

## **Buchbesprechung Brian Victoria, Zen, Nationalismus und Krieg – Eine unheimliche Allianz (Zen at war, Thesus)**

Michael Habecker

Zu den überraschenden, ja auch schockierenden Einsichten, die Ken Wilbers aktuelle Arbeit liefert, gehört die Erkenntnis, dass hohe Einsichten in die Zustände des Seins („Erleuchtung“ im traditionellen Sinn) keineswegs notwendig einhergehen mit einer hohen geistigen oder moralischen Verwirklichung. Um diesen wichtigen Punkt zu unterstreichen, greift Wilber zu so drastischen Formulierungen wie der, dass auch Nazis ein Zen Training erfolgreich absolvieren können.

“Man kann ein vollständige Training dieser Zustände des Bewusstseins absolvieren, und dennoch auf der Bewusstseinsstruktur verbleiben, auf der man ist. Nazis können satori erfahren.<sup>1</sup>“

Dies war, zumindest für mich, ein Schock. Natürlich war mir klar, dass eine hohe Verwirklichung bei jemandem, der, sagen wir, zwanzig Jahr ernsthaft meditiert, nicht automatisch einhergeht mit dem Wissen, wer gerade in der Bundesliga an erster Stelle steht oder wie man ein Fahrrad repariert, aber ich bin doch davon ausgegangen, dass Menschen mit einer tiefen Einsicht in ihren Geist auch eine entsprechend hohe Ethik und moralische Einsichtsfähigkeit entwickeln, doch dem ist nicht so, jedenfalls nicht automatisch. Das ist keine Kritik an der Einsichtsfähigkeit von Menschen mit einem jahrelangen meditativen Erfahrungshintergrund, sondern es weist lediglich auf Grenzen meditativer oder kontemplativer Erkenntnisfähigkeit hin, Grenzen die jedoch durch eine meditative Praxis selbst nicht automatisch erkannt werden. Erkenntnistheoretisch ist dies der Unterschied zwischen den Inhalten des menschlichen Bewusstseins einerseits und seinen Strukturen andererseits, also zwischen der Phänomenologie und dem Strukturalismus<sup>2</sup>. Erstere liefert Aussagen über die Inhalte des Bewusstseins, einschließlich von Inhalten und Erfahrungen, die man auch als Erleuchtung oder Erwachen bezeichnet, Letzterer liefert Erkenntnisse über die Strukturen des Bewusstseins, vor deren Hintergrund diese Inhalte interpretiert werden. Beides ist nicht das Gleiche, und muss daher voneinander unterschieden werden, auch in seiner jeweils unterschiedlichen Entwicklung.

Eine einfache Darstellungsmöglichkeit für diesen Sachverhalt ist das „Wilber-Combs-Raster“, bei dem die Zustände des Seins horizontal und die Strukturentwicklung vertikal miteinander in einen Bezug gesetzt werden, was zu einem Raster unterschiedlicher Kombinationen führt, je nachdem wo sich ein Mensch sowohl in seiner Zustands- als auch in seiner Strukturentwicklung befindet. Ein konkretes Beispiel für derartige Untersuchungen liefert Wilber in den Büchern

---

<sup>1</sup> Aus den Telefonkonferenzen zum Buch *Integrale Spiritualität*.

<sup>2</sup> Im Rahmen der 8 Zonen des Methodenpluralismus von Wilber ist dies die Unterscheidung zwischen Zone 1 (individuell) und 3 (kollektiv) einerseits, und Zone 2 (individuell) und 4 (kollektiv) andererseits.

*Boomeritis* und *Integrale Spiritualität* (im Abschnitt 5 *Boomeritis Buddhismus*, wo er darlegt wie Menschen, die den Zustandsweg in ihrer Verwirklichung mehr oder weniger durchlaufen haben - grobstofflich, subtil, kausal, nichtdual, die Horizontale des Wilber-Combs-Rasters -, dennoch in einer ungesunden pluralistischen Entwicklungsstruktur stecken können, ohne dies selbst zu bemerken, der obere eingezeichnete Kasten in der Grafik).

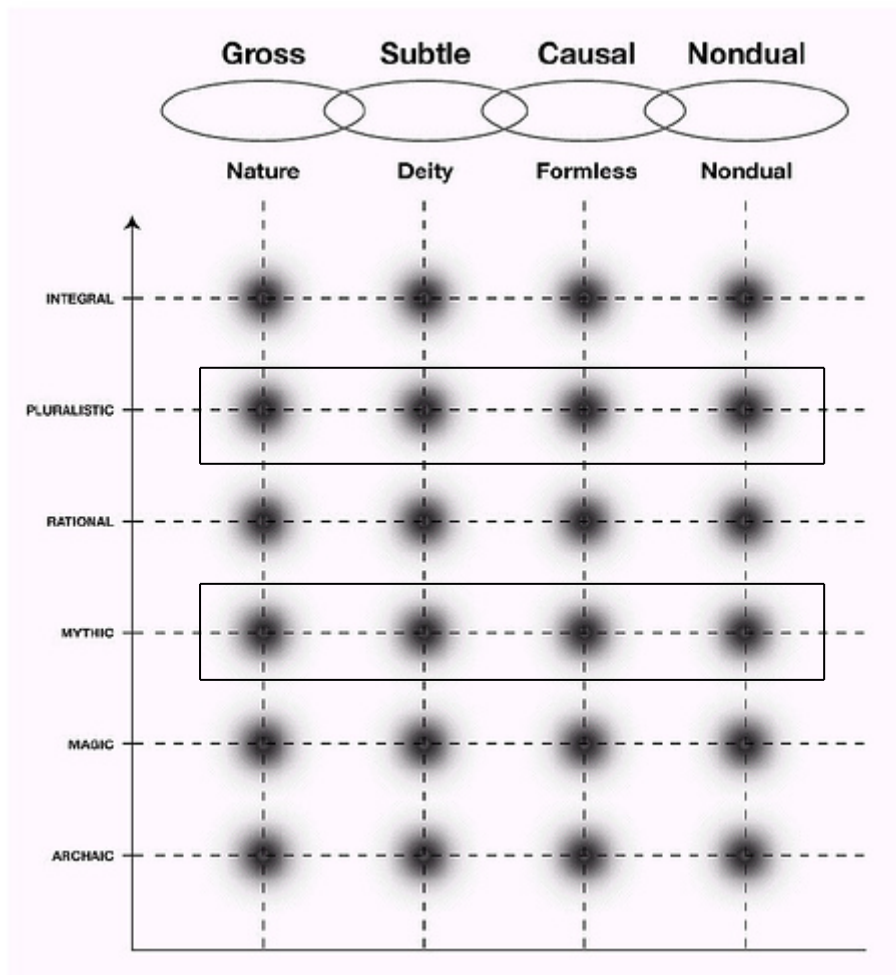


Abb.: Das Wilber-Combs-Raster<sup>3</sup>

In dieser Buchbesprechung geht es um den unteren eingezeichneten Kasten, der sich über den Zustandsweg der mythischen (absolutistischen, nationalistischen) Bewusstseinsstruktur und -Ebene erstreckt, also die Kombination von hohen Zustandseinsichten mit unreflektierten, weil unerkannten mythischen Vorstellungen, einer, wie es der Autor Brian Victoria nennt, „unheimlichen Allianz“. Dem Autor geht es, um das vorweg zu sagen, dabei nicht um eine Abrechnung oder ausschließliche Kritik des Zen oder Buddhismus, im Gegenteil. Er ist selbst Zen-Priester, und gerade aus der Verbundenheit mit dieser seiner Tradition erkennt er die Notwendigkeit, auf diese Schattenaspekte und Unbewusstheit hinzuweisen, als einer notwendigen Voraussetzung für eine erfolgreiche Weiterführung des Zen, des Buddhismus, und letztlich jeder Art von kontemplativer Tradition und Praxis.

