諸經与法華經難易事, 1752 [992], zitiert nach Matsudo 2004: 244). In gleicher Weise verweist im 16. Kapitel des *Lotussūtra* das „Geheimnis des Tathāgata“ auf die „Wesenheit“, den wesenhaften Buddha, und die „Wunderkraft“ auf den „schattenhaften Buddha“ wie Śākyamuni (*Shohō jissō shō* 諸法実相抄, 724 [1358], zitiert nach *ibid.*: 245). Diese „Schatten-Buddhas“ werden mit der Reflexion des Mondes im Wasser verglichen, der sich darin in verschiedenen Formen widerspiegelt. Die Anhänger anderer Schulen haben den Mond in ihrem Wasser für den richtigen gehalten (*Kaimoku shō*, 552 f. [197 f.], zitiert nach *ibid.*: 245). Der Mond entspricht dabei dem ewigen Buddha des *Lotussūtra*, die anderen unterschiedlichen Reflexionen stehen für die „vorläufigen Buddhas“, da die Buddhas in den vorläufigen Lehren vor dem *Lotussūtra* erscheinen (Matsudo 2004: 246).

Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Wesen und seinem Schatten wurde von *Zhìyǐ* auf die ungeordnete Vielzahl an buddhistischen Sūtras angewandt, um sie zu systematisieren. Hierbei nutzte er das „relative Verfahren“, bei dem zwei gegebene Lehren danach beurteilt werden, welche Lehre die wahre oder überlegene ist. Daneben existiert das „absolute Verfahren“, bei dem die schattenhafte Lehre zurückgeholt wird, sofern ihr von der wesenhaften Lehre her eine neue Bedeutung zukommt. Die Sūtras, die Buddha Śākyamuni vom Erwachen bis zum Eingehen ins Nirvāna gelehrt hatte, wurden demnach von *Zhìyǐ* in folgender chronologischer Reihenfolge eingeteilt: 1. Avataṃsaka, 2. Āgama, 3. Vaipulya, 4. Prajñā, 5. Lotus und Nirvāṇa. Dies geschah unter Berücksichtigung der Aufnahmefähigkeit der Zuhörer, die in 1.

Śrāvaka „Hörer“ (jemand, der durch das Hören der Lehre Buddhas nach individuellem Erwachen strebt), 2. Pratyekabuddha „Einzelbuddha“ (jemand, der sich alleine und unabhängig nach dem Erwachen bemüht) und 3. Bodhisattva „Erwachungs Wesen“ (jemand, der nach dem eigenen Erwachen und gleichzeitig dem aller Wesen strebt) eingeteilt wurden. Unter ihnen werden die ersten beiden als „zwei Fahrzeuge“ und alle drei zusammen als „drei Fahrzeuge“ bezeichnet. Miteinander verbunden ergeben sie die „vier Arten der Lehren nach dem doktrinären Inhalt“:

1. „Tripitaka“: Hīnayāna-Lehren für die Śrāvakas.
2. „Durchgangslehre vom Hīnayāna zum Mahāyāna“ für die Śrāvakas und Pratyekabuddhas.
3. „Besondere Lehre“ des Mahāyāna nur für Bodhisattvas.
4. „Vollkommene Lehre“, welche ohne Umwege zur Buddhaschaft führt.

Entsprechend der Lehrmethode gibt es weiters eine Sūtra-Einteilung in 1. „Unvermittelte“, 2. „Allmähliche“, 3. „Geheime“ und 4. „Unbestimmte Lehre“. Das *Lotussūtra* stand jedoch außerhalb dieser vier Kategorien. Mit diesen Unterteilungen beabsichtigte Zhìyǐ die Überlegenheit des *Lotussūtra* gegenüber allen anderen Sūtras zu beweisen (Matsudo 2004: 246-249).

Das relative und absolute Verfahren werden auch das „Wunderbare“ (*myō* 妙) oder „mystische Prinzip“ genannt. Nichiren weist dem „*myō*“ von *namu myōhō renge kyō* eine Funktion der Erschließung zu (Ibid.: 251). Nichiren unterscheidet drei Bedeutungen des mystischen Prinzips:

1. „Öffnen“:

Das Mystische kann, so wie ein Schlüssel eine Schatzkammer öffnet, die wahre Natur zeigen. Dieser Schlüssel ist Nichiren zufolge das *Lotussūtra*, mittels dem andere Sūtras, die vor ihm gelehrt wurden, „geöffnet“ werden können (*Hokke daimoku shō* 華題目抄, 396 f. [934], zitiert nach Matsudo 2004: 251).

2. „Vollkommene Ausstattung“:

Hier wird das Mystische durch Nichiren mit dem Ausgestattet-Sein und der Vollkommenheit gleichgesetzt. Er vergleicht es mit einem Tropfen Meerwasser, da das Wasser alle Flüsse enthält, welche im Meer münden. Außerdem ist es so, dass Pflanzen und Bäume im Herbst und Winter verwelken, aber im Frühling und Sommer durch das Sonnenlicht wieder Blätter, Blüten und Früchte hervorbringen. Diese Pflanzen und Bäume ähneln Menschen der Vor-Lotussūtra-Lehren, die durch das Schriftzeichen *Myō* des *Lo-*

tussūtra, das wie das Sonnenlicht ist, die Blüten nach dem Erwachen hervorbringen und die Früchte des Nirvāṇa tragen (Ibid., 398 [944], zitiert nach ibid.: 252).

3. „Wiederbeleben“

Durch den Erhalt des Schriftzeichens des Mystischen können die zwei Fahrzeuge, die „Glaubenslosen“ und Frauen, deren Samen der Buddhaschaft gemäß den Vor-Lotus-Sūtras verdorrt war, diesen Samen wieder zum Leben erwecken (Ibid., 402 [947], zitiert nach ibid.: 252).

Eine weitere Lehre Zhìyǐs, die bei Nichiren Anwendung fand, ist die Lehre der „drei Kriterien für das Ermessen der Lehrinhalte“. Diese Kriterien sind folgende:

1. Der Aspekt der „Aufnahmefähigkeit der Zuhörerschaft“: Er bezieht sich darauf, ob bei den Reden Buddhas die Aufnahmefähigkeit der Zuhörer einbezogen wurde.
2. Der Aspekt der „durchgehenden Anleitung des Buddha“: Bei ihm geht es darum, ob der Entwicklungsvorgang eines von Buddha im *dharma* unterrichteten Schülers von Anfang bis Ende bekannt ist.
3. Der Aspekt der „Dauer der Beziehung zwischen dem Meister und seinen Schülern“: Er behandelt die Frage, von welcher Dauer die Meister-Schüler-Beziehung ist.

Anhand dieser drei Aspekte beurteilte Nichiren die Lehren der anderen Schulen (Matsudo 2004: 262 f.).

Der zweite Aspekt wird von Zhìyǐ mit dem Wachstum einer Pflanze verglichen. So soll von einem Buddha ein Same des Buddha für das Erwachsen selbst gesät und gepflegt werden, bis sich Früchte entwickeln. Diese werden dann vom selben Buddha geerntet (Ibid.: 263). Nichiren kritisiert gestützt auf diesen Aspekt die Schulen des Shingon und Kegon dafür, dass den ihnen autoritativen Sūtras die Begriffe des Säens, Reifens und Erntens fehlen (*Kaimoku shō*, 579 [215], zitiert nach Matsudo 2004: 264).

Eine weitere wichtige Lehre Nichirens ist die des *ichinen sanzen*. *Ichinen sanzen* 一念三千 bedeutet wörtlich „die dreitausend [Welten] in einem Gedanken“. Die dreitausend Welten setzen sich aus den Zehn Welten (sk. *dharmadhātu*, jp. *hokkai* 法界) zusammen. Die ersten sechs der Zehn Welten sind der Bereich, in dem die Wesen der Wiedergeburt im Samsāra unterworfen sind. Die sechs Welten sind: 1. die Welt der Hölle (sk. *naraka*), 2. die Welt der Hungergeister (sk. *preta*), 3. die Welt der Tiere (sk. *tiryak*), 4. die Welt der Asuras, 5. die Welt der Menschen (sk. *manuṣya*) und 6. die Welt der Götter (sk. *deva*). Die ersten drei Welten werden auch als „drei böse Pfade“ bezeichnet und sind die drei niederen Existenzweisen. Diese sechs Wel-

ten werden um vier weitere, kultiviertere Welten erweitert: 7. die Welt der Śrāvakas, 8. die Welt der Pratyekabuddhas, 9. die Welt der Bodhisattvas und 10. die Welt der Buddhas. Nichiren zufolge zielt die Lehre der Śrāvakas auf eine Befreiung aus den sechs Welten des Samsāra durch das Abstehen von schlechten und das Ausüben von guten Taten ab. Wichtige buddhistische Praktiken sind dafür Meditation und das Befolgen der Gebote (Matsudo 2004: 267-271).

Im *Ichidai shōgyō taii* 一代聖教大意 sagt Nichiren, dass das mystische Gesetz so genannt wird, weil sich alle Zehn Welten gegenseitig bedingen. Die „gegenseitige Präsenz der Zehn Welten“ bedeutet, dass jede der Zehn Welten die anderen Neun Welten in sich enthält. Weiters kritisiert er darin die Lehrtypen des Tripiṭaka und die Durchgangslehre vom Hīnayāna zum Mahāyāna dafür, nicht die Buddhaschaft zu lehren (*Ichidai shōgyō taii*, 70 [400], zitiert nach Matsudo 2004: 271). Durch das Prinzip der „gegenseitigen Präsenz der Zehn Welten“ ist es somit möglich, auch als Mensch z.B. den Höllenzustand zu erfahren, in Form eines völlig verzweifelten Zustandes (Matsudo 2004: 272).

Nichiren führt aus, dass sich Hölle und Buddha im Körper des Menschen befinden. Für ihn befindet sich die Hölle in demjenigen, der seinen Vater beleidigt und seine Mutter verachtet. Er entgegnet der Frage, wie ein Mensch, aus dem Sperma und Blut seiner Eltern gebildet und ein Ursprung der drei Geistesgifte, den Buddha enthalten kann, mit dem Beispiel einer Lotusblume, die aus dem schlammigen Wasser erblüht (*Omosu-dono nyōbō gohenji* 重須殿女房御返事, 1856 [1491 f.], zitiert nach Matsudo 2004: 272).

Indem die Welt der Menschen alle Zehn Welten beinhalten kann, wird dieses Potential auch allen anderen Welten zugesprochen, wodurch sich durch die Multiplikation der Welten (10 x 10) hundert Welten ergeben. Für Nichiren ist „diese gegenseitige Präsenz der Zehn Welten“ (*jikai gogu* 十界互具) ein Wesensmerkmal des *Lotussūtra* (Matsudo 2004: 275).

Für Nichiren muss ein Praktizierender der Vor-Lotussūtra-Lehren, der die Buddhaschaft erlangen will, gegenüber den anderen Neun Welten Abneigung empfinden, da die Sūtras vor dem *Lotussūtra* nicht die gegenseitige Präsenz der Zehn Welten lehren. Weil sie nicht erklären, dass der Alltagsmensch bereits mit der Buddhaschaft ausgestattet ist, muss man, um ein Buddha zu werden, das Böse beseitigen und die Begierden abtöten. In den Lehren vor dem *Lotussūtra* gab es nur vorläufige Buddhas (*Ichidai shōgyō taii*, 73 [403], zitiert nach Matsudo 2004: 276 f.). Aufgrund des Prinzips der gegenseitigen Präsenz der Zehn Welten ist es demzufolge auch den Śrāvakas und Pratyekabuddhas möglich, mit ihrem jeweiligen Fahrzeug die Buddhaschaft zu erlangen (Matsudo 2004: 278). Nichiren führt als Beispiel bestimmte Mahāyāna-Sūtras an,

welche diese Möglichkeit verneinen, wie das *Vimalakīrtinirdeśasūtra* (*Kaimoku shō*, 543 ff. [191 ff.], zitiert nach Matsudo 2004: 278).

Weil es vom vorhandenen Wissen ausgehend so schwierig ist, die Weisheit des Buddha des *Lotussūtra* zu verstehen, wird im *Lotussūtra* von Buddha Śākyamuni die Lehre „des wahren Wesens aller Phänomene“ verkündet. Ihr zufolge besteht die Soheit (sk. *tathatā*) aus 1. Erscheinung, 2. Eigenschaft, 3. Wesen, 4. Kraft, 5. Auswirkung, 6. innerer Ursache, 7. Beziehung, 8. innerer Wirkung, 9. manifester Wirkung und 10. Übereinstimmung vom Anfang bis zum Ende (Matsudo 2004: 281).

Nichiren interpretiert diese zehn Faktoren der Soheit unter den „drei Wahrheitsaspekten der Leere, des Scheins und der Wesenheit“: Hierbei entspricht die „Erscheinung der Soheit“ der Erscheinung der physischen Form, die „Eigenschaft der Soheit“ der Eigenschaft des Herzens und das „Wesen der Soheit“ dem ganzen Körper. Diese drei Soheiten stellen die drei Körper des Buddha (Dharma-, Genuss- und Erscheinungskörper [sk. *dharmā-*, *saṃbhoga-* und *nirmāṇakāya*]) dar. Aus diesen drei Faktoren ergeben sich die anderen sieben Faktoren, welche zusammen die zehn Faktoren der Soheit bilden. Aus ihnen wiederum ergeben sich die hundert Welten, die tausend Soheiten und die dreitausend Bereiche. Alle dadurch entstehenden Lehren lassen sich auf die drei Wahrheitsaspekte zurückführen (*Jūnyoze ji* 十如是事, 2030 f. [410], zitiert nach Matsudo 2004: 283).

Die drei Wahrheitsaspekte der ersten drei Faktoren der Soheit und der letzten sieben Faktoren sind Nichiren zufolge alle dasselbe und ein Vernunftprinzip im eigenen Körper. Alle Aspekte stimmen miteinander überein („Soheit der Übereinstimmung von Anfang bis zum Ende“). Die zehn Faktoren der Soheit beziehen sich auf die drei Wahrheitsaspekte im eigenen Körper. Unser Körper ist der Tathāgata. Ein gewöhnliches Wesen oder ein Alltagsmensch sucht ihn außerhalb seiner selbst. Durch diese Erkenntnis kann nach Nichiren unser Körper in diesem Leben den Tathāgata manifestieren und das Erwachen verwirklichen (Ibid., 2031 f. [410], zitiert nach *ibid.*: 284 f.)

Nach Nichiren sind die drei Körper des Tathāgata der Dharma-, Genuss- und Erscheinungskörper, mit denen alle Buddhas versehen sind. Er vergleicht den Dharmakörper mit der Wesenheit des Mondes, den Genusskörper mit dem Licht des Mondes und den Erscheinungskörper mit dem Schatten des Mondes. Diese Lehre der drei Körper ist außerhalb des *Lotussūtra* nicht zu finden (*Shijō Kingo Shakubutsu kuyō ji* 日眼女造立釈迦仏供養事, 1183 [1144], zitiert nach *ibid.*: 286).

Die „dreitausend Welten“ (*sanzen* 三千) des *ichinen sanzen* ergeben sich wie folgt: Durch die gegenseitige Anwesenheit der Zehn Welten ergeben sich hundert Welten. Diese werden mit den zehn Faktoren der Soheit multipliziert, wodurch sich tausend Soheiten ergeben. Die tausend Soheiten wiederum werden mit den „drei Bereichen“ multipliziert. Die drei Bereiche sind: 1. Der „individuelle Bereich des Lebewesens, der aus fünf Komponenten besteht“, nämlich Körperlichkeit (sk. *rūpa*), Gefühle (sk. *vedanā*), Wahrnehmung (sk. *saṃjñā*), Geistesformationen (sk. *saṃskāra*) und Bewusstsein (sk. *viññāna*). 2. Der „kollektive Bereich der Einzelwesen“, nämlich die menschliche Umgebung. 3. Der „Bereich des Landes“, nämlich die natürliche Umgebung (Matsudo 2004: 288).

Ichinen sanzen ist ein All-Einheitsprinzip und ein Prinzip der Einheit der Totalität. Das Individuum ist nach diesem Prinzip ein Teil des Ganzen, das wiederum das Ganze enthält. Dadurch sind Dinge vom Staubkorn bis zum Kosmos das Wesen des Ganzen (Ibid.: 290). Die Existenz der Zehn Welten und dreitausend Zustände im gegenwärtigen Bewusstseinsmoment wird von Nichiren die „Einheit von dem einen Herzen und der *dharm*-Welt“ genannt. Es bedeutet, dass nichts ausgeschlossen wird, wie das untrennbare Verhältnis zwischen dem Individuum und seiner Umgebung oder zwischen dem Körper und dem Geist. Das Herz durchdringt in jedem Moment die ganze *dharm*-Welt und erscheint in allen Phänomenen (*Isshō jōbutsu shō* 一生成仏抄, 42 [383], zitiert nach Matsudo 2004: 290).

Ein wesentlicher Unterschied der *Ichinen-sanzen*-Lehre Nichirens gegenüber der *Zhìyǐ* besteht darin, dass Nichiren zufolge die Neun Welten die Buddhaschaft enthalten, wodurch die bereits vorhandene Buddhaschaft im eigenen Leben aktiviert wird. Für *Zhìyǐ* ist dafür meditative Versenkung notwendig. *Zhìyǐ* gründet sein Konzept des Ersterwachens auf dem Schattentor, während Nichiren sein Konzept des Uerwachens auf dem Wesentor gründet. Nach der Theorie des Ersterwachens erlangte Buddha Śākyamuni zum ersten Mal unter dem Bodhibaum das Erwachen. Gemäß der Theorie des Uerwachens war Buddha Śākyamuni bereits in der unendlichen Vergangenheit erwacht. Nichiren zufolge kann die Buddhaschaft nicht auf Basis des Ersterwachens erreicht werden. Folglich sind die Vor-Lotussūtra-Lehren ungeeignet, um die Wesen zur Buddhaschaft zu führen (Matsudo 2004: 306 f.).

Eine weitere Verfahrensweise, die Nichiren von *Zhìyǐ* übernimmt, ist die „vierfache Aufstellung der hermeneutischen Standpunkte“. Es handelt sich um den Standpunkt 1. der Vor-Lotussūtra-Lehre, 2. des Schattentors, 3. des Wesentors und 4. der Selbstanschauung. Nichiren baut seine Selbstanschauung im Gegensatz zu *Zhìyǐ* auf dem Wesentor auf. Daher betrachtet

Nichiren das Wesentor als dem Schattentor überlegen, was sich jedoch als seine eigene Interpretation des Wesentors erweist (Ibid.: 307 f.).

Neben der Lehre des *ichinen sanzen* gibt es auch die Lehre des „wahren *ichinen sanzen*“. Gemäß dieser Doktrin kritisiert Nichiren die Vor-Lotussūtra-Lehren dahingehend, dass bei ihnen mit dem jeweiligen Fahrzeug der Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Buddhaschaft nicht erlangt werden kann und dass das Uerwachen dem Leben eigen sein muss. Außerdem bemängelt er, dass durch das Schattentor das Uerwachen nicht offenbart wird, wodurch die Lehre des Schattentors nur theoretischen Charakter besitzt. Das überlegene Wesentor betrachtet er darüber hinaus ausgehend von seiner eigenen Sichtweise der Selbstanschauung. Nichiren zufolge enthält die anfanglose Buddhaschaft die Neun Welten und die Buddhaschaft ist wiederum in den anfanglosen Neun Welten enthalten, was er das „wahre Prinzip der gegenseitigen Präsenz der zehn Welten“ nennt. Weil man dadurch von jedem Zustand in den Neun Welten einen Zugang zur Buddhawelt hat, ist die Erlangung der Buddhaschaft immer und direkt möglich (Ibid.: 309-311).

5 Meiji-Restauration und Buddhismus

Wie im Kapitel 2.2 „Mönch in Japan und Studienzeit“ besprochen war sich Fujii der anti-buddhistischen Stimmung in Japan bewusst, als er sich dazu entschloss, Mönch zu werden. Nachdem allgemeine historische, politische, soziale und wirtschaftliche Entwicklungen der Meiji-Zeit, in deren Zeitrahmen Fujiis Lebensabschnitt von Kindheit bis zum Erwachsenenalter fällt, erörtert werden, sollen die gegen den Buddhismus gerichtete Politik, die von Fujii erwähnt wird, und der Buddhismus in jener Epoche allgemein näher beleuchtet werden.

5.1 Meiji-Restauration

Die Meiji-Restauration (*Meiji-ishin* 明治維新) eröffnet den Abschnitt der Meiji-Zeit (*Meiji jidai* 明治時代; 23. Oktober – 30. Juli 1912). „Meiji“ 明治 („aufgeklärte Herrschaft“) bezeichnet das Regierungsmotto des Tennō Mutsuhito 睦仁 dieser Zeit. Der Meiji-Restauration ging eine erzwungene Landesöffnung Japans durch Commodore Matthew Calbraith Perry voran, welcher 1853 mit „schwarzen Schiffen“ in die heutige Bucht von Tōkyō einlief. Beginnend mit 1858 wurden für Japan ungünstige Verträge abgeschlossen; der letzte Vertrag mit einem europäischen Land war jener mit Österreich-Ungarn im Jahre 1869. Die für Japan demütigenden ungleichen Verträge brachten das Land in einen halbkolonialen Status und ordneten es den westlichen Mächten unter. Die Verträge waren laut den westlichen Staaten notwendig, da Japan ein unzivilisiertes Land ist (Oberländer 2012: 265-267).

