

Masao Abe

Umgestaltung im Verständnis des Buddhismus im Vergleich mit platonischen und christlichen Auffassungen

I.

Im Buddhismus hat die Umgestaltung ihr Zentrum in der Vorstellung vom Tod. Der buddhistische Umgestaltungsbegriff kann nicht richtig erfaßt werden, wenn man von der Vorstellung des Todes absieht. Dies gilt von der Umgestaltung der Gesellschaft wie von der Umgestaltung des einzelnen Menschen.

Was aber ist diese Vorstellung vom Tod? Dōgen, ein japanischer Zenmeister des dreizehnten Jahrhunderts, sagte: «Es ist falsch, zu denken, daß man vom Leben zum Tod übergehe.»¹ In unserem täglichen Leben denken wir für gewöhnlich, daß wir jetzt lebendig seien, aber irgendwann in der Zukunft sterben würden; wir denken, daß wir uns nach und nach vom Leben zum Tod hinbewegten. Dōgen betont, daß dieses gewöhnliche Verständnis des Lebens und Sterbens falsch sei. In unserer üblichen Denkweise sind Leben und Tod voneinander geschieden, und die Beziehung zwischen ihnen wird als ein Prozeß betrachtet, der vom Leben zum Tod führt. Hier müssen wir uns eine Frage stellen: Wenn wir die Beziehung zwischen Leben und Tod so auffassen, welchen Standort nehmen wir dann ein? Stellen wir uns dann ins Leben oder in den Tod oder stellen wir uns irgendwo anders hin? Wenn wir die Beziehung zwischen Leben und Tod als einen Vorgang ansehen, der vom Leben zum Tod führt, so ist unser «existentieller» Standpunkt außerhalb von beidem. Es ist dann so, als ob wir auf einem Damm ständen und den Lebensfluß aus seiner Quelle in die Tiefe fließen sähen. Verhält es sich aber nicht so, daß wir eigentlich mitten in diesem Fluß schwimmen? Indem wir uns außerhalb des Lebens und des Todes stellen, vergegenständlichen wir unser Leben zu etwas «Gegenwärtigem» und unseren Tod zu etwas, das in der «Zukunft» geschehen wird.

Ein vergegenständlichtes oder verbegrifflichtes Leben ist jedoch nicht mehr das eigentliche Leben. Ebenso ist ein vergegenständlichter oder verbegrifflichter Tod nicht der wirkliche Tod. Eine objektivierende Auffassung fragt sich nicht ernstlich nach dem Sinn des Lebens und vergegenwärtigt sich die Todesangst nicht existentiell. Man kann das wirkliche Leben nicht objektiv, nicht von außen her sehen. Es muß subjektiv, von innen her erfaßt werden. Wir leben nämlich unser Leben in jedem Augenblick existentiell, so, als ob wir inmitten eines Flusses wären. Auch so ist man geneigt, das Schwimmen selbst und das Fließen des Flusses zu verdinglichen oder zu verstofflichen, als ob sie eigentlich zwei verschiedene Dinge wären. Diese statische Sicht verfehlt die lebendige Realität. Man erfaßt deren existentielles Leben nur dann wirklich, wenn – um bei unserem Bild zu bleiben – der Schwimmer/die Schwimmerin alles zusammen auf einmal begreift, d. h. gleichzeitig sich selbst, das Schwimmen und den Fluß. Hier sind der erfaßte und der Erfassende dynamisch eins, nicht zwei. An diesem Punkt werden wir voll und ganz inne, daß wir in einem Fluß schwimmen, der, weil er kein Ende hat, nicht zu einem «Ding» gemacht werden kann.

Die endlosen Tiefen des Lebens reichen in den Bereich des Todes hinunter. Andererseits kann der Sog des Todes selbst im Wellengekräusel der Oberfläche verspürt werden. Leben und Tod berühren einander in jedem Moment. Der Tod wird nicht erst am Ende des Lebens erreicht, sondern ist beständig und durchgehend gegenwärtig und am Werk. So, wie wir nur dann vorwärtsschwimmen können, wenn wir das Sinken in die bodenlosen Tiefen des Stroms in jedem Moment überwinden, so können wir unser Leben nur dann leben, wenn wir den Tod in jedem Augenblick überwinden. Unser Leben leben heißt nichts weniger, als uns beständig für das Leben zu entscheiden, indem wir die Möglichkeit des Todes zurückweisen. Man kann aus freiem Willen Suizid begehen.

Im nicht verbegrifflichten, existentiellen Verständnis des Lebens und Todes sind Leben und Tod nicht zwei getrennte Geschehen, sondern dynamisch eins. Als unterschiedliche Prinzipien sind sie einander entgegengesetzt und negieren einander, und doch hängen sie unzertrennlich zusammen – eine existentielle Antinomie in der Tiefe des menschlichen Daseins. Oder, genauer gesagt, unser Dasein selbst ist nichts anderes als

diese existentielle Antinomie des Lebens und des Todes. Folglich verhält es sich nicht so, daß wir uns vom Leben zum Tod bewegen, sondern so, daß wir in jedem Augenblick voll am Leben und voll am Sterben sind. Ohne Sterben gibt es kein Leben, ohne Leben gibt es kein Sterben. Leben und Sterben sind paradoxerweise eins. So wie die beiden Seiten eines Blattes Papier, die voneinander verschieden und doch nicht voneinander zu trennen sind, bilden «Leben» und «Sterben» zwei verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, die gegensätzlich und doch unzertrennlich sind. Dies gilt während des ganzen Verlaufs des menschlichen Lebens, ganz abgesehen vom Alter. Selbst ein eben geborener Säugling, der gerade aus dem Schoß seiner Mutter kam, beginnt zu sterben, während man noch von einem alten Menschen auf dem Sterbebett sagen kann, daß er am Leben ist – falls man Leben und Tod von innen her, existentiell, und nicht von außen her, objektiv, erfäßt.

Eine stenge Trennung von Leben und Tod ist abstrakt und unrealistisch. Sie ist ein bloß verbe-griffliches Verständnis des Lebens und des Todes, ein Verständnis, das Leben und Tod vergegenständlicht, indem es sich aus beiden hinaus stellt – an einen imaginären Platz, der bloß gedanklich geschaffen wird. Aus diesem Grund sagt Dōgen: «Es ist falsch, zu denken, daß man vom Leben zum Tod übergehe.» Folglich sollten wir nicht von «Leben und Tod», sondern von «Leben-Sterben» sprechen. Man muß die dualistische Auffassung von Leben und Tod überwinden und zu der nichtdualistischen Realität des Lebens-Sterbens erwachen. Wir sind in der Tat in jedem Moment «am Leben – am Sterben». Und doch ist dieser Prozeß des Lebens-Sterbens ohne Beginn und ohne Ende. Wir sind beständig in diesen anfangslosen und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens verwickelt. Der Buddhismus nennt diesen anfangs- und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens *samsara*, wobei er ihn oft einem großen, flutenden Ozean mit seiner Bodenlosigkeit und Endlosigkeit vergleicht.

Buddhisten betrachten diesen anfangs- und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens als «Tod» im wahren Sinn des Wortes. Nicht als Tod im Sinn von Gegensatz zum Leben oder als Tod im relativen Sinn, sondern als Tod im absoluten Sinn. Im Zen wird er «Großer Tod» genannt. Dementsprechend ist für Buddhisten nicht der Tod als ein Ereignis, das dem Leben entgegensteht, problematisch, sondern der endlose Pro-

zeß des Lebens-Sterbens (*samsara*), und somit bestrebt sich der Buddhismus nicht, den Tod zu überwinden und zum ewigen Leben zu gelangen, sondern vom *samsara*, d. h. vom anfangs- und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens befreit zu werden und dadurch zum *nirvana*, zur glückseligen Freiheit vom Weiterwandern zu erwachen. Umgestaltung besagt im Buddhismus eine Umwandlung aus einem an das *samsara* gebundenen Dasein zu einem vom *samsara* befreiten Dasein, d. h. zu einer Existenz im *nirvana*. Für diese Umgestaltung im buddhistischen Sinn ist das Innewerden des anfangs- und endlosen Prozesses des Lebens-Sterbens als des wahren Sinns des absoluten Todes entscheidend. Für den Buddhismus bildet eine Umgestaltung, die nur innerhalb des Lebens geschieht, ohne daß der absolute Tod, der Große Tod realisiert wird, keine wahre Umgestaltung. Und so verhält es sich mit der Umgestaltung der Gesellschaft wie mit der Umgestaltung des einzelnen Menschen.

II.