<sup>3</sup> Siehe dazu ausführlich: *Integrale Spiritualität* S. 127 f.

Dabei stimmt er seine Leserinnen gleich zu Beginn durch vier Zitatstellen ein:

*Wir haben eben überhaupt das Unglück, eine falsche Religion zu besitzen. Warum haben wir nicht die der Japaner, die das Opfer für das Vaterland als das Höchste ansieht?*

Adolf Hitler

*Auch wir kämpfen, um den Individualismus zu vernichten. Wir kämpfen für ein neues Deutschland, das auf der neuen Idee des Totalitarismus aufgebaut ist. In Japan ist diese Art zu denken für das Volk völlig natürlich!*

Rudolf Hess

*[Wenn befohlen wird zu] marschieren: marsch marsch; [oder zu] schießen: peng, peng. Dies ist die Manifestation der höchsten Weisheit [der Erleuchtung].*

Zen-Meister Harada Daiun Sogaku

*Alle Maschinen werden mit Schrauben zusammengebaut, die Rechtsgewinde haben. Rechtsgerichtetheit zeigt an, dass etwas entsteht, während Linksgerichtetheit Zerstörung anzeigt.*

Zen-Meister Hakuun Yasutani

Wer bei dieser Gegenüberstellung an einen Zufall oder an Ausnahmefälle glaubt, der kommt durch die Lektüre des Buches, die zu einem erheblichen Teil aus Zitaten besteht, wahrscheinlich zu einem anderen Ergebnis.

Zuerst berichtet der Autor im Vorwort von seiner eigenen Motivation, dieser Fragestellung nachzugehen. Er war als Zen-Priester in der japanischen Anti-Vietnamkriegs-Bewegung aktiv, und ihm wurde daraufhin von seinem Abt mit der Aberkennung der Priesterschaft gedroht, wenn er sich weiterhin für politische Ziele engagieren würde. „Dieses Erlebnis wurde“, so schreibt Brian Victoria, „zu einem der wichtigsten in meinem ganzen Leben. Es fungierte als Katalysator für eine fünfundzwanzig Jahre währende Suche nach einer Antwort auf die Frage: In welcher Beziehung steht ein Priester des Zen-Buddhismus zur Gesellschaft, zum Staat, zum Krieg, zur Politik und zu sozialen Aktivitäten, und wie *sollte* seine Beziehung zu all dem aussehen?“ (14)

Im ersten Teil des Buches beleuchtet der Autor die Entwicklung des Buddhismus in Japan seit der Meiji Restauration 1868. Bis dahin war der Buddhismus in seiner etwa 1500 Jahre andauernden Geschichte in Japan dort so etwas wie eine Staatsreligion, was auch bedeutete, dass „viele buddhistische Priester praktisch zu Funktionären der Regierung“ wurden (20). Im Zuge der durch Kaiser Meiji

durchgeführten Reformen wurde der Einfluss des Buddhismus jedoch zurückgedrängt, was u. a. dazu führte, dass „mehr als 40 000 buddhistische Tempel im ganzen Land geschlossen, und Tausenden von Priestern ... zwangsweise in den Laienstand zurückversetzt [wurden]“, so dass der „Buddhismus Ende des Jahres 1869 fast völlig verschwunden [war]“ (23). Dies führte dazu, dass buddhistische Führer „die zunehmend nationalistischen Tendenzen jeder Zeit aufgriffen,“ um die Lage ihrer Religion zu verbessern. Durch diese „Neudefinition ihrer religiösen Überzeugung schufen sich japanische Buddhisten eine Mission, die sie sowohl zu Hause als auch in anderen Ländern zu verfolgen gedachten ...“ (35) Anesaki Masaharu, einer der „angesehensten buddhistischen Gelehrten der damaligen Zeit“ formulierte:

*Unsere Nation [Japan] ist die einzige buddhistische Nation auf der ganzen Welt. Auf ihren Schultern lastet die Verantwortung für die Vereinigung des östlichen und westlichen Denkens und für den stetigen Fortschritt des Ostens.* (35)

Buddhismus und Nationalismus verbanden sich immer mehr miteinander. „Durch die Gründung der ‚Vereinigten Bewegung zur Verehrung des Kaisers und des Buddha‘ schufen japanische Buddhisten eine buddhistische Form für den Ausdruck nationalistischer Tendenzen ...“ (39) Im Gefolge des expansiven Nationalismus wurde der chinesisch-japanische Krieg (1894-1895) und der russisch-japanische Krieg durchgeführt. Diese Angriffskriege wurden von den buddhistischen Autoritäten überwiegend positiv begleitet, was Victoria durch eine Fülle von Zitaten belegt. Ein Beispiel von Zen-Meiser Shaku Soen, der 1904 als buddhistischer Feldgeistlicher mit den Soldaten aufs Schlachtfeld zog:

*Ich wollte meinen Glauben prüfen, indem ich mich den größten Schrecken aussetzte, mit denen das Leben einen Menschen konfrontieren kann. Außerdem wollte ich, soweit dies mir möglich war, unsere tapferen Soldaten durch die erhebenden Gedanken des Buddha inspirieren, auf dass sie auf dem Schlachtfeld in der Zuversicht sterben könnten, dass die Aufgabe, um derentwillen sie sich aufgeopfert haben, groß und edel ist. Ich wollte sie davon überzeugen, dass dieser Krieg kein bloßes Gemetzel war, sondern dass sie gegen das Böse kämpften, und gleichzeitig davon, dass die physische Vernichtung tatsächlich zu einer Wiedergeburt der Seele führt, nicht im Himmel, sondern unter uns. Ich tat mein Bestes, um den Herzen der Soldaten diese Idee einzuprägen.“ (50)*

Oder der bekannte Priester und Gelehrte Osuga Shudo, der in einem Buch mit dem Titel *Allgemeiner Leitfaden zur Missionierung in Kriegszeiten* erklärte:

*Wer den Namen von Amida Buddha rezitiert, ist in der Lage, in dem festen Glauben auf das Schlachtfeld zu marschieren, dass dem Tod die Wiedergeburt im Paradies folgen wird. Wenn man zu sterben bereit ist, kann man sich mit aller Kraft dem Kampf widmen in dem Bewusstsein, dass es sich um einen gerechten Kampf handelt, um einen Kampf, in dem der mitfühlende Geist des*

*Buddha zur Anwendung gebracht wird, um den Kampf eines loyalen Untertanen. Könnte es fürwahr ein höheres Glück geben, als zu wissen, dass wir im Falle unseres Todes im Reinen Land [von Amida Buddha] willkommene heißen werden? (58)*

Auch das Tötungsverbot im Buddhismus wurde dabei umgewidmet, und zwar nicht als ein Trick, sondern aus tiefster (buddhistisch-nationalistischer) Überzeugung, so z. B. von Sawaki Kodo, einem Meister und Gelehrten des Soto Zen.