Die Unzufriedenheit mit den Verträgen war besonders unter den Samurai sehr groß. Ausgelöst durch das Festhalten des Tokugawa-Shōgunats an der Abschließungspolitik Japans wurde unter den Samurai aus Westjapan wie dem Fürstentum Satsuma 薩摩 (heute Präfektur Kagoshima 鹿児島) der Plan gefasst, den Tennō wieder formal als Staatsoberhaupt einzusetzen. Im November 1867 wurde der Shōgun unter militärischem und moralischem Druck schließlich gestürzt und im Dezember desselben Jahres im Zuge einer Palastrevolution Tennō Mutsuhito als Regierungschef eingesetzt. Währenddessen wurde der Sitz der Regierung in den Palast des Shōguns nach Edo 江戸 verlegt, dessen Name in Tōkyō 東京 („östliche Hauptstadt“) geändert wurde (Ibid.: 291-293).

Verschiedene Maßnahmen der Regierung riefen die Ablehnung der mehr als zwei Millionen ehemaligen Samurai hervor. Dazu zählen der Verlust ihrer Privilegien, das gesetzliche Verbot ihrer traditionellen Haartracht sowie des Tragens von Schwertern, die Verwestlichung des japanischen Alltags und die seit 1873 besteuerte und schließlich zwangsweise Umwandlung ihrer erblichen Unterhaltsansprüche in Schuldverschreibungen der Regierung. 1874 kam es zu einem

Aufstand unzufriedener Samurai in Saga 佐賀, der aber rasch niedergeschlagen wurde. Der Höhepunkt wurde mit der Satsuma-Rebellion von Februar bis November 1877 erreicht: 30.000 ehemalige Samurai marschierten unter der Führung von Saigō von Satsuma ausgehend in Richtung Tōkyō zum Sturz der Regierung und der Wiederherstellung der alten Ordnung. Sie kamen nicht sonderlich weit und wurden nördlich von Kumamoto in der Schlacht am Tabarusaka von der mit Gewehren ausgerüsteten neuen Wehrpflichtigenarmee besiegt, gegen die ihre Schwerter chancenlos waren.¹¹ Mit der Satsuma-Rebellion konnte die Meiji-Regierung beweisen, dass bewaffneter Widerstand gegen sie aussichtslos war. Ihre Position wurde dadurch gefestigt (Ibid.: 295-297).

Weil Japan nicht militärisch gegen Korea vorging, legten die Regierungsmitglieder Itagaki Taisuke 板垣退助 und Gotō Shōjirō 後藤象二郎 aus Tosa 土佐 ihre Ämter nieder. Danach zog sich auch Kido Kōin 木戸 こういん 1874 aus dem Kabinett zurück, weil er die Strafexpedition gegen Taiwan nicht guthieß. Mit seinem Rückzug trat Ōkubo Toshimichi 大久保利通 in den Vordergrund, der die fiskalische und administrative Zentralisierung und wirtschaftliche Modernisierung forcierte. Auf Ōkubos Initiative hin kam es dann zur Einführung von Regionalparlamenten auf präfekturnaler Ebene. Diese Parlamente wurden eine wichtige Plattform für die Forderungen der Bürgerrechtsbewegung (Ibid.: 297-299).

Unter dem Eindruck der stärker werdenden Forderungen der „patriotischen Liga“ beriet sich der Meiji-Tennō 1880 mit den führenden Politikern über die Verfassungsfrage. Die meisten unterstützten den bisherigen Kurs von 1875, schrittweise zur konstitutionellen Regierungsform überzugehen (Ibid.: 299 f.). Am 11. Februar 1889 wurde vom Meiji-Tennō die Reichsverfassung verkündigt. Die Verfassung machte Japan zu einer konstitutionellen Monarchie und orientierte sich vor allem an der Verfassung Preußens. Der Tennō war darin das heilige und unverletzliche Staatsoberhaupt und übte offiziell die gesetzgebende Gewalt mit Zustimmung des Parlaments aus. Das Parlament bestand aus den zwei Kammern des Oberhauses und dem Unterhaus, das sich aus gewählten Mitgliedern zusammensetzte. Es besaß formell das Recht der Gesetzesinitiative und des Budgetrechts. Die Minister waren nur dem Tennō verantwortlich. Es gab ein strenges Zensuswahlrecht: Nur Männer über 25 Jahre, die mindestens 15 Yen direkte Steuern zahlten, durften wählen. Dadurch waren bei den ersten Wahlen 1890 nur 1,1 % der Gesamtbevölkerung wahlberechtigt (ca. eine halbe Million Menschen) (Ibid.: 302 f.). Am 1. Juli 1890 fand die erste Parlamentswahl statt, welche von der Regierung effizient vorbereitet wurde.

11 Die letzte Schlacht von Saigō wurde 2003 als *The Last Samurai* filmisch umgesetzt.

Die Liberalen und Progressiven gewannen dabei mit etwa 160 von 300 Sitzen die Mehrheit im Unterhaus (Ibid.: 305).

In Bezug auf die Gesellschaft arbeitete die Meiji-Regierung an der Umsetzung sozialer und rechtlicher Gleichstellung. Beispielsweise wurden die erblichen Standesunterschiede abgeschafft, Gesetze waren nun für alle Bürger gleichermaßen gültig und die Stellung der Frau wurde etwas verbessert. Fähige junge Bürger konnten unabhängig ihrer sozialen Herkunft Karrierewege in verschiedenen Bereichen wie dem Bildungswesen, der Geschäftswelt oder im öffentlichen Dienst einschlagen (Ibid.: 317). 1875 mussten alle Japaner einen Familiennamen annehmen. (Ibid.: 331). Öffentliche Transportmittel in Form von Eisenbahnen und Schiffsverkehr wurden für den Massentransport genutzt. 1910 konnten außerdem fast alle Buben und Mädchen zwischen sechs und zwölf Jahren die Volksschule besuchen. Dieser Erfolg war beispiellos in Asien und stellte Japan auf die gleiche Stufe mit den fortgeschrittensten Gesellschaften Europas. Daneben wurden die fünfjährige Mittel- und die daran anschließende dreijährige Oberschule eingerichtet, sowie Berufs- und Fachschulen gegründet. Nach und nach entstanden bis zum Ersten Weltkrieg außerdem fünf Kaiserliche Universitäten (Ibid.: 318 f.).

Zur asiatischen Großmacht stieg Japan durch die Maßnahmen der Meiji-Regierung im Bereich der Wirtschaft auf. Für die Modernisierung der Wirtschaft konnte sie zum Teil auf die Experimente des Tokugawa-Shōgunats mit westlicher Technologie aufbauen. Sie gab den anfangs auf den Schiffsbau und das Kanonengießen beschränkten Technologie-Transfer nach Japan für eine umfassende Industrialisierung auf. Die Meiji-Regierung musste zur wirtschaftlichen Modernisierung und Technologieeinfuhr selbst tätig werden, da nur sie sich die Beratung durch ausländische Experten leisten konnte. Zugleich schickte sie Japaner ins Ausland zu technischen Studien, um die teuren Berater durch eigene Landsleute ersetzen zu können. Eine wichtige Rolle beim Technologietransfer spielten staatliche Modellbetriebe wie z.B. eine Werft in Hyōgo 兵庫 (Ibid.: 320-323).

Die bis zur Meiji-Zeit kaum erschlossene Insel Hokkaidō erfuhr eine steile wirtschaftliche Entwicklung durch die Maßnahmen der Regierung (Ibid.: 322). Bis zum Jahre 1885 wurde darüberhinaus ein fast flächendeckendes Telegrafennetz durch die Regierung errichtet. 1872 wurde eine ungefähr 30 Kilometer lange Eisenbahnstrecke zwischen Tōkyō und Yokohama 横浜 mit britischer Hilfe erbaut. 1880 wurde die erste Bahnstrecke ohne ausländische Hilfe angelegt (Ibid.: 323 f.). Weitere wirtschaftliche Maßnahmen bestanden in der Reform des Geldwesens

und im Aufbau eines modernen Bankensektors. Daneben wurde ein einheitliches Steuersystem eingeführt und das Verbot, Land zu kaufen bzw. zu verkaufen, aufgehoben (Ibid.: 326 f.).

Im Bereich der Landwirtschaft wurden Anbauflächen erweitert, qualitativ höherer Dünger verwendet und besseres Saatgut eingesetzt. Neben Reis wurden auch andere Produkte angebaut. Aufgrund des technologischen Wandels und Produktivitätssteigerungen musste die Landbevölkerung sich nicht zwingend Arbeit in der Industrie suchen. Der Ertrag der Landwirtschaft reichte zur Deckung des Nahrungsbedarfs der Bevölkerung aus (Ibid.: 329 f.).

Die gewaltigen Modernisierungsanstrengungen, die Japan unternahm, um mit den westlichen Ländern gleichzuziehen, zeigten 1894 schließlich Früchte: Durch den Abschluss eines neuen Vertrages mit Großbritannien nahm die Revision der Ungleichen Verträge ihren Anfang (Ibid.: 331).

5.2 Meiji-Restauration und Buddhismus

Angesichts der raschen Verwestlichung Japans mussten die politischen Führer auf einheimische Traditionen zurückgreifen, um die eigene Identität zu wahren (Ibid.: 310 f.). Der Buddhismus, der als „Unsitte der Vergangenheit“ betrachtet wurde, war dafür ungeeignet (Ketelaar 1990: 50). Der Buddhismus wurde dafür kritisiert, dass Priester und Tempel wirtschaftlich unnütz sind und damit ein Hemmschuh für den Eintritt des Landes in das „Reich der Zivilisation“. Weiters sind seine Lehren fremdländisch und seine Mythologie eine unwissenschaftliche Geschichte (Ibid.: 132). Aufgrund der wahrgenommenen Unfähigkeit des Buddhismus setzte man daher den Tennō an die Spitze, von dem man glaubte, dass seine Wurzeln bis in den Mythos zurückreichen und konstruierte aus dem Kaiserkult, den Hofriten und den Göttern (*kami* 神) den Shintō (Kleine 2011: 478). 1869 wurde das „Götteramt“ (*Jingi-kan* 神祇官), das für den Shintō-Kult verantwortlich war, gegründet und 1871 wurden alle Shintō-Schreine registriert. Es kam zu einer gewaltsamen Trennung von Shintō-Schreinen und buddhistischen Tempeln (*shinbutsu bunri* 神仏分離 „Trennung von Gottheiten und Buddhas“), was zu Zerstörung von Tempeln, Laisierung von Mönchen und Nonnen und zum Verkauf buddhistischer Kunst ins Ausland führte (Oberländer 2012: 311). Weiters kam es zu einer Aufhebung des Zölibats, des Verbots, Fleisch zu essen und Alkohol zu trinken und zur Abschaffung der Pflicht der Tonsur und des Tragens religiöser Kleidung bei Mönchen (Kleine 2011: 479). 1871 wurde der Besitz aller Tempel und Schreine beschlagnahmt und das Ausüben aller privater Zeremonien verboten (Ketelaar 1990: 69).

Buddhistische Feste wurden nach und nach verboten, durch staatliche Feiern ersetzt und buddhistische Pilgerreisen verboten. Außerdem war es Tempeln verboten, das kaiserliche Chrysanthemenwappen zu zeigen und Laien mussten nun nicht mehr von ihrem Pferd steigen, wenn sie einen Tempelkomplex betraten. Der Buddhismus wurde öffentlich als schmutzig (*kegare* 汚穢) und irrig (*jashū* 邪宗) gebrandmarkt. Die Meiji-Regierung entsandte trotz dieser Maßnahmen buddhistische Missionare nach Hokkaidō. Sie sollten beim dortigen Kolonisationsvorhaben den Zorn der „Ureinwohner“ besänftigen und die zum Brückenbau verurteilten Gefangenen befriedigen. Buddhistische Institutionen gewährten zu Beginn der Meiji-Zeit der Regierung finanzielle Hilfen, wodurch sie sich nicht zuletzt erhofften, wieder bessere Beziehungen zum Staat herzustellen (Ibid.: 68 f., 71).

Unter der Führung des Hongan-ji 本願寺 in Kyōto kam es 1868 zur Bildung der Organisation der Vereinten Buddhistischen Schulen, welche sich für die Untrennbarkeit des göttlichen (kaiserlichen) Gesetzes und für die Kritik und Verbannung des Christentums einsetzte. Dadurch versuchte man die bis vor kurzem noch bestehende Einheit von Buddhismus und Kaiserhaus zu betonen, welche von vielen als zentral für das institutionelle Überleben des Buddhismus angesehen wurde (Ibid.: 73).

Das Götteramt schickte sogenannte Missionare (*senkyōshi* 宣教師) aus, um die als notwendig erachtete Trennung zwischen Buddhismus und Shintō der Bevölkerung zu erklären. 1870 wurden für diese Regierungsbotsen Richtlinien herausgegeben. Sie bestehen in Form der Verkündung der „Großen Lehre“ (*daikyō* 大教), wonach der beste Weg, die „Beschmutzungen des Weges, die seit dem Mittelalter stattgefunden haben, zu vertreiben“, die „Herzen der Massen zu vereinen“ und die „Einheit von Ritus und Recht“ (*seikyō itchi* 政教一致) zu bestätigen, in der „Installation der öffentlichen Lehre, welche den Großen Weg der Götter preist“, besteht. Die genaue Umsetzung wurde größtenteils den Missionaren selbst überlassen. In einem weiteren Handbuch für die Missionare stand geschrieben, dass es „innerhalb der akademischen Welt und mit Gelehrsamkeit“ angemessen ist, Konfuzianismus und Buddhismus anzugreifen. Für tägliche Vorträge ist dies jedoch inakzeptabel, da es zu Feindseligkeit und Spannungen innerhalb der lokalen Bevölkerung führt. In selbiger Schrift fehlte eine genaue Behandlung doktrinärer Inhalte (*Shūkyō seido chōsa shiryō* 1977: 35-36, zitiert nach Ketelaar 1990: 96).

1872 wurde das Götteramt aufgelöst und stattdessen das Ministerium für doktrinäre Angelegenheiten (*Kyōbu-shō* 教部省) gegründet (Ketelaar 1990: 70). Anlass war, dass Saigō Takamori mit der Arbeit des Götteramtes unzufrieden war und äußerte, dass Shintō-Priester gleich

unnütz wie buddhistische Priester sind und dass beide Gruppen in einem Ministerium arbeiten sollten, welches unter strikter Kontrolle der Regierung steht. Er übertrug Etō Shinpei 江藤新平 die Aufgabe, dieses Ministerium zu errichten (Yoshimura 1926: 281-282, Shibata 1978: 104, Yasumaru 1979: 122, Sakamoto: 1983: 45-53, zitiert nach Ketelaar 1990: 98). Ein von über vierunddreißig buddhistischen Priestern der größten Schulen wie der Jōdo-shin-shū, Sōtō- und Nichiren-shū unterzeichneter Brief an die Regierung zeigt, dass der buddhistische Klerus die Gründung dieses Ministeriums bereitwillig unterstützte: In ihm steht geschrieben, dass der Buddhismus dafür genutzt werden sollte, die Bevölkerung vor der Täuschung durch das Christentum zu bewahren. Die Priester, die über tausend Jahre Japan gedient haben, könnten dem Land dadurch weiter zu Diensten sein. Des Weiteren unterstützten alle buddhistischen Schulen die Große Lehre. Die Lehren aller buddhistischen Schulen sollten in der Führung der Herzen der Menschen genutzt werden (Okuma 1912: A4129, zitiert nach Ketelaar 1990: 98) Auch Priester des Hongan-ji unterstützten das Vorhaben der Bildung des neuen Ministeriums: Sie wünschten sich, dass der Unterricht an den Tempel koordiniert wird und ein Institut, das Vertreter aller Schulen repräsentiert, erschaffen wird. Durch dieses Institut wird allgemeine Unterstützung für die Erneuerung der Zivilisation und für die politische Ordnung erreicht werden (Ibid: A4130, zitiert nach ibid.).

Das Ministerium für doktrinäre Angelegenheiten hatte fünf Aufgabenbereiche:

1. Die Errichtung oder Schließung von Schreinen oder Tempeln und die Bestätigung aller priesterlichen Ränge und Privilegien.
2. Die Ordinierung oder Ernennung aller Shintō-Priester und buddhistischen Priester.
3. Die Genehmigung und Veröffentlichung aller Lehrmaterialien.
4. Die Genehmigung aller öffentlichen Vorträge und privaten Lernorganisationen.
5. Die Fällung des letzten Urteils über Unterschiede in der Lehre (Ketelaar 1990: 99).

Anstelle der Missionare traten nun Lehrinstruktoren (*kyōdōshoku* 教導職), die vom Ministerium für doktrinäre Angelegenheiten ausgebildet, geprüft und ernannt wurden. Diejenigen, die nicht offiziell zertifiziert waren, konnten nicht mehr öffentlich lehren oder rituelle Aufgaben ausführen und auch nicht mehr in einem Schrein oder Tempel wohnen. Neben Priestern und Nonnen wurden im Laufe der Zeit u.a. auch Nō-, Kyōgen- und Kabuki-Schauspieler zur Unterstützung der Lehrinstruktoren eingesetzt, da sie nach Ansicht des Ministeriums durch ihre Arbeit eine nicht unbedeutende Beziehung zu den alltäglichen Gewohnheiten der Menschen haben sollen. Die große Lehre wurde in den sogenannten Lehrinstituten (*kyōin* 教院)

verkündet, welche aus dem Großen Lehrinstitut (= das Ministerium für doktrinäre Angelegenheiten in Tōkyō), den Mittleren Lehrinstituten auf präfekturaler Ebene und den Kleinen Lehrinstituten, verteilt in jedem Dorf des Landes, bestanden. In jedem Dorf sollte sich idealerweise ein Lehrinstructor befinden. Das Gesamtgebiet wurde ferner in die Östlichen und Westlichen Lehrgebiete unterteilt, bei dem Kyōto, das zu den Östlichen Gebieten gehörte, die Grenze markierte. Die Organisation der Lehrinstitute bildete später die Grundlage für das japanische Erziehungswesen. Zudem wurden viele der Lehrinstitute später auch als Schulen genutzt. Die beiden Lehrgebiete wurden je von einem Shintō-Priester verwaltet, welche zusammen mit den Hauptäbten der sieben anerkannten buddhistischen Schulen¹² im Verwaltungsrat des Großen Lehrinstituts in Tōkyō saßen. Tempel und Schreine bildeten die Mittleren und Kleinen Lehrinstitute. Die Mittleren Lehrinstitute waren für die Aufsicht von Prüfungen und die Ernennung von Lehrinstructoren zuständig. Außerdem waren sie die Schnittstelle zwischen Tōkyō und den lokalen Gebieten (*Shūkyō seido chōsa shiryō* 1977: 98-118, *Kyōbusho* 1874 [?]: Nr. 15, Shibata 1978: 129-152, Yoshida 1959: 82-97, Tamamuro 1967: 291-292, zitiert nach Ketelaar 1990: 99 f.). Das Ministerium für doktrinäre Angelegenheiten wurde im Jōdō-shinshū-Tempel Zōjō-ji 増上寺 in Tōkyō untergebracht. Er war der Familientempel des Tokugawa-Klans, der Herrscher der Tokugawa-Zeit (*Tokugawa jidai* 徳川時代 1603 – 1868; auch: Edo-Zeit 江戸時代 *Edo jidai*), die der Meiji-Zeit vorausging. Alle buddhistischen Gegenstände wurden entfernt und der Altar shintoistisch umgebaut. Im Altar wurden die drei Schöpferkami¹³ und Amaterasu eingeschlossen. Alle Lehrinstructoren mussten Shintō-Roben tragen, shintoistische Gebete lernen als auch sprechen und shintoistische Rituale vor dem Gebäude durchführen (Ketelaar 1990: 122).

Die Große Lehre, mit deren Verkündung die Lehrinstructoren betraut waren, wurde 1872 in den folgenden drei Prinzipien festgelegt:

1. Sich der Anordnung zu fügen, die Götter zu verehren und die Nation zu lieben.
2. Das Prinzip des Himmels und den Weg des Menschen zu erklären.
3. Den Kaiser zu ehren und dem kaiserlichen Hof zu gehorchen.

Die drei Prinzipien wurden später um die Elf und Siebzehn Themen erweitert (Ibid.: 105 f.).

12 Die sieben anerkannten Schulen waren die Tendai-, Shingon-, Jōdo-, Zen-, Jōdo shin-, Nichiren- und Ji-shū 時宗 (eine Schule des Reinen Landes). Die Zen-Schule umfasste die Sōtō, Rinzaï- und Ōbaku-Schule 黄檗宗. Shugendō 修験道 (eine Religion, deren Anhänger asketische Praktiken in den Bergen praktizieren) und die Nara-Schulen des Buddhismus waren nicht offiziell anerkannt (Ketelaar 1990: 254).

13 Die drei Schöpferkami sind Amenominakanushinokami 天之御中主神, Takamimusubinokami 高御産巢日神 und Kamimusubinokami 神産巢日神.

Schon vor der Verkündung der Großen Lehre mussten sich buddhistische Priester einem von lokalen Behörden durchgeführten Test unterziehen. Eine Ausgabe des Tests hatte zwölf Fragen, die die doktrinale Schwäche oder die anti-kaiserliche Einstellung des Buddhismus offenlegen sollten. Er enthielt Fragen wie „Welchen Wert hat der Buddhismus für das Land?“ oder „Gibt es den Berg Sumeru oder nicht?“ (Der Berg Sumeru steht nach buddhistischer Kosmologie im Zentrum des Universums). Den Test nicht zu bestehen führte zur sofortigen Entlassung aus dem Mönchsstand und der Schließung des Tempels (*Meiji bukkō shisō shiryō shūsei* 1980: 168-176, 426 f., zitiert nach Ketelaar 1990: 123).