Es ist jedoch nicht etwas für den Buddhismus Eigentümliches, daß die Umgestaltung in Beziehung zur Vorstellung vom Tod verstanden wird. Wenn wir Platons Idee der *kátharsis* nehmen, die auch eine Art Umgestaltung bedeutet, können wir sagen, daß in der Philosophie Platons die Umgestaltung ebenfalls durch die Vorstellung vom Tod erfäßt wird. Für Platon besteht die *kátharsis* darin, daß sich die Seele von der Befleckung durch den Leib läutert, um sich für ein besseres Leben zu bereiten. Für ihn ist der Tod nichts anderes als die Läuterung der Seele durch die Befreiung vom zugrundegegangenen körperlichen Leib. Der Tod besteht nicht darin, daß der Leib in ein Grab kommt, sondern in der Befreiung der Seele vom Leib (*sōma*), der das Grab (*séma*) der Seele ist (Gorgias 493 A). Platon glaubt nicht nur an die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tod, sondern fordert auch die Philosophen auf, «das Sterben zu praktizieren», während sie noch in dieser Welt leben. Für Platon besagt Philosophieren, die Seele von der körperlichen Verderbnis zu läutern (*kátharsis*) und die Welt der Ideen zu betrachten, noch während die Seele im Leib existiert.

Bei Platon beruhen jedoch die Unsterblichkeit der Seele und die Philosophie als die *kátharsis* der Seele auf einer dualistischen Sicht des Leibes und der Seele. Obwohl die Vergewärtigung des

Todes für die Umwandlung im platonischen Sinn wesentlich ist, wird der Tod als Trennung der Seele vom Leib verstanden. Es gibt nicht die Vergegenwärtigung des Großen Todes im buddhistischen Sinn, der im Innewerden des anfang- und endlosen Prozesses des Lebens-Sterbens als des absoluten Todes besteht, worin Leib und Seele, Leben und Tod nichtdualistisch verstanden werden.

In dieser Beziehung steht das Christentum dem Buddhismus viel näher als dem Platonismus. Im Christentum haben Leib und Seele ihren Ursprung in der Erschaffung durch Gott und ist der Leib nicht das Gefängnis der Seele, sondern ein «Tempel des Heiligen Geistes» (1 Kor 6,19). Für das Christentum ist es wesentlich, nicht zwischen Leib und Seele, sondern zwischen Gott und dem Menschen zu unterscheiden. Und in christlicher Sicht muß der Mensch nicht infolge der Vergänglichkeit des Menschenleibes, sondern infolge der Ursünde sterben. Der Tod wird im Christentum nicht als ein natürlicher Tod oder als Trennung der unvergänglichen Seele vom vergänglichen Leib verstanden, sondern als «der Lohn der Sünde» (Röm 6,23). Dank dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi, des Erlösers, können die Christen einem ewigen Leben im Gottesreich ohne Sünde und Tod entgegenblicken. Paulus sagt von der Taufe als einem Sinnbild der Umgestaltung, «daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind. Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben» (Röm 6, 3–4). Paulus sagt auch: «Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert» (2 Kor 4,16). Im Glauben an Jesus als den Christus sterben die Christen zusammen mit Christus Tag für Tag und werden zusammen mit Christus Tag für Tag wieder lebendig. Jeden Tag also, heute, hier und jetzt sterben die Christen als die alten Menschen und auferstehen sie als die neuen Menschen in Christus Jesus. Somit wird die christliche Umgestaltung aus dem äußeren zum inneren, aus dem alten zum neuen Menschen dadurch verwirklicht, daß man zusammen mit Christus stirbt und aufersteht. Außer durch unser tägliches Sterben und Auferstehen in Vereinigung mit dem Tod und der Auferstehung Christi kann es keine Umgestaltung im christlichen Sinn geben. Dies

entspricht auffallend dem buddhistischen Verständnis der Umgestaltung.

Wir sollten jedoch nicht einen wesentlichen Unterschied im Verständnis des Todes und der Umgestaltung beim Christentum und beim Buddhismus übersehen. Anders als die Philosophie Platons, die den Leib und die Seele dualistisch betrachtet, faßt das Christentum Leib und Seele als eine Einheit im Leben und im Tod auf. Im Christentum sind der Leib (*sárx* oder *sōma*) und die Seele (*pneŭma* oder *psyché*), obwohl irgendwie im Widerstreit zueinander liegend, in gleicher Weise von Gott erschaffen und stets in Beziehung zu ihm aufzufassen. Gott und der Mensch als eine Leib-Seele-Einheit sind nicht nur aufgrund der Schöpfung lebendig aufeinander bezogen, sondern auch persönlich als eine Ich-Du-Beziehung durch das Wort. Der Tod ist nichts anderes als «der Lohn der Sünde», als die Folge der Auflehnung gegen das Wort Gottes. Die Umgestaltung vom alten Menschen zum neuen Menschen ist nur möglich kraft des Glaubens an den Tod und die Auferstehung Jesu als des Christus, der einzigen Inkarnation des Wortes Gottes in der Geschichte. Kurz, die Einheit von Leib und Seele, Leben, Tod und Auferstehung, die Umgestaltung vom alten zum neuen Menschen wird in Beziehung zu Gott als dem Herrn verstanden. Im Buddhismus jedoch ist diese menschliche Beziehung zum einen Gott nicht vorhanden – wenigstens in der (geschichtlichen und lehrmäßigen) Grundform des Buddhismus. Statt des einen Gottes als des Schöpfers, Richters und Erlösers entwickelt der Buddhismus das Prinzip des *pratitya-samutpada*, d. h. der Entstehung in Abhängigkeit, und einen damit verbundenen Begriff der Nichtsubstantialität von allem im Universum. Gemäß diesem buddhistischen Prinzip entsteht alles und hört alles auf mit allem anderen; nichts existiert unabhängig. Dies ist der Grund, weshalb Gautama Buddha die uralte, herkömmliche Auffassung von Brahman als dem höchsten Schöpfungsprinzip des Universums nicht annahm. Der Begriff des einen Gottes als des Herrn des Universums findet sich im frühen Buddhismus nicht.

Das buddhistische Prinzip des Entstehens in Abhängigkeit hängt unzertrennlich mit der Ablehnung des Dualismus und des Monismus oder Monotheismus zusammen. Vom buddhistischen Standpunkt aus kann der Dualismus als eine Theorie, die aus zwei irreduziblen Grundprinzipien besteht, nicht wahr sein, weil der Dualismus

zwei Entitäten, Leib und Seele als Grundprinzipien, voraussetzt, indem er sie von außen her vergegenständlicht und verbegrifflicht. Auch kann für den Buddhismus sowohl der Monismus (die Lehre von einer letzten Substanz, einem letzten Prinzip) als auch der Monotheismus (die Lehre oder der Glaube, daß es nur einen Gott gibt) nicht wahr sein, weil im Monismus und Monotheismus eine verhüllte Person da sein muß – eine andere als das eine Prinzip oder der eine Gott –, die von diesem einen Prinzip oder von diesem einen Gott spricht. Das nichtobjektivierbare, nichtbegriffliche Wirklichkeitsverständnis zieht das Prinzip der Entstehung in Abhängigkeit nach sich, das weder dualistisch noch monistisch ist.

Der Buddhismus lehnt die Auffassung ab, daß die Seele ein unabhängiges Dasein habe, und besteht aufgrund des Entstehens in Abhängigkeit auf der Nichtdualität des «Leibes» und der «Seele». Und auf der gleichen Grundlage faßt man, wie schon erwähnt, Leben und Tod untrennbar voneinander als ein Leben-Sterben auf, das ohne Beginn und Ende ist. Mit anderen Worten, der Buddhismus nimmt nicht an, daß die Menschen sterblich im Sinn Platons sind, und auch nicht, daß sie wegen der Ursünde sterben müssen, wie das Christentum glaubt, sondern er sieht die Menschen in ein Dasein des Lebens-Sterbens hineingenommen, das er als «karma» bezeichnet – ein Begriff, der sogleich zu erörtern sein wird.

III.

Im vorhergehenden habe ich die Auffassung erörtert, daß die Umgestaltung sowohl im Christentum als auch im Buddhismus unzertrennlich mit der Vorstellung vom Tod zusammenhängt, daß aber die Vorstellung vom Tod in diesen beiden Religionen sich beträchtlich voneinander unterscheidet. Im Christentum wird der Tod als «der Lohn der Sünde» verstanden, d. h. als Folge der Sünde, die von Adam durch seine Auflehnung gegen das Wort Gottes begangen wurde. Im Buddhismus hingegen stellt man sich den Tod oder das Leben-Sterben als *karma* vor, das aus der fernen Vergangenheit von selbst übermittelt wird. So wie die Umgestaltung im christlichen Sinn nicht richtig verstanden werden kann, wenn man von der Vorstellung der Sünde absieht, läßt sich die Umwandlung im buddhistischen Sinn nicht richtig auffassen, wenn man das karma nicht anerkennt.