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

Kodo sprach hier aus eigener Erfahrung. Er war bei Kriegsausbruch selbst in den Kampf gezogen, und berichtete darüber wie folgt:

*Meine Kameraden und ich konnten gar nicht genug davon bekommen, Menschen zu töten. In der Schlacht am Baolisi-Tempel jagte ich unsere Feinde in ein Loch, wodurch ich sie sehr gut nacheinander erledigen konnte. (58)*

Victoria fasst zusammen: „Die Idee, die Kodo hier formuliert, nämlich dass Töten und Bombenwerfen unabhängig vom Willen des Individuums geschehen, wurde unter den Zen-Anhängern sehr populär.“ (62)

Und so geht es immer weiter in dem Buch, Zitatstelle nach Zitatstelle, eine schmerzhafter und unglaublicher als die andere. Doch es gab auch Ausnahmen unter der Priesterschaft, und einem von ihnen, Uchiyama Gudo (1874-1911), widmet Victoria ein eigenes Kapitel. Als Priester und Sozialaktivist trat er der zunehmend repressiven und imperialistischen japanischen Politik entgegen und bezahlte diesen Protest mit seinem Leben, er wurde wegen Verschwörung angeklagt und hingerichtet. Es ist bewegend nachzulesen, wie dieser Mensch, der den Buddhismus im Einklang mit dem Sozialismus sah und auch danach lebte, sich gegen den vorherrschenden Zeitgeist stemmte, und damit auch in seiner eigenen buddhistischen Tradition auf Widerstand stieß. Die Soto-Schule, der er angehörte, entthob ihn noch vor seiner ersten Verurteilung seiner Abtfunction. Dies wurde Jahrzehnte später als ein Fehler eingestanden, und Uchiyama Gudo wurde 1993 als Soto-Priester rehabilitiert.

Im Teil II des Buches, *Japanischer Militarismus und Buddhismus* bring der Autor die sowohl geistige wie auch organisatorische Verstrickungen von Buddhismus, Zen

und der japanischen Kriegsmaschinerie auf eine bedrückende Weise zum Vorschein. Für die Argumentation im Einzelnen empfehle ich die Lektüre des Buches, an dieser Stelle möchte ich mich auf ein paar Zitate beschränken:

*Der Buddhismus ist nicht absolut gegen Krieg. ... Frieden ist das natürliche Ideal des Menschen, sein höchstes Ideal. Da auch Japan den Frieden liebt, handelt es sich, wenn unser Land in den Krieg zieht, stets um einen Krieg für den Frieden ... Wenn wir unsere Pflicht unserem Land gegenüber vergessen, wird, so sehr uns auch die Liebe zur Menschheit am Herzen liegen mag, kein wahrer Friede eintreten. (99)*

Arai Sekizen, administrativer Leiter der Soto Schule und Hauptabt von Sojiji 1925

*Das Grundprinzip des japanischen Geistes ist die Erleuchtung der Welt durch die Wahrheit. Ebenso wie unsere mandchurischen Brüder uns große Zuneigung entgegengebracht haben, müssen wir auch alle anderen Nationen der Welt in die Rechtschaffenheit geleiten und so den Himmel auf Erden schaffen, in dem brüderliche Liebe und weltweiter Friede herrschen und alle Menschen buddhistische Heilige sein werden. Dies ist das wahre Ideal des japanischen Geistes.*

Shimi Ryuzan, Präsident der buddhistischen Nichiren-Schule 1934

Ein weiteres Kapitel (6) im Buch ist dann dem buddhistischen Widerstand gegen den japanischen Nationalismus gewidmet, und erneut erfahren wir von mutigen Menschen, die in einer Zeit eines um sich greifenden Nationalismus unter großen persönlichen Risiken bemüht waren, den Buddhismus vom Nationalismus zu unterscheiden. Der Autor beschreibt eine Bewegung „Jugendliga zur Neubelebung des Buddhismus“, welche 1931 gegründet wurde, die Zeichen der Zeit klar erkannte und sich dagegen wandte. Aus einer Erklärung dieser Liga:

*Worauf sollte der Buddhismus in einer solchen Zeit achten? Welchen Beitrag sollte er zum gesellschaftlichen Geschehen leisten? Die meisten Buddhisten scheinen, von einem unbeschwertem Geistesfrieden berauscht, über diese Frage nicht einmal nachzudenken ... (105)*

Sie „berauschten“ sich, mit anderen Worten, unreflektiert an der nationalistischen Begeisterung. Neben Beispielen für institutionellen Widerstand lässt Victoria auch Einzelpersonen zu Wort kommen, die sich für einen transnationalistischen Buddhismus öffentlich einsetzten, wie Kondo Genko anlässlich des japanisch-chinesischen Krieges:

*Es ist beunruhigend, dass zwischen Japan und China Feindseligkeiten ausgebrochen sind. Im Krieg töten Menschen einander. Menschen zu töten ist in jedem Fall ungeheuerlich, ganz gleich, ob es sich um Freunde oder Feinde handelt. Es gibt nichts Verwerflicheres auf dieser Welt, als Mensch zu töten. Einige große Narren sagen heute Dinge wie: „Wir müssen Japans Territorium*

*erweitern, unser Land zu einem großen Imperium machen und die rote Fläche [für Japan] auf den Landkarten der Welt vergrößern.“ Diejenigen, die solche Gedanken hegen, scheinen allmählich zahlreicher zu werden. Was mich betrifft, so verabscheue ich Niederträchtigkeiten wie diesen Krieg zutiefst. Er muss sofort beendet werden. (114)*

Doch diese Haltung konnte sich nicht durchsetzen, Japan ging in den Krieg, und ein wesentlicher Teil des japanischen Buddhismus ging diesen „Kaiserlichen Weg“ mit. Diesen Weg beschreibt der Autor in Kapitel 7, *Der Buddhismus des Kaiserlichen Weges*, dem vielleicht beklemmendsten Abschnitt des Buches, weil hier nachvollzogen wird, wie auch von Buddhisten „das Gesetz des Buddha völlig unmissverständlich dem Gesetz des Herrschers untergeordnet“ wurde.

Einige wenige Zitate dazu mögen uns die Dramatik dieses Geschehens, der Nationalisierung des Buddhismus, lebendig werden lassen. Dies geschah nicht aus böser Absicht oder Raffinesse, sondern aus Unwissenheit. Menschen, die spirituell sehr gebildet waren, und bei denen man eine jahre- oder jahrzehntelange und professionell betreute meditative Praxis voraussetzen kann, hatten sich offenbar nicht oder nur wenig mit Entwicklungspsychologie beschäftigt, und waren nicht in der Lage, die eigenen Bewusstseinsstrukturen zu erkennen und kritisch zu hinterfragen:

Saeki Join, Hosso-Proester und Hauotabt von Horyuji schreibt in seinem 1938 erschienenen Buch *Buddhismus im Dienste der Nation*:

*Wie es im Lotus-Sutra heißt, sieht der Buddha in seinem Mitgefühl die [Wesen in den] drei Welten als Mitglieder seiner Familie an ... Es gibt kein Wesen, das er nicht als sein Kind ansieht ... . Überträgt man diesen Glauben an das allumfassende Mitgefühl und das grenzenlose Erbarmen des Tathagata auf die Welt der Politik, so gibt es keine einzigen Angehörigen der japanischen Nation, der nicht Kind des Kaisers ist. (123)*

Oder Shiio Benkyo in einem Aufsatz *Der Buddhismus des Kaiserlichen Weges*:

*Man könnte sogar sagen, dass der japanische Buddhismus dem Buddhismus zu Buddha Shakyamunis Lebzeiten nahe kommt ...*

*Das Buddha-Dharma beinhaltet nichts anderes, als in aller Bescheidenheit die eigenen Pflichten zu erfüllen und gleichzeitig rechtschaffend zu bleiben. Dies ist der Sinn des Buddha-Dharma, wie es von den einander folgenden Kaisern gelehrt wurde ...*

*Die Drei Schätze [des Buddhismus] zu verehren bedeutet, die kaiserlichen Erlasse zu achten, ohne sie auch nur im geringsten in Zweifel zu ziehen. Diese Haltung sollten wir uns aneignen, wenn wir tief über die Realität, die sich uns darbietet, nachdenken. (127)*

Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Rechtfertigung imperialistischer Kriege, und in diesem Zusammenhang wird ein Buch *Die buddhistische Sicht des Krieges*, geschrieben von zwei Gelehrten der Soto-Tradition, ausführlich zitiert:

*In Ehrerbietung gegenüber der kaiserlichen Politik zum Schutze des Orients übernehmen die Untertanen des japanischen Reiches die Verantwortung für das Schicksal einer Milliarde farbiger Menschen ... Weiterhin werden wir, um unserer Bürgerpflicht zur Selbstaufopferung nachzukommen, in Japan selbst an der allgemeinen spirituellen Mobilisierung des Volkes mitarbeiten. Wir ergreifen diese Gelegenheit, um der festen Entschlossenheit japanischer Buddhisten Ausdruck zu verleihen. (131)*

Einwänden chinesischer Glaubensbrüder wird wie folgt begegnet:

*Generell glauben chinesische Buddhisten, Kriege sollte um jeden Preis vermieden werden, ganz gleich, aus welchem Grund er geführt werden mag. Japanische Buddhisten hingegen sind der Auffassung, dass ein Krieg, der aus einem [guten] Grund geführt wird, sich im Einklang mit der unermesslichen Güte und dem allumfassenden Mitgefühl des Buddhismus befindet. (132)*

Doch was ist ein guter Grund für einen Krieg? Wenn ein Krieg notwendig sei, um das Leben des Staates zu stärken, dann, so wird argumentiert, „sollte ohne zu zögern der bestmögliche Krieg geführt werden.“ Auch die buddhistische Grundidee des Mitgefühls lässt sich damit vereinbaren. Bezogen auf den japanisch-chinesischen Krieg liest sich das dann so:

*Wären die Völker der Welt weiser, so gäbe es keine Gründe für Krieg, und folglich würden auch keine Kriege mehr ausbrechen. Doch in einer Zeit, in der die Menschheit nicht in der Lage ist, Kriege zu verhindern, bleibt keine andere Möglichkeit, als Kriege aus dem Geiste des Mitgefühls zu führen, so dass sowohl das eigene Leben als auch das des Feindes von ihnen profitiert. Ein mitfühlender Krieg ermöglicht es den kriegführenden Nationen, ihre Situation zu verbessern, und auf diese Weise löscht sich der Krieg schließlich selbst aus. (136)*

Ein anderer Autor, Furukawa Taigo, bezieht in seinem Buch *Die schnelle Entwicklung Japans und der Neue Mahayana-Buddhismus* den Buddha persönlich mit ein:

*Buddha Shakyamuni nahm während seiner religiösen Übung in einem früheren Leben an einem gerechten Krieg teil. Aufgrund des Verdienstes, das er dadurch erwarb, wurde es ihm möglich, in dieser Welt als ein Buddha zu erscheinen. Dies rechtfertigt die Ansicht, dass es eine Aufgabe des Buddhismus ist, gerechte Kriege zu führen. (139)*

Mit dem Abschnitt *8 Reichs-Zen und Soldaten-Zen* schlägt der Autor ein weiteres problematisches Kapitel in seinem Buch auf. Zen und Militarismus haben viele



gemeinsame Tugenden: Disziplin, Gehorsam, Askese, Struktur, Ordnung und Organisation, Unterwerfung. Daher ist es nicht verwunderlich, dass in Zeiten aufkommender Nationalität auch die Zen Tradition mit dem Virus des Nationalismus infiziert wurde, und sich auch bereitwillig hat infizieren lassen, auch weil es in der Zen Tradition so gut wie nichts gibt, was den psychodynamischen Hintergrund, vor dem die in einer Zen Praxis gewonnenen Erfahrungen erscheinen, erklären würde. Die buddhistischen Tugenden reichen dafür allein, wie aus den Zitatstellen deutlich wird, nicht aus, denn sie lassen sich geradezu mühelos in nationalistische Begriffe umdeuten. Gerade die scheinbare Ideologieunabhängigkeit des Zen wird ihm daher zum Verhängnis.

Die Zitate sprechen wieder für sich;

*Die Kraft, die durch das Zen-Training entsteht, kann in militärische Macht, eine gute Regierung und dergleichen mehr umgewandelt werden. Sie lässt sich praktisch bei jeder Art von Vorhaben nutzen. (146)*

Zen-Meiser Shaku Soen

*Ganz gleich, wie intensiv wir Zazen üben mögen, wenn wir diese Übung in der heutigen Situation nicht nutzen können, sollten wir davon absehen, uns ihr weiterhin zu widmen. Sind Sie in diesem Augenblick bereit zu sterben oder nicht? Vermögen Sie zu lachen und ewigen Frieden zu finden? Sind Sie in der Lage, einer Gefahr ins Antlitz zu blicken, ohne beunruhigt zu sein? Verfügen Sie über das große Maß an Mut, das Sie benötigen, um ihre persönlichen Empfindungen einer gerechten Sache willen hintenanzustellen? (149)*

Zen-Meiser Iida Toin

*Die Zen-Schulung ist einfach und direkt; sie hat etwas von Selbstverleugnung und ist ohne alles störende Beiwerk. Diese asketische Neigung passt sehr gut zum Geist des Kämpfers. Für den Kämpfer kommt es auf Entschlossenheit und Zielstrebigkeit an, und er darf nur eines im Sinn haben: kämpfen ohne zurück oder zur Seite zu blicken. Geradezu drauflos, um den Feind zu vernichten ... Zen kann sich mit dem Anarchismus ebenso wie mit dem Faschismus, mit dem Kommunismus ebenso wie mit der Demokratie, mit dem Atheismus wie dem Idealismus sowie auch mit jedem anderen politischen oder ökonomischen Dogmatismus verbinden. Immer jedoch ist ein gewisser revolutionärer Geist in ihm lebendig, und wenn eine Situation stagniert – was passiert, wenn wir uns zu sehr an Konventionen, starre Formen und andere behindernde Verfestigungen klammern –, setzt Zen sich davon ab und erweist sich als destruktive Kraft. (156/157)*

D. T. Suzuki, Zen Gelehrter

Dies ist die erschreckende Wahrheit einer allein auf Funktionalität und scheinbarer Neutralität ausgerichteten Technik und Praxis, die blind ist für die Bewusstseins Hintergründe, vor der diese Praxis stattfindet.

Suzuki geht noch weiter und entpersonalisiert das Töten für eine „Gerechtigkeit“, die jedoch nicht näher bestimmt wird, in atemberaubender Weise:

*Das Schwert wird normalerweise mit dem Töten in Verbindung gebracht, weshalb sich die meisten von uns fragen werden, was es mit Zen zu tun hat, einer Schule des Buddhismus, der das Evangelium der Liebe und des Mitgefühls lehrt. Tatsache ist, dass die Schwertkunst zwischen dem Schwert, das tötet, und dem Schwert, das Leben schenkt, unterscheidet ... Ein Schwert das von jemandem geführt wird, der nur über rein technisches Können verfügt, vermag nichts anderes als zu töten, weil der Betreffende das Schwert nur ergreift, wenn er zu töten beabsichtigt. Völlig anders ist es bei einem Menschen, der das Schwert erhebt, weil er sich genötigt sieht, dies zu tun. In einem solchen Fall töte nicht der Betreffende, sondern das Schwert selbst tut dies. Er hatte nicht vor, irgendjemand zu schaden, doch der Feind taucht auf und macht sich selbst zum Opfer. Es ist, als würde das Schwert automatisch seine natürliche Aufgabe, der Gerechtigkeit zu dienen, erfüllen, was die Funktion des Erbarmens ist. (159)*

Mit Äußerungen wie diesen übte Suzuki, dessen Buch *Einführung in den Zen Buddhismus* 1939 in deutscher Sprache erschien, auch einen Einfluss auf den militärischen Geist des nationalsozialistischen Deutschland aus.