1874 hatte das Ministerium für doktrinaire Angelegenheiten vier Prüfungen erstellt, welche aus je zwei Niveaus bestanden. Jeder, der öffentlich über Lehrthemen sprechen wollte, musste sich diesen Tests unterziehen (Ketelaar 1990: 123). Die Buddhisten, welche die Prüfung bestanden, wurden vom Ministerium für doktrinaire Angelegenheiten dazu ermahnt, ihre Erläuterungen auf die Drei Prinzipien zu beschränken und von eigenen oder buddhistischen Interpretationen abzusehen. Außerdem durften sie nicht den Eindruck vermitteln, dass die Kami von buddhistischen Lehren herrühren (Hamada 1874: 124, zitiert nach Ketelaar 1990: 123).

1873 wurde vom Ministerium für doktrinaire Angelegenheiten ein Edikt erlassen, wonach alle privaten Organisationen in Japan verpflichtet wurden, die Drei Prinzipien anzuerkennen, richtige Beziehungen zwischen den Menschen zu fördern, zu versuchen, Krankheit und Leid zu beseitigen, häretische Lehren zu verdammen und anderen Mitgliedern, die ihren beruflichen Verpflichtungen nachgehen, keine Probleme zu bereiten. Innerhalb dieser Grenzen wurde Religionsfreiheit (*shinkyō no jiyū* 信教の自由) gestattet. Das Ministerium betonte, dass sich die Lehrinstructoren und die Bevölkerung ihrer Rechte wie auch Pflichten bewusst sein sollen (Kusunoki 1874: 155, zitiert nach *ibid.*: 124). Der japanische Begriff der Religionsfreiheit wurde durch Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉 (福沢諭吉; 1835 – 1901) mit seinem Reisebericht *Bedingungen im Westen* (*Seiyō jijō* 西洋事情) bekannt gemacht. Das Ringen um die Religionsfreiheit wurde öffentlich vor allem durch Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1856 – 1944) getragen, der in den frühen 1890er Jahren den Christen Uchimura Kanzō – eines Lehrers Fujiis (s. unter Abschnitt 2.1 „Kindheit und Jugend“ seiner Biographie) angriff. Der Lehrer Uchimura weigerte sich nämlich, sich bei einer Schulzeremonie in richtiger Weise vor einer Fotografie des Meiji-Tennōs zu verbeugen. Sein Handeln wurde darauf zurückgeführt, dass Uchimura als Christ die Göttlichkeit des Tennōs nicht anerkennen wollte (Ketelaar 1990: 132).

Die Kritik, welche am Buddhismus in der Meiji-Ära geäußert wurde, führte dazu, dass sich buddhistische Akteure verstärkt dem sozialen Bereich zuwandten. Diese Entwicklung fand auch in anderen Ländern Asiens statt und führte zum Aufkommen des sozial engagierten Buddhismus. Die Schulen halfen Bedürftigen und leisteten Hilfe in Zeiten von Hungersnöten und Katastrophen. Sie erbauten Krankenhäuser und Zentren, um sie mit „buddhistischen Ärzten und Krankenschwestern“ zu besetzen. In den frühen 1860ern wurden von ihnen viele buddhistische Akademien gegründet, welche bis in den 1880ern zu buddhistischen Universitäten und Gymnasien erweitert wurden. Daneben gaben buddhistische Mönche Gefangenen spezielle Belehrungen. Sie starteten soziale Bewegungen, die sich u.a. für Abstinenz, Anti-Abtreibung und die Verhinderung von Tierleid einsetzten. Eine transbuddhistische Organisation unterstützte die von Hunger und Cholera geplagte indische Bevölkerung von 1896 bis 1897 mit Hilfslieferungen großer Mengen an Nahrungsmitteln und Medizin. Beim bereits erwähnten Engagement buddhistischer Missionare in Hokkaidō ließen viele davon ihre Loyalität zum Kaiser beweisend ihr Leben. Buddhistische Mönche unterstützten darüber hinaus die Expansionspolitik Japans, durch Beteiligung an dem Japanisch-Chinesischen und Russisch-Japanischen Krieg: Zusammen mit Ärzten begleiteten sie die Truppen zu ihren Einsätzen. An der Heimatfront sammelten gleichzeitig soziale Organisationen Essen, Nachschub und Blut zur Unterstützung des Militärs. Daneben riefen buddhistische Magazine zur Unterstützung des Kriegsvorhabens aus (Yoshida 1964: 260-379, 490-493, zitiert nach Ketelaar 1990: 132-134).

Ein Unterstützer der japanischen Kriegspolitik war beispielsweise der Zen-Mönch Shaku Sōen 釈宗演 (1860 – 1919), der Lehrer von Suzuki Daisetsu Teitarō 鈴木大拙貞太郎 (1870 – 1966). Er zog als Feldgeistlicher 1904 in den Russisch-Japanischen Krieg, in erster Linie, um die Moral der Soldaten zu heben. Er sah Krieg als einen Schritt hin zum Erwachen (Victoria 1997: 26 f., zitiert nach Kleine 2011: 481 f.). Der russische Schriftsteller Leo Tolstoi (1828 – 1910) wollte sich mit ihm gemeinsam gegen den Krieg aussprechen, was Shaku Sōen aber ablehnte, da es ihm zufolge nur Frieden geben kann, wenn alle Lebewesen im universalen Mitgefühl vereint sind, wozu Töten und Krieg notwendig sind. (Ibid.: 29, zitiert nach ibid.: 482). Inoue Enryō 井上円了 (1858 – 1919), ein buddhistischer Philosoph, sah in Russland einen Feind Japans und des Buddhismus, weshalb der Krieg gegen Russland in Übereinstimmung mit dem Bodhisattva-Ideal ist (Ibid., zitiert nach ibid.). 1937 wurde vom Buddhologen Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866 – 1945) das Werk *Der Neue Nipponismus und die Staatsauffassung des Buddhismus* verfasst. Er sieht darin die militärische Tapferkeit japanischer Sol-

daten in ihrer buddhistischen Prägung und erkennt im japanischen Patriotismus die buddhistische Vorstellung der Selbstlosigkeit (Kleine 2011: 482). 1938 wurde von Nichiren-Priestern die „Gesellschaft zur Ausübung des Buddhismus des Kaiserlichen Weges“ (*Kōdō bukkō gyōdō kai* 皇道仏教行道会) gegründet, welche die Auffassung vertrat, dass es eine mystische Einheit von Buddhismus und Staat gab und das wahre Verehrungsobjekt für Nichiren-Anhänger der Tennō ist. Von Tanaka Chigaku 田中智学 (1861 – 1939), dem Begründer des Nichirenismus, wurde die nichirenistische Organisation „Gesellschaft der Pfeiler der Nation“ (*Kokuchū kai* 国柱会) gegründet. Er sah im japanischen Kaiser die Personifikation des buddhistischen Weges und die Wahrheit des *Lotussūtras*. Daher ist ihm zufolge der Schutz des Tennō die wichtigste Aufgabe eines Nichiren-Buddhisten (Hiroo 1999: 322, Stone 2003, zitiert nach Kleine 2011: 483). Tanaka strebte zudem die Weltherrschaft des Tennō an (Kleine 2011: 483).

Unter den wenigen Ausnahmen war der Shinshū-Priester Takagi Kenmyō 高木顕明 (1864 – 1914), welcher sich gegen den Russisch-Japanischen Krieg und soziale Diskriminierung einsetzte. 1910 wurde er verhaftet und zum Tode verurteilt. 1914 beging er im Gefängnis Selbstmord. Als Reaktion auf seine Verhaftung wurde er von seiner Shinshū-Schule exkommuniziert (Ibid.: 484). Eine weitere Ausnahme war der Sōtō-Zen-Priester Uchiyama Gudō 内山愚童 (1874 – 1911), der gemeinsam mit Takagi im Zuge einer Polizeiaktion verhaftet wurde. Er sah eine Übereinstimmung der Grundprinzipien des Buddhismus und Sozialismus. Nach seiner Verhaftung wurde er seines Amtes als Abt enthoben und ein Jahr später sein Mönchsstatus aufgehoben (Victoria 1997: 45, zitiert nach Kleine 2011: 484). 1911 erfolgte seine Hinrichtung (Kleine 2011: 484).

6 *Kokugaku, nihonjinron* und japanischer Ethnozentrismus

Bevor zur Besprechung des Hauptteiles der Arbeit übergegangen wird, soll der größere Rahmen, in den Fujiis Ansichten zu Auto-Orientalismus, Antiamerikanismus und Zivilisationskritik eingeordnet werden können, untersucht werden. So ist beispielsweise Fujiis Antiamerikanismus eine Form von Nationalismus (McVeigh 2004: 40). Außerdem weist Fujiis Gegenüberstellung des „Westens“ zum „Osten“, welche im nächsten Kapitel besprochen wird, strukturelle Ähnlichkeit mit der Gegenüberstellung von „Japan“ und dem „Westen“ oder anderen Ländern auf.

Geistesgeschichtlich lassen sich japanische nationalistische Vorstellungen auf die Tradition des *kokugaku* 国学 „nationales Studium“ zurückführen, die als eine Form von Proto-Nationalismus erachtet wird. Die *kokugaku*-Bewegung entstand in der Tokugawa-Zeit als Reaktion auf den in Japan vorherrschenden Neo-Konfuzianismus. Ihre Vertreter beabsichtigten, durch das Studium von kanonischen literarischen Werken eine japanische Identität zu formulieren. Eine wichtige Rolle in der Entwicklung der Bewegung war die Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus, der mit japanischen Gepflogenheiten und Traditionen vereinbart werden musste oder als Ursache für ihren Verfall angesehen wurde (McNally 2016: 1 f.).

Kokugaku wird auch als „Nativismus“ bezeichnet (Ibid.: 2). Der Begriff stammt aus den USA, wo er sich ursprünglich als ein emisches Konzept auf den Widerstand von Protestanten gegen katholische Einwanderer in die USA in den 1840ern und 1850ern bezog. Der Begriff wurde zuerst von Ralph Linton 1943 und dann von John Higham 1955 erweitert und etisiert, also zu einem etischen Konzept gemacht. Bei Higham umfasste er nun eine generelle Feindschaft gegen Einwanderer (Ibid.: 21 f.).

Der erste Impulsgeber für *kokugaku* war der Shingon-Mönch Keichū 契沖 (1640 – 1707). Er schrieb eine philologische Abhandlung zum *Man'yōshū* 万葉集, der ältesten vorhandenen japanischen Gedichtsammlung aus dem achten Jahrhundert, namens *Man'yōdaishōki* 万葉代匠記. Der aus einer Familie von Shintō-Priestern stammende Kada no Azumamaro 荷田春満 (1669 – 1736) war ein weiterer früher Vertreter der *kokugaku*-Tradition (Kōdansha 1993: *Kokugaku*). Er wollte Shintō als „alten Weg“ (*kodō* 古道) wiederbeleben (Yoshino 1992: 46). Sein Schüler war Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697 – 1769), der ebenfalls aus einer Shintō-Familie kam. Er lobte den erhabenen und ehrlichen Geist der *Man'yōshū*-Dichter und betonte, dass ihre Art der Dichtkunst vor dem buddhistischen und konfuzianischen Einfluss auf Japan Gefühle ehrlich ausdrückt (Kōdansha 1993: *Kokugaku*). Mabuchis Schüler wiederum war

Motoori Norinaga 本居宣長 (1730 – 1801), der als bedeutendster *kokugaku*-Gelehrter betrachtet wird. Er verfasste einen umfangreichen Kommentar namens *Kojikiden* 古事記伝 zum japanischen Geschichtswerk *Kojiki* 古事記 (712) (Kōdansha 1993: Kokugaku, Yoshino 1992: 47). Für Norinaga war der Konfuzianismus oder „chinesischer Geist“ (*karagokoro* 漢意) ein „Versuch die Art und Weise und Existenz in Form von rationalen Handlungen von Menschen zu verstehen“ (Harootunian 1978: 82, zitiert nach Yoshino 1992: 47). Wahres Verständnis war für Norinaga jedoch *magokoro* 真心, „reines Herz“, welches „die Wirklichkeit in ihrer grundlegenden Einzigartigkeit erkennt und sie fühlend und emotional versteht“ (Ibid., zitiert nach ibid.: 47 f.). Literarisches Erschaffen war für ihn von einer Empfindsamkeit abhängig, die er *mono no aware* 物の哀れ nannte. Sie ist echt und einführend empfänglich für die Nuancen von Gegenständen und Geschehnissen in der menschlichen und natürlichen Welt. Diese Empfindsamkeit ist ihm zufolge eine Art des künstlerischen Ausdrucks und bildet das fundamentale Prinzip aller japanischen Literatur (Kōdansha 1993: Kokugaku).

In der späteren Tokugawa-Zeit trat der ideologische Aspekt der *kokugaku*-Studien personifiziert durch Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776 – 1843) verstärkt in den Vordergrund. Atsutane vertrat shintoistische Wiedergeburtsvorstellungen und betrachtete Shintō ausländischen Religionen und Philosophien als überlegen. In der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg dienten *kokutai*-Ideen der Ausbildung eines ideologischen Unterbaus des Japanischen Kaiserreiches. So war für den Linguisten Yamada Yoshio 山田孝雄 (1873 – 1958) das Hauptziel von *kokugaku* eine „Klärung des Staatswesens [*kokutai* 国体]“ (Kōdansha 1993: Kokugaku, Yoshino 1992: 47).

Nachdem der japanische Nationalismus unmittelbar nach Japans Kriegsniederlage einen schweren Dämpfer erlitten hatte, tauchte er verstärkt im kulturellen Mantel als *nihonjinron* 日本人論 („Theorien über Japaner“) wieder auf. Der Begriff bezieht sich auf die Literatur von intellektuellen Eliten, welche die Einzigartigkeit der japanischen Kultur, Gesellschaft und des japanischen Nationalcharakters zu bestimmen versucht. *Nihonjinron* ist eine Art „intellektueller Nationalismus“. In den späten 1970ern erreichten die Veröffentlichungen zur vermeintlichen Einzigartigkeit der Japaner ihren Höhepunkt. Der Inhalt von *nihonjinron* umfasst alle Aspekte japanischer Kultur (Yoshino 1992: 2 f.). Es ist ein kommerzialisierter Ausdruck des modernen japanischen Nationalismus, da seine Autoren in einem hart umkämpften Markt um hohe Absatzzahlen ihrer Bücher wetteiferten (Dale 1986: 14, zitiert nach Yoshino 1992: 3). Anfang der

1980er wurden Kritiker des *nihonjinron* auf den Plan gerufen, darunter die beiden Soziologen Sugimoto Yoshio 杉本良夫 und Ross Mouer (Yoshino 1992: 3).

Die Erklärweise von *nihonjinron* ist Kulturalismus. Kultur wird als Unterbau und soziale, wirtschaftliche und politische Phänomene als Ausdruck eben dieser betrachtet. Beispielsweise wird das (damalige) wirtschaftliche Ungleichgewicht zwischen den USA und Japan von Proponenten des *nihonjinron* mit kulturellen Unterschieden erklärt: Während die amerikanische Kultur zur aggressiven verbalen Konfrontation neigt, bevorzugt die japanische Kultur einfühlende Stille, was zu Missverständnissen führte. Japanische Identität wird als Spiegelbild zu westlichen (früher: chinesischen) Vorstellungen formuliert. Japanische Methoden und Verhaltensweisen werden als Ausnahme zur westlichen Norm betrachtet. Japan hat durch China und den Westen die „universelle Zivilisation“ erlangt, zu der sich Japaner abgrenzen müssen, um ihre Eigenheiten zu betonen. Die Vorstellungen über Japan und den Westen drücken häufig nicht empirische Wirklichkeiten aus, sondern sind vielmehr Bilder, die erschaffen wurden, um die japanische Identität zu betonen (Ibid.: 10-12).

Im *nihonjinron*-Diskurs wird vor allem in der linguistischen und kommunikativen sowie in der sozialen Kultur die japanische Einzigartigkeit betont. Die linguistische und kommunikative Kultur der Japaner wird als durch Schweigsamkeit, Ambivalenz, Nicht-Logik, situationsbezogene Ethik und Emotionalität geprägt beschrieben. Sie wird mit der westlichen Art und Weise kontrastiert, die durch Eloquenz, dichotomisierender Logik, strengen Prinzipien und Rationalität gekennzeichnet ist. Stellvertretend für die japanische Art der Kommunikation ist *haragei* 腹芸, (wörtl. „die Kunst des Bauches“). Es beschreibt die Kunst der Kommunikation zwischen Personen nicht durch Worte, sondern mit der eigenen Persönlichkeit (Ibid.: 12-14). Die japanische Sozialstruktur ist gemäß des *nihonjinron* durch „Gruppismus“ oder „Interpersonalismus“, Vertikalität und Abhängigkeit gekennzeichnet. Die westliche Sozialstruktur hingegen durch ihre jeweiligen Gegenteile – Individualismus, Horizontalität und Unabhängigkeit. Die zwei wichtigsten Vertreter dieser Ansicht sind der Ethnologe Nakane Chie 中根千枝 und der Psychoanalytiker Doi Takeo 土居健郎 (Ibid: 17). Nakane zufolge ist die japanische Gesellschaft vertikal durch Institutionen, Gruppen oder Institutionen stratifiziert. Japaner sind ihm zufolge gruppenorientiert und agieren bevorzugt im Rahmen einer Gruppe (Nakane 1970: 87, zitiert nach Yoshino 1992: 17 f.). Für Doi ist *amae* 甘え, das Abhängigsein vom guten Willen eines anderen, die Essenz der japanischen Persönlichkeit (Yoshino 1992: 18).

Ein weiteres Thema von *nihonjinron* ist die Verbindung der früheren landwirtschaftlichen Produktionsweise der Japaner mit kulturellen Eigenschaften. Diese Meinung wird von Isaiah BenDasan in seinem Werk *The Japanese and the Jews* vertreten (Ibid.: 20 f.). Nach ihm haben im Falle Japans intensiver Reisanbau zur Meisterung der Tugenden von Zusammenarbeit und zur Wertschätzung von Harmonie und einstimmiger Zustimmung innerhalb der Gemeinschaft geführt. Bei Juden wurde durch ihren nomadischen Lebensstil selbstbezogenes Verhalten gefördert. Im Bereich der Religion hängen Japaner einer Zivilreligion namens „Nihonismus“ an, welche auf menschlicher Erfahrung beruht, statt auf einem Bündnis, einer Gruppe oder einem Dogma (BenDasan 1972: 91, zitiert nach Yoshino 1992: 21).

Japanischer Ethnozentrismus fand auch Eingang in die Vorstellungswelt von neuen religiösen Bewegungen. In ihnen wird u.a. Japan als spirituelles Zentrum betrachtet oder die angeblich besondere Spiritualität von Japanern betont. Stellvertretend für solche Sichtweisen werden im Folgenden die japanozentrischen Anschauungen der japanischen Neureligionen Sūkyō Mahikari 崇教真光 („das wahre Licht der hohen Lehre“; im Folgenden: Mahikari) und Kōfuku no Kagaku 幸福の科学 („die Wissenschaft vom Glück“) näher beleuchtet.

Sūkyō Mahikari wurde von Okada Yoshikazu 岡田良一 (1901 – 1974) gegründet. Seiner eigenen Aussage zufolge wurde er im Jahre 1959 während einer schweren Erkrankung und hohem Fieber von einer Stimme aus seiner Bewusstlosigkeit erweckt. Sie rief ihn dazu auf, „das wahre Licht Gottes zu geben und den Anbruch der spirituellen Zivilisation zu erklären“. Er soll zudem eine Sphäre des Lichtes sein (McVeigh 1997: 15). Die wichtigste Praxis für die Anhänger von Mahikari ist das Übertragen von „göttlichem Licht“ durch die offene Handfläche auf andere, wodurch ihrer Ansicht nach u.a. Krankheiten geheilt werden können.

Eine Besonderheit Mahikaris ist die Stellung, die sie der japanischen Sprache beimisst. Für Mahikari ist geschriebenes und gesprochenes Japanisch eine besondere, einzigartige Sprache, die mystisch an japanische Dinge gebunden ist. Die Vorstellung, dass Japanisch eine göttliche Sprache ist, reicht bis in die Tokugawa-Zeit zurück. Es wurde eine Schrift namens *jindai moji* 神代文字 erfunden, von der behauptet wurde, dass sie den chinesischen Schriftzeichen voranging. In der Lehre Mahikaris werden diese Zeichen in ihrer *kun*-Lesung *kamiyo moji* genannt. Außerdem entsprechen für Mahikari die achtundvierzig Laute des Japanischen den achtundvierzig Göttern mit ihren jeweiligen Funktionen (Ibid.: 69 f.). Die Gebete von Mahikari sind nach Meinung ihrer Anhänger nicht auf Japanisch verfasst, sondern in *kotodama* 言霊 (wörtl. „Geist der Wörter“) (Cornille 1999: 237). Bestimmte Gebete können daher auch nicht über-

setzt werden, da dadurch ihre kraftvollen spirituellen Vibrationen abgeschwächt werden (McVeigh 1997: 71). Für Miller sind Mahikaris Vorstellungen zum Japanischen eine Art von Selbstorientalisierung (Miller 1982: 208 f., zitiert nach McVeigh 1997: 71 f.).