Warum wird das Leben-Sterben als karma vorgestellt? Und was ist der religiöse Sinn des karma, dessen Verständnis für die Umgestaltung im buddhistischen Sinn wesentlich ist? Um auf diese Fragen zu antworten, sind folgende vier Punkte zu erhellen.

Erstens denken wir uns, wie früher erwähnt, Leben und Tod für gewöhnlich als zwei verschiedene Entitäten, indem wir sie vergegenständlichen oder verbegrifflichen. Weil wir uns eine dualistische Ansicht über Leben und Tod machen, klammern wir uns an das Leben als an einen wünschenswerten Zustand und fürchten wir uns vor dem Tod als vor einem unerwünschten Zustand. So werden wir durch den Gegensatz und Konflikt zwischen Leben und Tod nicht nur begrifflich, sondern auch emotional und willentlich, d. h. mit unserer ganzen Existenz, zwangsläufig gefesselt. Auf diese Weise werden wir an den endlosen Prozeß eines Leben-Tod-Konflikts gebunden, der im Buddhismus als *samsara* bezeichnet wird. Dementsprechend besagt *samsara* nicht, daß das Leben-Sterben eine Transmigration in einem biologischen Sinn sei, sondern sie ist eine Transmigration, die tief im menschlichen Wollen (Durst oder Begierde) und in Unwissenheit wurzelt. Im *Samyutta-nikāya*, einer der frühesten buddhistischen Schriften, heißt es: «Das ewige *samsara* der Wesen kennt keinen Beginn; es strömt hin und her (im Ozean der Geburten und Tode), da es durch Unwissenheit (*avijjā*, *avidyā*) bedeckt und in Durst (*tanhā*) gefesselt ist.»²

Dies ist der Grund, weshalb die Leben-Sterben-Wanderung im Buddhismus als karma verstanden wird, was Handlung oder Tat bedeutet³. Unsere übliche Bindung an das Leben und unsere Angst vor dem Tod wurzeln tief im *Bhāva tanhā*, dem Durst oder Verlangen, zu sein, zu leben, mehr und mehr zu wachsen – ein unbewußter endloser Impuls im menschlichen Dasein, der von Schopenhauer als «blinder Wille zum Leben» bezeichnet wurde. Er wurzelt auch tief im *avidyā*, der fundamentalen Unkenntnis der Nicht-Dualität des Lebens und Todes und im Nichtwissen um die Anfangs- und Endlosigkeit der Transmigration. Im Buddhismus wird unser Ringen mit dem Leben und dem Tod als karma verstanden, weil es letztlich in unserem blinden Daseinsverlangen und in unserer tiefgreifenden Unkenntnis des Entstehens in Abhängigkeit und der Nicht-Substantialität von allem im Universum wurzelt.

Um im Buddhismus zur Umgestaltung zu gelangen, d. h. zu der Umwandlung aus einem in das samsara verwickelten zu einem im nirvana lebenden Dasein, muß man zweitens klar erfassen: a. die Nichtdualität des Lebens und des Todes; b. die Anfang- und Endlosigkeit unseres Lebens-Sterbens, und c. das totale Leben und Sterben in diesem Moment der absoluten Gegenwart.

a. Um das Wesentliche des Menschenlebens zu erfassen, muß man die dualistische Sicht des Lebens und des Todes ablehnen und sie als eine verbegrifflichte Ansicht ansehen, die der wahren Realität entbehrt. Und man muß zum Bewußtsein erwachen, daß man in jedem Augenblick am Leben-am Sterben ist – eine Einsicht, zu der wir gelangen, wenn wir unser Leben von innen her existentiell erfassen.

b. Man muß auch klar erkennen, daß der Prozeß des Lebens-Sterbens ohne Anfang und ohne Ende ist. Der Prozeß des Lebens-Sterbens erstreckt sich über das gegenwärtige Leben hinaus sowohl in Richtung auf die ferne Vergangenheit als auch in Richtung auf die noch ferne Zukunft. (Dies ist z. B. der Grund, weshalb der Zen die herkömmliche Frage aufwirft: «Welches ist dein ursprüngliches Antlitz, bevor deine Eltern geboren wurden?»⁴, sowie die Frage: «Wenn du von Leben und Tod frei bist, weißt du dann, wohin du gehen wirst? Und wenn die vier Elemente (dein physischer, menschlicher Leib) sich zersetzen, wohin gehst du dann?»⁵. Da für ihn Gott als der Schöpfer und Lenker des Universums nicht vorhanden ist, gibt es im Buddhismus weder einen Beginn im Sinn der Schöpfung noch ein Ende im Sinn des Letzten Gerichts. Folglich müssen wir die Anfangs- und Endlosigkeit des samsara einsehen, d. h. die Transmigration des Lebens-Sterbens. Diese Einsicht ist wesentlich, denn sie bietet einen Weg, um das samsara zu überwinden und in das nirvana überzugehen.

c. Das Innwerden der Anfang- und Endlosigkeit des Lebens-Sterbens ist unzertrennlich mit der Erkenntnis verbunden, daß wir in jedem Moment voll und ganz leben-sterben. Dies deshalb, weil – wenn wir die Anfang- und Endlosigkeit des Lebens-Sterbens-Prozesses in diesem Moment klar erfassen – der ganze Lebens-Sterbens-Prozeß in diesen Moment verdichtet ist. Mit anderen Worten, der jeweilige Moment faßt den ganzen Prozeß des Lebens-Sterbens kraft der klaren Erkenntnis der Anfang- und Endlosigkeit

des Lebens-Sterbens-Prozesses zusammen. Hier, an diesem Punkt, können wir das samsara überwinden und mitten im samsara das nirvana realisieren.

Drittens hat der buddhistische karma-Begriff einen individuellen und einen universalen Aspekt. Jedes karma ist ein durch das Wollen ausgerichteter Akt. Obwohl das karma von Umständen und äußeren Antrieben beeinflusst wird, ist es im Grunde eine in der eigenen Verantwortung liegende Handlung, die bewußt oder unbewußt durch den Willen oder das Verlangen bestimmt wird. Dementsprechend hat das karma einen moralischen Charakter und bleibt es durch und durch Sache der Verantwortung jedes einzelnen Menschen. Gleichzeitig betrifft jedes karma nicht nur die Kontinuität individueller Wesen, sondern auch die Solidarität des kollektiven menschlichen Daseins. Wegen des sympathischen, ansteckenden Charakters des karma wird das ganze Universum vom Buddhismus als die kollektive Masse der karmas aller Wesen verstanden.

Dieser doppelte Aspekt des karma, der individuelle und der universale, sind von unserem Leben-Sterben nicht ausgenommen. Vielmehr wird im Buddhismus der anfang- und endlose Prozeß unseres Lebens-Sterbens, d. h. das samsara, als karma verstanden, das tief in unserem blinden Willen und unserer Unkenntnis wurzelt, und somit als karma, für das jeder voll und ganz verantwortlich ist. Doch wird das gleiche samsara gleichzeitig als universales karma verstanden, das im Begehren und in der tiefgreifenden Unkenntnis, die der menschlichen Natur angeboren sind, tief verwurzelt ist. Umgestaltung im buddhistischen Sinn ist nur dann möglich, wenn das samsara, d. h. der anfangs- und endlose Prozeß des Lebens-Sterbens als karma im oben erwähnten doppelten Sinn erkannt und überwunden und das nirvana verwirklicht ist. Um es noch genauer zu sagen: Die individuelle Umwandlung wird aufgrund der Überwindung des individuellen Aspekts des karma erreicht, während die Umgestaltung der Gesellschaft aufgrund der Überwindung des universalen Aspekts des menschlichen karma verwirklicht werden kann – obwohl diese beiden Aspekte unzertrennlich miteinander zusammenhängen.

In Klammer gesagt: Der christliche Sündenbegriff und der buddhistische karma-Begriff haben in bezug auf ihre doppelten Aspekte der Individualität und Universalität eine bemerkenswerte

Verwandtschaft. Wir sahen schon, daß auf der einen Seite der buddhistische karma-Begriff individuelle Verantwortung besagt, und doch weist er andererseits eine Universalität auf, die der ganzen Menschheit gemeinsam ist. Im Christentum gilt das gleiche vom Begriff Sünde. Paulus sagt: «Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten» (Röm 5,12). Die Sünde und als ihre Folge der Tod gingen durch die Sünde Adams auf alle Menschen über. Doch wie Kierkegaard in «Der Begriff der Angst» mit Recht betont, beging jeder von uns in Adam Sünde. Wenn ich richtig sehe, wird im Christentum die individuelle Umgestaltung durch die Überwindung der individuellen Sünde erreicht, während die Umwandlung der Gesellschaft möglich ist auf der Basis der Überwindung der allen Menschen gemeinsamen Sünde – obwohl wir die Unzertrennlichkeit dieser beiden Aspekte ebenfalls klar erkennen sollten.