Es gibt allerdings auch „beeindruckende“ Zeugnisse für die umgekehrte Beeinflussung, die Victoria aufführt:

*Wir müssen uns der Existenz der dämonischen Lehren der Juden bewusst sein, die behaupten, in der Welt der Phänomene gebe es Gleichheit, und die dadurch die öffentliche Ordnung in der Gesellschaft unserer Nation stören und die Kontrolle [der Regierung] zunichte machen. Und nicht nur das, sondern diese dämonischen Verschwörer glauben in ihrer tiefen Verblendung, dass es bezüglich der essentiellen Natur menschlicher Wesen Unterschiede – im Sinne von höherstehend und minderwertig – gebe. Sie geben sich der Illusion hin, nur sie seien von Gott auserwählt und [deshalb] allen anderen Völkern überlegen. Infolge dessen haben sie einen heimtückischen Plan entwickelt, um die ganze Welt unter ihre Kontrolle und Herrschaft zu bringen. (164)*

Zen-Meister Yasutani Hakuun

„Da vor und während der Zeit des Zweiten Weltkriegs praktisch keine Juden in Japan lebten“, so folgert Victoria, „kann in antisemitisch geprägten Äußerungen wie der soeben zitierten letztlich nur ein Einfluss der Nazi-Ideologie zum Ausdruck kommen.“

Wie sich sogar auch die buddhistische Lehre (und Erkenntnis) vom Nicht-Selbst nationalistisch umdeuten lässt (ohne dass man dem Autor dabei eine böse Absicht unterstellen muss, sondern sogar annehmen kann, dass dieser Mann dieses

Gewahrsein aufgrund seiner Praxis verwirklicht hatte), zeigt ein Zitat von Oberstleutnant Sugimoto Goro, der ein langjähriger Zen-Praktizierender war, und der das besonders auf die japanische Jugend einflussreiche Buch *Große Pflicht* veröffentlicht hatte:

*Der wichtigste Zweck ... ist demnach, das Gewahrsein der Nichtexistenz des Selbst und der absoluten Natur des Kaisers zu stärken. Da kein Selbst existiert, ist alles im Universum eine Manifestation des Kaisers ... sogar das Insekt, das in der Hecke zirpt, oder die sanfte Brise im Frühling. (170)*

Oder

*Als Shakyamuni [Buddha] in Meditation unter dem Bodhi-Baum saß, um in seine eigene wahre Natur hineinzuschauen, musste er gegen ein riesiges Dämonenherr kämpfen. Diejenigen, die vorstürmen, um das Reich zu retten, sind wahrhaft große Menschen, so wie er es war, Pfadsucher, die sich für den Kaiser opfern. (173)*

*Krieger, die ihr Leben für den Kaiser aufopfern, werden nicht sterben. Sie werden ewig leben. Sie sollten fürwahr Götter und Buddhas genannt werden, für die es weder Leben noch Tod gibt. (175)*

Dass Sugimoto auch lebte, was er sagte, davon berichtet eine Schilderung seines Todes auf dem Schlachtfeld:

*Ein Grantsplitter traf seine [Sugimotos] linke Schulter. Er schien hinzufallen, erhob sich aber dann wieder. Obwohl er aufrecht stand, konnte man seine Kommandos nicht hören. Mit seiner heiseren Stimme konnte er keine Befehle erteilen ... Doch er stand immer noch, umklammerte sein Schwert mit einer Hand und benutzte es als Stütze. Seine beiden Beine waren leicht gebeugt, und er schaute noch Osten [in Richtung des kaiserlichen Palastes]. Er schien zu salutieren, obwohl seine Hand mittlerweile auf die Höhe seines Mundes abgesunken war. Das Blut, das aus seinem Mund floss, bedeckte seine Uhr ... (180)*

Und weiter geht dieser tragisch-schmerzhaft Bericht von großer Spiritualität und gleichzeitiger ethnozentrischer Moralität, mit der Schilderung der Haltung einzelner Zen-Meister und Gelehrter.

*Am 8. Dezember schaute Buddah Shakyamuni zum Morgenstern empor und erlangte vollkommene Erleuchtung, während er unter dem Bodhi-Baum saß. Vor einem Jahr an genau diesem Tag, anlässlich der Verkündung des kaiserlichen Erlasses zur Vernichtung Amerikas und Englands, machte sich unser Land auf den Weg zu einem neuen Ostasien, einem Groß-Asien ... (187)*

Zen Meister Hata Esho

*Alle Buddhisten müssen unabhängig von ihrer jeweiligen Tradition ihre große Pflicht erfüllen, indem sie die kaiserliche Herrschaft unterstützen. (188)*

Zen-Meister Yamada Reirin

*Deshalb wage ich zu behaupten, dass es keineswegs unangebracht wäre, diesen Krieg einen heiligen Krieg zu nennen, der die große Übung eines Bodhisattvas verkörpert. (191)*

Zen-Gelehrter Hitane Jozan

*Das japanische Volk ist ein auserwähltes Volk, dessen Mission es ist, die Welt zu beherrschen. Das Schwert, das tötet, ist auch das Schwert, das Leben schenkt. Äußerungen gegen den Krieg sind die dümmlichen Ansichten jener, die nur einen Aspekt der Dinge und nicht das Ganze zu sehen vermögen. Politische Entscheidungen, die auf der Grundlage einer Verfassung getroffen werden, sind voreilig; deshalb sollte während der nächsten zehn Jahre eine faschistische Politik verfolgt werden ... (195)*

Zen-Meister Harada Daiun Sogaku

*Der Ursprung des Geistes der Spezial-Angriffseinheiten liegt in der Leugnung des individuellen Ich und der Wiedergeburt der Seele, die die Last der Geschichte auf sich nimmt. Seit uralten Zeiten bezeichnet Zen diese Umwandlung des Geistes als Errungenschaft der vollständigen Erleuchtung. (197)*

Zen-Priester Masunaga Reiho

Victoria berichtet dann von unterschiedlichen Aktivitäten der Zen Schulen zur Unterstützung des Krieges. So wurden spezielle religiöse Andachten durchgeführt, Kopien des Herz-Sutras mit Blut geschrieben oder besiegelt, Gebetsandachten für den Kaiser oder die Vernichtung Amerikas und Englands abgehalten. Es wurde eine Bodhisattva Statue aus „blutgetränkter Erde“ von chinesischen Schlachtfeldern in einem Tempel aufgestellt, es gab Spendensammlungen für Kriegsgerät und Ausbildungsaktivitäten.

Im Teil III des Buches beschäftigt sich der Autor mit der Nachkriegssituation. „Die buddhistischen Führer sahen sich nun [nach der Kapitulation Japans am 15. August 1945] mit dem Problem konfrontiert, ihr Verhalten während des Krieges erklären zu müssen. Waren ihre Handlungen ein legitimer Ausdruck des Buddha-Dharma oder ein Verrat daran gewesen?“ (208)

Einer der ersten bekannten japanischen Buddhisten, der sich an die Aufarbeitung der Vergangenheit machten, war der bereits schon zitierte D. T. Suzuki. Er sprach aus, was durch die Verstrickungen des Buddhismus mit dem Nationalismus offenbar geworden war, und zwar dass eine authentische Erleuchtung, die er bei den Zen-

Priestern und buddhistischen Meistern nicht in Frage stellte, nicht ausreichte, um eine politische oder moralische Orientierung zu erlangen:

*Mit satori [Erleuchtung] allein ist es [für Zen-Priester] unmöglich, ihrer Verantwortung als Führer der Gesellschaft gerecht zu werden. Und es ist nicht nur unmöglich, sondern es ist außerdem geradezu anmaßend von ihnen zu glauben, dies reiche aus ... Im satori geht es um eine Welt des satori. Doch ist satori an sich nicht in der Lage, über die Berechtigung oder Nicht-Berechtigung eines Krieges zu urteilen. (210)*

Gleichzeitig findet sich in Suzukis Schriften nach dem Krieg, so Victoria, nicht „die geringste Spur von Reue, einmal ganz abgesehen von einer Art Entschuldigung, für Japans frühere Bemühungen, Länder wie China, Korea und Taiwan zu kolonialisieren.“ (213) Es dauerte dann mehr als vierzig Jahre nach Kriegsende, bis traditionelle buddhistischen Schulen in Japan insgesamt vier Erklärungen veröffentlichten, in denen sie „Verantwortung für das Geschehene übernahmen, und ihre Mittäterschaft eingestanden.“ Victoria stellt jedoch auch fest, dass „Die meisten größeren buddhistischen Gruppierungen Japans ... sich allerdings bis heute nicht zur Kriegsschuldfrage geäußert [haben]. Beispielsweise hat sich kein Zweig des Rinzaizen offiziell mit diesem wichtigen Thema befasst.“ (215)

Victoria erörtert dann die unterschiedlichen Reaktionen der buddhistischen Lehrer und Schulen, deren Spektrum von Leugnen und Schweigen über Rechtfertigung bis zum Schuldeingeständnis und zur Reue erreicht.

Besonders bewegend ist ein persönlicher Bericht des Zen-Mönchs Yanagida Seizan (geb. 1922).

*In der letzten Phase des Zweiten Weltkriegs erhielt ich in Eigenji meine Ausbildung als Zen Mönch. Ich war stolz darauf, mich aus der Alltagswelt gelöst zu haben, und ich war überzeugt davon, dass ich durch meine vollständige Hingabe an die Zen-Übung dem Staat dienen würde. Erst zum Zeitpunkt der japanischen Kapitulation wurde ich mir erstmals meiner eigenen Dummheit bewusst, und infolge dessen entwickelte ich einen tiefen Hass gegen mich selbst ... Unablässig hatten wir gegen China, das Heimatland des Zen, gekämpft. Ohne den geringsten Zweifel hatten wir geglaubt, dass dieser Krieg ein gerechter Krieg sei. In einem Zustand unaussprechlicher Reue kam ich weder körperlich noch geistig jemals zur Ruhe, und ich war Tag für Tag zutiefst verstört und wusste nicht, was ich tun sollte ... Zu jener Zeit dämmert mir erstmals, dass ich geglaubt hatte, sich um der Staatsziele selbst zu töten, entspreche der Lehre des Zen. Was für eine fanatische Vorstellung! ... Es geht mir hier nicht darum, darüber zu befinden, was andere hätten tun oder nicht tun sollen. Ich selbst habe Unverzeihliches getan, und ich habe mehrfach mit dem Gedanken gespielt, Selbstmord zu begehen. (230)*

Seizan verließ die Rinzaizen Schule, der er angehört, und legte 1955 seine Roben ab. Er wurde im Laienstand zu einem „der bedeutendsten Buddhisten Japans“ seiner Zeit.

*Mir wurde klar, dass die Rinzai-Schule nicht in der Lage war, ihre Verantwortung [für den Krieg] zu akzeptieren. Es bestand keinerlei Hoffnung, dass sie ihre Kooperation mit den Kriegstreibern in irgendeiner Weise angemessen bereuen würde ... In meinen Augen sind die [Zen] Roben ein Symbol der Verantwortung für den Krieg, des Gutheißen jeder Greuelthaten. Ich beabsichtige nicht, sie jemals wieder zu tragen. (232)*

In einer bemerkenswerten Schrift mit dem Titel *Die Verantwortung der Buddhisten für den Krieg* setzt sich Ichikawa Hakugen 1970 mit der Rolle des Buddhismus auseinander, und kommt in einer Analyse zu einer Reihe wichtiger Aussagen. So bezeichnet er als ein erstes problematisches „Charakteristikum ... die Unterwürfigkeit des Buddhismus dem Staat gegenüber ...“ Das zweite von Hakugen angeführte Charakteristikum betrifft die buddhistischen Sicht der Menschheit und Gesellschaft, und dabei insbesondere die Karma Lehre, wonach „soziale Ungleichheit nicht nur gerecht, sondern ein Ausdruck wahrer Gleichheit“ ist.

Weiterhin stellt Ichikawa „eine Vernachlässigung des diskursiven Denkens und der logischen Theorie“ fest. Stattdessen „konzentrierte sich der Buddhismus auf die Innenwelt des Menschen und maß den subjektiven Empfindungen des Einzelnen zentrale Bedeutung bei. Hingegen schenkte er den Folgen äußerer Handlungen kaum Beachtung.“ (241) In den Begriffen des Wilber'schen Methodenpluralismus bedeutet dies, dass der Buddhismus die Zone 1 untersucht, alle anderen 7 Zonen jedoch weitgehend unberücksichtigt lässt, und daher darüber auch keine Aussage machen kann.

Der Autor widmet sich dann dem *Unternehmens-Zen* und anderen „*Neuentwicklungen*“ im *Nachkriegs-Japan* (Kapitel 11). „Einigen Vertretern der Wirtschaft erschien Zen als eine Möglichkeit, die traditionellen Werte Disziplin, Gehorsam und Loyalität gegenüber Vorgesetzten zu stärken.“ (254) Dieser Weg wird auch im deutschsprachigen Raum verfolgt, was sich in Buch- und Seminartiteln äußert wie *ZEN oder die Kunst der Präsentation*, *Der ZEN- Weg des effektiven Managers*, *Zen und Management. Der meisterliche Weg*, *Der Zen-Manager*, *Zen in Leben und Arbeit: Von Achtsamkeit bis Zeitmanagement*, *Erfolg durch Zen. Der meisterliche Weg*, und *Der ZenManager*. Dabei ist auffallend, dass viele der Fähigkeiten, die eine Führungskraft auszeichnen, wie Rhetorik, Durchsetzungsvermögen, Überzeugungskraft, Verhandlungsgeschick, Organisationstalent usw. wertfrei sind, und daher auch auf Führungs“persönlichkeiten“ wie beispielsweise die des Nationalsozialismus zutreffen. Diesen funktionalen Aspekt beim Business-Zen untersucht Victoria, und fasst zusammen:

„Vor Beginn der Moderne wurden die Japaner zu absoluter Loyalität gegenüber den Feudalherren verpflichtet. Seit der Meiji-Zeit verlagert sich die Loyalität auf die Zentralregierung und ihre Politik, die in der Person der Kaiser verkörpert wurde. Im Nachkriegs-Japan kam es zu einer erneuten Verlagerung der Loyalität, diesmal auf die Wirtschaftsunternehmen und ihre Interessen –

die in Japan natürlich besonders eng mit den Interessen des Staates verknüpft sind.“ (259)

Absolute Loyalitäten als ein Ausdruck eines traditionellen, absolutistischen und ethnozentrischen Bewusstseins kann sich auf die unterschiedlichsten Formen beziehen, ob Unternehmen, Kaiserstaat oder Lehensverhältnis, ohne sich dabei im Kern zu wandeln. Dies ist ein erneutes Beispiel für die Kraft und das Beharrungsvermögen von Bewusstseinsstrukturen und „Memen“ über die Zeiten. Auch im Falle der Wirtschaft konnte diese Loyalität bis zur Selbstaufopferung gehen:

„Allerdings wurde unter den japanischen „Unternehmenskriegern“ in den siebziger Jahren ein neuartiges Phänomen beobachtet: karoshi, der „Tod durch Überarbeitung“. Zumindest teilweise ist das japanische Wirtschaftswunder nach dem Krieg wohl auf die Bereitschaft der Unternehmensmitarbeiter zurückzuführen, sich zu Tode zu arbeiten oder sich im Fall des eigenen Versagens selbst das Leben zu nehmen.“ (259)

Im Teil IV des Buches stellt Victoria im Kapitel 12 die auch für unsere auf Bewusstseinsstrukturen und –Hintergründe gerichtete Betrachtungen entscheidende Frage: *War es Buddhismus?*, d. h. war das, was die Japaner in der Zeit vor und während des zweiten Weltkriegs aus dem Buddhismus machten, im Einklang oder zumindest nicht im Widerspruch zu den ursprünglichen Buddhistischen Lehren? Bei der Beantwortung dieser Frage stellen sich zuerst wieder die Fragen, vor welchem Bewusstseins hintergrund wurden die ursprünglichen Lehren formuliert oder aufgeschrieben, und vor welchem Bewusstseins hintergrund wurden oder werden sie interpretiert? Victoria analysiert hier sorgfältig die Lehre des Buddha und der frühbuddhistischen Sangha, und spricht sowohl deren (sozial)reformerische und revolutionäre Kraft an, als auch Kritikpunkte aus heutiger Sicht.