Eine besondere Stellung nimmt Japan in Mahikaris Darstellung der Erdgeschichte ein: Demnach war Japan einst ein Teil eines gewaltigen Kontinents Mu, der im Pazifischen Ozean versank. Der Kontinent erstreckte sich von Japan bis zur Osterinsel und Hawaii und maß über 8.000 km von Ost nach West und fast 5.000 km von Nord nach Süd. In Japan erschuf der Su-Gott fünf Rassen der Menschheit: Gelb, Rot, Weiß, Blau (oder Grün) und Violett (oder Schwarz). Unter ihnen war die gelbe Rasse überlegen. Die gelbe Rasse war jedoch in eine Neben- (Chinesen und Koreaner) und Hauptfamilie (Japaner) unterteilt. Die Hauptfamilie war von höherem Rang als die gewöhnliche gelbe Rasse. Die Japaner wurden jedoch ermahnt, sich nicht den anderen Rassen gegenüber überlegen zu fühlen (Okada 1982: 275, zitiert nach McVeigh 1997: 73 f.). Japan war damals eine außergewöhnlich fortschrittliche Zivilisation und beherrschte die ganze Welt. Die antiken Zivilisationen von Ägypten, Indien und den Inkas wurden von japanischen Prinzen und Prinzessinnen regiert, weshalb man auch heute noch überall in der Welt Artefakte von Mu finden kann. Alle religiösen Texte stammen aus Mu. Die hebräische Sprache war ein Geschenk des japanischen Kaisers an die Juden. Manche Juden kehrten nach Japan zurück, aber bekamen Probleme und wurden diskriminiert. Dadurch entstanden die *burakumin* 部落民, Japans eigene Gruppe der Ausgestoßenen. Jesus hat in Japan studiert, kehrte nach Israel zurück, entkam der Kreuzigung und kam nach Japan zurück. An seiner Stelle wurde sein jüngerer Bruder hingerichtet. Mu war ein Paradies; es gab Eintracht unter den Rassen, Wissenschaft und Künste gediehen, die Bewohner von Mu besaßen übernatürliche Fähigkeiten wie Telepathie und Telekinese aufgrund ihrer besonderen Spiritualität und sie lebten länger als heutige Menschen. Jedoch wurden Mus Einwohner arrogant und materialistisch. Es gab dann einen Atomkrieg zwischen Mu und dem anderen großen Kontinent Atlantis. Vor 15.000 Jahren wurde Mu schließlich durch Naturkatastrophen zerstört, da die Warnungen des Su-Gottes ignoriert wurden. Der Su-Gott hat die Feuertaufe entfesselt, welche die Menschheit ganz zerstören kann, wenn sie sich nicht ändert (McVeigh 1997: 73-75).¹⁴

Auch bei *Kōfuku no Kagaku* nimmt Japan eine zentrale Stellung im Weltgeschehen ein, vor allem in Hinblick auf die Zukunft. Die aus dem New Age hervorgegangene neue religiöse Be-

14 Es handelt sich hierbei um die Vorstellung eines „avertiven Millenarismus“: Das drohende Unheil kann abgewandt werden, wenn sich eine kritische Zahl von Menschen einer religiösen Bewegung anschließt. Sie ist bei neuen religiösen Bewegungen immer wieder anzutreffen.

wegung hat weltweit ca. 200.000 bis 300.000 Anhänger (nach Angaben der Bewegung bis zu 12 Millionen) (Pokorny 2020: 7). In der Erdgeschichte von Kōfuku no Kagaku war der Kontinent Mu eine frühere Kolonie von Lemuria. Mu befindet sich Ōkawa Ryūhō 大川隆法 (geb. 1956), dem Gründer der Bewegung zufolge, im heutigen Indonesien. Es war ein Ort einer hoch entwickelten Zivilisation, welche sich auf der Energie von Licht gründete. Ihr Gedeihen ist dem persönlichen Eingriffen Eru Kantāres (エル・カンターレ), dem höchsten spirituellen Wesen gemäß Kōfuku no Kagaku, zu verdanken, der als mythischer Kaiser von Mu inkarnierte (Ōkawa 1997: 261-264, zitiert nach Dessì 2012: 182).¹⁵ Vor ungefähr 15.000 Jahren verschwand der Kontinent Mu im Meer und seine Bewohner flohen nach Ostasien (Vietnam, Japan und China), den Anden und bis zum Atlantischen Ozean. Dort entwickelten sie die atlantische Zivilisation unter der spirituellen Führung von Kūto Fūmī (Ibid.: 269, zitiert nach ibid.). Aufgrund seines Materialismus versank der Kontinent jedoch teilweise im Meer. Aus dem Zentrum von Atlantis verbreitete sich die Zivilisation in verschiedene Weltgegenden wie Südamerika, Griechenland und in den Nahen Osten (Ibid.: 270 f., zitiert nach ibid.). Die Zivilisationen gingen schließlich aufgrund von Naturkatastrophen, ausgelöst durch dunkle Energie, unter. Dieses Schicksal wird Kōfuku no Kagaku zufolge auch unsere Zivilisation ereilen, aufgrund der Wichtigkeit, welcher Technologie beigemessen wird und aufgrund ihres Materialismus (Ibid.: 274 f., zitiert nach ibid.: 183). Aus den Ruinen wird jedoch im 21. Jahrhundert eine Zivilisation, welche von Japan kommen wird, entstehen. Sie wird zuerst Ostasien, Indonesien und dann Ozeanien erreichen. Manche der jetzigen Kontinente werden untergehen und ein neuer Kontinent Mu wird entstehen, der eine große Zivilisation hervorbringen wird. Damit diese zukünftige Zivilisation entstehen kann, müssen die in Japan lebenden Menschen die Sonne des buddhistischen Gesetzes hervorkommen lassen. Japan wird als Sonne scheinen, während die Welt in Dunkelheit versinkt (Ibid.: 289-291, zitiert nach ibid.).

15 Ōkawa Ryūhō sieht sich als gegenwärtige Reinkarnation von Eru Kantāre.

7 Auto-Orientalismus, Antiamerikanismus und Zivilisationskritik von Fujii Nichidatsu

7.1 Auto-Orientalismus

7.1.1 Hintergrund

Der Begriff des „*Orientalismus*“ beschreibt essentialistische Vorstellungen des „Westens“ über den „Osten“, in denen der Osten spiegelbildlich zum Westen dargestellt und zur Projektionsfläche für Wünsche, Träume, Sehnsüchte und Ängste wird. Das Konzept geht auf das 1978 erschienene Buch *Orientalism* des in Jerusalem geborenen christlichen Palästinensers Edward W. Said zurück, der damit die Orientrezeption vornehmlich Frankreichs und Großbritanniens offenlegte (Said 1978). Saims Werk löste ein Erdbeben in der Orientalistik und ihr ähnlichen Fächern aus, das sowohl zu Widerspruch als auch kritischer Selbstreflexion führte und dessen Nachwirkungen bis heute anhalten. Der Orientalismus gründet sich nach Said auf einer Position der Überlegenheit, mittels derer der Westen stets die Oberhand über den Orient behält (Said 2014: 16). Ihm zufolge fassten Orientalisten und viele Denker des frühen 19. Jh. die Menschheit nur als abstraktes Kollektiv auf und bezogen keine Individuen ein, wodurch nur Entitäten wie Orientalen, Asiaten, Semiten, Völker, Mentalitäten etc. vorherrschten. Die Unterscheidung zwischen „Europa“ und „Asien“, „Okzident“ und „Orient“ löste alle Arten von Pluralität in diesem Dualismus auf (Ibid.: 182). Was in diesem Orientalismus-Diskurs von einem Kulturkreis über einen anderen behauptet wird, sagt hierbei mehr über ihn selbst als über die beschriebenen „Anderen“ aus (Prohl 2003: 204).

Die Verallgemeinerungen der Orientalisten wurden auch von den Menschen des Ostens übernommen, die ihrerseits wiederum Bilder über den Westen konstruierten. Das so erschaffene Bild des Westens ist der *Okzidentalismus*. Der Vorgang, dass der Osten über sich selbst essentialistische Zuschreibungen trifft, ist der *Auto-Orientalismus*, das Pendant des Westens der *Auto-Okzidentalismus*. Bei Fujii zeigt sich seine Sichtweise vor allem in seiner dichotomisierenden Teilung der Welt in einen materialistischen Westen und einen spirituellen Osten. Im Folgenden sollen Orientalismen bzw. Okzidentalismen anhand von Neureligionen und Religionen Asiens und deren Rezeption veranschaulicht werden. Danach folgen eine Zusammenstellung orientalistischer und okzidentalistischer Aussagen Fujiis sowie deren Analyse. Nun wird die Position anderer japanischer Neureligionen zu diesen Fragen besprochen.

Goi Masahisa 五井昌久 (1916 – 1980), der Gründer der japanischen Neureligion Byakkō Shinkōkai 白光真宏会, die für das weltweite Aufstellen von Friedenspfählen mit der In-

schrift „May Peace prevail on Earth“ bekannt ist, unterscheidet zwischen einer materiellen und spirituellen Welt. Er stellt sich eine Entwicklung von Ersterer zu Letzterer vor. Er war wie Fujii über das atomare Wettrüsten der Supermächte besorgt und fand die Lösung für das Erreichen von Frieden im „Gebet für den Weltfrieden“, wodurch man sich mit den Harmonien der göttlichen Welt in Einklang bringen soll. Goi sah die Entwicklung von Atomwaffen als Anzeichen dafür, dass die materialistische wissenschaftliche Welt eine Sackgasse erreicht hat. Für ihn wird es eine Entwicklung der materialistischen Wissenschaft hin zu einer „spirituellen Wissenschaft“ durch geistige Wissenschaft geben. Im Gegensatz zu Fujii, der eine negative Haltung zur Wissenschaft einnimmt, schätzt er sie und sagt, dass es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Wissenschaft und Religion gibt. Die Wissenschaft wird nach Byakkō Shinkōkai eine spirituelle Wirklichkeit beweisen und die „wahre“ Wissenschaft wird die Menschen zur spirituellen Wahrheit führen. Nach Goi braucht es eine Entwicklung jenseits der materialistischen Wissenschaft. Einen Schritt in dieser Richtung sieht er in der Entwicklung der Psychologie und Psychiatrie, insbesondere in der Entdeckung des Unterbewusstseins. Diese von ihm als „geistige Wissenschaften“ bezeichneten Disziplinen sind jedoch aufgrund ihrer Verneinung der Präsenz Gottes eingeschränkt. Die nächste Entwicklungsstufe wird nach Goi die der spirituellen Wissenschaft sein, mittels derer die wahre Natur der Menschheit als spirituelle Existenz enthüllt wird. In der Erreichung dieses Ziels wird die japanische oder asiatische Zivilisation nach Byakkō Shinkōkai keine Sonderrolle einnehmen, stattdessen wird beim Gebet für Weltfrieden die Mission jedes Landes erwähnt (Kisala 1999: 163-165).

Die Nichiren-buddhistische Laienorganisation Sōka Gakkai unterscheidet in Bezug auf Theorien über das Leben zwischen materialistischen und spirituellen Vorstellungen. Die materialistischen Vorstellungen werden noch in mechanische und dialektische Theorien unterteilt, die beide Leben auf materielle Dinge reduzieren. Spirituelle Theorien hingegen betrachten eine übernatürliche Macht als Quelle und Herrscher des Lebens. Die von Sōka Gakkai vertretene Lebenskraft-Theorie vereinigt ihrer Meinung nach beide Theorien, weil sie von einer belebenden Kraft der materiellen Dinge ausgeht, diese aber nicht wie spirituelle Theorien außerhalb materieller Existenz verorten. Ebenso wie Byakkō Shinkōkai gibt es für Sōka Gakkai keinen grundlegenden Widerspruch zwischen Wissenschaft und Religion. Beide Bereiche sind nach ihnen in der Lebenskraft-Theorie enthalten (Ibid.: 166 f.). Als Beispiel wird die Vermutung genannt, dass es im Universum weitere erdähnliche Planeten geben könnte, die Leben erhalten können. Dies würde die buddhistische Lehre der unzähligen Buddha-Felder bestätigen (*Sōka*

Gakkai Kyōgakubu 1977: 44, zitiert nach Kisala 1999: 167). Weiters gibt es bei Sōka Gakkai die Vorstellung einer „dritten Zivilisation“ jenseits der Unterteilung in Ost und West. Ähnlich wie Nipponzan geht die Organisation davon aus, dass sich der Lauf der Geschichte vom westlichen Materialismus hin zum Osten, der buddhistischen Spiritualität, wendet, was zu einer Vermischung der beiden führen wird. Japan wird bei diesem Prozess eine wichtige Rolle einnehmen (Kisala 1999: 167). In einem ihrer Werke wird der englische Historiker Arnold Toynbee zitiert, welcher der Meinung war, dass nach dem zwanzigsten Jahrhundert nicht-europäische Zivilisationen einen Gegenangriff auf die europäische Zivilisation machen werden.¹⁶ Japan wurde außerdem seit der Meiji-Zeit europäisiert, es nahm aber auch orientalische Traditionen auf. Es ist das einzige Land, das einen Atombombenabwurf erlitten hat und liegt geographisch zwischen Ost und West. Falls Japan eine Führungsrolle hin zum Frieden einnimmt, wird Sōka Gakkai zufolge eine neue Welt entstehen. Japan hat als Treffpunkt zwischen der westlichen und östlichen Zivilisation eine Verantwortung, die Führung in der Erschaffung einer neuen Zivilisation zu übernehmen (*Sōka Gakkai Kyōgakubu* 1977: 61, zitiert nach *ibid.*: 167).

Auch bei Risshō Kōsekai 立正佼成会, einer weiteren japanischen Neureligion in der Nichiren-Tradition, finden sich Anzeichen von orientalistischen Ideen. Ihr Gründer Niwano Nikkyō 庭野日敬 (1906 – 1999) bezeichnet seine natürliche Neigung zu Toleranz und Harmonie mit anderen als „buddhistische“ oder „asiatische“ Werte (Kisala 1999: 168 f.). Niwano ist der Meinung, dass es in allen Religionen Sektierertum gibt, aber für ihn ist Exklusivismus in erster Linie ein Merkmal des Christentums, wohingegen der Buddhismus von grundsätzlicher Toleranz geprägt ist (*Ibid.*: 171). Zwar lobt er das Christentum dafür, zur Erhebung der Menschheit beigetragen zu haben, doch wird für ihn der als rational und tolerant beschriebene Buddhismus in der Zukunft der Menschheit die wichtigste Rolle einnehmen (Niwano 1978-1981: 305, zitiert nach *ibid.*: 171). In anderen Aussagen Niwanos sagt er, dass der Osten und insbesondere Japan eine Geschichte von religiöser Toleranz haben, im Gegensatz zum intoleranten Westen (Kisala 1999: 171). Ein Hauptanliegen Niwanos war der interreligiöse Dialog. Er war eine treibende Kraft hinter der 1951 gegründeten Neuen Japanischen Föderation der Religiösen Organisationen, eine über vierzig neureligiöse Bewegungen umfassende interreligiöse Vereinigung, die vor allem aufgrund ihrer Antwort, den Yasukuni-Schrein auf Bestreben der Liberaldemokra-

16 Arnold Toynbee wird auch in einer Rede Fujii erwähnt. Er zitiert u.a. seine Meinung, dass Westler Menschen, die sie als „Ureinwohner“ bezeichnen, nicht wie Menschen sondern wie gehende Bäume oder wilde Tiere behandeln (Fujii 2009: 67 f.). Illyd Harrington, dem ehemaligen Vorsitzenden des Greater London Council, zufolge ermunterte Fujii die Leute, über Toynbees Ansicht über die Weltzivilisation und Fujii eigene Vorstellungen des Buddhismus nachzudenken (*Ibid.*: 346).

tischen Partei hin zur nationalen Gedenkstätte zu machen, ihre Beständigkeit erlangte. Im Jahre 1952 schloss sich die Neue Japanische Föderation der Religiösen Organisationen dem sich aus buddhistischen, christlichen und Shintō-Gruppierungen zusammensetzenden Japanischen Religiösen Bund an, dessen Vorsitzender er 1969 wurde. 1963 war er Teil einer japanischen Delegation nach Europa und den USA, die sich für nukleare Abrüstung einsetzte. Seit diesem Zeitpunkt begann Niwano mit interreligiösem Dialog auf internationaler Ebene und traf in diesem Zusammenhang Führer der Russischen Orthodoxen Kirche und den Papst (Ibid.: 168 f).

Die Anhänger des Nichirenismus verbreiteten in der japanischen Kolonialzeit die Phrase *hakkō ichiu* 八紘一宇 „acht Schnüre, ein Dach“ aus dem *Nihon shoki* 日本書紀, dem zweitältesten japanischen Geschichtswerk Japans, als Motto der japanischen Expansionspolitik in Asien. Sie wird Jinmu 神武, dem mythischen Gründer des japanischen Kaiserhauses, der die Stämme der japanischen Inseln vereinte und vorhatte, seine Hauptstadt zu bauen, zugeschrieben. Die „acht Schnüre“ stehen für die „acht Richtungen“ und sollen sich auf die ganze Welt beziehen (Ibid.: 172 f.). Unter dem Kabinett von Premierminister Konoe Fumimaro wurde die Phrase am 1. August 1940 (Ibid.: 173) zur Untermauerung der Errichtung des Weltfriedens durch die japanische Politik verwendet (Kōdansha 1993: *hakkō ichiu*). In der Nachkriegszeit erfuhr diese Phrase eine Neuinterpretation, wie das Beispiel des Führers der japanischen Neureligion Shōroku Shintō Yamatoyama 松緑神道大和山, Tazawa Yasusaburō 田澤康三郎, zeigt. Diese religiöse Bewegung ist lokal verankert und steht treu zum Japanischen Kaiser (Kisala 1999: 172). Nach Tazawa wurde die Phrase vom Militär fälschlicherweise so verstanden, dass Japan die Welt beherrschen soll. Die eigentliche Bedeutung ist seiner Meinung jedoch, dass alles unter den Himmeln ein Haus umfasst und dass das ganze Universum ein Haus ist. Dieses Haus sollte in Harmonie sein. Dies ist der Wunsch der Japaner für eine konfliktfreie Welt (Ibid.: 173 f.). Auch bei der japanischen Neureligion Shūyōdan Hōseikai 修養団捧誠会 ging eine solche Uminterpretation vonstatten (Ibid.: 174).

Ein weiteres Beispiel für eine orientalistische Betrachtungsweise ist die Rezeption des Amida-Buddhismus durch westliche Forscher, deren Vorstellungen auf japanische Forscher zurückgewirkt haben, die ihrerseits wiederum einen Einfluss auf den „Westen“ hatten. Der Amida-Buddhismus geht auf den Tendai-Mönch Hōnen 法然 (1133 – 1212) zurück, auf den sich die „Schule des Reinen Landes“ (Jōdō-shū 浄土宗) als ihren Gründer beruft. Zentral für diese Richtung des japanischen Buddhismus ist das gläubige Aussprechen des Namen Buddha Amidas in der Formel *namu Amida-butsu* 南無阿弥陀仏, um im Westlichen Buddhaland hin-

geboren zu werden. Mit dieser *nenbutsu* 念仏 genannten Praxis sollen selbst die schlimmsten Verbrecher durch Amida, der gelobte, die leidenden Wesen zu retten, in das Reine Land geführt werden. Auf Hōnens Schüler Shinran 親鸞 (1173 – 1262) wird die Wahre Schule vom Reinen Land 浄土真宗 zurückgeführt, die zweite Hauptrichtung des Amida-Buddhismus. In ihr nimmt der Glaube an die Gnade Amidas einen höheren Stellenwert ein als die Praxis des *nenbutsu* (Kleine 2003: 148 f.).

Die protestantische Sichtweise des Amida-Buddhismus, welche sich auf die westliche Sichtweise dieser buddhistischen Strömung und davon ausgehend auf die japanische Deutung buddhistischer Transformationsprozesse auswirkte, stützte sich auf einem evolutionistisch-teleologischen Verständnis von Geschichte, einer kritischen Haltung gegenüber allen Formen von „Ritualismus“, „Magie“, mönchischer Lebensweise usw. und der Suche nach einer „reinen“, nicht durch die Tradition verfälschten Lehre („*sola scriptura*“: allein durch die Schrift wird Heilsbotschaft verkündet; traditionelle Überlieferungen sind nicht notwendig) (Ibid.: 146 f.). Parallelen zu den *sola-fide*-¹⁷ und *sola-gratia*-¹⁸Prinzipien des Protestantismus wurden in *tairiki shinjin* 他力信心 gesehen. Es beschreibt den Glauben an die Gnade Amidas, aufgrund der Unfähigkeit des Einzelnen, sich aus eigener Kraft zu befreien. Die protestantische Entsprechung der alleinigen Hinwendung zu Amida sah man im *solus-Christus*-¹⁹Prinzip. Schon die ersten christlichen Missionare im 16. Jhd. sahen deutliche Ähnlichkeiten zwischen den Lehren Shinrans und Luthers (1483 – 1546) wie der portugisische Jesuitenpater Francisco Cabral (1529 – 1609) (Ibid.: 150 f.). Allesandro Valignano (1537 – 1606), ein italienischer Missionar, wies auf die Ähnlichkeit einer Lehre bei den japanischen Buddhisten mit der *sola-fide*-Lehre der Protestanten in Europa hin (Schütte 1958: 384, zitiert nach Kleine 2003: 151). Er sagte, dass die Lehre Luthers vom Teufel an das japanische Heidentum verliehen wurde und nur der Name der Person, an die sie glauben, unterschiedlich ist. Außerdem sind sie in Fleischeslust und Unanständigkeit versunken und in verschiedene Sekten unterteilt (Elison 1973: 43, zitiert nach Kleine 2003: 151). Als die christlichen Missionare nach ihrer Vertreibung aus Japan wieder ins Land kamen, fiel ihnen erneut die Ähnlichkeit zwischen Amida-Buddhismus und dem evangelischen Glauben auf. So wird von William Elliot Griffis die Jōdō-shin-shū als extreme Form des buddhistischen Protestantismus bezeichnet und ein Vergleich mit Shinrans Heirat mit der Nonne Eshinni 恵信尼 zu der Luthers mit Katharina von Bora gezogen (Griffis 1905: 270, zitiert

17 Lat. „allein durch den Glauben“.

18 Lat. „allein durch die Gnade“.

19 Lat. „alleine Christus“.

nach *ibid.*: 152). Der deutsche evangelische Missionar Hans Haas (1868 – 1934) verteidigte 1910 gegen den Protestanten Bernhard Varen (1622 – 1650/51) die Vergleiche zwischen dem Amida-Buddhismus und Protestantismus. Er wurde 1915 Nachfolger von Nathan Söderblom (1866 – 1931) als Professor für Allgemeine und Vergleichende Religionsgeschichte in Leipzig (Kleine 2003: 152 f.).

