

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 13 (1960)
Heft: 1-4

Artikel: Japan
Autor: Seckel, Dietrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145778>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIETRICH SECKEL • HEIDELBERG

JAPAN

EINLEITUNG

Japan ist nicht ohne seinen innigen kulturgeschichtlichen Zusammenhang mit China, aber auch nicht durch ihn allein zu verstehen – ebenso wenig wie Rom nicht ohne und nicht allein durch Griechenland. Ist China die Primär- oder Mutterkultur mit elementarer eigenschöpferischer Kraft, so hat Japan eine Sekundär- oder Tochterkultur hervorgebracht, die aufs tiefste von der chinesischen befruchtet wurde, ja ohne deren erweckenden Einfluß überhaupt nicht in ihrer Besonderheit entstanden wäre. Erweckung und Befruchtung aber bedeutet keineswegs Imitation und Mangel an Originalität – wir Abendländer unterschätzen im allgemeinen die erhebliche Verschiedenheit zwischen China und Japan –, und die ganze japanische Geistesgeschichte verläuft in Form wiederholter Aufnahme chinesischen Gutes, immer neuer Rezeptionswellen, doch auch immer neuer schöpferischer Auseinandersetzung mit China, die von der begierig lernenden Aneignung zunächst zur meisternden Eineignung und endlich zur verwandelnden, vom Vorbild oftmals weit sich entfernenden Umeignung führte. Deren Antriebe stammen letztlich wohl aus bestimmten, im Lauf der Zeiten mehr oder weniger rein hervortretenden Uranlagen, die bis in die Jahrhunderte vor der ersten großen China-Rezeption zurückgehen, alle späteren Stufen prägen helfen und immer wieder durch das Fremde durchschlagen. Erst an diesem Fremden aber sind die Japaner recht zu sich selbst gekommen.

Die Rezeption der chinesischen Kultur – vom 5. bis ins 9. Jahrhundert, mit ihrem Höhepunkt im 7. und 8. – brachte den Japanern so gut wie alle Elemente einer Hochkultur: die Schrift und mit ihr einen großen fremden Wortschatz und eine reiche Literatur; neue Begriffe und

Kategorien des Denkens; Wissenschaften, Künste und Handwerke; Formen des sozialen Lebens und der staatlichen Organisation. (Die japanische Kaiseridee war und blieb freilich eine fundamental andere als die chinesische.) All das ruhte auf drei großen geistigen Grundlagen: dem «universistischen» Weltbild Chinas, der konfuzianischen Staats- und Sozialethik und der Weltreligion des Buddhismus, der in China eine unverkennbare Eigenprägung erfahren hatte. Von diesen geistigen Mächten und materiellen Errungenschaften wurde die noch durchaus vor- oder frühgeschichtliche japanische Kultur, wie sie bis in die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends bestanden hatte, in strukturell ähnlicher Weise überlagert, in vielfältiger Verflechtung und Durchdringung umgeformt wie etwa bei uns im frühmittelalterlichen Europa das Altgermanische und -keltische durch das Klassisch-Antike und – Hand in Hand mit diesem – durch das Christentum. In Japan trugen diese drei Elemente: das vorbuddhistisch-vorchinesisch-altjapanische, das klassisch-chinesische und das buddhistische, in gegenseitiger Befruchtung die gesamte kulturelle Entwicklung, bis dann im 19. Jh. noch ein viertes, nun ganz andersartiges: die moderne wissenschaftlich-technische Kultur des Abendlandes mit neuer weckender Herausforderung hinzutrat, ohne die drei traditionellen Elemente zu verdrängen. Im Gegenteil: es ist für Japan von entscheidender Bedeutung, daß all jene Elemente, auch die historisch ältesten, noch immer lebendig sind, daß keins von ihnen «überwunden» und abgetan ist, sondern daß sie alle in reicher Traditionsschichtung bis heute mehr oder minder stark und deutlich das japanische Menschsein und seine Lebensideale bestimmen. Sie alle bewahrt zu haben und sie in ständiger Bewältigung der in ihnen liegenden Spannungen selbst in der modernen Welt noch zu einem reichen Kulturganzen zu verknüpfen, ist eine kaum zu überschätzende Leistung.

Japan hat also eine sehr komplexe kulturelle Struktur, die nur durch eine Analyse ihrer historischen Entwicklungs- und Übersichtungsphasen zu verstehen und schwerlich auf eine einzige, sei's auch umfas-

sende Formel zu bringen ist. Im Lauf seines Entwicklungsganges hat Japan demzufolge nicht nur ein einziges Leitbild des Menschseins und der Kultur hervorgebracht, sondern eine ganze Reihe idealtypischer, jeweils den Geist einer Epoche prägender und dann stets noch lange weiterlebender Wesensbilder, die in ihrem Nebeneinander und Zusammenwirken gesehen werden müssen und von denen kein einzelnes absolut gesetzt werden darf. Noch viel weniger als andere Kulturen ist die japanische auf einen Nenner zu bringen, und alles was etwa mit dieser Absicht gesagt werden könnte, müßte gleich wieder modifiziert, eingeschränkt und ergänzt werden durch andersartige, oft widersprechende Züge. Gerade diese Mehrschichtigkeit, die dialektisch-polare Verflechtung mehrerer Potenzen ist ein wesentliches Merkmal des japanischen Menschenbildes und Kulturideals; und erst wenn diese historisch gewachsene und entfaltete Struktur einigermaßen klar geworden ist, mag sich vielleicht eine Zusammenschau ergeben, durch die auch das Disparate in harmonischen Bezug tritt und der Betrachter einsieht, warum und von welchem Zentrum her denn gerade diese Strukturelemente und Leitbilder in gerade dieser Kombination zur Geltung kamen.

MENSCHEN- UND KULTURIDEALE JAPANS IN IHRER HISTORISCHEN ENTFALTUNG

1. Das Shintô-Ideal

Sehen wir von den noch dunklen Ursprüngen des heute archäologisch bis zurück ins Paläolithikum greifbaren Inselvolkes und von den völlig nebelhaften Zügen seines ältesten Geisteslebens ab, so steht die vorbuddhistische und vorchinesische Ideenwelt und Lebensauffassung dessen, was man mit einigem Recht nun schon «japanisches Volk» nennen darf, in Gestalt des Shintô relativ deutlich vor uns; namentlich deshalb, weil diese Kulturschicht ja fast ohne Unterbrechung bis heute lebendig blieb und erstaunlich viel Altertümliches bewahrt hat – eine Erschei-

nung, die wohl in keinem anderen, zugleich völlig modernen Lande zu beobachten ist. Der Shintô («Götter-Weg», ein chinesisch gefärbter späterer Ausdruck) hat zwei Aspekte: einerseits ist er mythisches Erlebnis und kultische Verehrung der Natur- und Lebenskräfte, der Inselheimat, ja jedes Berges, Wasserfalls und alten Baums in ihr, andererseits der Ahnen, der Sippe, des Volkes und Staates, zuhächst des Kaisers als seiner natürlichen, dem göttlichen Wesen dieses Landes- und Volksganzen entsprechenden Spitze. Sie alle können den Charakter numinoser Wesenheiten (*kami*) bekommen und Gegenstand ehrfürchtigen Kultes werden. Dabei sind die Grenzen zwischen der Natur und der sozialen Gemeinschaft bezeichnenderweise fließend, da Natur- wie Menschenwelt gleichermaßen an der numinosen Lebenssubstanz und Wirkkraft teilhat, aus ihr existiert und von einer allem Dasein gemeinsamen Weltheiligkeit erfüllt ist.

Die mythisch-kultisch gefärbten Lebensideale der Shintô-Sphäre sind deutlich ausgeprägt, wenngleich nicht theoretisch oder «theologisch» formuliert. Der beherrschende Gedanke ist der der kultischen Reinheit, ein zentraler Ritus (*misogi-harai*) besteht in einem schlichten Reinigungsakt. Dieser Begriff der Reinheit, der das ursprünglich Magische, ohne es je blutlos werden zu lassen, mehr und mehr ins Moralische sublimiert, umfaßt zugleich auch die naturhafte Unberührtheit, Urtümlichkeit, Unmittelbarkeit und Aufrichtigkeit (*makoto*); deren äußere Erscheinung – im Shintô-Heiligtum, besonders dem allerhöchsten kaiserlichen Ahnenschrein, dem der Sonnengöttin zu Ise, eindrucksvoll zu erleben – ist äußerste Schlichtheit und Klarheit, ihre Grundstimmung die der urgegebenen Harmonie naturhaft-göttlichen Friedens, des freundlichen Zusammenlebens aller Wesen, der unbehinderten Schöpferkraft der Natur. Zwar steht diesem «sanften Geist» (*nigi-mitama*) stets auch ein «rauer, wilder Geist» (*ara-mitama*) gegenüber – nicht zu verwundern in einem stark vulkanischen, erdbeben- und taifunbedrohten Lande, dessen Bevölkerung zudem aus sehr verschiedenartigen Komponenten zusammengewachsen ist und große Span-

nungen in sich trägt; aber Mythos und Kult als Projektion psychischen Lebens zielen stets auf die Überwindung und Besänftigung der bedrohlichen, ekstatisch-explosiven Mächte. Eben diese Bändigung des Wilden, Zerstörerischen, harmonie- und friedensfeindlich Dämonischen ist eine der fundamentalen Forderungen, die der japanische Mensch zu allen Zeiten an sich selbst gestellt hat, doch ist jene polare Spannung stets eine sein Leben und seine Kultur bestimmende Macht geblieben.

Wir können hier mit seltener Klarheit das Idealsystem des ursprünglichen Daseins Japans als Land und Volk, als einer elementaren biologisch-soziologisch-politisch-kultischen Einheit von numinoser Qualität beobachten. Aber es ist eben im Grunde kein System, es bleibt weitgehend unformuliert, ein dogmatisch bewußtermaßen nicht verfestigter, selbstverständlicher Besitz, ein Ausdruck des intimen, allesbeherrschenden Grundgefühls der dankbaren Vertrautheit, ja der Identität mit den Lebensmächten und dem Vaterlande, der «Weg» (*michi*), dem Japan nur aus seiner Wesensfülle heraus zu folgen braucht und folgen soll. Sein hoher Wert leuchtet unmittelbar ein, doch sind auch seine Gefahren nicht zu verkennen, die in der Neigung zur Einengung, Autarkie, übersteigerten Selbstbestätigung liegen und bekanntlich mehrfach zu den Auswüchsen des Nationalismus geführt haben. Entartung freilich besagt niemals etwas Entscheidendes gegen das eigentliche Wesen in seinen positiven Zügen. Jene Neigung zur selbstgenügsamen Beschränkung, jenes Inselbewußtsein gibt der japanischen Lebensform, ja dem ganzen Volks- und Staatsgefühl eine Art Familiencharakter mit in sich beschlossener Intimität, doch mit der Gefahr erschwerter Kommunikation nach außen, und auch dies ist – später dann mit Hilfe der von China übernommenen konfuzianischen Kategorien theoretisch begründet und systematisiert – ein bleibendes Strukturprinzip und Leitbild der japanischen Kultur geworden und geblieben. In der Vatergestalt des japanischen Herrschers, in der Auffassung des Volkes als großer Sippe, in der vertikalen, auf komplizierter Über- und Unterordnung und Autoritätsstufung beruhenden Sozialstruktur kommt das klar zum Ausdruck.