IV.

Im vorausgehenden habe ich zu klären versucht, auf welchem Weg die Umwandlung gemäß dem Buddhismus stattfindet. Nun möchte ich daran gehen, zu erhellen, was in der buddhistischen Umgestaltung geschieht. In dieser Hinsicht wird unsere besondere Aufmerksamkeit der Frage gelten, wie die Umgestaltung des Individuums sich zur Umwandlung der Gesellschaft und zur Änderung der Geschichte verhält.

Wie früher erwähnt, besteht die Umgestaltung im buddhistischen Sinn in nichts anderem als im Übergang von einer im *samsara* lebenden Existenz zu einer im *nirvana* lebenden Existenz. Diese Umgestaltung ist möglich durch die Überwindung des karma als des anfangs- und endlosen Prozesses des Lebens-Sterbens. Ich betonte auch, daß diese Überwindung des karma in jedem Zeitpunkt möglich ist, wenn man sich der Anfangs- und Endlosigkeit des Lebens-Sterbens-Prozesses klar bewußt wird und wenn dadurch der gesamte Prozeß des Lebens-Sterbens in den jeweilig gegenwärtigen Moment konzentriert wird. Somit wird inmitten des *samsara* das *nirvana* voll und ganz realisiert.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, folgende vier Punkte zu beachten: Erstens findet die buddhistische Umgestaltung nicht im *nirvana* getrennt vom *samsara* statt, sondern dort, wo

sich das *samsara* und das *nirvana* überschneiden. Ein vom *samsara* getrenntes *nirvana* ist nicht das wahre *nirvana*. Das *nirvana* wird dann realisiert, wenn die Anfang- und Endlosigkeit des *samsara* voll und ganz eingesehen wird, d. h. wenn das *samsara* voll und ganz als *samsara* realisiert wird. Eine volle Realisierung des *samsara* ist nichts anderes als eine volle Realisierung des *nirvana*. Deshalb sagte ich, daß das *nirvana* inmitten des *samsara* verwirklicht wird. Dies ist auch der Grund dafür, weshalb die Schriften des Mahayana-Buddhismus betonen, daß das *samsara* *nirvana* und daß das *nirvana* *samsara* ist. Somit findet die buddhistische Umwandlung nicht irgendwo in der Ferne, in der Vergangenheit oder Zukunft statt, sondern gerade hier in diesem Moment, gerade jetzt in dieser jetzigen unmittelbaren Welt.

Zweitens ist die Aussage, daß das *samsara* *nirvana* und das *nirvana* *samsara* ist, nicht in dem Sinn zu verstehen, daß sie eine statische, unmittelbare Identität des *samsara* und des *nirvana* besagen würde. In gewissem Sinn ist das *samsara* *samsara*, das *nirvana* *nirvana*. Sie sind wesentlich voneinander verschieden. Das *samsara* wird vom karma unterjocht, während das *nirvana* frei vom karma ist. Man muß das Haften am *samsara* überwinden und zum *nirvana* gelangen. Wenn man aber im *nirvana* steht und vom *samsara* getrennt ist, ist man immer noch selbstisch, denn in der Geborgenheit im *nirvana* erfreut man sich des eigenen Heils und vergißt dabei die Leiden der Seinsgefährten, die in das *samsara* verwickelt sind. Um vollständig selbstlos zu sein, sollte man nicht im *nirvana* stehenbleiben, sondern zum Bereich des *samsara* zurückkehren, um darin Seinsgefährten vom Leiden zu erlösen. Aus diesem Grund betont der Mahayana-Buddhismus: «Um Weisheit zu erlangen, sollte man nicht im *samsara* verbleiben; um Mitleid zu üben, sollte man nicht im *nirvana* verbleiben.»⁶ Diese dynamische Bewegung, worin wir weder im *samsara* noch im *nirvana* verbleiben, sondern uns freiwillig vom *samsara* zum *nirvana*, vom *samsara* zum *nirvana* bewegen, ohne an einem der beiden Zustände zu haften, ist nach dem Mahayana-Buddhismus das wahre *nirvana*. Als ich sagte, daß die Umgestaltung im buddhistischen Sinn am Schnittpunkt des *samsara* und des *nirvana* stattfindet, bezog ich mich auf diese Dynamik des wahren *nirvana*. Im Mahayana-Buddhismus ist die Selbsterweckung im *nirvana*, so wichtig sie auch sein mag, nicht genügend. Nur wenn das

Erwachen anderer aus dem samsara vollzogen ist, ist das Erwachen seiner selbst ebenfalls vollendet. Hierin erblicken wir die Grundlage für die Umgestaltung der Gesellschaft im Buddhismus.

Drittens sind die vier großen Gelübde, zu denen sich alle Mahayana-Buddhisten bekennen, die folgenden:

«Wie unzählig die fühlenden Wesen auch sind, gelobe ich doch, sie zu retten;

wie unerschöpflich die Leidenschaften auch sind, gelobe ich doch, sie auszutilgen;

wie unermesslich die Dharmas auch sind, so gelobe ich doch, sie zu meistern;

wie unvergleichlich die Buddha-Wahrheit auch ist, so gelobe ich doch, zu ihr zu gelangen.»

In diesen «Vier großen Gelübden» ist das erste Gelübde – »Wie unzählig die fühlenden Wesen auch sind, gelobe ich doch, sie zu retten« – auf das Wohl anderer ausgerichtet, während die weiteren drei Gelübde – die Gelübde, die Leidenschaften zu tilgen, die Dharmas zu meistern und zur Buddha-Wahrheit zu gelangen – auf das eigene Wohl bezogen sind. Es ist bemerkenswert, daß das Gelübde, sich um das Wohl anderer zu kümmern, vor den Gelübden kommt, die das eigene Wohl betreffen. Dies ist bezeichnend für den Geist des Bodhisattva, das Modell des Mahayana-Buddhisten, der sich bestrebt, andere zu retten, bevor er sich selbst rettet. Man kann wahre Erleuchtung nur dadurch erlangen, daß man anderen zur Erleuchtung verhilft. Statt unmittelbar ein erleuchtetes Wesen zu werden, gelobt ein Bodhisattva, alle anderen Wesen zu retten und in Mitleid zum Wohl der leidenden Wesen tätig zu sein. Für den Bodhisattva sind das Anstreben des eigenen Wohls und das Anstreben des Wohls anderer dynamisch eins. Diese vollkommene Erfüllung des eigenen Wohls und des Wohls anderer wird als *jiri-rita-enman* bezeichnet.

Das Gelübde des Bodhisattva, alle Wesen zu retten und zur Buddhaschaft zu gelangen, ist ein eigenartiger Prozeß, der das eigene Ich und die anderen einbezieht und im Buddhismus die Grundlage zur Umgestaltung der Gesellschaft bildet. Die Mahayana-Schriften sprechen oft vom Aufbau des Buddha-Landes. Doch wenn der Buddhismus auf das vollkommene Anstreben des eigenen Wohls und des Wohls der anderen Wert legt, meint der Ausdruck «andere» eigentlich andere Personen und nicht notwendigerweise die Gesellschaft als ganze. Dem herkömmlichen Buddhismus fehlt ein konkretes

Programm zur Gesellschaftsveränderung. Dies ist zum einen Teil deshalb der Fall, weil es dem Buddhismus mehr um den Grund oder die religiöse Grundlage für die Gesellschaftsumgestaltung geht als um ein praktisches Programm, und zum anderen Teil deswegen, weil im Buddhismus der Grund oder die religiöse Grundlage zur Umgestaltung der Gesellschaft sich nicht auf die menschlichen Wesen beschränkt, sondern alle Wesen – den Menschen und die Naturdinge – einbezieht. Für den Buddhismus ist es eine dringliche Aufgabe, die Bodhisattva-Idee in einen konkreten Plan zur Gesellschaftsveränderung in der heutigen Lage des Menschen in die Tat umzusetzen.

Viertens müssen wir im Zusammenhang mit der Gesellschaftsumgestaltung dem geschichtlichen Wandel, wie er im Buddhismus verstanden wird, die gebührende Aufmerksamkeit widmen.