Die protestantische Sichtweise des Amida-Buddhismus wird auch in der Behandlung von Hōnen und seinem Schüler Shinran in der westlichen Literatur sichtbar. Shinran wird als Vollender der Lehre Hōnens gesehen, weil er das *sola-fide*- und *sola-gratia*-Prinzip stärker betonte. Dies steht im Zusammenhang mit der evolutionistisch-teleologischen protestantischen Vorstellung, dass eine Gnadenreligion am Ende der Religionsentwicklung steht. Die Vorstellung einer buddhistischen Reformation wurde durch verschiedene Autoren wie Anesaki Masaharu 姉崎正治 (1873 – 1949), dem Begründer der japanischen Religionswissenschaft, Gustav Mensching (1901 – 1978) und Friedrich Heiler (1892 – 1967) übernommen und auf die buddhistischen Gruppierungen der Kamakura-Zeit (*Kamakura jidai* 鎌倉時代; 1185 – 1333) übertragen. Fortan wurde die scheinbare Reformation als notwendige Entwicklung erachtet. Die alten Schulen, insbesondere die Tendai- und Shingon-Schule, wurden mit den für Protestanten als überkommen geltenden Eigenschaften als synkretistisch, magisch, ritualisiert und klerikal-hierarchisch beschrieben. Die buddhistischen Reformer sollen hingegen ganz nach dem Geschmack der Protestanten eine schlichte und innerliche Frömmigkeit vertreten haben. Diese Scheidung zwischen einem ritualistischen „alten Buddhismus“ und einem auf persönlicher Erfahrung gegründeten „neuen Buddhismus“ wurde sogar vom nicht-theologischen Historiker John Whitney Hall und dem Soziologen Robert N. Bellah angenommen. Auch bei den Katholiken wie dem Jesuiten Heinrich Dumoulin (1905 – 1995) wurde diese Vorstellung einer Reform übernommen. Die Behauptung, dass der Buddhismus der Kamakura-Zeit im Niedergang begriffen war, wird jedoch kaum belegt und entpuppt sich vorwiegend als eine Form des buddhistischen Dekadenz-Topos, der vor allem apologetische Zwecke zum Ziel hatte. Daher handelt es sich um eine westliche Projektion, die dann zum Teil auch von den Japanern übernommen wurde. Zu ihnen zählt Suzuki Daisetsu Teitarō, der von Vorstellungen einer religiösen Evolution und der Einheit der Weltreligionen beeinflusst worden war. Den Vorwurf der Christen, dass sich Gott im Buddhismus weniger klar offenbare als im Christentum, gibt er an sie zurück, indem er erklärt, dass das Christentum nur ein unvollkommener Ausdruck der allen Religionen innewohnenden Weisheit ist. Suzuki stellt den Amida-Buddhismus mit dem Christen-

tum auf dieselbe Stufe und ordnet ihn dem Zen-Buddhismus unter, den er als höchsten Ausdruck der Mystik betrachtet. Zen steht für die reine Erfahrung, während der Amida-Buddhismus und das Christentum noch sehr dem symbolischen Ausdruck und Diskursiven verhaftet sind (Ibid.: 154-160).

Die Parallele zwischen der Reformation in Europa und den buddhistischen Gruppierungen der Kamakura-Zeit wurde in Japan zuerst von Hara Katsurō 原勝郎 in einem Artikel aus dem Jahr 1911 gezogen (Hara 1989: 393-402, zitiert nach Kleine 2003: 163). Er betonte u.a. die Wichtigkeit des Glaubens und die Dezentralisierung religiöser und politischer Autorität (Dobbins 1998: 25, zitiert nach ibid.). Die Sōto-, Rinzai-, Jōdo-, Shin- und Nichiren-Tradition galten bis ins 19. Jh. als Ergebnisse normaler buddhistischer Schulbildungen, die nun aber für eine reformatorische Bewegung im japanischen Buddhismus standen. Damit entstand das Konzept des „Neuen Buddhismus der Kamakura Zeit“ (*Kamakura shin-bukkyō* 鎌倉新仏教) (Kleine 2003: 163). Mit dem Aufkommen eines immer stärker werdenden Nationalismus in den 1930ern in Japan stand der Neue Kamakura-Buddhismus nun nicht mehr nur für „innere Frömmigkeit“, „Schlichtheit“ oder „persönliche Erfahrung“ usw., sondern galt auch als „wahrhaft japanisch“. Z.B. sah Suzuki Amida-Buddhismus und Zen als Ausdruck der indigenen Spiritualität der Japaner (Suzuki 1972: 27). Eine ähnliche Vorstellung hatte im Deutschland der Nazi-Zeit die völkische „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ (Kleine 2003: 164). Die Spiritualität der Heian-Zeit stand für Suzuki in der femininen Sphäre der Frauen jener Epoche, wohingegen das religiöse Bewusstsein der Japaner in der Kamakura-Zeit eine Selbstbejahung durchlaufen hat (Suzuki 1972.: 73). Indem er einen mahāyānistischen Evolutionismus mit einer reformatorischen Geschichtsauffassung verband, sah er im Kamakura-Buddhismus die Vollendung der buddhistischen Entwicklung. Der Auto-Orientalismus Suzukis rief im Westen einen neuen Orientalismus hervor, der sich in der bei vielen Europäern auftretenden Vorstellung äußert, dass insbesondere der Buddhismus in den Religionen Asiens auf „authentischer Erfahrung“ und einer Nicht-Unterscheidung von Subjekt und Objekt basiert, wohingegen das westliche Denken materialistisch und dualistisch ist. Suzuki trug damit zu der Konstruktion eines „spirituellen Ostens“ bei (Kleine 2003: 166-168).

Innerhalb der Buddhologie kam es zu einer gänzlich anderen Beurteilung des Amida-Buddhismus, da er als „Entartung“ des Buddhismus angesehen wurde. Aufgrund des großen Kontrastes zwischen dem aus dem Schrifttum konstruierten „Ur-Buddhismus“ und dem real existierenden Amida-Buddhismus wurde ein außerbuddhistischer Ursprung des Amida-Kultus

erwägt, der in Persien, in der Viṣṇu-Verehrung oder im Glauben an den Totengott Yama gesehen wurde. Für die meisten japanischen Buddhologen war der Amida-Buddhismus jedoch eine natürliche innerbuddhistische Entwicklung. Die Suche nach einem von einer protestantischen Religionsauffassung inspirierten „Ur-Buddhismus“ führte ob seiner großen Abweichung zu diesem ursprünglichen Buddhismus zu einer negativen Beurteilung des Amida-Buddhismus innerhalb der Buddhismuskunde z.B. durch Heinz Bechert (Ibid.: 168 f.). Japanische Shinshū-Gelehrte betonten jedoch besonders in der Meiji-Zeit die Übereinstimmung ihrer Tradition mit dem Mahāyāna-Buddhismus (Ibid.: 171).

Bevor Fujiis orientalistisches Weltbild besprochen wird, soll noch kurz die Rezeption eines Abschnitts der Kultur- und Geistesgeschichte Chinas durch westliche Forscher behandelt werden. Sie wirkte wieder nach China selbst zurück und zeigt, wie der Orientalismus- bzw. Okzidentalismuskurs bis heute das Leben der von westlichen Forschern untersuchten „Anderen“ bestimmt. Innerhalb dieser Rezeption unterscheidet Max Deeg vier orientalistische-okzidentalistische Phasen, die sich z.B. in einer überwiegenden Ausklammerung des Buddhismus äußern (Deeg 2003: 40):

Die erste Phase betrifft die Entscheidung, sich hauptsächlich dem klassisch-konfuzianischen Denken der Beamenschaft zu widmen. Es bestand in der Aufnahme neokonfuzianischer Gedanken und Ideen, welche durch die Jesuiten analog ihrer chinesischen Gesprächspartner in das klassische Altertum zurückprojiziert wurden. Nach einem vorübergehenden Verbot der Jesuiten führte es zu einer eher nach außen gerichteten Chinadarstellung (Osterhammel 1998: 88, zitiert nach Deeg 2003: 41).

Als nächster Abschnitt ist die durch eine aufklärerische Sicht eingefärbte Auseinandersetzung der Aufklärer wie Voltaire oder Leibniz mit dem christlich geprägten Chinabild der Missionare zu nennen, welche dem europäischen Publikum eine chinesische Vernunftkultur und -religion präsentierte. Auch wenn später im Zuge des aufkommenden Kolonialismus Asien negativ-abwertend gesehen wurde, wird China im Gegensatz zu Indien als relativ ehrwürdige Zivilisation geachtet, welches jedoch aufgrund seiner anachronistischen Starre seine Entwicklungsmöglichkeiten verspielt hat (Deeg 2003: 41).

Die dritte Phase ist für Deeg die sich vorwiegend auf die konfuzianischen Klassiker und die traditionelle Geschichtsschreibung beschränkende Sinologie. Einer ihrer Vertreter ist der holländische Sinologe de Groot, der das „Universismus“-Konzept entwickelte, das bis heute nachwirkt. Ihm zufolge wird der persönliche Himmels-gott (chin. *shàngdì* 上帝 / *tiāndì* 天帝) zum

Prinzip des *dào* 道, das dadurch als orthodox chinesisch geltende Eigenschaften des Daoismus und Buddhismus inkludieren kann (Ibid.: 42). Für Max Weber war die chinesische Religion in erster Linie der Konfuzianismus (Weber 1988: 237 f., zitiert nach Deeg 2003: 43), der durch humanistische Literaten getragen wurde (Ibid.: 271, zitiert nach ibid.). Er bezeichnet wie de Groot im Bereich der Religion alles als Aberglaube, was nicht in das Schema einer rekonstruierten, offiziellen chinesischen Religion passt, wie Fēng Shuǐ, die traditionelle chinesische Medizin und den „Volks glauben“ (Deeg 2003: 43). Rein negativ wird von Weber der Buddhismus behandelt als wirtschaftlicher Faktor, der das Edelmetall vom Geldmarkt abzieht (Weber 1988: 285, 499-502, 516, zitiert nach Deeg 2003: 43). Weber streicht die soziale Funktion der chinesischen Götter heraus, indem er die Stadtgottheit als „Verbandsgott“ oder als „kanonisierten Stadtmandarin“ bezeichnet, wohingegen alle anderen Götter unter die Kategorie des Aberglaubens subsumiert werden (Deeg 2003: 44).

Die letzte Phase schließlich ist der Okzidentalismus nationaler und häufig anti-mandschurischer chinesischer Intellektueller wie Kāng Yǒuwéi 康有為 (1858 – 1927) und Sun Yatsen 孫逸仙 (1866 – 1925), welche alles in ihren Augen Unchinesische ablehnten. Die Wurzeln dieser Feindseligkeit reichen bis in die *Song*-Dynastie (chin. *Sòngcháo* 宋朝; 960 – 1279) zurück, in der die konfuzianische, anti-buddhistische und anti-daoistische Beamenschaft über die Inkompatibilität des Buddhismus mit der chinesischen Orthodoxie diskutierte. In der Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem Westen wurde auf der einen Hand China dem Westen gegenübergestellt und auf der anderen Hand wurden westlich-orientalistische Deutungsmuster übernommen. Infolgedessen waren in China republikanische Ideen laizistisch-säkular ausgerichtet und Religionen wie der Buddhismus und Daoismus wurden als ausländisch und abergläubisch abgetan. Dies wurde auch von der Kommunistischen Partei Chinas übernommen, welche gemäß der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit Religionen akzeptiert, solange sie sich in das enge Korsett der staatlichen Herrschaft zwängen. Nur der Konfuzianismus erfährt eine Sonderbehandlung und wird zur Bestimmung einer nationalen Identität herangezogen, da er nach westlich-orientalistischer Vorstellung als frei von Aber- und Volksglauben und rational aufgefasst wird (Ibid.: 44 f.).

7.1.2 Fujii und Auto-Orientalismus

Das hervorstechendste Merkmal des Auto-Orientalismus Fujjis ist seine Zweiteilung der Welt in einen „Osten“ und einen „Westen“. Ganz allgemein gesprochen ist das Bild, das Fujii vom „Westen“ zeichnet, ausschließlich negativ. Er sagt, dass die Menschheit gezwungen ist, in

der „Westlichen Zivilisation“ zu leben, die durch Wissenschaft, Maschinen, Mord und Krieg gekennzeichnet ist. Die Europäer haben die Wissenschaftliche Zivilisation entwickelt und überall, wohin sie gingen, brachten sie Invasion, Krieg, Eroberung und Herrschaft. Fujii fragt sich, wie viele Nationen der Welt nicht der Invasion und der Herrschaft durch die Europäer unterworfen waren. Die Europäer werden dabei von der Wissenschaftlichen Zivilisation angetrieben, die aufgrund ihres Glaubens an den Vorrang ökonomischer Entwicklung zu Umweltzerstörung geführt hat. Diese Wissenschaftliche Zivilisation ist für Fujii eine Zivilisation der Gewalt, die die menschliche Spiritualität in Moral oder Religion nicht fördert, sondern im Gegenteil spirituelle Degeneration und Aufruhr verursacht. Er hält die Wissenschaftliche Zivilisation für eine verfluchte Zivilisation (Fujii 2007: 118).

Fujii spricht sich weiter dafür aus, die gegenwärtige Wirtschaft in eine Spendenwirtschaft der Freigebigkeit zu verwandeln. Die westliche Wirtschaft, die sich durch die Industrielle Revolution entwickelte, konzentriert sich darauf, Waren effizient zu produzieren, zu verteilen und zu lagern. Ihr stellt er die Wirtschaft des Buddha Dharma Japans gegenüber, der sich nicht darum kümmert, ob jemand genug Geld übrig hat. Wenn Menschen durch Hunger, Durst oder Kälte in Not sind, sind die Taten des Gebens von Speisen etc. selbst die Praxis des Buddha Dharma. Diese Taten sind nicht nur zum Nutzen des Empfangenden, sondern auch des Gebenden. Diese traditionelle Spendenwirtschaft wird von Asien ausgehend wiederhergestellt werden und das fehlgeleitete Wirtschaftssystem des Westens richtig stellen. Weiters sagt Fujii, dass das Anhäufen von Dingen und das Ausgeben nur für sich allein den Westen in eine Sackgasse geführt hat. Asien kann die moderne Gesellschaft retten. Für ihn besteht der Kern der asiatischen Zivilisation in der Spirituellen Zivilisation, welche durch den Bau von Stūpas und Tempeln charakterisiert ist (Ibid.: 195).

Freigebigkeit (sk. *dāna*) soll nach Fujii im „Orient“ für eine soziale Reform praktiziert werden:

It appears that any movement of social reform in the Orient should start with *dāna*. In the Occident, the Marxist idea of revolution by violence developed instead of the spirit of *dāna*. In Japan, however, there was no need for such an idea. Yet the modern governmental organs, schools and men of learning in Japan have denied the meaning of the Buddhist spirit of *dāna*. This denial led to the extinction of *dāna*, in direct proportion to which juvenile delinquents increased without opportunities or places for them to reconsider their deeds. People wonder what positive solutions they can suggest to Japanese youths when the latter come to a spiritual deadlock. But Japanese Buddhists should practice *Dāna-Pāramitā* before talking about reformation of the doctrine or anything else (Fujii 1975: 131).

Fujii setzt die Westliche Zivilisation mit der modernen Zivilisation oder der Zivilisation der Maschinen gleich (Fujii 2009: 89). Für ihn ist alles in der modernen Zivilisation, inklusive Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Krieg der Moral und dem religiösen Glauben feindlich oder kritisch gesinnt. In ihr herrschen weltliche Werte vor. Dem, was Religion und Moral früher strikt gehemmt hat wie flüchtige Genüsse oder säkulares Glück, wird höchster Wert beigemessen und führt menschliche Bemühungen in einen sinnlosen Wettbewerb zur Erhöhung der Produktion, um Wünsche zu befriedigen. Aus einer materialistischen Sicht betrachtet befreit die Befriedigung von Wünschen vorgeblich alle sozialen Übel und verwandelt die Welt in ein Paradies. Dadurch werden Religion, Ethik und Moral abgelehnt und stattdessen Geld geschätzt (Ibid.: 87 f.).

Bei einem Gespräch Fujii's u.a. mit einem Berater und einem Umweltaktivisten in England unterteilt Fujii die Welt in eine Westliche Zivilisation, die durch Wissenschaft und eine Östliche Zivilisation, die durch Religion gekennzeichnet ist. Diese Religion lehrt bis heute, dass man sich nicht zu sehr mit dem Leben wie Essen, Kleidung oder Wohnen beschäftigen soll und sich stattdessen für Fragen des Geistes und Herzens anstrengen sollte. Aus Sicht der Westlichen Zivilisation ist die formlose Spirituelle Zivilisation vage. Die Wissenschaftliche Zivilisation möchte das nutzen, was sie hat. Die Zivilisation des Ostens ist nun versteckt und auch Religion ist fast in den Köpfen der Menschen versteckt. Nach Fujii glaubt man, dass in dieser Welt nur die Wissenschaft eine eindeutige Form hat. Weil Spiritualität aufgegeben wurde, berauben Menschen einander ihres Lebens. Das höchste Streben von Religion ist es, das menschliche Leben zu schützen. Dieses Streben wird aber durch die Wissenschaft zerstört. Die Not der modernen Welt entstand durch das Wüten der Westlichen Zivilisation im Vordergrund, während sich die Orientalische Zivilisation versteckte (Fujii 1997: 292, 295).

Die „Orientalische Zivilisation“ wird jedoch wieder zum Vorschein kommen, wie Fujii im *Lotussūtra* zu lesen glaubt:

Among the various auspicious omens manifested in the *Hoke-kyō* (Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, the Lotus sūtra) are six different kinds of vibration of the earth. One was the elevation of the west, and a simultaneous submersion of the east. This is called *saiyū-tōmotsu*. Another earthquake brought about the reverse. This is called *tōyū-saimotsu*, in which the east was elevated and the west sunk. There are four such movements for each of the four directions: east, west, south and north. [...] The Western civilization was introduced to the East bringing the fall of the Eastern civilization. Yet, when the earth shakes in the opposite direction, the civilization of the East will emerge and that of the West will fall. The movements of the earth was one of the many auspicious signs revealed in the heaven and earth (Ibid.: 24).

Fujii sagt, dass seine Geburt die Zeit war, in welcher die Zivilisation des Westens im Osten eingeführt wurde und Japan erreicht hat. Dies war eine Zeit, in welcher der Osten sich erhob und der Westen unterzutauchen begann. Den Menschen im Osten wurde gelehrt, dass der Westen zivilisiert und der Osten barbarisch ist. Für die vergangenen hundert Jahre hat die Zivilisation des Westens die ganze Welt beherrscht. Wenige Jugendliche ziehen nach Fujii die Existenz einer Zivilisation im Osten in Betracht, welche es mit dem Materialismus aufnimmt. Dies wird zur menschlichen Vernichtung führen. Um diese Miesere aufzuhalten, muss nach Fujii die Zivilisation des Westens durch die des Ostens ersetzt werden. Weil niemand im Osten die Zivilisation des Ostens erkennt, herrscht Terror in der Welt vor. Die Östliche Zivilisation beschäftigt sich mit Fragen des Geistes und Herzens, die im Gebot des Nicht-Schädigens (*fusesshō-kai* 不殺生戒) zusammengefasst sind. Dieses Gebot ist für Fujii kein Vertrag oder ein menschengemachtes Gesetz, sondern ein Naturgesetz (Ibid.: 24 f.).

Einen Praktizierenden des Gebotes des Nicht-Schädigens sieht Fujii im indischen Kaiser Aśoka (reg. 269 – 232). Er tötete willkürlich; selbst seine eigenen Verwandten und Anhänger fielen ihm zum Opfer. Angrenzend an Magadha, dem von Aśoka beherrschten Gebiet, gab es eine Region namens Kalinga. Nachdem Aśoka Kalinga erobert hatte und all das Leid sah, das er dadurch angerichtet hatte, trat nach Fujii ein Mönch an den Kaiser heran, der ihn zum Glauben an die Lehren Buddhas und zum Einhalten des Gebots des Nicht-Schädigens ermahnte. Als danach Aśoka mit den Überresten von Alexander dem Großen konfrontiert war, schickte er den Griechen einen Mönch als Gesandten. Dieser konnte sie vom Krieg abbringen und Krieg auf der ganzen Welt soll aufgehört haben (Ibid.: 25 f.).

Ein weiteres Merkmal der Westlichen Zivilisation besteht für Fujii darin, dass sie durch das Christentum geprägt ist. Die verzerrten Ansichten des Christentums liegen Fujii zufolge der westlichen Weltsicht zugrunde. Er interpretiert einen Ausschnitt aus Ludwig Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*: Demnach übernahmen Christen von den Israeliten die Vorstellung, dass Gott die Welt für die auserwählten Menschen erschuff und der Zweck der Schöpfung nur darin besteht, der Kirche zu dienen. Weiters sind Christen die Herrscher der Erde und die Welt ist in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit Gottes. Unmoralischer oder heidnischer Besitz ihres eigenen Landes verstößt dementsprechend gegen diese Gerechtigkeit Gottes (Fujii 2009: 69 f.).

In ähnlicher Weise tut nach dieser christlichen Weltsicht die amerikanische Weltherrschaft der Gerechtigkeit Gottes genüge, weil die Amerikaner Christen sind. Bei kommunistischen

Ländern wie der Sowjetunion, die von Nicht-Religiösen gegründet wurden, ist das Gegenteil der Fall (Ibid.: 70).