Jeder Japaner fühlt sich primär nicht als Individuum, sondern als Glied dieser organisch-historisch gewachsenen, idealisierten, religiös als etwas Numinoses erlebten Gemeinschaft, des «Landeskörpers» oder «Staatsleibs» (*kokutai*) in seiner als einzigartig empfundenen Besonderheit.

Vor allem aber hat in dieser Shintô-Sphäre oder -Schicht des japanischen Wesens auch das tiefe und feinsinnige Naturgefühl seine Wurzel, das aus dem Menschenbild Japans nicht wegzudenken ist; es hat ja nicht nur Dichtung und Kunst zu allen Zeiten aufs reichste befruchtet, sondern wirkt selbst aufs alltägliche Leben bis heute gestaltend und beseehlend ein. Kaum irgendwo werden etwa die einzelnen Phasen der Jahreszeiten und die zu ihnen gehörenden Feste so intensiv begangen wie in diesem Lande. Der chinesische Einfluß hat dies Naturgefühl nur bereichert und ihm gewisse vorgeprägte Gestaltungsformen geliefert, nicht aber seine Substanz, seine Stärke und spezifische Eigenart begründet.

Das Shintô-Leitbild steht durchaus auf der Seite des Lebens, des Wachsens und Gedeihens, der Überwindung der dunklen Mächte, der klaren, heiteren, schlichten Harmonie. Bezeichnend, daß japanische Hochzeitsfeiern nach Shintô-Ritus, Bestattungsfeiern jedoch – der Tod ist für den Shintô unrein – nach buddhistischem vollzogen werden.

2. Das buddhistische Ideal

In diese noch frühzeitliche, seelisch noch wenig differenzierte, «naive», durchaus selbstgenügsame und optimistische Lebenswelt trat nun um 550 als etwas fundamental anderes die hochentwickelte, schon auf eine tausendjährige Tradition zurückblickende buddhistische Lehre ein und eröffnete den Japanern mit einem Mal ganz ungewohnte Perspektiven auf die Welt und den Menschen, stellte ihnen neue, zunächst fremdartige, ja vermutlich unsympathische Ideale vor Augen. Die Lehre vom illusorischen Schein, von der Vergänglichkeit und Melancholie aller Dinge, vom existenzbedingten Leiden aller Wesen auf Grund ihres Karmas, von dem Erlösungsziel des Nirvâna und dem Weg dorthin mit Hilfe weltdurchschauender und also weltüberwindender Erkenntnis –

sie gab dem japanischen Lebensgefühl zum ersten Mal eine Gebrochenheit, zeigte das Problem der Dualität zwischen scheinhafter und wahrer Wirklichkeit und eröffnete völlig neue seelische Dimensionen, neue Wege des Denkens. Die so selbstverständlich vertrauten Dinge, mit denen man in seinem umhegten Inselreich zu tun hatte, wurden nun nicht bloß numinos-unheimlich – wie der *ara-mitama* – und somit auf kultischem Wege harmonisierbar, sondern ontologisch hintergründig, ja prinzipiell wesenlos. Man machte Bekanntschaft mit Erkenntniskritik, mit Metaphysik und mit einer Ethik, die nicht Reinigung, sondern Askese voraussetzte, und dem völlig untheoretischen und undogmatischen Shintô trat ein festgefügttes, hochentwickeltes philosophisch-religiöses Ideensystem gegenüber. Da es aber das System des Mahâyâna-Buddhismus war, der keine radikale Weltverneinung, keine rigorose Trennung von Diesseits und Jenseits, Samsâra und Nirvâna predigte, sondern diese und alle anderen Dualitäten durch den spezifisch indisch-ostasiatischen Gedanken der Nicht-Zweiheit und der alle Gegensätze transzendierenden «Leere» als des eigentlichen Absoluten überwand und aus dem radikalen Nicht immer wieder den Rückweg in die empirische, nicht prinzipiell vom Absoluten verschiedene Welt aufzeigte, deshalb konnte er doch auch an Grundgefühle des alten Japanertums anknüpfen. Er konnte dessen konkret-lebensfreundliches, wirklichkeitsfrohes Denken für sich fruchtbar machen und es zu einer höheren Denkform sublimieren, indem er es mit der Doppelschichtigkeit von eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit, die beide wiederum in der «runden dreifachen Wahrheit» aufgehoben werden, vertraut machte. Der alte starke Sinn für das Numinose wurde nun auf ein überweltliches und doch nicht weltfeindliches Ziel gelenkt und damit unendlich vertieft, dem japanischen Sinn fürs Anschaulich-Konkrete und Künstlerische kam die (dem bildlosen Shintô fremde) Bildhaftigkeit und in einer Vielzahl heiliger Gestalten sich manifestierende Personalität des buddhistischen Glaubens und Kultes befruchtend entgegen. So war im Lauf des Mittelalters dann auch ein Synkretismus von Buddhismus und Shintô

möglich; er wurde erleichtert durch die prinzipielle Toleranz auf seiten des Buddhismus und durch das Fehlen eines einheitlichen, verpflichtenden Dogmas auf seiten des Shintô. Gemeinsam war beiden Religionen die Lebens- und Naturfreundlichkeit und der Sinn für humane Daseinsharmonie und gegenseitige, opferwillige Verpflichtung – Werte, die nicht nur für die sozialen, sondern auch die ethischen Ideale von entscheidender Bedeutung wurden und in der mittlerweile gleichfalls fest in Japan eingewurzelten konfuzianischen Morallehre eine zusätzliche Stütze fanden. Schien der Buddhismus also zunächst etwas sehr Fremdartiges zu sein, so zeigte sich doch bald, daß er eine tiefe und starke Ader des japanischen Wesens berührt hatte und latente Kräfte zu wecken vermochte, ohne die das japanische Menschenbild und Lebensideal seitdem nicht mehr zu denken ist und sich wohl nie über die Ebene des bloß ethnischen, frühzeitiglich-archaischen Daseins und Denkens erhoben hätte. Diese Berührung war offensichtlich viel stärker und fand eine viel intensivere Antwort als in China, wo der Buddhismus nie eine dermaßen tiefgreifende, wesensgestaltende Macht gewann wie in Japan.

Wenn wir die Dinge stark vereinfachen, hat der Buddhismus dort hauptsächlich drei Grundtypen ausgebildet und mit ihnen wesentliche Seiten des Menschentums angesprochen – oder umgekehrt: diesen zu ihrer religiösen Ausprägung verholfen. Den ersten Typ bilden die großen scholastisch-ritualistischen Systeme der Kegon-, Tendai- und Shingon-Sekte, durch deren an Indien und China geschultes Denken Japan definitiv den Anschluß an das geistige Höchstniveau Ostasiens gewann und bis dahin unentwickelte Fähigkeiten der Spekulation, des analytischen und synthetischen Denkens freimachte. Dieser Buddhismus der Nara- bis Fujiwara-Zeit (8.–12. Jh.) hatte seinen soziologischen Ort in der aristokratischen Hofkultur und sah seine Aufgabe neben der Pflege einer metaphysisch begründeten geistigen Kultur (einschließlich aller Zweige der Wissenschaft) vor allem auch in der Förderung und Sicherung des Staatswohls; so war er getragen vom Wohlwollen und der

Munifizienz des Hofes und der Adelskreise und hat deren Lebensideale damals entscheidend geprägt. Die Gefahr lag dabei einerseits im Abgleiten des religiösen Denkens und des Kultes in eine Magie von kompliziertester Systematik, andererseits in der Veräußerlichung der aristokratischen Frömmigkeit in einer Art weltschmerzlicher, raffiniert ausgekosteter Mode. Beidem trat der zweite Typ entgegen: die nun breite Volkskreise ansprechende, intellektuell anspruchslose Lehre von dem Erlöser-Buddha Amida, deren gewaltiger Erfolg (seit etwa 1100 bis heute) wohl unter anderem darauf beruht, daß das eigentlich japanische Lebens- und Glaubensideal einen Durchbruch durch die ihm letztlich nicht ganz angemessene – und doch als notwendiges Stadium hoher geistiger Schulung unentbehrliche – Intellektualität und Systemstrenge jener Sekten vollzog und sich eine schlichte, gefühlsmäßige, humane und die sozialen Gegensätze in gemeinsamer Frömmigkeit überbrückende Form des Glaubenslebens schuf, die ihm schon von seinen shintoistischen Ursprüngen her kongenialer war. Als gewaltige Triebkraft wirkte die Verzweiflung über die zahllosen Kriegs- und Naturkatastrophen mit, die die Generationen seit dem späten 12. Jahrhundert erleben mußten, so daß ein tiefer Pessimismus sich ausbreitete und die Erlösungssehnsucht wesentlich steigerte. Das intellektuell Ungekünstelte, die schlichte Unmittelbarkeit, das gefühlsmäßig Eingängliche dieser Lehre und Kultpraxis, die sich aber dem Unbegreiflichen und Wunderbaren offenhielt und auf stark emotionaler, oft ekstatischer Hingabe und sündenbewußtem Heilsstreben beruhte, entsprach wirklich dem japanischen Wesen, befriedigte aber nur relativ bescheidene geistige Ansprüche. Gleichfalls in Opposition gegen die alten Denk- und Kultsysteme stand der dritte Typ, der Zen-Buddhismus, der jedoch sehr viel mehr an geistiger Leistung und persönlichem Einsatz des ganzen Menschen verlangte, sowohl die intellektuelle metaphysische Spekulation wie den magischen Ritualismus wie auch die bloße heilssüchtige Gefühlshingabe ablehnte und mit dem Appell an die totale Umkehr des gewöhnlichen Denkens, Redens und Handelns, an die radikale Über-

schreitung der Grenze von Leben und Tod vor allem bei dem seit etwa 1200 führenden Ritteradel seinen stärksten Widerhall fand. Von dort drang er dann allmählich in breitere Kreise, da er gleichfalls dem japanischen Wesen kongenial war, doch ganz andere Seiten dieses Wesens ansprach als die beiden ersten Formen des Buddhismus. Zwar ist auch das Zen – wie jene – nicht in Japan, sondern in China entstanden und hat seine letzten Wurzeln in Indien, aber bei den Japanern ist es stärker als in China zu einer das Leben des Volkes und seine Ideale formenden Geistesmacht geworden, in voller Breite freilich erst in einer späteren Phase.