„Da Skakyamuni das zu sein Lebzeiten in Indien vorherrschende Kastensystem in seiner Gemeinschaft außer Kraft setzte, kann man ihn wohl mit Recht als einer der ersten Führergestalten der Geschichte bezeichnen, die nicht nur über eine grundlegende Gleichheit aller Menschen sprachen, sondern diese auch praktisch umsetzten ... Allerdings ist in diesem Zusammenhang anzumerken, dass die historische Unterordnung der weiblichen unter die männliche Sangha, die durch acht zusätzliche Verhaltensvorschriften für Nonnen erreicht wurde, dem Ideal der Gleichheit aller Menschen widerspricht und eine sexistische Einstellung vermuten lässt, von der nicht auszuschließen ist, dass sie auf Shakyamuni selbst zurückgeht.“ (273)

Victoria diskutiert dann den historischen Buddhismus in seiner Entwicklung, von König Ashoka über den chinesischen Buddhismus und die Gründung des Zen (Ch’an) in China bis hin zum Buddhismus unter Mao, und diskutiert jeweils das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Dabei dokumentiert er, wie aus ursprünglich bildlichen Metaphern Übertragungen auf das reale Schlachtfeld wurden.

„In der Einleitung zum zwölften Koan [des Hekiganroku, einer Sammlung klassischer chinesischer Zen Texte] dieser Sammlung schreibt Ch'an Meister Yüan Wu K'e Ch'in (1063-1135):

*Ein Säbel, um zu töten, ein Degen zum Lebendigmachen: das war bei den Alten Brauch und Regel; das gehört auch heute noch zum unerlässlichen Bedarf. Gilt es zu töten, so wird dabei auch nicht ein Härchen gekrümmt. Gilt es, lebendig zu machen, so muss doch Leib und Leben dabei zugrunde gehen.* (290)

Dabei geht es, worauf Victoria hinweist, „nicht um den physischen Tod von irgend jemandem, “sondern um

„... Metaphern für buddhistischen Weisheit, um auf drastische Weise jene klassische Lehre des Zen (und des gesamten Buddhismus) umzuformulieren, dass die Zerstörung (d. h. das ‚Töten‘) *des illusionären Selbst* dem wahren Selbst nicht den geringsten Schaden zufügt (weshalb es heißt, dass ‚nicht ein Haar gekrümmt‘ wird). Umgekehrt ausgedrückt beinhaltet das Bemühen, dem *wahren Selbst* das Leben zu schenken, die Zerstörung des illusionären Selbst (weshalb es heißt, dass ‚Leib und Leben dabei zugrunde gehen‘ müssen). Es stirbt also in beiden Fällen niemand.

Man kann sich im Grunde nur darüber wundern, dass die Übertragung dieser Begriffe auf das ‚reale Schachfeld‘, durch spätere Generationen, darunter Suzuki, so lange jeglicher Kritik und Verurteilung entgangen ist.“ (291)

Dann widmet sich Victoria noch einmal dem japanischen Zen und seiner „Versteinerung“: „Zu dieser Versteinerung kam es, weil der mittelalterliche japanische Staat den Buddhismus *de facto* zur Staatsreligion machte.“ (309) Dies führte in der Folge zu einer nationalistischen Auslegung der klassischen buddhistischen Literatur, die selbst ja auch in einer absolutistischen, der (bernsteinfarbenen) mythischen Entwicklungsstruktur entsprechenden Zeit entstand.

„Die soziale Diskriminierung wurde durch ein hochgeschätztes Werk der Mahayana-Literatur, das *Lotos-Sutra*, gerechtfertigt. In Kapitel 28 dieses Sutra erfahren wir, dass jeder, der diese Schrift oder diejenigen, die sie in Ehren halten, schmäht, mit Blindheit, Lepra, Zahnausfall, hässlichen Lippen, einer flachen Nase, verkrüppelten Gliedmaßen, Tuberkulose, bösartigen Tumoren, einem stinkenden und schmutzigen Körper und dergleichen mehr bestraft wird, und zwar ‚Leben um Leben‘. Nicht nur die Soto-Schule, sondern der gesamte Buddhismus der Tokugawa-Zeit [Tokugawa Ieyasu 1543 – 1616, gilt als einer der „drei großen Einiger“ des feudalen Japan.] verfiel auf den klassischen Trick, die Opfer selbst für ihr Los verantwortlich zumachen. So hieß es, dass nicht nur die Ausgestoßenen, sondern auch die Kranken und Behinderten in ihrem derzeitigen Leben für in karmisch früheren Leben begangene böse Taten bestraft würden. Sie waren an ihrem Unglück also selbst schuld!“ (310)

Victoria stellt eine Reihe von Passagen aus buddhistischen Sutras vor, die für die Rechtfertigung von Kriegen herangezogen werden können, und auch herangezogen



wurden. Besonders in diesem Abschnitt macht der Autor deutlich, wie wichtig es ist, sich der jeweiligen eigenen und fremden Interpretationshintergründe bewusst zu werden, um zu erkennen was zu einer bestimmten Zeit gesagt oder geschrieben wurde. Er erwähnt dabei jedoch nicht seinen möglichen eigenen Interpretationshintergrund, sondern wendet sich im letzten Buchkapitel *Vom Zen zum Buddhismus* der Frage zu, „wie das zeitgenössische Zen wieder mit seinen wahren buddhistischen Quellen verbunden werden“ kann. Dabei fasst Victoria zuerst die Ansichten westlicher Zen-Autoren zusammen, bevor er seine eigene „Lösungsansätze“ für einige der „Krankheiten“ des heutigen Zen vorstellt. Dabei geht es ihm vor allem um die von ihm formulierte Frage, wie „wir gemeinsam einen Buddhismus entwickeln [können], der den Lehren seines Begründers entspricht und sich mit dem inneren und äußeren, individuellen und kollektiven Leiden auseinandersetzt<sup>4</sup>, das unsere Zeit ebenso wie alle Zeitalter prägt.“ (319) Im Abschnitt *Wie Zen seinen buddhistischen Charakter wiedererlangen könnte* wird der Autor dann konkret. Er weist dabei auf die Gefahren der Vernachlässigung relativer Wahrheiten hin, zu denen auch die Ethik gehört, wenn er formuliert,

„Einer der schweren und grundlegenden Irrtümer der späteren Ch’an Anhänger war, nicht zu erkennen, dass ein riesiger Unterschied besteht zwischen der Verwerfung von Ritualen (und in noch stärkeren Maße von Lehren), *nachdem* man dieselben persönlich kennengelernt hat, und ihrer Verwerfung ohne jedes zuvor erworbene Verständnis und ohne jede praktische Erfahrung.“ (337)

Dies ist eine Variante der prä/trans Verwechslung einerseits, aber auch einer „Verirrung in der Leere“<sup>5</sup>, wie es oft genannt wird, wo man lediglich die Absolutheit des Seins betont, ohne sich mit relativen Aspekten wie Krieg und Frieden auseinanderzusetzen, und daher auch keine Antworten darauf hat, oder Antworten, die aus unreflektiert übernommen Dogmen stammen. Der Buddhismus, den Victoria dann, unter Rückgriff auf die ursprünglichen Lehren empfiehlt, ist ein auf Humanität und Sozialität gegründeter „Engagierter Buddhismus“, und als ein Beispiel erwähnt er mehrfach den vietnamesischen Mönch Thich Nhat Hanh. Auf welcher Strukturentwicklungsebene dieser Buddhismus stattfindet, wäre eine eigene Erörterung wert. Bemerkenswert scheint mir jedoch, dass der Autor, der ja in diesem Buch glänzend die Interpretationen des (im Hinblick auf Zustandserfahrungen authentischen) Buddhismus aufdeckt, und auch nicht davor Halt macht, in den Originallehren des Buddha „sexistische“ Tendenzen anzusprechen, zwar seine eigene Meinung klar darlegt, diese jedoch nicht einer strukturellen Betrachtung unterzieht, wie es beispielsweise Wilber mit dem Thema „Boomeritis Buddhismus“ tut. Der Unterschied besteht darin, dass Wilber seinen Betrachtungen ein

---

<sup>4</sup> diese vier Dimensionen des Leidens entsprechen genau den 4 Quadranten.

<sup>5</sup> Im „Shodoka“, einem berühmten, und bei Sesshins gerne rezierten Zen Text aus der Zeit um 700 n. Chr. heißt es im Vers 30: „Die weite Leere verbannt Ursache und Wirkung; doch das bringt nur Unheil und Verwirrung. Wer das Dasein zurückweist und sich an die Leere klammert, ist krank wie iener, der ins Feuer springt, um dem Ertrinken zu entgehen.“

Entwicklungsstrukturmodell zugrunde legt<sup>6</sup>, wohingegen Victoria nationalistische Interpretationen kritisiert und seine eigenen sozialen und humanitären Interpretationen dagegen setzt. Doch beide Interpretationen leiten sich aus der gleichen Grundlehre ab, der Originallehre des Buddha, jeweils anders interpretiert.

Im abschließenden *Epilog* schließt Victoria den Kreis seiner Erörterungen, und reflektiert auch über seine Motive.

„Da ich selbst buddhistischer Priester der Tradition des Soto-Zen bin, ist es mir nicht leicht gefallen, dieses Buch zu schreiben, denn ich bin dadurch gezwungen worden, eine ‚dunkle Seite‘ der buddhistischen Geschichte zu enthüllen. Dabei habe ich aber das Vertrauen zu meiner angenommenen Religion nicht verloren.

Ich kann mich noch gut daran erinnern, dass ich vor etwa fünf Jahren zutiefst bewegt war, als ein älterer chinesischer buddhistischer Priester, dem ich die damals bereits vorliegenden Ergebnisse meiner Untersuchungen geschildert hatte, mich anflehte: ‚Bitte, schreibe nichts darüber; es wird das Dharma in Verruf bringen.‘ Die Tatsache, dass dieser Priester Chinese und eines der Opfer der japanischen Aggression war, verlieh seiner Bitte umso größeren Nachdruck. Ich fragte mich darauf hin, ob ich wirklich dabei war, das ‚Buddha-Dharma‘ zu verleumden.“ (355)

Victoria hat das Buch geschrieben, und damit nicht nur seiner Religion und Tradition, sondern allen Religionen einen unschätzbaren Dienst erwiesen. Dann stellt er noch einmal die zentrale Frage seines Buches, die keine allein buddhistische Frage, sondern eine Frage aller Religionen ist:

„Wie ist es nur zu erklären, dass in allen Religionen eine so große Diskrepanz zwischen den höchsten Idealen des Friedens, des Wohls aller Menschen und andererseits der historischen Realität besteht, dass die religiösen Führer die Kriege ihrer Heimatländer stets unterstützt haben?“ (356)

Die Erklärung dafür besteht, und dafür hat Victoria die Belege zusammengetragen, im Unterschied zwischen den Zustandserfahrungen, die oft zu höchsten Idealvorstellungen führen, und Bewusstseins hintergrundstrukturen (wie denen einer Ethnozentrik und eines Nationalismus), mit denen diese authentischen Erfahrungen dann interpretiert werden. Victoria kommt dann auch auf den Entwicklungsaspekt zu sprechen, und gibt einen kurzen Überblick einer kollektiven Entwicklung vom Stammesbewusstsein bis zum modernen Nationalismus.

„Der Staat wird immer wieder versuchen, die Religion zugunsten nationaler Interessen zu missbrauchen. Und er wird immer wieder die religiösen Führer mit dem Versprechen ködern, sie zu seinen ‚spirituellen Ratgebern‘ zu machen sofern sie seine kriegerischen Ambitionen unterstützen. (Billy Grahams

---

<sup>6</sup> Oder, noch genauer, ein Konzept wie dem einer „kosmischen Adresse“, von der jede Aussage stammt. Diese Adresse berücksichtigt Entwicklungsebenen, Entwicklungslinien, so wie Perspektiven/Quadranten, Zustände und Typologien. Siehe dazu auch *Integrale Spiritualität*.

‚Gebetsfrühstück‘ mit Präsident George Bush unmittelbar vor Ausbruch des Golfkrieges im Jahre 1991 ist nur ein Beispiel für dieses Phänomen aus jüngster Vergangenheit.) (358)

Das Buch *Zen, Nationalismus und Krieg – Eine unheimliche Allianz* von Brian Victoria ist eine ebenso sorgfältige wie wichtige Studie über die Bedeutung des Verständnisses von Entwicklung, Bewusstsein und Religion. Erst die Zusammenführung einer erfahrungsorientierten Religiosität mit den Vorstellungen des Entwicklungsstrukturalismus und der menschlichen Psychodynamik, so könnte man das Fazit ziehen, führt zu einer wahrhaftigen Religion, Spiritualität und auch zu einem besseren Leben, welches seine Impulse und Intentionen sowohl aus den höchsten Bereichen der Zustandserfahrungen als auch aus den höchstmöglichen Strukturentwicklungsebenen einer Zeit bezieht. Oder, mit den Worten Ken Wilbers,

Wie können wir ERLEUCHTUNG definieren? Vorschlag für eine Antwort: ERLEUCHTUNG ist die Verwirklichung von Einssein mit **allen Zuständen** und **allen Stufen**, die sich bis zu diesem Punkt [einer Zeit] entwickelt haben, und in Erscheinung getreten sind.“<sup>7</sup>

Wir tun uns heute mit Büchern wie dem von Brian Victoria und denen von Ken Wilber leicht, Verstrickungen aufzudecken, und Zustandserfahrungen von Interpretationshintergründen unseres individuellen und kollektiven Bewusstseins zu unterscheiden, doch dies kann nur ein erster Schritt sein. Wir stecken natürlich selbst auch in Psychodynamiken und Strukturen unseres eigenen Bewusstseins fest, die uns nicht bewusst sind. Der zweite, noch wichtigere Schritt besteht daher darin, z. B. im Kontext einer integralen Lebenspraxis selbst genau hinzuschauen, zuerst bei sich selbst, und dann auch bei anderen und kollektiv: Welche Erfahrungen mache ich, wie interpretiere ich sie, und wo habe ich, z. B. durch psychodynamische Mechanismen wie den von Verdrängung und Projektion, eine verzerrte Wahrnehmung?

---

<sup>7</sup> Integrale Spiritualität, S. 137