Fujii zufolge entsteht die verkehrte Ansicht der kommunistischen Länder wiederum durch ihren Glauben an die Wissenschaft, welcher aus der Theorie der sozialen Evolution hervorgeht, die auf dem dialektischen Materialismus von Karl Marx gründet. Er billigt beständige bewaffnete Revolutionen bis zur Verwirklichung einer von kommunistischen Systemen regierten Welt (Ibid.: 70).

Um einen Krieg zwischen den USA und der Sowjetunion zu verhindern, ist nach Fujii eine Änderung des amerikanischen Glaubens an die Schöpfung und ein Ende des Wahns von Feindseligkeit, Kampf und Rache der Kommunisten notwendig. Es muss daran gearbeitet werden, dass ein spirituelles Leben, basierend auf Vertrauen, Wohlwollen und Mitgefühl, angenommen wird. Ohne eine spirituelle Revolution im Westen kann dieses fest verwurzelte Unheil nicht aufgelöst werden (Ibid.: 70 f.).

Fujii führt das buddhistisch-japanische Totengedenkfest *o-bon* お盆²⁰ als Beispiel für das engmaschige Familiensystem des Ostens an. Im Westen herrscht dagegen Individualismus vor. Wenn jemand stirbt, ist es das Ende. Die Westliche Zivilisation ist Fujii zufolge durch Brutalität gekennzeichnet, die Östliche Zivilisation jedoch durch eine friedfertige Welt, wie das Beispiel *o-bon* zeige (Fujii 2007: 155).

Nach Fujii besteht ein Fehler der Westlichen Zivilisation darin, dass sie ständig äußere Materie erforscht, wozu auch Menschen zählen. Weil auch spirituelle Tätigkeiten als äußere Materie betrachtet werden, kann das Falsche nicht vom Richtigen unterschieden werden. Dadurch werden in Bezug auf Materie Menschen, Tiere, Fäkalien und Urin als dasselbe betrachtet. Fujii sagt, dass es ihn daher nicht wundert, dass Kränkungen oder sogar Mord nicht als schwerwiegende Verbrechen betrachtet werden. Als Beispiel für diese Kränkungen nennt er die Schmähungen „Schlitzauge“ der Amerikaner und „Gelbe Gefahr“ der Deutschen (Fujii 2009: 226).

Die Westliche Zivilisation, die von Fujii als materialistische Zivilisation beschrieben wird, entwickelt Heuchelei und Krieg, während die Spirituelle Zivilisation Freundschaft und Frieden

20 Das Bon-Fest (auch *urabon* 盂蘭盆 genannt) findet jährlich zwischen Mitte Juli oder in manchen Regionen Mitte August statt. Man gedenkt der verstorbenen Ahnen, die an ihre Geburtsorte zurückkehren sollen. Das Wort *urabon* geht auf das Sanskrit-Wort *ullambana* zurück. Im *Ullambanasūtra* (*Urabonkyō* 盂蘭盆經) wird beschrieben, wie Maudgalyāyana, neben Śāriputra der wichtigste Schüler Buddhas, seine Mutter durch das Opfern von Speisen und Getränken für die Toten aus der Hölle befreit haben soll (Encyclopaedia Britannica 2017: Bon).

hervorbringt. Die zweitausendfünfhundertjährige Geschichte des Ostens war für Fujii eine Geschichte des Friedens und der Freundschaft (Fujii 1997: 208).

7.1.3 Analyse des Auto-Orientalismus Fujiis

In Fujiis Weltsicht ist der „Westen“ ein Synonym für die „Westliche Zivilisation“, „Wissenschaftliche Zivilisation“, „Zivilisation der Gewalt“, „moderne Zivilisation“, „Zivilisation der Maschinen“ oder „materialistische Zivilisation“. Er beschreibt den Westen als kriegerisch, wissenschaftlich, gierig, religionsfeindlich, hedonistisch, materialistisch, christlich und individualistisch. Der „Osten“ ist für Fujii gleichbedeutend mit der „Asiatischen Zivilisation“, dem „Orient“, der „Spirituellen Zivilisation“, der „Orientalischen Zivilisation“ und „Östlichen Zivilisation“. Nach ihm ist der Osten religiös, formlos, friedfertig und weltabgewandt. Anhand seiner Charakterisierung werden Gegensatzpaare sichtbar wie wissenschaftlich/religiös, kriegerisch/friedfertig, hedonistisch/weltabgewandt. Solch eine binäre Kategorisierung ist typisch für eine orientalistische Sichtweise.

Fujii sagt, dass der Osten religiös und der Westen areligiös ist. Woher diese Ansicht Fujiis herrührt, ist nicht klar ersichtlich. Möglicherweise geht diese Ansicht auf die westliche, romantische Verklärung des Ostens zurück, der durch sie als mystisch und spirituell exotisiert wurde. Stellvertretend für diesen romantischen Strang des westlichen Orientalismus seien hier das 1879 veröffentlichte Werk *The Light of Asia* von Sir Edwin Arnold und die 1875 gegründete Theosophische Gesellschaft genannt. Außerdem könnte auch die Tatsache eine Rolle spielen, dass Fujii eine religiöse Person ist und er das anti-buddhistische Klima der Meiji-Zeit auf den Westen zurückführt, dessen wissenschaftlich-technische Überlegenheit das traditionelle Japan – inklusive den Buddhismus – herausforderte.

Ein weiterer von Fujii vorgebrachter Punkt ist die Überwindung der Westlichen Zivilisation durch die Östliche Zivilisation in Form der „Spirituellen Zivilisation“. Ein eventueller Vorläufer im Westen findet sich bei Friedrich Schlegel und Novalis, welche die Europäer zum Studium Indiens aufriefen, da ihnen zufolge die indische Kultur und Religion den Materialismus bannen könnten, woraus ein neues, wiederbelebtes Europa hervorgehen wird (Said 1994: 115). Die Spirituelle Zivilisation, welche der Welt den Frieden bringen soll, könnte aus japanischen Kolonialvorstellungen hervorgegangen sein. Die Struktur blieb dieselbe, nur Methode und Inhalt haben sich geändert (Kisala 1999: 176) und bestehen nun respektive aus Gewaltlosigkeit und Buddhismus.

Fujiis Vorstellung der Wiederbelebung der „Orientalischen Zivilisation“, die er als gegenüber dem Westen ins Hintertreffen geraten beschreibt, ähnelt derjeniger fundamentalistischer islamischer Bewegungen, die in der Frühphase des Islams ihr Heil suchen und sie als Vorbild nehmen wollen.

Seine abwertende Haltung gegenüber dem Materialismus schließlich könnte auf manichäische Lehren zurückgehen, denen zufolge Materie als Auswuchs der Finsternis zu betrachten ist.

7.2 Antiamerikanismus

7.2.1 Hintergrund

In unserer gegenwärtigen Welt tritt Antiamerikanismus in verschiedenen Formen auf. Als wirtschaftliche und politische Weltmacht bieten die USA eine große Angriffsfläche für ihre Gegner: Sei es ihre wirtschaftliche Dominanz z.B. durch Internetkonzerne, ihr Mitwirken an zahlreichen Kriegen weltweit mit teilweise fragwürdigen Absichten oder ihre Vorherrschaft im kulturellen Bereich durch die globale Ausbreitung des Englischen und in der Filmbranche, z.B. durch Hollywood oder Netflix. Vor allem die islamische Welt – Schauplatz für zahlreiche bewaffnete Konflikte der USA – wird heute mit Antiamerikanismus assoziiert, nicht zuletzt aufgrund des islamistischen Anschlags auf das World Trade Center im Jahr 2001. Die zwei Türme waren Ziel des Angriffs, weil sie Symbole der Macht und des Reichtums der USA und kapitalistischer Überlegenheit darstellten (Buruma und Margalit 2014: 14).

Dem Antiamerikanismus, der sich in vielen Fällen gegen den sogenannten Westen und seine Werte wie Demokratie, Liberalismus und Säkularismus wendet, liegen okzidentalistische Vorstellungen zugrunde. Sie drücken sich u.a. in Pauschalisierungen gegenüber den USA aus, womit dieselben Argumente, die Said den Forschern über den Orient entgegenhielt, auch auf Kritiker der Vereinigten Staaten zutreffen. Kern dieses Okzidentalismus ist eine entmenschlichte Darstellung des Westens (Ibid.: 5).

Unter den in der Nichiren-Tradition stehenden japanischen Neureligionen wie Sōka Gakkai und Risshō Kōseikai sticht Nipponzan mit seinem dezidierten Antiamerikanismus hervor. Im Folgenden sollen Fujiis diesbezügliche Aussagen präsentiert werden.

7.2.2 Fujii und Antiamerikanismus

Eine Rede Fujiis im Nipponzan-Dōjō (ein Dōjō 道場 ist eine Halle für buddhistische Übungen) in Washington D.C. zeigt Fujiis ablehnende Haltung gegenüber den Vereinigten Staaten von Amerika, die sich durch all seine Reden zieht:

From the podium, I wish to put right the wrong way that has been taken by the United States to this day. [...] There is no other alternative for this task of mine. If I fawn upon the government now and keep silent, the Dharma of the Buddha would be nothing but falsehood. I would then become a monk who merely makes monkhood a profession. I want to clearly rectify the error of the American policies; their policies against the Indian people and that of armaments. This is the task of a peace worker, religiously ordained (Fujii 1997: 172)

Anlässlich des Abschlusses eines von der Bucht von San Francisco gestarteten Friedensmarsches der indigenen Völker Amerikas, an dem auch Nipponzan-Anhänger teilnahmen, kritisierte Fujii, dass die amerikanischen Ureinwohner von den europäischen Flüchtlingen der Ostküste immer weiter gewaltsam Richtung Westen getrieben worden waren, Frauen und Kinder dabei abgeschlachtet wurden und Menschen erfroren oder verhungerten. Außerdem tadelt er die USA dafür, dass sie damit begonnen haben, Gesetze einzuführen, um die Staatsmacht zu missbrauchen und die überlebende indigene Bevölkerung auszulöschen. Fujii sagt, dass, wenn die weiße Bevölkerung Amerikas Land erwirbt, alle, die dort ursprünglich lebten, wie Schlangen oder Hasen wegziehen müssen (Ibid.: 173 f.).

Neben der Vertreibung der Ureinwohner ist einer der zentralen Kritikpunkte Fujiis an den USA der Atombombenabwurf auf Hiroshima am 6.²¹ sowie Nagasaki am 9. August 1945. Fujii behauptet, dass weder der Oberbefehlshaber MacArthur noch sonst jemand in den USA die Kriminalität des Atombombenabwurfes zugegeben haben. Für Fujii sind die USA ein Verletzer der Charta der Vereinten Nationen, ein Verletzer der Humanität, ein Feind der Menschheit, indem sie Unheil über die gesamte Menschheit bringen und ein Krimineller, der die Zivilisation zerstört (Ibid.: 175 f.). Er bezeichnet die Vereinigten Staaten als das gefährlichste Land, weil dort die meisten Verbrechen begangen werden. Weiters fragt er sich, wie es sein kann, dass sie zwar das reichste Land der Welt sind, aber es dort eine große Anzahl von bedürftigen Menschen gibt (Ibid. 253).

Gemäß Fujii ist das Ausmaß des Blutvergießens, der Unterdrückung, des Mordes und der Falschheit bei der Gründung der USA einmalig. Alle Laster der modernen Zivilisation sind dort zu sehen. Ferner kritisiert Fujii die Entwicklung von Atomwaffen durch die USA und mahnt, dass die Vereinigten Staaten nicht nur andere Nationen zerstören werden, sondern auch sie selbst untergehen werden, sollten sie keinen neuen Weg einschlagen. Er bezeichnet die USA als „cursed country“ (Fujii 1982a: 42 f.).

21 Der 6. August, der Tag des Atombombenabwurfs auf Hiroshima, ist auch Fujiis Geburtstag. Fujii interpretierte dies als ein Zeichen.

Die USA stehen für Fujii, gefolgt von der Sowjetunion, an erster Stelle als Urheber der Proliferation, der Weitergabe von Atomwaffen oder Mitteln zu deren Herstellung. Mit der Entwicklung von Nuklearwaffen versuchen sie ihm zufolge das stärkste Land der Welt zu werden. Fujii ist der Ansicht, dass die USA die Vorstellung, das Land durch Gewalt, Maschinenkraft und Kriegsführung zu verteidigen, aufgeben und stattdessen das Kriegsbudget mit seinen eigenen und den Bedürftigen weltweit teilen soll. Das Land soll die Wissenschaftliche Zivilisation verlassen und sich erheben, um eine neue Spirituelle Zivilisation, basierend auf den Lehren Buddhas, zu erschaffen (Ibid.: 44, 46 f.).

Die höchste Entwicklung der modernen Zivilisation, die Fujii zufolge ihren Ursprung in Europa hat, ist für ihn die amerikanische Zivilisation. Die Vereinigten Staaten arbeiten eigentlich daran, die Menschheit auszurotten. Reichtum und Maschinen sind Werkzeuge geworden, um die Menschheit zu vernichten. Das Töten und das Herstellen von mörderischen Waffen durch die USA werden nach Fujii durch ihre Blindheit – bewirkt durch die „Verlockungen des Mammons“ – hervorgerufen. Fujii zufolge haben die USA eine riesige Regierung erschaffen und durch Gier, Hass und Verblendung²² sind sie schuld an der Vernichtung der Menschheit. Eine Änderung in den Herzen der Menschen kann nach Fujii durch Religion erfolgen und wenn der Zwang der Amerikaner nach materiellen Dingen nachlässt (Fujii 2007: 183 f.).

Fujii kritisiert die Aneignung von japanischem Territorium durch die Amerikaner und die Tatsache, dass sie Japaner nach Belieben von ihrem Land, auf dem sie lange gelebt haben, vertreiben können. So, wie die mandschurischen und koreanischen Landwirte von der Japanischen Kwantung-Armee zur verpflichtenden Ablieferung ihrer Ernte nach Xīnjīng 新京 (heute: Chángchūn 长春) bestellt wurden, muss nun Japan den höchsten Befehlen der USA folgen. Dies ist nach Fujii karmische Tatvergeltung. Menschen, die sich der Enteignung durch die Vereinigten Staaten widersetzen, werden als Ungeziefer betrachtet. An der Spitze dieser Ungeziefer stehen Kommunisten, gefolgt von Sozialisten, Intellektuellen und verschiedenen Pazifisten. (Fujii 2009: 68 f.).

In einem Brief Fujiis an den Generaldirektor der Verteidigungsagentur Japans, Naka Funada 中船田, in dem er ihn indirekt zum Rücktritt auffordert, kritisiert er den Sicherheitsvertrag

22 Es handelt sich um die drei Geistesgifte (sk. *triviṣa* / p. *tivisa*, jp. *sandoku* 三毒). Sie gehören zu den drei unheilsamen Wurzeln (sk. / p. *mūla*). Ihnen sind die drei heilsamen Wurzeln der Gierlosigkeit, Hasslosigkeit und Unverblendung gegenübergestellt. Ihre positiven Äquivalente sind Selbstlosigkeit (sk. *anātman*, p. *anattā*) und Freigebigkeit (sk. / p. *dāna*), Güte (sk. *maitrī* / p. *mettā*) und Wissen (sk. *prajñā* / p. *paññā*). Gemäß dem Palikanon entsteht Gier durch unweises Nachdenken über ein anziehendes Objekt, Hass durch unweises Nachdenken über ein abstoßendes Objekt. Gier könne durch die Vorstellung der Unreinheit des Körperlichen, Hass durch Güte und Verblendung durch Güte überwunden werden (Nyānatiloka 1999: Mūla).

zwischen den Vereinigten Staaten und Japan, weil er seiner Auffassung nach zu Krieg ermuntert. Fujii stört sich an den Rechten, welche den US-Streitkräften gewährt werden, wie die ungehinderte Errichtung von Stützpunkten und die kostenlose Nutzung von Beförderungsmitteln, Kommunikation und Elektrizität in Japan. Der Vertrag verletzt die Heiligkeit des japanischen Landes, hat die Existenzgrundlage von Bauern und Fischern zerstört und Moral und Traditionen mit Füßen getreten (Ibid.: 110 f.).

Ein weiteres Feld, das Fujii den USA vorhält, ist die Rolle, welche sie im Vietnamkrieg gespielt haben. Nach der Niederlage der Franzosen in *Điện Biên Phủ* und nachdem sie der Republik Vietnam die Unabhängigkeit gewährten und den abgedankten Kaiser *Bảo Đại* als Präsidenten einsetzten, begannen die USA Südvietnam mit Militärhilfen zu unterstützen. Nach Fujii war dies für die Vereinigten Staaten nur ihr erster Schritt, um selbst die Herrschaft in Vietnam zu übernehmen. Hinter dem Engagement der USA sieht er wirtschaftliche Interessen wie das Rohstoffvorkommen sowie die Errichtung von Militärstützpunkten. Als nach der Niederlage Frankreichs 1954 die Indochinakonferenz stattfand, um die Folgen des Endes der französischen Kolonialherrschaft zu besprechen, war für Fujii die US-Delegation gegen jede Art von Unabhängigkeit für ein vereinigtes Vietnam (Ibid.: 161 f.). Fujii zitiert einen älteren vietnamesischen Soldaten, nach dem das Leiden unter den Franzosen nichts gegen die anschließende Herrschaft unter den USA (verkörpert durch Präsident *Ngô Đình Diệm*) war. Für Fujii sind die USA durch ihre bewaffnete Invasion am Vietnamkrieg schuld, da sie an der in seinen Worten unnatürlichen Teilung des Landes in Nord- und Südvietnam festhalten und damit das Genfer Abkommen von 1954 verletzen. Außerdem verhinderten die USA und das *Diệm*-Regime aus Furcht vor einem Sieg der Kommunisten die Abhaltung freier Wahlen zur Vereinigung Vietnams. Darüber hinaus schlugen nach Fujii die Amerikaner mehrere Angebote aus, über die Bedingungen von Vietnam zu verhandeln oder zu diskutieren. So lehnte z.B. der Außenminister der Vereinigten Staaten, David Dean Rusk, im Herbst 1963 ein französisches Angebot ab. Fujii beklagte die zahlreichen Opfer (nach Fujiis Angaben bis zu 170.000 Zivilisten) in der Ausführung eines Plans der Amerikaner bei der Befriedung der Gebiete um Saigon und *Chợ Lớn*. (Ibid.: 163-166). Er ging (bei einer Rede an der *Chūō*-Universität in *Tōkyō* am 17. Juni 1967) von einer Niederlage der USA im Vietnamkrieg aus und solidarisierte sich mit der vietnamesischen Bevölkerung (Ibid.: 170 f.). Besonders beeindruckten ihn die Selbstverbrennungen der vietnamesischen Buddhisten (Ibid.: 167). Den Vietnamkrieg betrachtet er als eine Art Blaupau-

se der Konfrontation zwischen der materialistischen, der amerikanischen Zivilisation und der buddhistischen Zivilisation (Ibid.: 172).

Bei einer Rede zitiert Fujii die Bibel: „Die Erde [...] war voller Gewalttat“ (Gen 6,11) und setzt die darin beschriebenen sozialen Bedingungen mit den Verhältnissen in den USA gleich. Er vergleicht zudem die Zahl der 1969 begangenen Verbrechen in New York mit denen Tōkyōs, welche die der japanischen Hauptstadt weit übersteigt. Z.B. gab es in New York 54.405 Raubüberfälle, was 157 Mal so viele wie in Tōkyō sind und 1.840 Fälle von Vergewaltigungen, was sechsmal mehr als in Tōkyō beträgt (Ibid.: 209 f.). Das Attentat auf Präsident Reagan sah Fujii als eine mögliche Vergeltung für das Schüren des Wettrüstens und des Strebens nach der Weltherrschaft (Ibid.: 303). Das größte Verbrechen seit dem Beginn der Geschichte der Menschheit ist für Fujii die Verwendung von Atomwaffen durch die Vereinigten Staaten. Fujii erwartet daher ein spirituelles Urteil durch die Menschheit (Fujii 1982b: 59).

7.2.3 Analyse des Antiamerikanismus Fujiis

Die Kritik, die Fujii gegenüber den USA vorbringt, bezieht sich auf ihre Innen- und Außenpolitik. Im Bereich der Innenpolitik wendet er sich gegen die Behandlung der indigenen Bevölkerung und die sozialen Verhältnisse; im Bereich der Außenpolitik gegen ihre kriegerischen Handlungen wie den Vietnamkrieg, den Atombombenabwurf auf Japan und den Bau von Militärbasen in Japan. Außerdem tadelt Fujii die permanente Aufrüstung der Vereinigten Staaten, ihr herrschaftliches Auftreten in der Welt und porträtiert sie in seinen Reden als Behinderer des Friedens. Für ihn sind sie das Land, in dem die Entwicklungen der modernen Zivilisation am stärksten hervortreten. Seine Antipathie gegen die USA bestand schon vor dem Atombombenabwurf auf Hiroshima und Nagasaki, wie sein 1930 abgelegtes Gelöbnis, die „Menschheit von der Mörderzivilisation der Europa- und US-Asuras zu befreien“, zeigt (Fujii 1997: 38 f.)

Fujiis Solidarität mit der indigenen Bevölkerung Amerikas könnte dem Motto „der Feind meines Feindes ist mein Freund“ erwachsen sein. In ihm zeigt sich zudem die kritische und staatsferne Haltung Fujiis politischen Autoritäten gegenüber, die sich nicht nur auf Japan beschränkt, sondern sich auch gegen Missstände in anderen Ländern richtet. Seine Solidarität mit den Ureinwohnern könnte auch daher herrühren, dass sie wie die Japaner selbst in ihrem eigenen Land Opfer der amerikanischen Politik wurden: Ihnen wurde ihr Land im Zuge der europäischen Einwanderung weggenommen, so wie den Japanern ihres infolge des Baus von US-Militärstützpunkten.