3. *Das höfische Ideal*

Während sich der Buddhismus als tragende religiöse Strömung des japanischen Mittelalters entfaltete, bereicherte und differenzierte sich das Menschenbild jener Zeit in der weltlichen Sphäre vor allem durch die Ausbildung zweier Idealtypen. Der erste – nennen wir ihn abkürzend den höfischen – wurzelte in der streng durchgeformten Gesellschaft am Kaiserhof in Heian (Kyôto), die am Anfang manches von dem konfuzianischen System Chinas übernommen hatte, nach und nach aber trotz allen chinesischen Elementen in Politik, Verwaltung und Kulturleben doch wieder der altjapanischen Sippenverfassung folgte und ihren Mittelpunkt in der traditionellen Kaiseridee besaß. Diese Epoche ist geradezu charakterisiert als entscheidende Phase der Japanisierung alles von China Übernommenen, und zwar so sehr, daß der durchaus unverwechselbare kulturelle Stil und die geistig-seelische Verfassung dieser Zeit bis heute als das klassische, wenn auch ferne Ideal gilt. Dieses Menschen- und Lebensideal hat in der Gestalt des Prinzen Genji, wie die Hofdame Murasaki ihn (um 1000) samt seiner reich entfalteten Umwelt unvergeßlich vor uns hingestellt hat, seine vollendete Verkörperung gefunden.

Auf der Basis der eigenjapanischen wie der von China übernommenen Kulturtradition entstand hier ein Ideal der universal gebildeten, vornehmen Persönlichkeit, das nicht von starker Religiosität oder hoher

Moral bestimmt war und auch die später so sehr hervortretende martialische Seite des japanischen Wesens vernachlässigte, dafür aber eine unerhörte seelische Verfeinerung und ästhetische Sensibilität als oberste Werte in den Vordergrund stellte. Nicht nur wurde von diesen höchst genußfähigen Menschen ein intimes Miterleben der Naturstimnungen verlangt und vollzogen, sondern ebenso auch ein Reagieren auf die zartesten Regungen des Herzens und der kaum wahrnehmbaren Strahlungen und Spannungen in den menschlichen Beziehungen, namentlich den erotischen, denen man sich intensiv und ohne Prüderie hingab, die man aber durch zeremonielle Regeln bändigend formte und zu hohem Spiel gestaltete. Das ganze Leben wurde ein Zeremoniell, wurde bis ins Letzte durchgeformt, zur Kunst erhoben und wesentlich nach dem Maß an Schönheit und Empfindungsgehalt beurteilt, das die Menschen, in allen Künsten bewandert und mit allen Tonarten des Gefühlslebens vertraut, ihm zu entlocken vermochten; so war das Menschenbild – bezeichnend für weite Bereiche ostasiatischer und namentlich japanischer Kultur – aufs stärkste durch ästhetische Werte geprägt. In der Dichtung und Kunst hat das Lebens- und Formideal dieser Zeit seine reinste Verwirklichung gefunden; es ist bestimmt durch das Streben nach Reinheit, kühler und delikater Strenge der Form, Zartheit des Empfindens, Leichtigkeit und suggestiver Andeutung im Ausdruck, durch eleganten Geschmack, zu fast dekadentem Raffinement gesteigertes Nuancengefühl und lyrischen Sinn für den feinen Duft alles Lebensgeschehens in Natur und Menschenwelt. So hat es eine Gefühls- und Formkultur hervorgebracht, wie sie sonst kaum jemals so vollendet gelang.

Aber seltsam: die Lebensstimmung ist nicht eigentlich heiter – oder nur momentan –, das Moll übertönt das Dur, die Farben sind zwar reich, schimmernd und delikat, aber oft in wehmütigen Tönen gebrochen. Gerade ihr überaus feines Empfinden für alles Lebendige und Schöne öffnete den Menschen auch den Blick für die Schatten des Daseins, für seine Flüchtigkeit und Trauer. Wie wichtig ihnen selber dies

Empfinden war, ersieht man daraus, daß es in einem zentralen Kennwort seine Formulierung fand: *mono-no-aware* – unübersetzbar, aber ungefähr zu umschreiben mit der «Wehmutsstimmung, die allen Dingen anhaftet» (Gundert), die alles, auch und gerade das Schönste durchtränkt und seine höhere, vergeistigte, durch den Tiefenblick in Leben und Welt geläuterte Schönheit, seinen schmerzhaft-süß empfundenen Wert vor dem dunklen Grunde des Nichts erst voll zum Leuchten bringt – das lastende Bewußtsein karmabedingter Schicksalsfügung, der der Mensch nicht entinnen kann, der er nur ein Höchstmaß seelischer Vertiefung und stiller Schönheitsfreude abzugewinnen versuchen mag. Buddhistisches Weltgefühl also – eine starke Macht im damaligen Leben, wo man mit Hilfe gelehrter, frommer und magiekundiger Priester sein Seelenheil suchte, doch die Kraft zu letzter Weltüberwindung nicht aufbrachte, weil man den wehmütigen Zauber dieser Welt so sehr als Reiz, als etwas Unentbehrliches empfand. So verschmolz dies buddhistische Daseinsgefühl mit dem urjapanischen Sinn für die reine Schönheit der Welt, den Zauber der Natur und alles Lebendigen und für die Regungen des mit all dem mitschwingenden Menschenherzens. Aber dieser Sinn ist nun nicht mehr naiv, sondern durch den buddhistischen Blick in die Abgründigkeit der Welt und ihren absoluten Wesensgrund verwandelt und hat auch durch die hochgezüchtete, exklusive Lebensform jener Zeit eine Verfeinerung, eine *sophistication* erreicht, die ein unreflektiertes, unmittelbares, handfestes Genießen und Gestalten der Welt und des Lebens verhinderte. Die strenge, durchsichtige, zurückhaltende, schönheitsbeseelte und doch alles nur eben andeutende Form aber, die nach Schlichtheit, Klarheit und Reinheit strebt – sie hat ihren Ursprung letztlich in der Urzeit, ist jedoch nun höchst bewußt, ja raffiniert geworden. Daß diese Epoche, die durch die Fülle, Pracht und Größe der T'ang-Kultur Chinas und durch die Höhen und Tiefen buddhistischen Denkens hindurchgegangen ist, nun wieder das Heimisch-Eigene zur Geltung bringt, verleiht ihrem Menschenbild eine seelisch höchst differenzierte, schwer auf eine Formel

zu bringende Struktur. Gerade darin freilich ist es bezeichnend japanisch, und die Fujiwara-Kultur hat nicht umsonst den Rang einer den japanischen Geist des Mittelalters vollendet repräsentierenden Klassik gewonnen.

4. Das ritterliche Ideal

Zunächst freilich trat diesem Kulturideal ein ganz andersartiges mit kritischer Schärfe entgegen. Mochte das höfische Ideal, besonders in seiner überfeinerten Spätblüte, als effeminiert, überzüchtet und allzu introvertiert zu bezeichnen sein, so drängte nun die von all der Verfeinerung überdeckte maskuline Komponente, die martialische Seite des japanischen Wesens energisch zutage und stellte ein neues Menschenbild als Forderung hin. Eine kämpferisch-asketische, aktivistische Haltung verdrängte den das Leben in seiner Schönheit wie in seiner Traurigkeit bis zur letzten Nuance auskostenden Ästhetizismus der am Kaiserhof zentralisierten Hofgesellschaft; Träger des neuen, des ritterlichen Ideals war der in den Provinzen zu Besitz und Macht gelangte Landadel, der nach schweren, viele Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts ausfüllenden Kämpfen seit etwa 1200 ein Feudalsystem errichtet hatte, das seine Spitze in dem nun alle praktische Regierungsgewalt ausübenden Militärregenten (*shôgun*), seinen Mittelpunkt fern vom Kaiserhof in Kamakura (bei Yokohama) besaß. Die von diesem Ritteradel (*samurai*, *bushi*) vertretenen Lebensideale sind unter dem Namen *bushidô* («Weg des Ritters») auch bei uns so bekannt geworden, daß wir nur an seine wichtigsten Züge kurz zu erinnern brauchen. In dem strengen Feudalsystem fühlte sich der Samurai an seinen Lehnsherrn bedingungslos gebunden, seine Treuepflicht stand über allem anderen, und er hatte seine Existenz, seine Welt- und Lebensansicht so ganz auf dieses Eine hin zu orientieren, seinen Charakter so rigoros zu läutern, sein kleines Ich so völlig zu überwinden, daß er jenseits von Leben und Tod stand, frei und «leer» wurde von allen gewöhnlichen Rücksichten und bereit zu jedem Opfer. Im Schwert hat dieser Geist der doppelten Überwindung: der des Feindes nach außen, des eigenen Selbst nach innen, sein Symbol

gefunden, und dieses Schwert ist nicht nur vollkommen zweckmäßige Waffe, sondern auch reinste und edelste Form als Ausdruck jener Geisteshaltung.