Der Buddhismus hat eine einzigartige Zeitauffassung. Er hält die Zeit für ganz anfang- und endlos. Da die Zeit anfang- und endlos ist, wird sie nicht, wie im Christentum, als linear oder, wie in der nichtbuddhistischen vedantischen Philosophie, als kreisförmig gedacht. Als weder linear noch kreisförmig, läßt sich die Zeit völlig umkehren, und doch bewegt sich die Zeit von Moment zu Moment, wobei in jedem Moment der ganze Zeitprozeß liegt. Wegen dieser einzigartigen Zeitvorstellung hat der Buddhismus einen relativ schwachen Sinn für Geschichte. Zeit ist nicht direkt Geschichte; Zeit wird zur «Geschichte», wenn der Möglichkeitsfaktor (Weltlichkeit) zu ihr hinzukommt. Die Geschichte erhält dann Sinn, wenn man die Zeit für unumkehrbar hält und jeder Moment eine unwiederholbare Einmaligkeit hat. Da aber im Buddhismus die Zeit als völlig anfang- und endlos und somit als umkehrbar gedacht wird, bringt der Buddhismus nicht klar zum Ausdruck, daß die Zeit in nur einer Richtung verläuft und daß jeder Augenblick einmalig ist – und das ist doch für den Begriff Geschichte etwas Wesentliches.

Der Buddhismus kann indes seine eigene Sicht der Geschichte entwickeln, wenn wir den Mitleidsaspekt, den das nirvana aufweist, ernstnehmen. Wie schon gesagt, gibt es im Mahayana-Buddhismus kein echtes nirvana außerhalb des samsara. So wie man das Haften am samsara überwinden muß, um das nirvana zu erreichen, muß man das Haften am nirvana überwinden, um zum samsara zurückzukehren. «Um Weisheit zu erlangen, sollte man nicht im samsara

verbleiben; um Mitleid zu üben, sollte man nicht im nirvana verbleiben» ist für Mahayana-Buddhisten eine wichtige Maxime. Im Weisheitsaspekt des nirvana, worin das samsara weggetan wird, wird jedes Ding und jeder Mensch von der Transmigration befreit und gelangt dadurch zu seiner Urnatur. In diesem Weisheitsaspekt des nirvana hört auch die Zeit auf, weil der anfangs- und endlose Zeitverlauf total in jeden Moment verdichtet ist, der als ewiges Jetzt im Sinn absoluter Gegenwart realisiert wird. Obwohl man jedoch im Licht der Weisheit in seiner Urnatur verwirklicht wird, erwacht nicht alles und jeder notwendigerweise zu dieser Grundrealität. Viele Wesen sind immer noch in Unkenntnis dieser Realität und in den samsara-Prozeß verwickelt.

Folglich sollte, wer das nirvana erreicht hat, nicht im nirvana verbleiben, sondern zum Bereich des samsara zurückkehren, um den dort befindlichen Wesen behilflich zu sein, sich selbst ebenfalls zu ihrer Urnatur zu erwecken. Darin besteht der Mitleidsaspekt des nirvana, der nur dadurch zur Wirklichkeit werden kann, wenn man das Haften an seinem nirvana überwindet. Dieser Aspekt der Aktualisierung des Mitleidsaspektes ist endlos, denn es gibt unzählige, anscheinend endlos viele Menschen, die nicht zu ihrer Urnatur erwachen. Hier ist es notwendig, daß die Geschichte der Zukunft entgegenschreitet, und dieser Prozeß hat eine positive Bedeutung.

Im Licht der im nirvana realisierten Weisheit erwacht jedes Ding und jeder Mensch zu seiner Urnatur und wird die Zeit überwunden. Im Licht des Mitleidens (das im nirvana ebenfalls realisiert wird) wird jedoch die Zeit religiös bedeutsam. Dann wird entscheidend wichtig, daß die Geschichte in nur einer Richtung, auf die Zukunft hin verläuft. Hierin liegt eine buddhistische Sicht der Geschichte vor.

Dies ist jedoch keine eschatologische oder teleologische Sicht der Geschichte im christlichen oder westlichen Sinn. Wenn wir den Begriff «Eschatologie» verwenden wollen, so ist die buddhistische Sicht der Geschichte als völlig realisierte Eschatologie zu denken, denn im Licht der Weisheit wird ausnahmslos jedes Ding und jeder Mensch in seiner Urnatur verwirklicht und dadurch die Zeit überwunden. Wenn wir den Ausdruck «Teleologie» verwenden wollen, so ist die buddhistische Sicht der Geschichte als eine offene Teleologie zu denken, denn im Licht des Mitleids geht der Vorgang, andere zu erwe-

ken, in der Geschichte endlos weiter. Die voll realisierte Eschatologie und die ganz offene Teleologie sind im gegenwärtigen Moment, im Jetzt, dynamisch miteinander vereint. Die Umgestaltung im buddhistischen Sinn findet in der Geschichte am Überschneidungspunkt des Weisheits- und des Mitleidsaspektes des nirvana dynamisch statt.

V.

Was die Beziehung zwischen der Umgestaltung des einzelnen Menschen und der Umgestaltung der Gesellschaft und der Geschichte anbelangt, möchte ich nun den Begriff FAS von Shin'ichi Hisamatsu erörtern. Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980) war in Japan der bedeutendste Zen-Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts. Er war während des Zweiten Weltkriegs Professor für Buddhismus an der Universität Kyoto. Doch viel mehr als ein Buddhismus-Gelehrter war Hisamatsu eine lebendige Verkörperung des Zen, ein Mann, der in seinem Alltagsleben und seinen verschiedenen Tätigkeiten im Grund seines klaren Zen-Erwachens tief verwurzelt war. Er war ein ausgezeichneter Teemeister, Kalligraph und Dichter und sogar ein Reformierender des herkömmlichen Zen in Japan⁷. Sämtliche Aspekte seiner Persönlichkeit und seiner Tätigkeiten stammten aus einer einzigartigen religiösen Erfahrungen, die er als «Erwachen» bezeichnete⁸. Sein FAS-Begriff bildet keine Ausnahme davon. FAS stellt vielmehr Hisamatsus Grundverständnis der menschlichen Existenz dar, worin seine Philosophie, Religion, Kunst und insbesondere seine Idee der Reform des herkömmlichen Zen fest verankert waren. (Hisamatsu bediente sich dieses englischen Akronymes FAS, weil er über keine geeignete japanische Abkürzung verfügte, um seine dreifache Idee zum Ausdruck zu bringen).

Was also ist FAS? «F» steht für «Erwachen zum formlosen Selbst», was sich auf die Tiefendimension des menschlichen Daseins, d. h. auf das wahre Selbst als den Grund des menschlichen Daseins bezieht. «A» steht für «Auf dem Standpunkt der Allmenschheit stehen», was sich auf die Weite des menschlichen Daseins, d. h. auf die Menschheit als auf ein Ganzes bezieht. Und «S» steht für «Die Geschichte suprageschichtlich schaffen», was sich auf die zeitliche Länge des menschlichen Daseins, d. h. auf die erweckte menschliche Geschichte bezieht. Folglich bezeichnen die drei Aspekte des FAS die dreifache

Struktur des menschlichen Daseins, nämlich dessen Tiefe, Weite und Länge, konkreter gesprochen das Selbst, die Welt und die Geschichte. (Man möchte meinen, daß dieser dreifache Begriff dem dreifachen Begriff des Westens – die Seele, die Welt und Gott – entspreche. Im dreifachen Begriff Hisamatsus fehlt jedoch Gott.) Im FAS-Begriff werden diese drei Dimensionen des menschlichen Daseins dynamisch erfaßt, und obwohl sie sich voneinander unterscheiden, sind sie unzertrennlich miteinander verbunden.

Die erste Dimension, «F», was das «Erwachen zum formlosen Selbst» bedeutet, bezeichnet nichts anderes als *satori* im Sinn des Zen. Herkömmlicherweise sagte man, das primäre Anliegen des Zen sei die «Selbstfahndung» (*koji-kyūmei*), d. h. das Forschen nach dem eigenen wahren Selbst oder Urantlitz und das Erwachen dazu. Hisamatsu nennt dieses wahre Selbst das «formlose Selbst»⁹, weil das wahre Selbst, als völlig unobjektivierbar, ohne jede Form ist, die sich objektivieren ließe. Man gewahrt das wahre Selbst als wirklich formlos, indem man über die Form (Sein) und die Formlosigkeit (Nichtsein) hinausgeht. Der herkömmliche Zen legt sehr viel Wert auf die Bedeutung des Forschens und Blickens in das Selbst, er ermahnt aber auch, nicht in schweigender Erleuchtung zu verharren oder in eine gespenstische nihilistische Höhle zu fallen, indem man sich an die Formlosigkeit des Selbst heftet. Der Zen betont also die Notwendigkeit einer großen Dynamik oder der wunderbaren Tätigkeit, anderen zu helfen.