Mit der verheerenden Niederlage Japans im Zweiten Weltkrieg und Fujiis Hinwendung zum Pazifismus, ergab sich auch seine gleichzeitige Ablehnung der als Kriegstreiber erachteten USA. Er prangert den Abwurf der Atombomben und die Weiterentwicklung selbiger durch die USA an, schließt in seiner Kritik aber auch die Sowjetunion ein. In der Nachkriegszeit war die atomare Bedrohung und die Möglichkeit der Vernichtung der Menschheit das bestimmende Thema in Fujiis Schriften und Reden. In Bezug auf den Vietnamkrieg beschuldigt Fujii die USA, für die Teilung Vietnams verantwortlich zu sein und sich nicht an internationale Abkommen zu halten.

7.3 Zivilisationskritik

7.3.1 Hintergrund

Zivilisationskritik stellt den Kurs der Menschheit als Ganzes oder Teile der äußeren Formen ihrer Lebensbedingungen infrage. Der Übergang zur Gesellschaftskritik ist fließend. Historischer Hintergrund der Zivilisationskritik Fujiis ist die Erfahrung des Atombombenabwurfs auf zwei japanische Städte sowie das atomare Wettrüsten zwischen den zwei Supermächten der USA und der Sowjetunion. Auch Fujiis Vorbild Nichiren kritisierte die Verhältnisse seiner Zeit. Ebenso andere, wenn auch zeitlich weit entfernt liegende religiöse Figuren wie Siddhartha Gautama, der historische Buddha, der sich außerhalb des Kastensystems Indiens stellte und Kritik an den Tieropfern der Brahmanen übte, oder Jesus, der laut Bibel im Neuen Testament das blinde Befolgen von Reinheitsgeboten kritisierte. Themen einer Kritik an der modernen Zivilisation sind Entfremdung von Arbeit, das Fehlen von Ideologien, zunehmende Individualisierung und damit einhergehende Entsolidarisierung der Gesellschaft sowie eine Technisierung aller Lebensbereiche.

7.3.2 Fujii und Zivilisationskritik

Civilization is not about installing electric lights, having airplanes or producing nuclear weapons. What defines civilization in its entirety? It is not to kill; not to destroy; not to wage war. It is about people holding one another in mutual affection and respect. There is nothing else that defines a viable human civilization. The foundation for these conditions in our communal life is not to be found in the enactment of laws nor in institutions but in religious faith that nurtures tenderness and integrity in our hearts (Fujii 2007, 35).

Dieses Zitat zeigt Fujiis Grundhaltung gegenüber der Zivilisation: In ihm spiegelt sich seine skeptische bis ablehnende Einstellung gegenüber technischen Errungenschaften der „Wissenschaftlichen Zivilisation“ und die Utopie einer „Religiösen Zivilisation“, gegründet auf dem

buddhistischen Gebot des Nicht-Schädigens, wider. Außerdem bringt es die Distanz Fujiis zu staatlichen Institutionen zum Ausdruck.

Seine Ansicht zum modernen Staat ist wie folgt: „Generally speaking, what is called the modern state is, in essence, nothing more than a massive organization for committing murder and war“ (Fujii 2009: 217). Die Modernisierung einer Nation, wie die politische Revolution der Meiji-Restauration, ist nach Fujii eine Staatspolitik, welche sich der Religiösen Zivilisation widersetzt und die Wissenschaftliche Zivilisation Europas nachahmen möchte. Der Höhepunkt davon ist die Errichtung eines kommunistischen Staates. Während der Meiji-Restauration wurden Politik und Shintō unter Ausschluss des Buddhismus vereinigt. Durch diese Einheit von Staat und Religion wurde auch Politik der Hauptgegenstand der Verehrung (Fujii 1997: 31 f.). Die Macht der Maschinen, die materielle Macht, wird ihm zufolge die Welt zerstören. Wenn die spirituelle Macht durch die materielle Macht abgeschafft wird, gehen Zivilisationen jeglichen Zeitalters unter. Um dies abzuwenden, muss eine spirituelle Macht, welche die materielle Macht übertrifft, ausgeübt werden. Ein Beweis dafür zeigte sich Fujii zufolge in der Erlangung der indischen Unabhängigkeit (Ibid.: 34 f.).

Fujii sagt, dass die jetzige Zivilisation von Geld regiert wird und Menschen tötet. Nach Fujii erfand die moderne wissenschaftliche Zivilisation mörderische Maschinen und häuft Geld an, statt Reichtum zu erschaffen. Mörderische Waffen sind aber für das Überleben der Menschheit nicht notwendig. Das wichtigste Ziel für Individuen und Nationen ist das Ansammeln von Geld, was durch die Wissenschaftliche Zivilisation entstand. Als Ausgangspunkt der Wissenschaftlichen Zivilisation sieht Fujii die Fragen nach dem „Warum“ und „Was“ von Dingen. Aufgrund des gegenseitigen Misstrauens zwischen den Nationen wird die Existenz von Waffen notwendig. Eine religiöse Zivilisation besteht gemäß Fujii jedoch im Vertrauen wie im Vertrauen in den Himmel, in die Erde und auf Gott. Ihre Aufgaben sieht er darin, andere und die Welt zu retten. Nach Fujii entspricht das Schicksal Japans, das durch die „Waffe der Wissenschaft“, die Atombombe, betroffen war, dem der indigenen Bevölkerung Amerikas, die aus Mitleid die Einwanderer als ihre Gäste betrachtete. Sie brachten ein Opfer dar, um ihre spirituelle Lebensweise fortsetzen können. Es ist für Fujii auch ein Opfer nötig, um die Vernichtung der Menschheit durch Atomwaffen zu verhindern. Er erwähnt die Kreuzigung Jesu, bei der die politische Macht von Rom zwar einen temporären Sieg errungen hatte, heute jedoch niemand mehr die römische Regierung loben würde, die Jesus gekreuzigt hatte. Ebenso könnte nach Fu-

jii auch die Spirituelle Zivilisation Opfer erbringen; aber es wäre ein Opfer, das ewig geschätzt und leben würde (Ibid.: 118 f.).

Anlässlich der Grundsteinlegungszeremonie der Friedenspagode in Milton Keynes, England, im Jahre 1979 hielt Fujii eine Rede, in der er kritisierte, dass die sich ihrer modernen Zivilisation rühmenden Länder einen Teil ihrer Gesamtproduktion für Rüstungszwecke ausgeben. An erster Stelle stehen hierbei die USA, gefolgt von der Sowjetunion. Auch Japan wird nach Fujii durch die Vereinigten Staaten genötigt, den Verteidigungsetat zu erhöhen. Fujii führt die Meinung von Wissenschaftlern an, nach denen ein Dritter Weltkrieg das Ende aller Kriege wäre, da er zur Vernichtung der Menschheit führen würde. Den Atombombenabwurf auf Hiroshima und Nagasaki sah er als eine Warnung, die Aspekte dieses Krieges zeigten. Die Wissenschaftler, die die Atombombe entwickelten, freuten sich, als sie über das Ausmaß der Zerstörung hörten, weil die Anwendung der von ihnen entdeckten wissenschaftlichen Wahrheit solch ein Ergebnis zeigte. Es war nach Fujii ein Sieg der Wissenschaft. Weil die Wissenschaftler die Schuld an dem Bombenabwurf den Politikern und dem Militär zuschoben, ist die moderne Wissenschaftliche Zivilisation nach Fujii abscheulich. Angeregt durch ein Manifest von Albert Einstein und Bertrand Russell, in dem zur Abwendung der Vernichtung der Menschheit die Verhinderung von Krieg und die Vernichtung von Atomwaffen gefordert wurde, fanden in Kanada die Pugwash-Konferenzen statt, bei denen sich Wissenschaftler versammelten und das Russell-Einstein-Manifest den Führern der Welt zeigten. Weil dennoch weiterhin Atomwaffen entwickelt und hergestellt werden und mit ihnen gehandelt wird, wird nach Fujii das Scheitern der Wissenschaftlichen Zivilisation deutlich. Gemäß Fujii hat Buddha Śākyamuni diese Situation vorhergesehen und auch eine Methode zur Lösung hinterlassen, nämlich die Religiöse Zivilisation. Fujii führt ferner aus, dass eine Atombombe nicht von selbst explodiert, sondern dafür die Hand eines Menschen notwendig ist, die wiederum durch einen menschlichen Geist bewegt wird. Der menschliche Geist ist zu guten Taten fähig und kann schlechte Taten überwinden, was sich darin zeigt, dass das Leben der menschlichen Zivilisation überlebt hat und gedeiht. Auch im Tierreich gedeihen nach Fujii solche Tiere, die ein Leben führen, das Mitgefühl und Liebe ähnlich ist. Ebenso wie ein Mann und eine Frau einander lieben, gemeinsam leben und ihre Kinder aufziehen, kann sich nach Fujii auch der Geist aller Menschen in einem einzelnen Punkt des Guten vereinen. Dies ist für das menschliche Überleben und den Weltfrieden nötig. Glaube entsteht für Fujii dann, wenn die wunderbaren Aktivitäten des menschlichen Geistes bekannt sind. Das Ausüben von religiösen Lehren heißt *shugyō* 修行. Diese Praxis soll nach

Fujii einfach und leicht auszuüben sein. Das ist für ihn das Zusammenfallen der Hände, Verehrung durch den Körper zu erweisen, die Rezitation von *namu myōhō renga kyō* und im Geist und Herzen Respekt zu empfinden. Fujii fragt sich, wie Krieg ausbrechen könnte, wenn religiöse und spirituelle Lehren auf das Sozialleben der Menschen angewandt werden. Für ihn liegt die Grundursache des Krieges im hervorgerufenen Unheil der areligiösen, glaubenslosen Wissenschaftlichen Zivilisation, die andere weder respektiert noch verehrt. Die Wissenschaftliche Zivilisation hat nach Fujii moralische Werte aus den Augen verloren, sieht keine spirituelle Würde im Menschen und sieht nur in einem Sieg in Wettbewerben das Prinzip für das Überleben der Menschheit. Krieg und Nuklearwaffen können nach Fujii ganz einfach durch religiöse Lehre und Praxis beseitigt werden. Die erste Bedingung dazu ist für Fujii das Annehmen und Halten des von Buddha aufgestellten Gebotes des Nicht-Schädigens (Ibid.: 278-283).

In der Erklärung der 30. Pugwash-Konferenz im Jahre 1980 steht geschrieben, dass, wenn die Proliferation nicht reduziert oder beseitigt wird, vor dem Ende des 20. Jahrhunderts ein Atomkrieg bevorsteht. Fujii moniert, dass diese Konferenz von der westlichen europäischen Presse praktisch ignoriert wurde (Fujii 2009: 279). Den Grund für die Entwicklung von Atomwaffen sieht Fujii im Fortschritt der Wissenschaftlichen Zivilisation, weil die von der Wissenschaft entdeckte Wahrheit keine Beziehung zur menschlichen Moral hat. Die von der Wissenschaft entwickelte Technologie hat nach ihm nichts mit dem Überleben der Menschheit zu tun (Ibid. 281). Die einzige Aufgabe der von Fujii als „Zauberei“ bezeichneten Wissenschaft besteht für ihn in der Entdeckung von Massenvernichtungswaffen und im Töten (Fujii 2007: 29). Nach Fujii gibt es weder in der Politik, Wirtschaft, im Militär, noch irgendwo sonst in der Wissenschaftlichen Zivilisation einen Pfad für das Überleben, auch wenn Wissenschaftler sich verpflichtet fühlen, diesen zu zeigen. Falls sich die Wissenschaftler für das Überleben entscheiden, müssten sie nach Ansicht Fujiis ihren Beruf aufgeben und sich von ihrer Anstellung für die Regierung oder dem militärisch-industriellen Komplex trennen. Essentiell ist der Glaube an eine unergründliche Macht, die uns überleben lässt und daran, dass es jemanden gibt, der unermessliche transzendente Kräfte manifestiere, um uns zu retten. Durch Glaube würde das Gefühl der Machtlosigkeit der Wissenschaftler verschwinden. Die Wissenschaftliche Zivilisation ist für Fujii „a civilization of war, a civilization of violence and a civilization of murder and destruction.“ (Fujii 2009: 281 f.). Zum Überleben der Menschheit ist nach Fujii das Aufgeben der Wissenschaftlichen Zivilisation und die Erschaffung einer Spirituellen Zivilisation, einer Zivili-

sation des Glaubens, nötig. Fujii weist explizit darauf hin, dass es sich bei der Zivilisation des Glaubens um eine Zivilisation der buddhistischen Lehre handelt (Ibid.: 285).

Die heutige Welt ist für Fujii eine Festung mit fürchterlichen Kriegssystemen geworden. Eine Rettung daraus sieht er nicht in Bewaffnung im Namen der materialistischen Wirtschaftspolitik der europäischen Länder oder der Vereinigten Staaten, sondern im Selbstopfer, gegründet auf der Spirituellen Zivilisation des Ostens (Ibid. 87).

Ein weiterer Themenkomplex der Zivilisationskritik von Fujii ist die Ansicht über Religion in der Gesellschaft. Für Fujii ist die Ansicht falsch, dass Religion eine individuelle Angelegenheit ist und kein Schaden für jemanden entsteht, unabhängig davon, was er glaubt. Was eine Person glaubt, drückt sich in der Gesellschaft aus, weshalb ein falscher Gedanke ein soziales Problem wird. Dadurch wird das Land untergehen und seine Menschen getötet werden (Fujii 1997: 21). Religion wird nach Fujii seit Kurzem (Fujii sagte dies 1976) nach marxistischer Art und Weise als persönliche Erheiterung betrachtet. Davon scheint die Mehrheit der Menschheit überzeugt zu sein (Ibid.: 28). Er denkt weiters, dass religiöse Überzeugungen im modernen Zeitalter vergessen wurden und erweckt werden müssen (Ibid.: 131).

Fujii sieht den Ursprung von Angst und Laster des gegenwärtigen Menschen im fast vollständigen Verlust von „spirituellen Säulen“ in Individuen, Gesellschaften und Nationen. Grund dafür sind nach Fujii Vorstellungen wie „Wissen ist Macht“. Wenn die Spiritualität eines Individuums, einer Gesellschaft oder Nation verloren geht, werden es bzw. sie in einen Konkurrenzkampf des Stärkeren gezogen. Verbrechen und Gewalt sind nach Fujii für legitim erklärt worden und wissenschaftliche Entdeckungen dienen Kriegszwecken. Daher gibt es selbst beim Einsatz von Atomwaffen keine Skrupel. Frühere Zivilisationen der Erde wie die Zivilisation des Alten Ägypten gingen zugrunde, weil sie sich nicht erhalten konnten. Dieses Schicksal könnte nach Fujii möglicherweise auch die moderne Zivilisation treffen, die den Gipfel an Angst und Laster erreicht hat. Wie laut Fujii spirituelle Säulen als erstes bei der Entstehung jeder Zivilisation gebaut wurden, so geht ein Verfall von Religion und Moral durch die Zerstörung der spirituellen Säulen dem Untergang jeder Zivilisation voran. Zur Veranschaulichung zitiert Fujii das *Hōon-jō* 報恩抄 „Begleichung der Dankesschuld“ von Nichiren, nach dem die Zhōu-Dynastie 700 Jahre währte, weil König Wén Anstand und kindliche Pietät betonte. Die kurze Dauer der Qín-Dynastie dagegen wäre eine Folge der Tyrannei ihres ersten Kaisers (Fujii 2007: 41 f.).

Nach Fujii haben alle Religionen ein *honzon* 本尊, einen Hauptgegenstand der Verehrung. Für das Christentum und den Islam sind dies je ihr eigener Gott. Sie glauben laut Fujii, dass nur ihr eigener Gott richtig ist, weshalb in Ländern des Christentums und Islams indigene Religionen vernichtet wurden. Trotz der Einführung des Buddhismus in Japan wurde dort jedoch nicht der Shintō 神道, die einheimische Religion Japans, zerstört. Auch in China existierte der Buddhismus friedlich neben der Philosophie. Wenn eine Religion als *honzon* keinen Gott des Friedens hat, folgt Fujii zufolge daraus Krieg. Religionen, die Krieg verursachen, sind daher ein Hindernis für die Erschaffung von Frieden. Nur wenn die Menschheit unter einer guten Religion, einer Religion des Friedens, vereint ist, kann es Weltfrieden geben (Fujii 1997: 97 f.).

Das Christentum kritisierte Fujii auch auf Grundlage der Bibel: So zitiert er Ausschnitte des 1. Buch Mose (Gen 1,1; 1,27; 2,1; 2,7; 3,19).²³ Weil der Mensch aus dem Schlamm der Erde erschaffen wurde und wieder zu Staub zurückkehren wird, wird die Frage nach dem Leben nach dem Tod nicht behandelt, was nach ihm der Lehre von modernen Materialisten entspricht. Nach Fujii liegt die Besonderheit des Menschen darin, dass er sich sein Leben als spirituelle Existenz nach seinem Tod vorstellt. Gott erschuf jedoch nur physische, nicht jedoch metaphysische Wesen. Dadurch ist die Sicht des Menschen auf das Leben nach Fujii für immer entartet und verdorben. Fujii stört sich auch an der Erschaffung der Frau aus einer Rippe Adams (Gen 2,21 f.).²⁴ Er vergleicht diese Tat Gottes mit der Vivisektion (ein Eingriff am lebenden Tier zu Forschungszwecken) in der modernen Medizin. Er sagt, dass ihm scheint, dass die Wurzel der von den europäischen Nationen verursachten Kriege und das Wettrüsten der aus Europa hervorgegangenen modernen Staaten in diesem Rippen-Eingriff Gottes liegt. Meistens beteiligen sich Männer an Mord und Krieg und Frauen wünschen sich Frieden. Um Frauen zu Boten des Friedens zu machen, hätte Gott nach Fujii stattdessen eine Blume pflücken sollen, um eine Frau zu erschaffen. Fujii fährt fort und zitiert Gen 6,5-7²⁵, wonach Gott ob der Bosheit des Menschen

23 Gen 1,1: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde;

Gen 1,27: Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.

Gen 2,1: So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge.

Gen 2,7: Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.

Gen 3,19: Im Schweiß deines Angesichts / sollst du dein Brot essen, / bis du zurückkehrst zum Ackerboden; / von ihm bist du ja genommen. / Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück.

24 Gen 2,21: Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch.

Gen 2,22: Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu.

25 Gen 6,5: Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war.

seine Schöpfung bereut und die Menschen und alle Wesen vernichten will. Hierbei fragt sich Fujii, warum Gott die Menschen vor ihrer Vernichtung nicht führen und ihnen das Gute lehren wollte. Weil Menschen immer Schlechtes tun werden, müssten sie Fujii zufolge demnach immer unter dem Fluch durch die Vernichtung Gottes stehen. Wenn Mord und Vernichtung durch Gott kein Verbrechen sind, dann würde auch Mord und Vernichtung durch Menschen kein Verbrechen sein. Nach Fujii wurde dieser Fluch Gottes, der Menschen vernichtet hat, von den als christliches Land angesehenen USA übernommen (Ibid.: 121-124).

Individualismus entstand nach Fujii durch einen Verfall der Lehre des Almosengebens. Durch Individualismus wird die Westliche Gesellschaft untergehen. Fujii ist gegen eine Lebensweise, die Fragmentierung mit sich bringt. Statt für eine Gruppe wie eine Bruderschaft zu arbeiten, versuchen Individualisten, die Gruppe zu ihrem eigenen Vorteil zu nutzen. Dasselbe gilt für die Menschheit als Ganzes. Fujii spricht sich in diesem Zusammenhang gegen Individualismus in Nipponzan aus und ruft seine Anhänger zum Almosengeben auf. Sie sollen alles geben, was sie haben, sogar ihr Leben (Ibid.: 226). Fujii kritisiert, dass in der heutigen Gesellschaft jeder für sich selbst arbeitet. Er wünscht sich, dass sie in eine Gesellschaft verwandelt wird, in der jeder für alle arbeitet. Religion wird nach ihm solch eine Lebensweise in die Gesellschaft einführen (Ibid.: 272).

Gegenüber den politischen Ideologien des Kapitalismus, Liberalismus und Kommunismus ist Fujii skeptisch eingestellt:

Kapitalismus und Kommunismus sind für ihn ein Leben ohne Dankbarkeit. Die Gewalt, die von den vereinigten Arbeitern angewendet wird, um zurückzuholen, was ihnen genommen wurde und die Gewalt, die verwendet wird, um andere auszubeuten, sind nach Fujii letztlich dieselbe. Den Fehler des Kommunismus sieht er in der Anwendung von Gewalt. Mit einer materialistischen Sicht kann man keine Anerkennung empfinden (Ibid.: 276 f.). Nach Fujii hat der Liberalismus Dinge ausgebeutet und der Kommunismus sie kritisiert und zerstört. Beide haben nach ihm das menschliche Gesetz zerstört (Ibid.: 304). Fujii bezeichnet den Kommunismus der Sowjetunion und den amerikanischen Liberalismus als schädliche Lehren, ebenso wie das *Sen-jakushū* 選択集, ein Werk Hōnens, das die zentralen Lehren der Jōdo-Schule wiedergibt (Fujii 2007: 39). Liberalismus wird von Fujii „Plünder-ismus“ genannt. Der Kommunismus billigt

Gen 6,6: Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh.

Gen 6,7: Der Herr sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, sie gemacht zu haben.