Zum Gewinn dieser Haltung verhalf dem Samurai vor allem die asketisch-meditative Schulung durch den Zen-Buddhismus, der nicht umsonst gerade in der ritterlichen Kamakura-Zeit (1185–1334) in Japan feste Wurzeln schlug; und auch die konfuzianische Sozialethik mit ihrem strengen Autoritätsbegriff lieferte ein hilfreiches System von Normen, eine feste Pflichtenlehre im Rahmen der nach Analogie des Vater-Sohn-Verhältnisses hierarchisch gestuften menschlichen Beziehungen. Stand aber in China die Tugend des Gehorsams und der opferbereiten Pietät der Kinder gegenüber den Eltern und Ahnen, also die Treue zur Sippe an höchster Stelle (*hsiao*, jap. *kô*), so machte die Ritterethik die Loyalität gegenüber dem Herrn (*chung*, jap. *chû*) zum absolut verbindlichen Wert, hinter dem alles andere, gerade auch die Verpflichtung und Liebe zur eigenen Familie zurückzutreten hatte. Doch wurde, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, vom Samurai auch höchste Gerechtigkeit, Mitgefühl mit dem Unglücklichen und Nächstenhilfe verlangt. Aber aus dem unlösbaren Konflikt zwischen dem menschlichen Gefühl und der Pflicht blieb oft nur der Ausweg in das Selbstopfer (*harakiri*, richtiger *seppuku*) oder die verzweifelte Weltflucht ins Kloster, da ein die persönliche Freiheit rettendes Ausweichen ins Privatleben oder in ein Eremitendasein, wie China es etwa dem in unlösbare Konflikte verstrickten Beamten erlaubte, in dem konsequenten Feudalsystem undenkbar war – schon deswegen, weil ja der Samurai keinen privaten Familienbesitz hatte, sondern von dem jederzeit wieder entziehbaren Lehen existierte. Ergreifende Dramen mit solchem Thema bilden noch heute die Höhepunkte des Kabuki-Theaters, und auf dieser Stufe der Entfaltung erst, scheint es, hat der japanische Geist über die allgemeine Melancholie des schicksalhaften Daseins an und für sich hinaus nun auch die Unausweichlichkeit des inneren Konflikts und der persönlichen Entscheidung, also wirkliche Tragik kennengelernt.

Kein Zweifel, daß dem Menschenideal und der Praxis des Bushidô ein oft grausamer Rigorismus, ja ein nicht geringes Maß von Brutalität innewohnte und daß hier der «rauhe Geist» Japans wieder einmal zum Durchbruch kam; wir haben in unserer Generation erlebt, wohin dann chauvinistischer Mißbrauch solcher Ideale führen kann, neigen aber deshalb vielleicht zu einer gewissen Ungerechtigkeit. Denn nicht nur umschloß das echte mittelalterliche Rittertum hohe ethische Werte – die Literatur der Zeit spricht vernehmlich davon –, sondern es verabscheute ausdrücklich jede bloße Brutalität, forderte höchste Selbstdisziplin und Persönlichkeitsformung, strebte nach einer Bändigung und Lenkung der wilden, vulkanischen Mächte des japanischen Wesens und ist in diesen seinen positiven Werten seitdem eine das Menschenbild und Lebensideal Japans mitgestaltende Macht geblieben. Nicht zufällig wurde die Kirschblüte das Symbol des echten Ritters: nach kurzer, nur wenige Tage strahlender, ihr Wesen erfüllender Blütezeit lösen ihre zarten Blätter sich leicht und klaglos, werden verweht – und am herrlichsten leuchtet diese Blütenpracht auf dem dunklen Grunde eines alten Tempelhains, vor düsteren Wolken oder im Frühlingsregen. Man sieht: auch im Rittertum war noch ein gutes Teil der feinen lyrischen Empfindung in harmonischem Einklang mit Natur und Schicksal lebendig, die das Ideal der höfischen Epoche so wesentlich geprägt hatte, und auch von einem Samurai wurde erwartet, daß ihm auf entscheidenden Höhepunkten seines Lebens, besonders aber in seiner Todesstunde ein Kurzgedicht gelang, in dem er den Sinn seiner Existenz und den sie tragenden Grund in ein Vermächtniswort zu fassen wußte.

Neben das ästhetische Ideal tritt also ein ethisches, beide auf dem Boden buddhistischer Weltanschauung; aber auch dem ethischen, das ganz auf praktische Lebensbewältigung zielte und der theoretischen Spekulation wie auch der sich einspinnenden, oft weltfremden Besinnlichkeit und Empfindsamkeit das Begreifliche, Einfach-Unmittelbare, Konkrete vorzog, fehlte es in seinen besten Zeiten keineswegs an seelischer Verfeinerung und religiöser Vertiefung. Doch lag der Akzent nun mehr

auf der Kraft gegenüber der Zartheit, auf Askese und Selbstüberwindung gegenüber der sublimen Genußfähigkeit, die sogar aus der Melancholie alles Daseins noch höchste Schönheitswerte zu gewinnen verstand. Beide Ideale gelten seit der Ritterzeit in Japan Seite an Seite und stehen oft in befruchtender, vertiefender und läuternder Polarität miteinander. Ein weiterer charakteristischer Zug des ritterlichen Idealsystems freilich hat sich in der Folge nicht immer nur günstig ausgewirkt: die aus dem absoluten Gehorsam gegenüber dem Feudalherrn und z. T. auch aus der konfuzianischen Moral stammende Neigung zur blinden Pflichterfüllung, zur Autoritätsgläubigkeit und Verantwortungsscheu; die Entfaltung der Persönlichkeit zu Selbständigkeit und Freiheit trat bis heute oft zurück hinter der sichernden Macht der überindividuellen, heteronomen Bindungen, die ein vorwiegend auf das Ganze von Gruppe, Gesellschaft und Staat bezogenes Wertsystem lieferte. Ringt sich aber eine starke Persönlichkeit zu größerer Freiheit durch, so liegt nicht selten in diesem Vorgang selber schon – ganz unabhängig von seiner inhaltlichen Bestimmung – ein tragischer Konflikt mit den Idealforderungen der überindividuellen Mächte.

5. Menschenbild und Kulturideal unter dem Einfluß des Zen

Die nächste spezifische Neuformulierung eines Leitbildes erfolgte in der Muromachi- oder Ashikaga-Zeit (14.–16. Jh.), als die Fürsten aus dem Hause Ashikaga den Sitz des Shogunats nach Heian (Kyôto) verlegten, als mithin das Rittertum aus der «Provinz» in den Bannkreis der ehemals so scharf bekämpften, traditionellen höfischen Kultur geriet. So brachte diese Zeit nun zum ersten Mal die höfischen und die ritterlichen Ideale zu einer Synthese, die sowohl unter dem Vorzeichen eines hohen und feinen Kunstsinns wie der Weltdeutung und Lebenspraxis des Zen-Buddhismus stand.

Unmöglich, den Geist des Zen hier anders als mit ein paar knappen und allzu abstrakten Sätzen anzudeuten. Mit Hilfe meditativer Konzentration und unter Ausschaltung des alltäglich-diskursiven Denkens soll

aus eigener Kraft eine befreiende Einsicht in das Sein der Welt und des eigenen Selbst gewonnen werden; diese Einsicht (*satori*) besteht in der die ganze Persönlichkeit als überwältigende Realität ergreifenden, erhellenden, befreienden und verwandelnden Erkenntnis, daß das wahre Wesen des Selbst im Grunde nichts anderes ist als die «Buddha-Natur», die absolute Wirklichkeit und Wahrheit, daß auch die disparaten Dinge der Erscheinungswelt von dem Absoluten, dem jenseits aller Denkmöglichkeit stehenden «Leeren» nicht-verschieden (wenngleich auch nicht einfach mit ihm identisch), daß Samsâra und Nirvâna nur zwei Aspekte einer und derselben Sache sind, die im Verhältnis der «Nicht-Zweiheit» zueinander stehen. Worin jene Sache, jenes Eigentliche besteht, kann mit Worten nicht ausgesprochen, es kann nur angedeutet und in den Dingen unserer Welt geschaut werden, in denen für das geöffnete Auge das Wesen klar zutage liegt. Zur Öffnung des geistigen Blicks für die Buddha-Natur alles Seienden und also auch des eigenen Selbst können gerade schlichte Dinge und alltägliche Ereignisse den Anstoß geben, und es ist die eigentliche Aufgabe, eben im Gewöhnlichen, Einfach-Gegebenen das Absolute mit kraftvoll durchdringender Anschauung unmittelbar zu packen, durch diese Einsicht und das von ihr bewirkte Eintauchen in das umgreifende Ganze alle Grenzen und Dualitäten der Welt – vor allem auch den rational vergegenständlichen Subjekt-Objekt-Gegensatz – zu überwinden und sich sogar über die Scheidelinie von Leben und Tod zu einer souveränen Freiheit und im letzten Wesentlichen begründeten, in sich ruhenden Sicherheit zu erheben. Diese Aufgabe ist freilich nur zu bewältigen, wenn auch Geist und Herz des Menschen «leer» geworden ist von aller verwirrenden Vielfalt unseres Daseins, von allem alltäglichen Streben und aller auf «Leistung» und greifbare, dingliche Ergebnisse zielenden Willensmühe, wenn Ichlosigkeit (*mu-ga*) gewonnen ist, die alles in seiner Eigentlichkeit zu schauen erlaubt und in reiner Freiheit eine überbewußte Hingabe an das Es ermöglicht. So erlangt der Mensch ein tiefes Gesamtmeltsein, er ruht in der Wesensmitte der in ihrer Wahrheit begriffenen

Welt, sein Selbst gelangt zu Reife und Weisheit; daraus entspringt dann alle Aktivität und trifft mit unbeirrbarer, müheloser Selbstverständlichkeit ihr Ziel, oft ohne es bewußt zu wollen.

Bei diesem Menschenideal handelt es sich also um eine Formung der Persönlichkeit aus jenem letzten Grunde des Überpersönlichen, aus dem alle einzelnen Gedanken und Taten entspringen und der sowohl in kontemplativer Versenkung wie im gestaltenden Handeln offenbar wird. Mit dem buddhistischen, den Japanern in seinen Grundlagen längst vertrauten, in der besonderen Form des Zen ihnen aber erst wahrhaft kongenial gewordenen Weltverständnis verband sich in der Ashikaga-Zeit die japanische Doppelbegabung einerseits für das aufs höchste verfeinerte ästhetische Welterleben, für die künstlerische Lebensgestaltung und Menschenformung – das Erbe der Fujiwara-Zeit also –, andererseits für die aus asketischer, opferbereiter, selbstüberwindender Ethik entspringende, doch auch ihrerseits auf der Grundlage der Kontemplation beruhende Aktivität des die praktische Welt gestaltenden Handelns – das Erbe der unmittelbar vorangegangenen und noch fortwirkenden ritterlichen Epoche. Beidengemeinsam aber wohnte von der urtümlichen, stets lebendig gebliebenen Daseinsphase der Frühzeit her auch ein intensives Gefühl für die numinose Natur inne und für die Einheit des Menschen mit ihr. Da hier nun also auf der Ebene hoher Reife zum ersten Mal alle Komponenten oder Phasen des Menschenbildes zu einem universalen Ideal harmonisch verbunden sind, ist diese Epoche der japanischen Kultur die eigentlich klassische geworden. Klassisch insofern, als ihre Ideale und ihre nach diesen Zielbildern geschaffenen Werke bis heute auf vielen Gebieten vorbildlich blieben; die Wohnkultur, die Gartenkunst, die Tuschmalerei, das Nô-Spiel, die Teezeremonie und manches andere, worin sich seitdem in ständigem Weiterwirken der spezifisch japanische Kulturgeist ausgeprägt hat, ist damals wenn nicht entstanden, so doch zur beispielhaften Vollendung gekommen.