Hisamatsu kritisiert jedoch diese Formulierung des herkömmlichen Zen, indem er sagt, falls die sogenannte «wunderbare Tätigkeit» einzig den Vorgang bezeichne, andere Menschen dazu zu bringen, zu ihrem wahren Selbst zu erwachen, bleibe diese Betätigung auf das Problem des Selbst beschränkt, ohne daß sie auch nur einen Schritt darüber hinaus weiter vordringen würde. Er sagt: «Falls, wie das beim herkömmlichen Zen der Fall war, die (wunderbare) Tätigkeit nur mit der sogenannten Praxis des Mitleids, worin man anderen zu erwachen hilft, beginnt und endet, wird diese Tätigkeit nicht auf die Formung der Welt und die Schaffung der Geschichte bezogen, sondern von der Welt und der Geschichte isoliert bleiben und am Ende den Zen zu einem Wald-Buddhismus, zu einem Tempel-Buddhismus und bestenfalls zu einem Zen-Kloster-Buddhismus machen. Letztlich wird das zu einem «Zen in einer gespenstischen Höhle».»¹⁰

Nach Ansicht Hisamatsus darf sich also das buddhistische Mitleid nicht einfach darauf beschränken, anderen behilflich zu sein, ihr religiöses Problem zu lösen. Das Mitleid des erwachten Selbst muß vielmehr das Engagement für die gesellschaftlich-politische Sphäre der Menschheitsgeschichte ebenfalls einbeziehen.

«Im Zen sollte die vollkommene Mitleidpraxis dazu da sein, den Menschen zu seinem wahren Urselbst zu erwecken, d. h. zum solitär emanzipierten, nicht abhängigen, formlosen Selbst, das die wahre Welt formt und die wahre Geschichte schafft und dabei sich selbst treu bleibt, ohne durch irgend etwas gebunden und gefesselt zu sein.»¹¹

Hisamatsu zufolge benötigt die Formung einer wahren Welt die zweite Dimension des menschlichen Daseins, nämlich «A», was «Auf dem Standpunkt der Allmenschheit zu stehen» bedeutet. So lange wir nämlich Rassen-, Völker- und Klassenprobleme nicht aus der Sicht der ganzen Menschheit erfassen, können wir keines von ihnen richtig lösen. Zum «Forschen nach sich selbst» (*sekai-kyūmei*) und zum «Forschen nach der Welt» hinzu muß man die Natur und Struktur der Welt herausfinden. Zudem erfordert die Schaffung der wahren Geschichte die dritte Dimension des menschlichen Daseins, d. h. «S», was soviel besagt wie «Die Geschichte suprageschichtlich erschaffen», denn wahre Geschichte läßt sich nicht von einem bloß geschichtsimmanenten Ansatz – wie dem Klassenkampf im Marxismus oder der Gesellschaftsreform im Humanismus – aus schaffen. Wir können wahre Geschichte nicht schaffen, außer wir nehmen einen übergeschichtlichen religiösen Standpunkt zur Basis, der im Fall Hisamatsus das Erwachen zum formlosen Selbst ist. Das «Forschen nach der Geschichte» (*rekishi-kyūmei*)¹² ist somit notwendig, um den Widerspruch der Geschichte zu durchbrechen und den wirklichen Sinn der Geschichte zu verstehen und ihren Ursprung und ihr Ziel zu erfassen.

Gegenwärtig haben wir verschiedene Friedensbewegungen, Menschenrechtsbewegungen und verschiedene andere Bewegungen zur Gesellschaftsreform. Falls indes diese Bewegungen einzig von einem politischen und gesellschaftlichen Standpunkt aus vorangetrieben werden, ohne daß sie in unserem tiefen Innwerden des wahren Selbst eine Grundlage haben, bringen solche Ansätze kaum richtige Lösungen hervor. Mögen auch diejenigen, die sich an solchen Be-

wegungen beteiligen, voll guten Willens sein und einen starken Gerechtigkeitssinn besitzen, so sind doch ihre Taten ohne wirkliche Kraft oder, was noch schlimmer ist, schaffen sie weitere Verwirrungen, falls sie nicht zu der Urnatur ihrer selbst und der anderen erwachen. Falls man andererseits einzig den inneren, religiösen Aspekt des Menschen betont, dem eigenen Heil den Vorrang gibt und dabei die Angelegenheiten der Welt außer acht läßt, kann ein Mensch, wie ernst sein religiöses Streben auch sein mag, nicht zu einer tiefen religiösen Lösung gelangen. Sich einzig um das eigene Heil zu kümmern steht im Gegensatz zu den «Vier großen Gelübden» des Bodhisattva, und doch neigt der heutige Buddhismus dazu, sich aus den gesellschaftlichen Realitäten zurückzuziehen, sich auf Tempel zu begrenzen und sich einzig von den inneren Problemen des Selbst in Beschlag nehmen zu lassen.

Darum formulierte Hisamatsu im Verein mit seiner Jüngergruppe das «Gelübde der Menschheit» und proklamierte es 1951, kurz nach dem Korea-Krieg in der Öffentlichkeit. Das «Gelübde der Menschheit» lautet wie folgt:

«Laßt uns in ruhiger Gelassenheit erwachen zu unserem wahren Selbst, ganz mitfühlende Menschen werden, unsere Begabungen entsprechend unseren Berufungen im Leben voll anwenden; die individuelle und gesellschaftliche Agonie und ihren Ursprung wahrnehmen, die rechte Richtung gewahren, in der die Geschichte verlaufen sollte, und ohne Unterschied der Rasse, Nation oder Klasse einander die Hände reichen. Laßt uns in Mitleid geloben, das Verlangen der Menschheit nach der Selbstbefreiung in die Tat umzusetzen und eine Welt aufzubauen, in der jeder Mensch wirklich und voll leben kann.»

Das «Forschen nach dem Selbst» (*koji-kyūmei*) wird zwangsläufig abstrakt und realitätslos werden, wenn man es nur um seiner selbst willen betreibt. Darum sollten wir am «Forschen nach der Welt» (*sekai-kyūmei*) arbeiten, d. h. am Problem, was die wahre Welt ist, was die Wurzel und der Ursprung der Welt ist, in der wir leben. Folglich läßt sich das «Forschen nach der Welt» nicht vom «Forschen nach dem Selbst» trennen. Zu erforschen und zu klären, was die Welt ist, hängt zudem unzertrennlich mit dem «Forschen nach der Geschichte» (*rekishi-kyūmei*) zusammen, d. h. mit dem Studium und der Klärung des Ursprungs und des wahren Sinns der Geschichte. Kurz, die Fragen, was das Selbst ist, was die Welt ist und was die Geschichte ist, sind alle aufeinander

der bezogen. Das Problem, was das Selbst ist, läßt sich im eigentlichen Sinn nicht lösen, wenn es unabhängig von den Problemen der Natur der Welt und des Sinns der Geschichte erforscht wird. Andererseits kann z. B. der Weltfrieden nicht im wahren Sinn hergestellt noch Geschichte wahrhaft geschaffen werden, ohne daß man klärt, was das Selbst ist. Diese drei Probleme hängen unzertrennlich miteinander zusammen und sind an der Wurzel unseres Daseins miteinander vereint. Hisamatsu betont dies wie folgt:

«Ohne das Selbst-Erwachen des formlosen Selbst wird die Formung der Welt und die Schaffung von Geschichte ihres Grundsubjekts ermangeln. Ohne wahre Formung der Welt und Schaffung von Geschichte endigt das formlose Selbst zwangsläufig in einer unvollkommenen Mitleidspraxis.

Infolgedessen sollten wir uns vom unvollkommenen, engen Charakter der früheren Tätigkeit des sogenannten «Selbst-erwacht-andere-Wekens» befreien, die sich um die Welt und die Geschichte nicht kümmert, sondern sich höchstens dadurch befriedigt, daß man «nur eine Münze oder eine halbe Münze heraushämmert»¹³. Wir sollten zum formlosen Selbst (F) erwachen, die Welt auf dem Standpunkt der All-Menschheit (A) formen und, ohne uns von der geschaffenen Geschichte fesseln zu lassen, allezeit suprageschichtlich Geschichte schaffen (S), was besagt, daß einzig die Realisierung von FAS wirklich als das letztgültige Mahayana bezeichnet werden kann.»¹⁴

Der FAS-Begriff von Hisamatsu ist ein bemerkenswertes Beispiel eines neuen Verständnisses der Umgestaltung im heutigen Buddhismus.