Kriegswerkzeuge. Für Fujii kann eine Nation – egal, wie weit entwickelt sie auch sein mag – der Menschheit keinen Frieden bringen, wenn sie Diebstahl und Mord gutheißt. Was nach ihm heute gebraucht wird sei das buddhistische Gebot des Nicht-Schädigens (Ibid.: 100). Das Hindernis des Kapitalismus und Kommunismus sieht Fujii darin, dass jeder in der Gesellschaft und Politik Materialien aufgrund von Habgier anhäuft. Es ist nach ihm ein Fehler, Nahrung äußerste Wichtigkeit beizumessen. Ein Leben von Freude, ein spiritueller Schatz, existiert unabhängig von den Wirklichkeiten dieser Welt. Wenn alle Menschen dort ankommen, wird es Frieden in unseren Gesellschaften geben; nicht jedoch wird er durch Produktion und Vertrieb kommen (Ibid.: 257). Fujii zufolge befinden sich die Sowjetunion, China und Vietnam in einer Sackgasse, weil sie spirituelle Lehren durch Materialismus ersetzt haben und Nahrung und materiellem Komfort den Vorzug geben (Fujii 1982b: 42).

Fujii stellt auch das profitorientierte kapitalistische Wirtschaftssystem infrage. Im Zeitalter des Endenden *Dharmas* verehren die Menschen statt Buddha, des heiligen Objekts des Glaubens, Geld als Gott auf Erden. Menschen werden von Geld beherrscht. Im Finanzkapitalismus sind alle durch Geld in Ketten gelegt und wahre Freiheit ist verloren. Durch die Ketten des Finanzkapitalismus musste auch Japan sich den Vereinigten Staaten anschließen. Arbeiter sind Sklaven der Maschinen, Kapitalisten Sklaven im Streben nach Profit geworden. Alle in zivilisierten Gesellschaften sind nach Fujii versklavt worden. Die vorzügliche Medizin dagegen ist *namu myōhō renga kyō* (Fujii 2007: 53). Für Fujii ist wirtschaftliche Entwicklung eine Lehre der Gier. Die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes macht parallel dazu ein anderes Land ärmer. Militär und wirtschaftliche Mächte kontrollieren nach Fujiis Meinung die Politik. Dies ist die Sackgasse der Menschheit (Ibid.: 100). Fujii konstatiert Umweltzerstörung und sagt, dass nur Menschen ihre Umwelt zerstören, aber z.B. Fische nicht das Wasser verunreinigen, in dem sie leben. Das Profitstreben unter dem Vorwand der industriellen Entwicklung hat die Menschen gleichgültig gemacht gegenüber den schädlichen Auswirkungen oder Opfern, die sie verursachen könnten (Ibid.: 101 f.).

Auch der Buddhismus in Japan wird von Fujii kritisch betrachtet. Er ist der Meinung, dass der japanische *saṅgha*, die buddhistische Gemeinschaft, nicht mehr den Buddha-Dharma praktiziert (Ibid.: 143). Fujii sieht die Entwicklung, dass Mönche der Nichiren-Tradition wie Laien leben, mit Argwohn. Wenn das Leben von Ordinierten sich nicht von dem der Laien unterscheidet, ist es für ihn nicht mehr Religion. Er ist der Meinung, dass das monastische Leben erhalten werden muss und spricht sich gegen jene aus, die denken, dass andere abzuwerten

shakubuku (eine Missionierungsmethode, um andere zum Buddhismus zu bekehren) ist. Dies geht nach ihm gegen die Wünsche Buddhas und Nichirens (Ibid.: 199 f). Nach Fujii ist in keiner Tradition Arroganz (*gaman* 我慢) und Engstirnigkeit (*henshū* 偏執) so sehr vorherrschend wie in der Nichiren-Schule. Möglicherweise ist Sōka Gakkai stärker davon betroffen als Nipponzan. Nipponzan selbst wirft er aber auch Arroganz vor (Ibid.: 206 f). Fujii zufolge existieren in Japan (im Jahr 1968) weder Buddhismus noch Religion. Buddhismus ist nur ein Mittel, um den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen. (Fujii 2009: 173, 176). Ein Dōjō ist nicht dazu da, um Begräbnisrituale oder Totengedenken durchzuführen (Ibid.: 319). Dies sind jedoch die Haupttätigkeiten und -einnahmequellen von buddhistischen Tempeln im gegenwärtigen Japan.

7.3.3 Analyse der Zivilisationskritik Fujiis

Fujiis Zivilisationskritik richtet sich ausschließlich gegen die gegenwärtige moderne Zivilisation. Sie zielt auf ihre Erscheinungen der Politik, der Wissenschaft, der Religion und der Gesellschaft.

Im Bereich der Politik moniert Fujii die anhaltende Aufrüstung und die herrschenden politischen Ideologien des Kapitalismus und Kommunismus, die sich seiner Meinung nach auf Gewalt bzw. Ausbeutung gründen und nicht zum Frieden führen werden. Ihnen stellt er als Lösung Religion in Form des buddhistischen Gebotes des Nicht-Schädigens gegenüber. Die Errettung der Welt kann nach Fujii somit nur aus dem spirituellen Osten, nicht jedoch aus dem areligiösen, materialistischen Westen kommen.

Die Wissenschaft macht Fujii dafür verantwortlich, die Atombombe entwickelt zu haben. Auch sie führt ihm zufolge in eine Sackgasse. Fujiis Wissenschaftskritik resultierte klar durch dieses Produkt der Wissenschaft. Dieser „Angriff der Wissenschaft“ durch Atomwaffen könnte in Fujiis Augen auch einen erschreckenden Sieg des Westens über die „spirituelle“ und traditionelle Zivilisation des Ostens darstellen. Der Wissenschaftskritik Fujiis könnte auch ein tieferer Konflikt des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft zugrunde liegen. Infolge der Meiji-Restauration, welche die gesellschaftliche Stellung von Religion schwächte und an ihrer Stelle westliche säkulare westliche Ideen und Wissenschaften förderte, geriet auch die Deutungshoheit religiöser Experten wie Fujii in die Defensive. Fujiis ablehnende Haltung der modernen Zivilisation gegenüber ist daher möglicherweise eine Trotzreaktion gegen den herrschenden Zeitgeist dieser Epoche, mit dem der japanische Buddhismus bis heute zu kämpfen hat.

8 Schlussfolgerung

Fujii Nichidatsus Leben war bewegt, um nicht zu sagen abenteuerlich. Aufgewachsen in einer Zeit, in der sich Japan im Umbruch befand und der japanische Buddhismus Verfolgungen und strengster Regulierung ausgesetzt war, musste er seinen Weg als religiöse Person in der Gesellschaft finden. Die erste Phase seiner Missionierungstätigkeit führte ihn durch ganz Asien und brachte ihn in gefährvolle Situationen für sein Leben. Vermutlich war er einer der ganz wenigen, wenn nicht gar der einzige Mönch Japans, der in jener Zeit mit nicht viel mehr als einem einlagigen Gewand barfuß durch Asien reiste. Fujiis Geist war unbändig, was sich u.a. daran zeigte, dass er bereits für seine ersten Schüler die Regel aufstellte, ihre Missionierungsarbeit unabhängig von staatlichen Stellen zu betreiben. Außerdem fand er sich nicht mit der neuen Weltordnung nach dem Zweiten Weltkrieg ab, die durch ein Klima des gegenseitigen Misstrauens zwischen den Systemen der kapitalistischen und sozialistischen Welt und durch zunehmende Aufrüstung gekennzeichnet war. Kern von Fujiis Handeln und Denken in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war die Praxis sowie Verbreitung des *daimoku* und der Einsatz für den Weltfrieden. Dies tat er durch zahlreiche Reisen in alle Regionen der Welt und durch die Durchführung von und Teilnahme an Protesten, wie der Friedenspilgerfahrt. Sein bedingungsloses Eintreten für eine Sache, nämlich den Frieden, und seine damit einhergehende Kritik an den herrschenden Verhältnissen in Form von Aufrüstung, Krieg und Wissenschaft, lässt ihn wie eine moderne Verkörperung Nichirens erscheinen, der sich durch sein Festhalten an dem *Lotussūtra* bei gleichzeitiger Kritik des etablierten buddhistischen Klerus und weltlicher Autoritäten selbst an den gesellschaftlichen Rand stellte. Mit seinem gesellschaftlichen Engagement reiht Fujii sich unter die Erneuerer des Buddhismus in Asien des 18. und 19. Jahrhunderts ein, welche ein Eingreifen in die diesseitigen Probleme der Menschen wieder in den Vordergrund stellten.

In der Beantwortung der Ausgangsfrage *Worin bestehen der Auto-Orientalismus, Antiamerikanismus und die Zivilisationskritik von Fujii Nichidatsu?* wurde gezeigt, dass es sich um ein komplexes Themenfeld handelt, das auf einer Interaktion und gegenseitiger Beeinflussung des „Westens“ und „Ostens“ basiert. Zudem sind die Themen eng miteinander verbunden und werden von Fujii häufig aus Sicht des Prinzips der Gewaltlosigkeit betrachtet.

Fujiis nationalistisch gefärbte Stichtweisen, besonders sein Antiamerikanismus, hatten ihren historischen Vorläufer in der *kokugaku*- bzw. Nativismus-Bewegung der Tokugawa-Zeit. In der Rückkehr zur klassischen japanischen Literatur versuchten ihre Vertreter in Abgrenzung zu

China eine japanische Identität zu definieren. Diese Bemühungen spielten später japanischen Nationalisten in die Hände, die damit ihre Ideologie rechtfertigten. In der Nachkriegszeit lebten sie als *nihonjinron*-Diskurs wieder auf, welcher das Feld, das zur Bestimmung der japanischen Identität herangezogen wird, von der Literatur zu allen Aspekten japanischer Kultur erweiterte. Eine herausragende Rolle wird den Japanern bzw. Japan auch von japanischen Neureligionen zugeschrieben, wie das Beispiel Mahikari und Kōfuku no Kagaku zeigten. Ihnen zufolge hatte Japan in der Erdgeschichte eine Sonderstellung inne bzw. wird diese in der Zukunft einnehmen.

Der Orientalismus des Westens, der in essentialistischen Zuschreibungen über den Osten besteht, führte im Osten zur Herausbildung des Auto-Orientalismus, bei dem die Menschen des Ostens selbst den Osten essentialisieren. Einhergehend ist damit oft eine Kritik am jeweils „Anderen“, was sich z.B. bei Byakkō Shinkōkai und Sōka Gakkai in ihrer negativen Sicht des westlichen Materialismus äußert. Die kulturübergreifende Wirkung des Orientalismus wurde anhand des Beispiels der Behandlung des Amida-Buddhismus durch protestantische, westliche Forscher deutlich. Durch sie wurde eine Parallele zwischen der Reformation in Europa und der Kamakura-Zeit gezogen, was zum Konzept des „Neuen Buddhismus der Kamakura Zeit“ führte. Auch die China-Rezeption durch westliche Forscher zeigte, wie sich ihre Orientalismen unter der Bevölkerung des untersuchten Landes fortpflanzen.

Der Auto-Orientalismus Fujiis besteht in der Zweiteilung der Welt in den „Westen“ und „Osten“. Beiden Erdteilen werden dabei essentialistische Kategorien zugeschrieben wie „Materialismus“ bzw. „Spiritualität“. Diese binäre Einteilung findet sich auch in anderen Neureligionen und hat auch ihre Entsprechungen in der sogenannten westlichen Welt. Woher diese Sichtweise Fujiis letztlich herrührt, konnte nicht eindeutig festgestellt werden. Zweifelsohne dient sie der Motivation der Anhänger, die im Westen einen gemeinsamen Feind finden.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit konnte jedoch die Herkunft des Anti-Amerikanismus Fujiis ausfindig gemacht werden: Nämlich im Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki durch die USA. Fujiis Kritik an den USA richtet sich hauptsächlich gegen ihre Politik der Aufrüstung und des Führens von Kriegen in der Welt. Jedoch sind die USA für Fujii auch ein Paradebeispiel für die „Westliche Zivilisation“, die durch Profitstreben, Gewalt und Wissenschaft geprägt ist. Indem Fujii den Westen kollektiv durch solche Attribute beschreibt und abwertet, übernimmt er paradoxerweise selbst das Verhalten seiner von ihm kritisierten Gegner, die ihrerseits den Osten herabsetzen. Der jetzige Trend von Religionen scheint in Zeiten der Globalisierung, der weltweiten digitalen Vernetzung und des zunehmenden Multikulturalismus dahin

zu gehen, dass eine solch harte Einteilung universalistischen und inklusivistischen Konzepten weicht.

Eng im Zusammenhang mit dem Atombombenabwurf steht auch Fujiis Zivilisationskritik, die sich häufig gegen die Wissenschaft richtet, welche die Atombombe erfunden hat. Die Wissenschaft sieht er vor allem als Konkurrent zur Religion.

Für eine eingehendere Behandlung der Forschungsfrage dieser Arbeit wäre es erforderlich, das Gesamtwerk Fujiis im japanischen Original zu lesen. Außerdem wäre auch eine Beschäftigung mit dem Werk des japanischen Christen Uchimura Kanzōs wünschenswert, um herauszufinden, in welcher Weise Fujii durch ihn beeinflusst wurde.

9 Abkürzungen

chin.	Chinesisch
jp.	Japanisch
p.	Pali
sk.	Sanskrit

10 Literaturverzeichnis

- Borup, Jørn (2004): „Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks“, in Peter Antes (Hrsg.) et al.: *New Approaches to the Study of Religion, Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Berlin: Walter de Gruyter, S. 451-487.
- Buruma, Ian und Margalit, Avishai (2004): *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*, New York: The Penguin Press.
- Cornille, Catherine: „Nationalism in New Japanese Religions“, in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Volume 2, Band 2, S. 228-244.
- Czeike, Felix (2004): *Historisches Lexikon Wien*, Band 2, De–Gy, Wien: Buchverlage Kremayr & Scheriau/Orac.
- Deal, William E. (1999): „Nichiren’s *Risshō ankoku ron* and Canon Formation“, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, Band 24/3–4, Nagoya, Nanzan-Universität, S. 325-348.
- Deeg, Max (2003): „Wer eine kennt, kennt keine... – Zur Notwendigkeit der Unterscheidung von Orientalismen und Okzidentalismen in der asiatischen Religionsgeschichte“, in: Peter Schal et al. (Hrsg.): *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, Uppsala: Uppsala universitet, S. 27-61.
- (2007): *Das Lotos-Sūtra: Übersetzt von Max Deeg*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fujii, Nichidatsu (1975): *My Non Violence: An autobiography of a Japanese Buddhist*, Übers.: T. Yamaori, Tōkyō: Japan Buddha Sangha Press.
- (1982a): *Beating Celestial Drums*, Los Angeles: Peace Press.
- (1982b): *The Time Has Come: To Save the World from Total Destruction, Appeal from a Japanese Buddhist Monk*, Tōkyō: Bharat Sarvodaya Mitrata Sanga.
- (1997): *Buddhism for World Peace: Words Of Nichidatsu Fujii*, Übers.: Yumiko Miyazaki, New Delhi: Sterling Publishers.
- (2007): *Tranquil is this Realm of Mine: Dharma Talks and Writings of the Most Venerable Nichidatsu Fujii*, Übers.: Yumiko Miyazaki, Atlanta, GA: Nipponzan Myōhōji Publications.
- (2009): *I Bow to the Buddha in You: Dharma Talks and Writings of the Most Venerable Nichidatsu Fujii*, Übers.: Yumiko Miyazaki, Atlanta, GA: Nipponzan Myōhōji Publications.
- Green, Paula (2000): „Walking for Peace, Nipponzan Myohoji“, in: Christopher S. Queen (Hrsg.): *Engaged Buddhism in the West*, Boston, MA: Wisdom Publications, S. 128-156.

- Imai, Gyōjun (1987): *The Legacy of Fujii Guruji: The 1985-1986 Activities of Nipponzan Myōhoji, Praying to Bring Peace to the World through Buddhism*, Übers.: Rev. Hideo Morioka et al., Tōkyō: Japan-Bharat Sarodaya Mitrata Sangha.
- Ketelaar, James Edward (1990): *Of Heretics and Martyrs in Meiji, Japan: Buddhism and its Persecution*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kisala, Robert (1999): *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kleine, Christoph (2003): „Der „protestantische Blick“ auf Amida: Japanische Religionsgeschichte zwischen Orientalismus und Auto-Orientalismus?“, in: Peter Schal et al. (Hrsg.): *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, Uppsala: Uppsala universitet, S. 145-193.
- (2011): *Der Buddhismus in Japan: Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kōdansha (1993): *Japan: An Illustrated Encyclopedia*, Band 1, Tōkyō: Kodansha.
- Martin, David A. (1966): *Pacifism: An Historical and Sociological Study*, New York: Schocken Books.
- Matsudo, Yukio (2004): *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sūtra*, Norderstedt: Books on Demand.
- McNally, Mark Thomas (2016): *Like No Other: Exceptionalism and Nativism in Early Modern Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- McVeigh, Brian J. (1997) *Spirits, Selves, and Subjectivity in a Japanese New Religion: The Cultural Psychology of Belief in Sūkyō Mahikari*, Studies in Asian Thought and Religion, Volume 21, Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- (2004): *Nationalisms of Japan: Managing and Mystifying Identity*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Nyānatiloka (1999): *Buddhistisches Wörterbuch*, Fünfte Auflage, Stambach-Herrnschrot: Verlag Beyerlein & Steinschulte.
- Oberländer, Christian (2012): „Von den Ungleichen Verträgen zur Großmacht – Japans Weg zum modernen Nationalstaat“, in *Geschichte Japans*, Stuttgart: Reclam Verlag, S. 261-331.
- Okada, Emmi (2017): *The Two Truths of Nonviolence: A Study of Vietnamese, Tibetan, and Japanese Mahayana Buddhist Movements for Peace*, unveröffentlichte Dissertation, Universität Tōkyō.
- Pokorny, Lukas (2020): „The Millenarian Myth Ethnocentrised: The Case of East Asian New Religious Movements“ in: Nickolas P. Roubekas und Thomas Ryba (Hrsg.): *Explanation and Interpretation: Theorizing About Religion and Myth*, Leiden and Boston: Brill (in Druck).
- Prohl, Inken (2003): „Die Rache des Orientalismus – Selbstbehauptungsdiskurse im gegenwärtigen Japan“, in: Peter Schal et al. (Hrsg.): *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*, Uppsala: Uppsala universitet, S. 195-218.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- (1994): *Orientalism: Anniversary Edition with a New Preface by the Author*, New York:

Vintage Books.

- (2014): *Orientalismus*, Übers.: Hans Günter Holl, 4. Auflage, Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.
- Skilling, Peter (2013): „Vaidalya, Mahāyāna, and Bodhisatva in India: An Essay towards Historical Understanding“, in Bhikkhu Nyanatusita (Hrsg.): *The Bodhisattva Ideal: Essays on the Emergence of Mahāyāna*, Kandy: Buddhist Publication Society, S. 69-164.
- Suzuki, Daisetsu Teitarō (1972): *Japanese Spirituality*, Übers.: Norman Waddell, Japan: Ministry of Education.
- Dessi, Ugo (2012): Religion, Hybrid Forms, and Cultural Chauvinism in Japan, in *Journal of Religion in Japan*, Band 1, S. 168-187.
- Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH (1986): *Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Gesamtausgabe, Wien.
- Watanabe, Hōyō (2009): „The Periphery of the *Rissho-ankoku-ron*, and the Core of the *Kanjin-honzon-sho*“, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Band 57, 3, Tōkyō: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, S. 143-150.
- (2011): „From the *Risshō-ankoku-ron* to the *Kaimoku-shō*: The Issue of the Concept of a Spiritual Culture in Nichiren Buddhism“, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Band 59, 3, Tōkyō: The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, S. 211-218.
- Yoshino, Kosaku (1992): *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*, London [u.a.]: Routledge.

Onlinequellen

- Adam Augustyn et al. (2017): „Bon“, verfügbar unter: <https://www.britannica.com/topic/Bon-Japanese-festival> (Zugriff am 28.09.2019).
- Britannica Academic (2015): „Satyagraha“, verfügbar unter: <https://academic-eb-com.uaccess.univie.ac.at/levels/collegiate/article/satyagraha/65872#> (Zugriff am 28.09.2019).
- Fessler, Jakob (2018): „Friedenspagode, Wien“, verfügbar unter: <https://oe1.orf.at/artikel/644847> (Zugriff am 13.01.2019).
- Taschwer, Klaus (2019): „Was bei einem globalen Atomkrieg passieren würde“, verfügbar unter: <https://www.derstandard.at/story/2000107728661/was-bei-einem-globalen-atomkrieg-passieren-wuerde> (Zugriff am 21.09.2019).

11 Zusammenfassung

Nipponzan Myōhōji Daisanga 日本山妙法寺大僧伽 ist eine vom japanischen Mönch Fujii Nichidatsu 藤井日達 (1885 – 1985) gegründete japanische Neureligion. Sie entstammt der Nichiren-Tradition des japanischen Buddhismus und zeichnet sich durch ihr bedingungsloses Eintreten für den Frieden aus. Ihre pazifistische Ausrichtung äußert sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges u.a. durch die Durchführung von Friedensmärschen, der Teilnahme an Demonstrationen und das Üben von Kritik an Aufrüstung, Militarismus und Krieg, insbesondere der USA. Anhand der englischen Übersetzung der Reden und Schriften von Fujii Nichidatsu wird der Frage nachgegangen, worin sein Auto-Orientalismus, Anti Amerikanismus und seine Zivilisationskritik bestehen, welche sein Denken und Tun in der Nachkriegszeit prägten.

12 Summary

Nipponzan Myōhōji Daisanga 日本山妙法寺大僧伽 is a Japanese New Religion founded by Fujii Nichidatsu 藤井日達 (1885 – 1985). Originating from the Nichiren school of Japanese Buddhism, its major objective is struggle for peace. Since the end of World War II, its pacifism has been revealed in attending peace marches, participation in protests and criticizing arms race, militarism and war, especially of the US. Based on the English translation of speeches and texts by Fujii Nichidatsu, this thesis will investigate his auto-orientalism, anti-Americanism and his overall critique of civilization, which characterizes his thoughts and actions in the post-war period.