Dieses Ideal setzt – ganz im Sinne der Zen-Praxis – voraus, daß der es verwirklichende Mensch einen hohen Grad der persönlichen Reife und

der Lebensmeisterung erwirbt, und dies kann er nur, indem er gewisse Dinge ständig *übt*, so lange bis sie ihm völlig eigen und selbstverständlich sind und er nun aus ihrem sicheren Besitz heraus spontan zu handeln vermag. Dabei ist es gleich, ob es sich bei diesem Üben um die Meditation handelt oder um eine praktische – vielleicht handwerkliche – Tätigkeit, um das Bogenschießen oder die Tuschmalerei, die Teezeremonie oder das künstlerische Schreiben. Jede dieser Tätigkeiten wird als «Weg» (*michi, dô*) bezeichnet, als leiblich-geistige Schulung nicht so sehr in sachbezogenen und praktisch verwertbaren Fähigkeiten, als vielmehr rein funktionell auf das Ziel totaler Persönlichkeitsbildung hin, die wiederum nur durch jene Zen-Einsichten in das Wesen der Dinge, der Welt überhaupt, sich wahrhaft vollziehen läßt. Gerade indem der Übende – und *was* er übt, steht jeweils nur stellvertretend für das Ganze – sich strengen Regeln unterwirft und der festen Tradition des betreffenden «Weges» treulich folgt, gewinnt er die vollendete Sicherheit, die ihm souveräne innere Freiheit und Spontaneität schenkt – eine Freiheit, die dann auch – aber erst dann – den eigenschöpferischen, vorwärtsweisenden Impuls erlaubt, in welchem sich ein neues Weltverständnis bekundet. Im Idealfall führt die strenge Formung des Verhaltens und Tuns zu vollendeter Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit – sie kann aber auch Hemmung und Verkrampfung und einen Verlust jeder Unmittelbarkeit bedeuten. Wie in der höfischen Welt der Fujiwara-Zeit ist auch auf dieser Stufe ein Element der *sophistication* nicht zu verkennen: die Teezeremonie ist dessen Zeuge, sofern sie nicht bei einem wahren Meister, der seine Beherrschung der raffinierten Regeln dadurch beweist, daß er sie aus innerer Freiheit überwindet, zu einer Art von Offenbarung des Weltsinns wird.

Jene «Wege» sind in der Mehrzahl Künste, weil der Japaner mit seiner Neigung zu sinnlich-anschaulicher Welterfassung und seiner elementaren Formbegabung sich als Künstler am reinsten und umfassendsten auszusprechen vermag und wohl überhaupt auf diesem Gebiet seinen eigentlichen, unverlierbaren Beitrag zur Weltkultur geleistet hat;

freilich darf der Begriff Kunst nicht in einem engen, sei es handwerklich-technischen, sei es ästhetisch-geschmäcklerischen Sinne verstanden werden. Jede dieser Künste ist eine Methode strenger Selbstformung und einer im Geiste des Zen vollzogenen Weltdeutung, auch und gerade wenn es sich um alltägliche und handgreifliche Dinge handelt; zudem ist ein starkes ethisches Moment dabei im Spiel: die Moral der strengen, wesenserfassenden Form und des bis ins Kleinste verantwortungsbewußten, auf das «Buddha-Wesen» aller Dinge bezogenen Tuns. Das japanische Haus zeigt exemplarisch diese Ethik strenger, klarer, reiner und schlichter Form, die ganz funktionell der «Sache» dient und ohne jede ausdrückliche Symbolsprache in einem gleichgestimmten Bewohner jene Wesenseinsicht bewirken kann, ebenso wie der zugehörige Garten, der im mikrokosmischen Bild das Weltganze repräsentiert. Am Fuji-Berg liebt der Japaner nicht nur die vollendete Eleganz, sondern auch die Strenge seiner Schönheit, seine Reinheit, seinen Adel, seine Weltüberlegenheit und sein numinoses Geheimnis. Vor die Natur tritt der gestaltende Künstler nie als «Überwinder», auch dann nicht, wenn er ihr – im Garten, in der Blumenanordnung, in der Malerei – eine überaus strenge und wohl gar eigenwillige Form gibt: denn diese Form, mag sie auch vielfach bis zur Abstraktion gehen, zielt stets darauf, das eigentliche Wesen der Natur in seiner Reinheit zu zeigen. Gemäß dem nie quantitativen, sondern stets qualitativen Denken der Japaner gelingt dies am besten durch weise Beschränkung auf sehr wenige Dinge – einzelne Blüten etwa, statt eines Straußes –, auf die der Mensch sich im Schauen wirklich konzentrieren kann und die daher wahrhaft zu ihm sprechen. Damit hängt ein inniges Dinggefühl zusammen, das in dem angeblich Leblosen – Steinen im Garten, Geräten, ja in jedem handwerklichen Material – jene «Buddha-Natur» erkennt, die auch im Menschen selber ist, ja ihm *durch* das Ding (oder das übende Tun, das deutende Gestalten, die meditative Einsicht) als etwas ihm uranfänglich Eigenes begreifbar wird.

Dies Menschen- und Kulturideal, in das die Ideale der älteren Stufen eingegangen sind, hat sich in einigen zentralen ästhetischen Begriffen

kristallisiert, die allerdings – wie nach dem Gesagten einleuchtet – über das Ästhetische im engeren Sinne weit hinausgehen. Einer von ihnen, der aus der Fujiwara-Zeit herkommt, aber erst jetzt, vor allem durch Sëami, den größten Meister des Nô-Spiels (1363–1443), zu voller Reife und Sinnfülle ausgebildet wird, ist *yûgen*. Er meint ursprünglich etwas Dunkel-Geheimnisvolles, eine nur ahnbare Tiefe von abgründiger, unheimlicher Stille; damit verbindet sich nun eine feine, vornehme, elegante und doch erhabene, mystisch bezaubernde Schönheit, die auf zartester Kunst der Nuance beruht, vollkommen harmonisch wirkt, aus jener «Leere» und «Ichlosigkeit» quillt und das hinter den Dingen Liegende dadurch andeutet, daß sie sie durchsichtig macht, jenseits der anschaulichen Gestalt das Gestaltlos-Unendliche fühlen läßt, über das Wort hinaus seinen Nachhall zum Klingen bringt und der Fülle der farbenreichen Erscheinung, der Vielfalt des freud- und leidvollen Daseins ihre «Blüte» (*hana*), ihren Duft entlockt. Enthält dieses vorzugsweise in der Kunst- und Lebensweisheit des Nô ausgeprägte Ideal noch viel von der höfischen, vornehmen Eleganz und glänzenden Pracht der alten Fujiwara-Kultur, so ist das Ideal des Tee-«Weges» (*cha-dô* oder *sa-dô*) durch größere Strenge, ja fast asketische Herbheit charakterisiert und ohne den Durchgang durch Ritterethik und Zen nicht zu denken. Es liegt in einer viergliedrigen Formel beschlossen: *kei-wa-sei-jaku*. *Kei* bedeutet Ehrfurcht, Respekt, Wertschätzung Anderer (ja aller Lebewesen überhaupt), die rechte Einordnung, beruhend auf Selbstkontrolle, die das eigene Ich an den ihm zukommenden Platz stellt. Eng damit zusammen hängt *wa*: die Harmonie mit allem Existierenden, die im Mitfühlen einschwingende Anteilnahme an allem Leben und jeglichem Ding, die Anmut des Herzens; dieses *wa*, eins der schon von der Frühzeit her überlieferten Urideale des Japanertums, ist das zweite der beiden Schriftzeichen, mit denen der alte, seelenvolle, im Sinne des Shintô numinose Landesname Yamato als «große Harmonie» umschrieben wird. *Sei* ist der altbekannte, aus der Shintô-Sphäre stammende Begriff der Reinheit – der äußeren wie der inneren –, nun aber

bereichert und vertieft durch buddhistische Ethik und Metaphysik, so daß er auch Freiheit von Leidenschaften und Verblendung, Abgeklärtheit des geistigen Blicks, Reinheit der absoluten Wesensnatur bedeutet. Und *jaku* endlich ist das sinojapanische Äquivalent des japanischen Wortes *sabi*, des eigentlichen Kernworts der Tee-Ästhetik. Ursprünglich bedeutete es Einsamkeit, Verlorenheit, Vergänglichkeitsgefühl, gewann dann aber den positiven Sinn der einsamen Stille, die Sammlung und Vertiefung erlaubt, und der ländlich-naturnahen Einfachheit und Bescheidenheit. Als höchste Idealforderung innerhalb der Tee-Sphäre umfaßt es die schlichte Zurückhaltung, die Freude am Gewachsenen, Naturhaften, Ungekünstelten, Echten doch Unscheinbaren; den entsagungslosen Verzicht auf das Prachtige, Bunte, Vielfältig-Zerstreuende des weltfrohen Treibens, das die geheime Schönheit des Lebens nur zu oft übertönt; den Sinn für die inneren Werte und für das lautlose Wesen der Dinge – jener Tee-Dinge z. B., die stellvertretend für die Dinge der Welt überhaupt stehen, eine rustikale, doch von vornehmem Geschmack zeugende Schlichtheit besitzen und oft bewußt auf formale Vollendung verzichten, um eine höhere, nicht durch (ohnehin stets illusorische) «Vollendung» eingeschränkte Vollkommenheit zu gewinnen und über sich hinauszudeuten auf das Eigentliche, das mit ihnen gemeint ist. Besonders liebt der Tee-Mensch (*cha-jin*), der die vom Zen geprägte Lebensform des Tee-Weges befolgt, all jene Dinge – Naturwesen wie Blumen oder Steine, Geräte, Tuschbilder, Kurzgedichte (*haiku*) –, die eine aus dem Wesensgrund gewachsene Reife besitzen, eine Patina, eine «alte», manchmal verblichene oder verwitterte Schönheit ähnlich der eines Herbstblatts mit seinem todesnahen, tiefen, reichen und doch gedämpften Farbenglanz. Im Anschauen und Handhaben solcher Dinge kann der Mensch sich in ihre Seele einfühlen, ihr eigentliches Sein intuitiv ergreifen, indem er selber still, offen und reif wird für das, was sie sagen. «Wenn man in aller Stille schaut, begreift man alle Dinge von selbst», heißt es bei Japans größtem Haiku-Dichter Bashô (1643–1694), von dem auch das berühmteste japanische Gedicht stammt:

Furu-ike ya
Kawazu tobikomu
Mizu no oto –

Uralter Weiher:
Von dem Sprung eines Frosches
Im Wasser ein Ton –

(Übersetzung von W. Gundert)

Das Alte, Gereifte, umhüllt von weihevoller, vielleicht mit geschichtlicher Erinnerung gesättigter Atmosphäre; das Natürlich-Schlichte, Alltägliche, ja Banale, in dem aber das ganze Leben gegenwärtig ist; die Stille, die ein leiser Ton nur noch vernehmlicher macht, so daß im schweigenden Nachklang der Grund der flüchtig verschwebenden Dinge fühlbar wird – all diese Elemente des *sabi* haben in den wenigen, ruhig und wie selbstverständlich hing gesprochenen, unscheinbaren und tiefsinnigen Worten dieses *haiku* einen unübertrefflichen Ausdruck gefunden. Jenes Mitschwingen, Einfühlen, Sich-Eins-Fühlen mit allen Dingen und aller Kreatur muß sich ebenso auch im Verhältnis des *cha-jin* zu den Menschen bewähren, und so enthält dies Lebensideal nicht zuletzt auch ein Element aufrichtiger, von aller Ichgebundenheit freier, aus illusionsloser Lebens- und Welteinsicht und umfassendem Verstehen geborener Humanität.