VI.

Im vorhergehenden habe ich die «Umgestaltung im Buddhismus» hauptsächlich auf den grundlegenden Standpunkt des Buddhismus gestützt erörtert, indem ich mich auf den frühen Buddhismus, auf die typische Form des Mahayana-Buddhismus und auf Zen bezog. So wie er sich in China und Japan entwickelte, gibt es jedoch im Mahayana-Buddhismus Sonderformen, die in ihrem Verständnis des Menschseins, des Todes, des karma und der Erlösung sich von den oben erörterten Buddhismusformen beträchtlich unterscheiden. Das wichtigste und auffälligste Beispiel dieser Buddhismustypen ist der Buddhismus des Reinen Landes, zumal der von Shinran

(1173–1263) begründete Jōdoshinshu. Um das Problem der «Umgestaltung im Buddhismus» umfassender zu klären, möchte ich mich nun Jōdoshinshu und dem von ihm vertretenen Umgestaltungsverständnis zuwenden.

Der Buddhismus des Reinen Landes entwickelte sich aus dem Urbuddhismus Indiens und erreichte schließlich die als Jōdoshinshu bekannte Form. Shinran dachte sich diese reformierte Buddhismussekte aus, da er sich der Degenerationsperiode des Dharma (der buddhistischen Lehre) geschichtlich bewußt wurde und die menschliche Sündhaftigkeit existentiell scharf wahrnahm. Unter den Mahayana-Buddhisten herrscht die Auffassung vor, daß das buddhistische Dharma in drei Perioden allmählich degeneriert sei. Gemäß dieser Auffassung wird die erste Periode, die nach dem Tod des Buddha fünfhundert oder tausend Jahre gedauert habe, die Periode des richtigen Dharma (sōbō) genannt, in der die Lehre, die Praktiken und die Erleuchtung im Buddhismus allesamt vorhanden waren. Die zweite Periode von fünfhundert oder tausend Jahren ist die Periode des veräußerlichten, bloß imitierenden Dharma (zōbō), in der zwar die Lehre und Praktiken noch vorhanden waren, nicht aber die Erleuchtung. Die dritte und letzte Periode von zehntausend Jahren ist die des späteren, endzeitlichen Dharma (mappō), in der bloß die Lehre bleibt, nicht aber die Praxis und die Erleuchtung. Da man den Anbruch des mappō als immer mehr bevorstehend annahm, wandten sich in Japan viele Buddhisten vom Urbuddhismus (vom richtigen Dharma) dem Buddhismus des Reinen Landes zu, der die Ansicht vertritt, daß die unglücklichen Menschen durch den Glauben an Amida-Buddha gerettet werden, was für die mappō-Periode der passendste Buddhismus sei. Dieses geschichtliche Wissen um die Entartung des buddhistischen Dharma war in Japan besonders ausgeprägt in der Kamakura-Periode (1185–1333), in einer Zeit, in der Shinran und sein Lehrer Hōnen lebten. Dieses geschichtliche Wissen um die Entartungsperiode hängt untrennbar mit dem existentiellen Innerwerden der eigenen Hilflosigkeit und Sündhaftigkeit zusammen. Shan-tao (613–681), ein chinesischer Patriarch des Reinen Landes, von dem sowohl Hōnen als auch Shinran in ihrem Verständnis der Lehre vom Reinen Land tief abhängen, glaubte und bekannte aufrichtig: «Da ich eine sündhafte, unerleuchtete Leben-Sterben-Existenz bin, bin ich seit den unendlich fernen

kalpa (Äonen) beständig weitergewandert, ohne daß ich auch nur eine Gelegenheit hatte, mich zu befreien»¹⁵.

Für Buddhisten des Reinen Landes ist der anfang- und endlose Prozeß des Lebens-Sterbens nicht nur ein karma an und für sich, sondern ein sündhaftes karma (zaigo), und zwar aus zwei Gründen: Erstens können nur kraft des Urgelöbnisses von Amida, alle Wesen zu retten, die elenden, ohnmächtigen Menschen, die während der Periode des degenerierten Dharma leben, gerettet werden; zweitens ist das anfang- und endlose Dahinwandern die Folge davon, daß man nicht an die rettende Macht des Urgelöbnisses Amidas glaubt, und das ist Sünde. Im Unterschied zum ursprünglichen Buddhismus und einigen Formen des Mahayana-Buddhismus, einschließlich des Zen, worin ein zentraler, persönlicher Buddha fehlt, kreist der Buddhismus des Reinen Landes um Amida Buddha als den Buddha des unendlichen Lichts und unendlichen Lebens, dessen Urgelöbniß, alle fühlenden Wesen zu retten, man für unbedingt hält. Infolgedessen läßt sich die Umgestaltung im Buddhismus des Reinen Landes nicht denken ohne das Urgelöbniß und die Huld Amidas.

Im Buddhismus des Reinen Landes wird die Umgestaltung als ōjō, d. h. «im Reinen Land geboren» bezeichnet. Damit ist gemeint, daß man nach dem Tod in dieser jetzigen verdorbenen Welt ins Reine Land kommt und daselbst wiedergeboren wird. Für Buddhisten des Reinen Landes ist es unmöglich, hier, inmitten des samsara, und jetzt, in dieser jetzigen Welt, das nirvana zu erreichen, wie die meisten Formen des Mahayana-Buddhismus annehmen. Gestützt auf die Schriften der Schule des Reinen Landes, zumal auf das Größere Sukhāvati-vyūha-sūtra, glauben Buddhisten des Reinen Landes, daß vor unendlich langer Zeit der Bodhisattva Dharmākara feststellte, welche Leiden die sündigen Wesen in Zukunft durchzumachen hätten, und daß er in seinem großen Mitleid gelobte, ein Land des Segens zu gründen, worin alle Wesen Befreiung von ihren Leiden finden könnten. In einer lange Äonen dauernden Anstrengung und Meditation erfüllte der Bodhisattva Dharmākara sein Gelöbniß vollständig und wurde zu einem Buddha namens Amithaba oder Amitayus, der in dem von ihm gegründeten Reinen Land wohnt. Für den Buddhismus des Reinen Landes ist es eine Grundwahrheit, daß ausnahmslos alle Wesen gerettet werden können und nach dem Tod im

Reinen Land wiedergeboren werden, ganz gleich, ob ihre Taten gut oder schlecht waren.

Shinran radikalisierte diese Glaubenslehre der Schule des Reinen Landes und brachte sie zum Abschluß. Der eigenartige Standpunkt Shinrans läßt sich in die folgenden drei Punkte zusammenfassen:

Erstens radikalisierte Shinran die Lehre des Reinen Landes, daß dank dem Gelöbnis Amidas jedermann, ob gut oder böse, gerettet werde, und betonte, daß gerade böse Menschen Anwärter auf die Rettung durch Amida seien.

Während Hōnen, der unmittelbare Lehrer Shinrans, sagte: «Selbst ein böser Mensch ist im Reinen Land geboren, also erst recht ein guter»¹⁶, erklärte Shinran: «Selbst ein guter Mensch ist im Reinen Land geboren, also erst recht ein böser»¹⁷.

Shinran gab für seine Auffassung zwei Gründe an. Erstens: Da ein Mensch, der durch eigene Anstrengung verdienstvolle Taten verrichtet, sich nicht ganz auf die andere Macht verläßt, hat er sich selbst vom Urgelöbnis Amidas ausgeschlossen. Einzig dazu, um den Bösen zu befähigen, die Buddhachchaft zu erreichen, legte Amida sein Gelöbnis ab, aus Mitleid zu denen, die bis in den Kern hinein verdorben sind und keine Hoffnung haben, durch irgendeine eigene Anstrengung sich selbst aus dem Kreislauf der Geburten und Tode zu befreien. Und so ist ein böser Mensch, der sich auf die andere Macht verläßt, vor allem mit dem richtigen Grund zur Wiedergeburt ausgestattet»¹⁸.

Zweitens lehnt die Lehre des Reinen Landes verschiedene Formen der buddhistischen Praxis als zum Heil wertlos ab und hält die gläubige Rezitation des Namens Amida (nembutsu) für den Heilsweg. Shinran trieb indes diese Lehre des Reinen Landes auf die Spitze und verwarf selbst die nembutsu-Rezitation als ein Überbleibsel der menschlichen Praxis (der eigenen Kraft) und betonte, daß das einzelne nembutsu, das in reinem Glauben geschehe, oder der reine Glaube allein, selbst abgesehen vom geäußerten nembutsu, eine notwendige, aber auch hinreichende Vorbedingung zum Heil sei. Während Hōnen der Auffassung war: «Das nembutsu ist die Grundlage der Erlösung» (Nembutsu ihon)», vertrat Shinran die Ansicht: «Der Glaube ist die Grundlage der Erlösung» (Shinjin ihon). Shinran zufolge kann man allein schon durch den reinen Glauben an die absolute andere Macht des Urgelöbnisses von Amida wirklich gerettet werden;

das nembutsu ist dazu nicht erforderlich, sondern bildet eine Äußerung der Dankbarkeit für die Rettung, die einem durch die bedingungslose Gnade des Amida Buddha zuteil wird.