Ein solches Ideal, das seit dem 16. Jahrhundert – einer unter fast pausenlosen und schrecklichen Kriegen leidenden Zeit – bis heute seine formende Macht auf den japanischen Menschen behielt, schuf einen Ausgleich, ein Gegengewicht für die zersplitternden, vom Wesentlichen ablenkenden, an der scheinhaften Oberfläche der Dinge hängenden, den Menschen nicht zum Wesen der Wirklichkeit und daher auch nicht zu seinem wahren Selbst führenden Tendenzen des Lebens, und so darf man vielleicht – mit allem Vorbehalt – von der psychotherapeutischen Funktion sprechen, die all jene auf der Grundlage des Zen beruhenden «Wege» besitzen und die noch in moderner Zeit unzähligen, in aufreibender Tätigkeit stehenden Japanern immer wieder Konzentration und eine aus dem Bei-sich-selber-Sein entspringende Kraft und Sicherheit schenkt. Besonders wichtig an diesem Ideal ist das, was man die Heili-

gung des Alltäglichen nennen könnte, die Überzeugung, daß auch eine einfache Handlung wie das gemeinsame Teetrinken, recht vollzogen, den Blick für letzte Einsichten und für den numinosen Grund aller Dinge zu öffnen vermag. So ist es nichts Zufälliges und Äußerliches, wenn der *cha-jin* – oder der Bogenschütze, der Nô-Darsteller und jeder andere, der solch ein hohes «Spiel» übt – etwas Priesterliches hat; die Übung, das Spiel wird als ein Ritus, der die Transzendenz zum Durchscheinen bringen soll, mit feierlichem Ernst, doch ganz gelöst und in schwebender, traumwandlerischer Sicherheit zelebriert. Gerade in der Aufhebung der Schranke zwischen dem Sakralen und dem Profanen, zwischen dem Ästhetischen und dem Praktisch-Ethischen, ja in ihrer gegenseitigen Durchdringung liegt ein entscheidender Beitrag des Zen zum Lebens- und Menschenideal Japans, das ja schon in seiner Frühzeit – und dann auch von der Nicht-Zweiheits-Lehre des Mahâyâna-Buddhismus philosophisch gestützt – nach Weltheiligkeit strebte und nach dem unscheidbaren In- und Miteinander alles Existierenden auf dem letzten, umgreifenden Grunde des Seins.

6. *Das bürgerliche Ideal*

Das kulturelle Zen-Ideal, wie es sich am umfassendsten und konsequentesten im Tee-Weg verkörpert hat, wirkte auch in sozialer Hinsicht integrierend; diesen Weg konnten Angehörige verschiedener Stände gemeinsam gehen, Adel und Bürgertum begegneten einander auf der gleichen Ebene ethisch-ästhetisch-religiöser Humanität; berufliche, politische und ähnliche «profane» Gespräche waren bei der Teezeremonie verpönt, und der Adlige hatte sogar sein Schwert, von dem er sich sonst niemals trennte, vor der Tür des Teerraums zu lassen. Dieser gesellschaftliche Ausgleich war Ursache wie Folge des im 16./17. Jahrhundert vollzogenen sozialen und ökonomischen Aufschwungs des großstädtischen Bürgertums, das sich dann mehr und mehr zum eigentlich lebendigen Kulturträger entwickelte, während der Adel – obwohl offiziell bis 1868 der höchste, enorm privilegierte, in Staat und Verwaltung

unumschränkt führende, doch wirtschaftlich z.T. sehr geschwächte Stand – mehr die klassische, allmählich epigonal gewordene Tradition pflegte und nur noch in beschränktem Maße eine wirkliche kulturelle Schöpferkraft entfaltete. Viele Adlige, namentlich Samurai der unteren Ränge, trafen sich gerade in ihren kulturellen – wissenschaftlichen, philosophischen, künstlerischen – Interessen mit gebildeten Bürgern ähnlich wie etwa im Deutschland der Goethezeit; auch erfolgte durch Heiraten und Adoptionen – in beiden Richtungen – eine Verwischung der klaren Standesgrenzen.

Die ursprünglich aristokratische, ästhetisch verfeinerte und geistig vertiefte Lebenskultur, die in der Ashikaga-Zeit entwickelt worden war, drang nun weit ins Volk und bewirkte jene uns immer wieder erstaunende Stärke und namentlich auch Verbreitung künstlerischer Interessen und Fähigkeiten, die das japanische Volk vor vielen anderen Nationen auszeichnet und eine wesentliche Komponente seines Menschen- und Lebensideals ausmacht. Hinzu kamen zwei weitere, für das bürgerliche Ideal bezeichnende Momente. Zunächst herrschte in den großen Städten (Tôkyô war 1800 mit mindestens 1 Million Einwohnern – gegenüber London mit 850 000 – die größte Stadt der Welt) eine unbändige Aktivität, Unternehmungs- und Lebenslust, die erstaunlich frei entfaltet und genossen wurde, weil das Bürgertum zu steigendem Wohlstand kam und auf seiner niederen sozialen Ebene weniger durch ein hemmendes Decorum eingeschränkt war als der Adel. Die Literatur der Edo-Zeit (1603–1868), etwa in den Romanen von Saikaku (1642–1693), strömt über von der Fülle dieses sinnlich-genußfrohen Daseins, die Holzschnittkunst vom Ende des 17. bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts gibt ein denkbar anschauliches Bild von dem im Freudenviertel und im Volkstheater (*kabuki*) konzentrierten, modisch-eleganten, stets neuigkeitslüsternen Treiben, und die illustrierten Bücher schildern auch fast alle übrigen Bereiche des Volkslebens überaus plastisch. Die Erotik in jeglicher Form wurde mit Leidenschaft gepflegt und war völlig frei von der puritanischen Prüderie des schlechten Ge-

wissens, welche die Erotik des abendländischen Bürgertums vielfach so zwielichtig macht. Hierin lebte in abgewandelter Form die naive, naturnahe, das Lebendige in all seinen Erscheinungen akzeptierende Daseinsbejahung des frühen Japanertums fort, die auf die alte Shintô-Weltfrömmigkeit zurückging, zugleich aber auch – man denke an die vielen schrecklichen und psychologisch höchst aufschlußreichen Gespensterbilder in Malerei und Holzschnitt – um die Nachtseiten der Natur und des Seelenlebens wußte.

Abgesehen von dem mit Regierungsedikten immer aufs neue vergeblich bekämpften Luxus der wirklich reichen Großkaufleute blieb der Lebensgenuß der meisten Bürger trotz aller Geschmacksverfeinerung in recht bescheidenem Rahmen; sich in größter Genügsamkeit so sehr wie möglich seines Lebens zu freuen, ist noch heute ein auffallendes Talent des Japaners. Hierin lag der Ausgleich für die zweite, die ebenso wesentliche Gegenkomponente seines Lebens: strenge Pflichterfüllung in Beruf und sozialer Gemeinschaft, Fleiß, Arbeitsethos, treues Dienen auch um jämmerlichen Lohn, Anhänglichkeit gegenüber dem Dienstherrn, dem Meister, dem Lehrer, Einfügung in die Gruppe, voran die Familie; das alles sind hervorstechende Züge dieser Lebensauffassung, in der eine der stärksten Kraftquellen des japanischen Volkes liegt. Hinzu trat eine Fähigkeit zu unendlicher Geduld, zum Hinnehmen des Gegebenen (*shikata-ga-nai*: da läßt sich nichts machen), zum Ertragen von Schicksalsschlägen und zum unermüdlichen Neubeginnen nach Katastrophen. Buddhistisches Karma-Gefühl und konfuzianische Sozialethik hat sich mit dem weit ins Volk gedrungenen ritterlichen Dienst- und Opfergeist aufs engste verschwistert, und hierauf beruhen zu einem guten Teil die phänomenalen Leistungen, die das moderne Japan dann emporgetragen haben.

Von dieser festen, ja unerbittlichen Gesellschaftsstruktur mit ihrem anti-individualistischen Vertikalaufbau wurden die bis heute gültigen, überaus rigorosen und beharrungskräftigen Verhaltensnormen geprägt; sie geben im Verein mit der ästhetischen Freude am Zelebrieren ver-

wickelter Umgangsformen – jener Höflichkeit, ohne die eine so eng gedrängte und fest gefügte Gemeinschaft gar nicht in friedlichem Miteinander existieren könnte und die zugleich eine selbstaufgelegte zügelnde Sicherung gegen die Explosionskräfte des eigenen Wesens schafft – dem Zusammenleben fast die strenge formale Ordnung eines Kunstwerks. Jeder Japaner ist eingespannt in ein System von Beziehungen, Bindungen, gegenseitigen Verpflichtungen, die dem alten konfuzianischen Prinzip von Oben und Unten folgen; daraus entsteht ein Konformismus und eine Diktatur des Man, der sich kaum jemand zu entziehen vermag und die erst heute langsam zu weichen scheint. Sie förderte einen zwar anständigen und tüchtigen, aber unselbständigen Durchschnittstyp, der nicht zuletzt auch den Forderungen des Polizeistaats der Tokugawa-Shogune (und späterer Systeme) aufs beste entsprach. Der positive Wert dieser Bindungen lag in der Sicherheit, die sie dem Einzelnen, in der festgefügtten Ordnung, die sie dem Ganzen gaben, und in der erzieherischen, persönlichkeitsformenden Wirkung einer derartig perfekten Durchgestaltung des sozialen Lebens.

Mußte aber solch eine strenge sozialetische Ordnung nicht notwendig mit jener elementaren Lebensfreude in Widerspruch geraten? Das tatsächlich große Problem löste sich weitgehend dadurch, daß die Naturfreude, die Vergnügungen, der Eros gleichfalls in die festen Bahnen vorgeprägter Sitten und Bräuche gelenkt, zum Teil in hohem Maße künstlerisch durchgeformt und somit kulturell integriert wurden – nicht selten aber entstanden auch tragische Konflikte zwischen den Forderungen der Gesellschaft und dem Freiheitsbedürfnis des Einzelnen, zwischen der sozialen Verpflichtung (*giri*) und der Leidenschaft des Menschenherzens (*ninjô*). Das Vordringen zum Selbstsein, die Spontaneität der Lebensgestaltung mußte vielfach erst erkämpft werden, wofern sie überhaupt gelang; sie war nicht das Primäre, die Ausgangsbasis, sondern ergab sich nur nach dem Hindurchgehen durch die feststehenden Bindungen und nach deren Überwindung. Doch war auch für eine nicht-tragische Lösung dieses Problems der Weg bereits gewie-

sen, wie wir im vorigen Abschnitt sahen; jenen vom Zen geprägten Lebens-, Denk- und Gestaltungsformen, die jenseits der bloßen Sinnlichkeit und der bloßen Moral eine harmonische Existenz in freier Humanität, in ästhetischer Sublimierung und in der kultivierten Askese reiner und ursprünglicher metaphysischer Weltschau ermöglichten – namentlich dem Weg des Tees und der Haiku-Dichtung, die in dieser Zeit zu Lebenselementen weiter Kreise wurden –, verdanken viele Japaner bei aller treuen Einfügung ins überindividuelle Ganze dennoch ein manchmal hohes Maß an innerer Freiheit und menschlicher Souveränität. Eine andere Form der inneren Überlegenheit, die gerade in der bürgerlichen Epoche zu hoher Blüte kam, sollte schließlich nicht übersehen werden: der Humor, der teils die Form des harmlosen Späßes, teils die des kräftigen oder spielerischen Witzes, teils auch die der Selbstpersiflage annimmt, von welcher letzterer etwa die karikaturenhaften Darstellungen des Lebens und Treibens aller möglichen Volkstypen in den illustrierten Holzschnittbüchern zeugen. Echte Ironie dagegen ist den Japanern stets etwas Fremdes geblieben.

Durch mancherlei Metamorphosen und in mehrfacher Überschichtung und Durchdringung hat Japan auch in dieser letzten Epoche seines traditionellen Geschichtsdaseins die meisten seiner Ideale, die wir nach und nach hervortreten sahen, bewahrt und zu einem vielseitigen Ganzen verknüpft; und weil dem so ist, fiel keins von ihnen dem völligen Vergessen anheim, blieb den Japanern dank ihrem starken Geschichts- und ihrem allezeit ebenso starken Modernitätsbewußtsein die gesamte Tradition als etwas stets Gegenwärtiges lebendig, konnten ihre zwar zeitgeborenen, zugleich aber zeitüberlegenen Ideale immer wieder zur Aktualität erweckt und für die Aufgaben einer neuen Epoche fruchtbar gemacht werden. Es ist kaum übertrieben zu sagen, daß noch in jedem heutigen Japaner – auch wenn er es im Bewußtsein seiner Modernität vielleicht nicht wahrhaben will – alle sechs grundlegenden Ideale seiner Tradition in wechselnder Stärke und verschiedener Verflochtenheit wirksam sind. Eben dies Verhältnis zur eigenen Tradition und zu

den in ihr ausgeformten und aufbewahrten Schichten des eigenen Wesens, von denen keine definitiv «überwunden» oder gar verdrängt ist, dürfte wohl seinerseits als spezifisches, in seinem Wert gar nicht zu überschätzendes Ideal des Menschseins und der Kultur zu gelten haben.

MENSCHSEIN JENSEITS DER WIDERSPRÜCHE

Das erwähnte Verhältnis zur Tradition, die Vielschichtigkeit des japanischen Wesens und seiner Leitbilder erweist, daß hier stets mehrere, oft widersprüchliche Faktoren gleichzeitig und gleichwertig gegenwärtig sind und doch einander nicht widersprechen, sich nicht gegenseitig aufheben; daher die Schwierigkeit, die Dinge auf eine einzige Formel zu bringen. Aber gerade in dieser Dialektik (oder dem im Grunde Einheitlichen, das uns dialektisch vorkommt) liegt vielleicht die Möglichkeit, über die scheinbaren Widersprüche in der Struktur der japanischen Persönlichkeit und ihrer Denkformen hinauszugelangen.

Das japanische, überhaupt das ostasiatische Menschenbild ist ausgesprochen nicht-individualistisch, aber es wäre falsch zu meinen, es gebe dort keine starken Persönlichkeiten. Sie sind sogar zahlreich – nicht obwohl, sondern weil sie ihre individuelle Besonderheit nicht so sehr in den Vordergrund rücken, weil sie fest in einem tragenden, formenden und sichernden Ganzen wurzeln. Dieses Ganze ist einerseits der metaphysische Hintergrund – des numinosen Lebensganzen im shintoistischen, des «Nicht» im buddhistischen Sinne –, andererseits die soziale Umwelt und Gemeinschaft. In sie paßt auch die ausgeprägte Persönlichkeit sich tunlichst ein, übernimmt in ihr eine Rolle, die sie nach besten Kräften ausfüllt, und verwirklicht möglichst rein ihren Typus – des Standes, des Berufs –, der ihr einen festen Rahmen, aber auch einen wohl bemessenen Spielraum liefert. In ihm gibt der Mensch sich völlig seiner Aufgabe hin, und eben in diesem Dienst an der Sache kann seine Persönlichkeit wachsen und in gesicherter Freiheit – wenngleich oft im Ringen mit den Fesseln solcher Sicherheit – ihr Menschsein verwirk-

lichen. Sie hat einen erstaunlich festen Kern, um den sie rund in sich geschlossen ist; doch schließt sie sich nicht ab, bleibt empfänglich und ohne Starrheit. Gerade ihre Sicherheit in der Tiefe erlaubt ihr eine anpassungsfähige Beweglichkeit.

So kann der Mensch sich über die Fixierung an einseitige und gegensätzliche Standpunkte erheben, bleibt stets gelöst, ohne sich aufzulösen, kann feste Konzentration mit völliger Entspannung verbinden und die vollkommene Sicherheit des Schwebens erreichen. Er steht jenseits von Todesfurcht und Lebensgier, weil er den Tod als etwas tief Vertrautes und zum Ganzen des Lebens Hinzugehörendes, stets Gegenwärtiges begreift und nach Rilkes Wort handelt: «Sei allem Abschied voran... Sei – und wisse zugleich des Nicht-seins Bedingung.» Er steht mitten im Leben und hält doch, da er nicht nach dauerndem Verweilen und unlöslichem Haften strebt, innere Distanz zu ihm; andererseits stellt er ihm weder ein innerweltliches, utopisches Glücksziel noch ein überweltliches Heilsziel gegenüber und leidet daher weniger als der Europäer an Lebensenttäuschung. (Erst der moderne japanische Mensch fragt oft ratlos, was der Sinn des Lebens sei.) Aus einem vor dem Hintergrund des Todes um so intensiveren Daseinsgefühl gewinnt er eine alle gegensätzlichen Aspekte der Existenz von vornherein in Betracht ziehende, realistisch sich anpassende und einfügende, oft scheinbar fatalistische, doch im Grunde tief vertrauensvolle Lebensauffassung.

Aber so praktisch und anpassungsfähig der Japaner ist, er denkt nicht rational und zweckbedingt, sondern so, daß er aus der konkreten Situation heraus das Wesentliche intuitiv erfaßt, zunächst das Ganze und dann erst die Teile, nun aber sogleich an der richtigen Stelle, begreift. Dieses Denken ist nicht analytisch, theoretisch, abstrakt, sondern ein gefühlsmäßiges und schauendes Verstehen und Ergriffensein, für das die Japaner ein eigenes Wort haben: *kan* – jene alle Dinge subtil erfüllende und mitfühlende Subjektivität, die sie so gern der abendländischen rationalen und objektivierenden Sachlichkeit entgegenstellen. All ihre

historisch ausgeformten Ideale beruhen auf einem gefühlsmäßigen und intuitiven Verhältnis zu Welt und Menschen – vielleicht mit Ausnahme des relativ rationalen und dogmatischen (und eben von Hause aus nicht-japanischen) konfuzianischen Systems. Jene Geisteshaltung hängt natürlich mit der Kunstbegabung des japanischen Volkes aufs engste zusammen, und auch seine Abneigung gegen bloßes Wissen, abstrakte Theorie und starren dogmatischen Glauben, gegen jede «objektive», das fließende Leben einem bis zum Ende getriebenen Prinzip opfernde Verfestigung stammt wohl von da her. So kennt der Japaner auch keinen Konflikt zwischen Wissen und Glauben, ja er kann gleichzeitig Weltanschauungen anhängen, die wir für unvereinbar halten. Nicht eine fest begründete, widerspruchsfrei «beweisbare», unverbrüchlich geltende weltanschauliche Position sucht er, nicht die einseitige Entscheidung zwischen sich ausschließenden Möglichkeiten; sondern er trachtet nach einer zwar vielleicht undeutlich-allgemeinen, aber «einschließenden» Weltschau und Weltstimmung, deren nicht fixierte, nicht eingeeengte Unbestimmtheit gerade eine Allseitigkeit und Rundheit der Welt- und Lebenseinsicht, eine Weisheit hervorbringt, die weit entfernt ist von dem, was wir Relativismus und Mangel an Konsequenz nennen – Begriffe, die auf Ostasien nicht anwendbar sind, weil sie feste, ausschließende Positionen und bindende Logik voraussetzen. Das Denken des Japaners – und des Ostasiaten überhaupt – ist grundsätzlich anti-alternativ und daher in hohem Maße tolerant. Sein freies, doch sicheres Schweben über den gegensätzlichen Standpunkten läßt ihn leicht einen harmonischen Ausgleich finden; soweit irgend möglich, strebt er nach einem annehmbaren Kompromiß, und nur wo letzte Werte seiner Persönlichkeit in Gefahr sind oder ein tragischer Konflikt unlösbar bleibt, wählt er einen radikalen Ausweg, der dann etwa beim Samurai – doch nicht allein bei ihm – unter Umständen in der Selbstvernichtung besteht. Denn vergessen wir es nicht: die japanische Persönlichkeit besitzt bei aller Beweglichkeit und Schmiegsamkeit einen sehr festen, in sich ruhenden Kern – sonst würde es ihr unter den

gegensatzreichen Spannungen, denen sie standhalten muß, gar nicht gelingen, sich selbst zu behaupten.

Blicken wir auf unsere Darstellung zurück, so finden wir Belege genug für die Überwindung der Widersprüche und das Mit- und Ineinander des vermeintlich Unvereinbaren. Es handelt sich um echte Polarität, deren Gegensätze ja das Ganze erst gemeinsam konstituieren und nur von ihm umgriffen, niemals aber isoliert zu ihrer wahren Existenz und Wirkung kommen. Leben und Tod, Natur und Geist, Sakrales und Profanes, Welt und Mensch, soziale Gemeinschaft und innere Einsamkeit, Weltoffenheit und In-sich-Ruhen, Ethik und Ästhetik, Formstrenge und freies Spiel, Willensstärke und Gefühlshingabe, Aktivität und Meditation: stets sind beide Pole im japanischen Wesen gegenwärtig und gelten ihm gleich viel; keiner dieser Welt- und Lebensaspekte, keine dieser geistigen Haltungen darf fehlen, wenn das Wesen und die Ideale Japans angemessen erfaßt werden sollen, ja der eine Pol kann jeweils nur deshalb zur Geltung kommen, weil auch der andere, ergänzend-widersprechende, sich ihm harmonisch entgegensetzt.

Nun wurde Japan freilich vom Schicksal mehrfach vor die Notwendigkeit gestellt, scharfe Gegensätze zwischen dem eigenen Wesen und fremden Kulturwerten zu bewältigen, ja die japanische Situation ist geradezu durch das ständige Eingespanntsein in solche Antinomien charakterisiert. Zuerst mußte die Rezeption der in immer neuen Wellen hereinkommenden chinesischen Kultur vollzogen werden und nachher die der abendländischen. Diese aber war nicht nur etwas vollkommen Neues und Fremdartiges, der Tradition Entgegengesetztes, sondern brachte zugleich den welthistorischen Gegensatz zwischen Ost und West mit sich und zwang Japan viel radikaler, als China es je getan hatte, aus seiner eigenen Sphäre hervorzutreten – oder vielmehr: in seine bereits so vielschichtige Struktur nun auch dieses ganz Andersartige noch zu integrieren und einen Ausgleich zwischen Tradition und Modernität zu finden. Es ist bekannt, welche erfolgreichen Wege Japan seit hundert Jahren beschritten hat, um sich in vollem Maße dem

Weltstandard entsprechend zu modernisieren und trotzdem das in seiner Tradition gewachsene Eigene nicht zu verlieren oder zu verleugnen. Freilich hat dadurch das gesamte japanische Leben und Denken eine «Zweigleisigkeit» bekommen, die dem alten, schon hinreichend komplizierten Traditionsgewebe mit all seinen polaren Spannungen eine weitere und zudem ungewohnt radikale hinzufügte. Ob dem modernen Japan wirklich eine Synthese oder nur eine Symbiose des westlichen und des östlichen Geistes, der Modernität und der Tradition gelungen ist, mag eine offene Frage sein – und ebenso, ob die traditionellen Kulturformen und -normen nicht am Ende doch noch gänzlich in eine bloß museale Existenz verdrängt zu werden drohen. Diese Gefahr mag freilich mit dem Heraufkommen neuer Generationen vorübergehen, denn immer steht ja der Schatz der treu bewahrten Traditionen zu jeweils neuer Entdeckung und fruchtbarer Auswertung bereit.

Der Japaner kann diese Spannungen aushalten, weil er, sicher in sich ruhend, mit allseitiger Offenheit das Neue aufnimmt, es wählend sieht und dann an passender Stelle – oft unter erheblicher Anverwandlung – in sein Lebenssystem einbaut, wobei ihm seine Fähigkeit zur Intuition, zum schauenden und treffenden Erfassen des Wesentlichen entscheidend hilft. Er liefert sich dem Fremden nie völlig aus, obwohl er sich ihm aufrichtig öffnet und bisweilen leidenschaftlich hingibt; stets zieht er sich wieder auf sich selbst zurück, gewinnt eine innere Distanz, die ein Abwägen, einen Ausgleich, ein Auspendeln ermöglicht. So hat das moderne Japan – das ja immer auch noch das alte, sogar uralte Japan ist – ein unter den Weltnationen wohl einzigartig universales Kulturbewußtsein gewonnen.

Die zeitlich-historische Form des In-sich-Ruhens, das doch dem Andersartigen sich öffnet, ist die Kontinuität, die die fortlebende Tradition mit immer Neuem auffrischt und bereichert. Ein anderer Zeit- und Geschichtsbegriff als der unsere liegt hier zugrunde, welcher meist als zyklisch bezeichnet wird, in der stets als neue Gegenwart wieder-

kehrenden Vergangenheit die Zukunft schon in sich beschließt und in einer quasi «räumlichen» Überzeitlichkeit das bloß lineare Nacheinander aufhebt. Japan ist heute die einzige Kulturnation, in der Urältestes und Modernstes neben- und miteinander lebendig ist, weil dieses Volk eine besondere Begabung für den durch die Jahrhunderte pulsierenden Rhythmus von Tradition und Neuerung, von Selbstbewahrung und Fremdhingabe besitzt; das Symbol dafür ist die Fortdauer der einzigen Kaiserdynastie durch fast zwei Jahrtausende – keine Propagandalegende, sondern eine historische Tatsache. Immer wieder wird ein fester Grundbestand an Werten und Lebensformen durch Krisen hindurchgerettet, und zwar nicht trotz, sondern wegen der ungemeinen Fähigkeit zur Anpassung an die wechselnden historischen Bedingungen und zur Einfügung alles Neuen in den potentiell unendlichen kulturellen Horizont. So kann die bleibende Wesenssubstanz, immer aufs neue bereichert und nie erstarrend, ständig bewahrt und aus ferner Vergangenheit durch eine verwandelnde Gegenwart in die Zukunft hinübergetragen werden; und weit entfernt davon, durch «Überfremdung» geschwächt zu werden, gewinnt sie gerade im Gegenteil aus der Herausforderung durch das Fremde und Neue einen kräfteweckenden Stimulus.

Die heutige geistige Situation Japans – wie die aller alten Kulturvölker mit geschichtlich tief verwurzelten Lebensidealen – ist bedroht von der Gefahr des nivellierenden Zerfließens in einer Allerweltszivilisation. Doch ist zu hoffen, daß jene schon so oft bewährte Kombination von Beharrungs- und Anpassungsvermögen, jenes besondere Lebensideal und Traditionsbewußtsein, das Japan auszeichnet, immer wieder aufs neue die vielfältigen Spannungen bewältigen hilft, unter denen es heute gemeinsam mit der gesamten außerabendländischen Kulturwelt steht. Den Völkern dieser Welt könnte nichts schädlicher sein, als wenn sie sich dabei allein von unseren, statt von ihren eigenen Idealen leiten ließen. Niemand kann ihnen – trotz aller Hilfe, die weit mehr noch eine innere als eine äußere sein müßte – ihre schwere Aufgabe abnehmen; doch könnte Japan, das nun seit einem Jahrhundert an dieser Auf-

gabe arbeitet, für so manches erst jetzt von der Forderung der Modernisierung und Verwestlichung betroffene Volk mit alter Eigenkultur ein willkommenes Studienobjekt und vielleicht sogar ein Modell sein, weil es die Überwindung der Alternative zwischen Orient und Abendland, zwischen Tradition und Gegenwart so eindrucksvoll demonstriert hat.

ANHANG

Der Verfasser hat unter anderem folgende Schriften dankbar benutzt und empfiehlt sie dem an weiterem Eindringen interessierten Leser:

Abegg, Lily: *Ostasien denkt anders*. Zürich/Freiburg 1949.

de Bary, W. Theodore ed.: *Sources of Japanese Tradition*. New York 1958. (Texte zur Geistesgeschichte, mit Einleitungen.)

Benl, Oscar: *Seami Motokiyo und der Geist des Nô-Schauspiels*. (Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Mainz, Abh. d. Kl. d. Lit., Jg. 1952, Nr. 5.) Wiesbaden 1952.

Benl, Oscar, und Hammitzsch, Horst: *Japanische Geisteswelt*. Baden-Baden 1956. (Texte mit Einleitungen.)

Dumoulin, Heinrich: *Zen. Geschichte und Gestalt*. Bern 1959.

Gundert, Wilhelm: *Die japanische Literatur*. (Handbuch der Literaturwissenschaft.) Wildpark-Potsdam 1929.

Gundert, Wilhelm: *Japanische Religionsgeschichte*. Tôkyô/Stuttgart 1935, 2. Aufl. 1943.

Hammitzsch, Horst: Zum Begriff «Weg» im Rahmen der japanischen Künste. *Nachr. d. Ges.f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens* (OAG), Hamburg, Nr. 82, 1957.

Hammitzsch, Horst: *Cha-dô. Der Tee-Weg*. München-Planegg 1958.

Hammitzsch, Horst: «Zu den Begriffen *wabi* und *sabi* im Rahmen der japanischen Künste.» *Nachr. d. Ges.f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens* (OAG), Hamburg, Nr. 85/86, 1959.

Herrigel, Eugen: *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. Konstanz 1948, weitere Auflagen München-Planegg 1951 ff.

Löwith, Karl: Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschr. f. H. G. Gadamer*. Tübingen 1960. *Lyrik des Ostens*. Ed. Wilhelm Gundert u. a. München 1952.

Sansom, George B.: *Japan. A Short Cultural History*. London 1931 u. ö.

Schinzinger, Robert: «Das Problem der Persönlichkeit in Japan.» *Nachr. d. Dt. Ges.f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens* (OAG), Tôkyô, Nr. 65, 1943.

Schinzinger, Robert: «Der Denkstil Ostasiens.» Ebenda, Hamburg, Nr. 73, 1952.

Suzuki, Daisetsu Teitarô: *Leben aus Zen*. München-Planegg 1955. – *Der Weg zur Erleuchtung*. Baden-Baden 1957. – *Die Große Befreiung*. 4. Aufl. Zürich/Stuttgart 1958. – *Zen und die Kultur Japans*. Hamburg 1958. (Rowohlts Dt. Enzykl. 66.)