Drittens betonte Shinran «die unmittelbare Erreichung der Wiedergeburt» (Sokutokuōjō) in dieser jetzigen Welt statt der nach dem Tod im Reinen Land erfolgenden Wiedergeburt. In seiner Schrift «Yuishinshōmoni» sagt Shinran: «Sokutokuōjō besagt, daß jemand deswegen wiedergeboren wird, weil er zum Glauben gelangt. «Deswegen wiedergeboren» besagt, daß er im Stand des Nichtzurückschreitens verbleibt. «Im Stand des Nichtzurückschreitens verbleiben» besagt, daß es bestimmt ist, daß sich jemand im Rang der Gesellschaft der wahrhaft Gesicherten befindet. Das wird auch als Jōtōshōkaku bezeichnet, als «sich in dem Zustand befinden, welcher der richtigen Erleuchtung gleichkommt»¹⁹.

Wie schon oft betont, erblicken wir folglich eine große Verwandtschaft zwischen Shinrans Jōdoshinshu und dem Christentum, zumal in der Version von Paulus und Luther. Wir müssen jedoch auch auf die subtilen Unterschiede zwischen beidem achtgeben.

Erstens: Beide, das Jōdoshinshu (Shinran) und das Christentum (Paulus und Luther) erblicken den Grund zum Heil im Glauben. Im Christentum ist das jedoch der Glaube an den Tod und die Auferstehung Jesu als der Offenbarung der Erlöserliebe Gottes, also an ein unzweideutig geschichtliches Ereignis, während im Jōdoshinshu das der Glaube an das Urgelöbnis des Amida Buddha ist, alle Wesen zu retten, was eine transgeschichtliche Wirklichkeit ist.

Zweitens: Sowohl Christentum wie Jōdoshinshu kreisen um eine einzige Gottheit, um Jesus Christus, bzw. Amida Buddha, aber Jesus Christus ist die in *kénosis* erfolgte Inkarnation der zweiten Person der Trinität. Seine Wurzel und Quelle ist Gott der Vater, der sich selbst als der «Ich bin der Ich-bin» bezeichnet («ehyeh 'asher 'eyej – 'hayah' als die Wurzel von «eyeh» besagt, zu werden, zu wirken und sich zu ereignen). Amida Buddha hingegen ist eine persönliche Erscheinung des Dharmakāya (des «Leibs der Wahrheit» oder der Buddha-Natur selbst), das form- und farblos ist – eine persönliche Offenbarung des Sunyata (Leere) durch seine sich selbst entleerende Natur.

Drittens: Sowohl Christentum wie Jōdoshinshu, betonen das Heil in dieser jetzigen Welt.

Paulus sagt: «Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der Innere wird Tag für Tag erneuert» (2 Kor 4,16), und Shinran betont das Sokutokuōjō, die unmittelbare Erlangung der Wiedergeburt. Im Christentum ist jedoch die Auferstehung letztlich ein eschatologisches Ereignis, das sich am Ende der Geschichte vollziehen wird; in Jōdoshinshu aber ist die Erlangung der Wiedergeburt nicht ein eschatologisches Ereignis, sondern wird nach dem Tod eines jeden eintreten.

Obwohl diese drei Punkte sich noch weiter erörtern ließen, gilt kurz gesagt dies: Im Vergleich zum Christentum ist Jōdoshinshu weniger auf die Zukunft ausgerichtet und absoluter auf die Gegenwart hin orientiert, weil Amida von transgeschichtlicher Natur ist. Dies bringt auch einen wichtigen Unterschied im Umgestaltungsverständnis dieser beiden Religionen mit sich.

MASAO ABE

Inhaber der Russell-Tolson-Gastprofessur für Buddhismus-Studien an der Pacific School of Religion an der Universität Berkeley in Kalifornien. Nach seiner Graduierung an der Universität Kyoto, Japan, studierte und praktizierte er den Buddhismus, vor allem den Zen-Buddhismus, bei Shin'ichi Hisamatsu. Gleichzeitig Studium der westlichen Philosophie. 1955/1957 dank einem Forschungsstipendium der Rockefeller Foundation Studium der christlichen Theologie am Union Theological Seminary und an der Columbia-Universität. 1952–1980 Professor der Philosophie an der Nara-Universität für Erziehung und Bildung in Japan. Seit 1965 außerdem Gastprofessor für Buddhismus und japanische Philosophie an amerikanischen Universitäten, u. a.: Columbia-Universität, Universität Chicago, Princeton-Universität, Claremont Graduate School, Universität Hawai und Haverford College. Seit dem Tod von Suzuki ist er der führende Vertreter des Zen und des japanischen Buddhismus im Westen. Als Mitglied der Kyoto School of Philosophy ist er auch stark engagiert an vergleichenden Studien des Buddhismus und des westlichen Denkens sowie am buddhistisch-christlichen Dialog. Sein neuestes Buch (erschienen bei Macmillan und bei University of Hawai Press) ist eine Sammlung seiner wichtigsten Aufsätze über Zen und seine Beziehung zum westlichen Denken. Weitere Veröffentlichungen: *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered* (Weatherhill); *The Problem of Evil in Christianity and Buddhism: Buddhist-Christian Dialogue*, Hg. Paul O. Ingram (University of Hawai Press); *The Problem of Time in Heidegger and Dōgen: Being and Truth. Essays in Honour of John Macquarrie*, Hg. Alistair Klee (SCM Press); *Shinto and Buddhism. The Two Major Religions in Japan: The Scottish Journal of Religious Studies*, vol VIII, Nr. 1. Anschrift: The University of Chicago, The Divinity School, Institute for the Advanced Study of Religion, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

¹ Dōgen: der Faszikel Shōji in Shōbōgezō. Vgl. «Shoji» (Geburt und Tod), übersetzt von Norman Waddell und Masao Abe, in: *Eastern Buddhist*, Bd. 5, Nr. 1, 79.

² *Samyutta-nikāya*, ii. 178f.

³ Masao Abe, *Kenotic God and Dynamic Sunyata* (unveröffentlicht) 57f.

⁴ *Denshihōyō*. Taisho 48. Nr. 2012.

⁵ *Mumonkan*. Fall 47. Taisho 48. Nr. 2005.

⁶ *Shōdaijōron. Mahāyāna-samgraha*. Taisho 31. Nr. 1594.

⁷ Masao Abe, *Hisamatsu Shin'ichi: 1889–1980: Eastern Buddhist*, Bd. XIV. Nr. 1, 26–42.

⁸ Masao Abe, *Hisamatsu's Philosophy of Awakening: Eastern Buddhist*, Bd. XIV. Nr. 1, 26–42.

⁹ Shin'ichi Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts* («Kodansha International, Tokyo» 1975) 45–52. Vgl. auch ders., *Ultimate Crisis and Resurrection, II.: Eastern Buddhist*, Bd. VIII, Nr. 2, 62.

¹⁰ Shin'ichi Hisamatsu, *Ultimate Crisis and Resurrection*, aaO. 64.

¹¹ *Ebd.*, 64–65.

¹² *Sekai-kyumei und rekishi-kyumei* sind Ausdrücke von Abe. Vgl. Masao Abe, *A History of FAS Zen Society: FAS Newsletter*, Autumn 1984, 1–12.

¹³ Ein Ausdruck aus dem Zen-Vokabular, der oft die Rolle des Zen-Meisters bezeichnet, der während seines Lebens wenigstens ein paar erleuchtete Jünger hervorbringen sollte.

¹⁴ Shin'ichi Hisamatsu, *Ultimate Crisis and Resurrection*, aaO. 65.

¹⁵ Vgl. *The Shinshu Seiten*, veröffentlicht von der Honpa Hongwanji Mission von Hawaii (Kenkyusha, Tokio 1955) 150.

¹⁶ *The Tanni Shō*, Übs. des Ryūkoku Translation Center (Kyoto 1966) 22.

¹⁷ *Ebd.*

¹⁸ *AaO.* 23.

¹⁹ *Shinshū Shōgyo Zensho* (Kokyo Shoin, Kyoto 1953) vol. II, 625.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz