

Das Zusammenleben der Religionen aus buddhistischer Sicht

SAWAI Yoshitsugu
Tenri Universität

1. Einleitung

Welchen Beitrag können Religionen in der heutigen, von religiöser Pluralität geprägten Zeit zur Lösung der drängenden Probleme leisten, mit denen unsere Welt konfrontiert ist? Diese Frage ist untrennbar mit einer Frage verbunden, die jenseits aller Unterschiede von Dogmen und Glaubensinhalten das innerste Wesen von Religion berührt und von den einzelnen Religionen beantwortet werden muss, auch wenn jede von ihnen für sich in Anspruch nimmt, die Wahrheit zu verkünden und universelle Gültigkeit zu besitzen – der Frage nämlich, wie ein „Zusammenleben“ überhaupt möglich sein könnte.

Im Rahmen von interreligiösen Dialogen wurde in der Vergangenheit bereits mehrfach versucht, Möglichkeiten für das „Zusammenleben“ der Religionen zu finden. Wie Sie wissen, gab es schon häufiger Dialoge zwischen Religionen des Ostens und des Westens, so zum Beispiel „Dialoge zwischen Buddhismus und Christentum“, Gelegenheiten, die zu einer Vertiefung des Verständnisses der jeweils anderen Religion führte. Ich selbst kann auf einschlägige persönliche Erfahrungen verweisen, da ich zusammen mit Michael Fuss, Professor an der Pontificia Universitas Gregoriana, 1998 und 2002 je einen „Dialog zwischen der Tenrikyô und dem Christentum“ organisierte. Christentum und die buddhistische Tenrikyô unterscheiden sich zwar hinsichtlich ihrer Dogmen und Glaubensinhalte, verfügen aber als „von Gott geoffenbarte“ Religionen, deren Ziel die Erlösung der Welt ist, über eine grundsätzliche Gemeinsamkeit, auf deren Basis wir anlässlich der beiden „Dialoge“, jenseits interreligiöser Unterschiede, grundsätzliche Anhaltspunkte für die Lösung der ernstesten Probleme zu finden versuchten, mit denen die heutige Welt konfrontiert ist, wobei wir uns besonders auf den Problemkreis „Familie und Erziehung“ konzentrierten.

Bei der Beschäftigung mit dem Problem des „Zusammenlebens“ der Religionen ist es fraglos wichtig, aus philosophischer Sicht über die Koexistenz von Religionen nachzudenken, jener Sicht, die danach fragt, wie in unserer Zeit mit ihrer religiösen Pluralität Religionen auf der alleinigen Grundlage gegenseitigen Verständnisses koexistieren können. Allerdings kann es nicht nur darum gehen, dieses Problem unter philosophischen bzw. theoretischen Gesichtspunkten aufzugreifen, vielmehr besteht, wie ich meine, die Notwendigkeit, sich auch unter sozusagen praktischen Gesichtspunkten mit der wichtigen Frage zu beschäftigen, wie Religionen, jenseits aller unterschiedlichen Dogmen und Glaubensinhalte, einen Beitrag zur prinzipiellen Lösung der vielen Probleme leisten können, mit denen unsere Welt konfrontiert ist. Vor dem Hintergrund der soeben skizzierten Problemstellung werde ich im Folgenden über das „Zusammenleben“ der Religionen sprechen, einen Komplex, der eine der wichtigsten Aufgaben in der heutigen Welt darstellt, und dabei aus der Sicht der Religionen Ost-

asiens, namentlich aus der Sicht des Buddhismus, über das Zusammenleben der Religionen und dessen geistige Grundlagen Stellung nehmen.

2. Der Begriff „Güte“ (*itsukushimi*) im Buddhismus – Die Haltung des Buddhismus zu anderen Religionen

Setzt man sich aus buddhistischer Sicht mit dem Thema „Zusammenleben“ auseinander, kommen einem zunächst Worte aus dem Sutta-nipāta in den Sinn, einem Sutra, das den ältesten Schichten des Urbuddhismus angehört.

Dies soll erwirken, wer des Heiles kundig / Und wer die Friedens-Stätte zu verstehen wünscht: / Stark soll er sein und aufrecht, aufrecht voll und ganz. / Zugänglich sei er, sanft und ohne Hochmut. (143)

Keiner soll den anderen hintergehen; / Weshalb auch immer, keinen möge man verachten / Aus Ärger und aus feindlicher Gesinnung / Soll Übles man einander nimmer wünschen! (148)

Wie eine Mutter ihren eigenen Sohn, / Ihr einzig Kind mit ihrem Leben schützt, / So möge man zu allen Lebewesen / Entfalten ohne Schranken seinen Geist! (149)

Voll Güte zu der ganzen Welt / Entfalte ohne Schranken man den Geist: / Nach oben hin, nach unten, quer inmitten, / Von Herzens-Enge, Hass und Feindschaft frei!“ (150)¹

Wie die zitierten Sätze zeigen, lässt sich von einem mit der buddhistischen Lehre vertrauten Menschen sagen, dass er frei von Hochmut ist und keinesfalls denkt, er sei anderen überlegen. Was ihn charakterisiert ist vielmehr die „endlose Güte gegenüber der gesamten Welt“, er ist erfüllt von der „Liebe, die es möglich macht, dem Anderen jenseits von Schranken und Hass gegenüberzutreten.“ In der Frühphase des Buddhismus wurde das Wort „Güte“ (pali: *metta*, sk.: *maitri*, jap.: *itsukushimi*), häufig verwendet, und zwar im Sinn einer Einstellung, die für den Anderen Gewinn und Gemütsfrieden mit sich bringt. In späteren Zeiten sehen wir, dass es parallel zu einem anderen Begriff verwendet wird, nämlich dem Begriff „Mitleid“ (pali: *karunā*, jap.: *hi*), der die Fürsorge um den Anderen meint, das Mit-Fühlen mit seinem Leid und das Bemühen, ihn davon zu befreien, und in Japan unter dem Begriff *jihī* (Mit-Leiden) zum Eckpfeiler buddhistischer Moralvorstellungen wurde. Aber wie dem auch sei – in dieser ethischen Weltsicht des Buddhismus, die sich in den Begriffen *itsukushimi* („Güte“) bzw. *jihī* („Mit-Leiden“) ausdrückt, ist in der heutigen Situation religiöser Pluralität auch die Haltung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen inbegriffen, sein Standpunkt gegenüber dem „Zusammenleben“ der Religionen.

Beschränkte man sich jedoch bei der Erklärung der geistig-seelischen Einstellung, die der Buddhismus unter Rückgriff auf die Begriffe *itsukushimi* bzw. *jihī* lehrt, auf das bisher Gesagte, könnte vielleicht der Eindruck entstehen, dass diese eine große Ähnlichkeit mit der für das christliche Denken charakteristischen „Liebe“ (jap.: *ai*) aufweisen und die Unterschiede zwischen diesen Begriffen und dem damit verbundenen Denken unerheblich seien. Tatsächlich jedoch sind die ontologischen Auffassungen, in denen diese Begriffe wurzeln, von einem fundamentalen Unterschied geprägt. Während

¹ Zit. n.: <http://www.palikanon.com>

das christliche Denken nämlich die Substantialität Gottes, des Menschen und der existenziellen Welt (jap.: *sonzai sekai*) voraussetzt, geht das buddhistische Denken von der Negierung jeglicher Substanz aus.

3. „Kausalkette“ (*engi*) und „Leere“ (*kû*) – Die geistige Basis für das Zusammenleben der Religionen

Kurz gesagt lässt sich feststellen, dass aus buddhistischer Sicht die geistige Basis für das „Zusammenleben“ der Religionen in jenem Denken zu finden ist, das in dem sino-japanischen Begriff *engi* (sk.: *pratîtya-samutpâda*, „Kausalkette“/„das Hervorgehen in gegenseitiger Abhängigkeit“) seinen Ausdruck findet. *Engi* bedeutet wortwörtlich: Bedingt durch das eine, geschieht das andere. Die geistige Strömung, die sich unter diesem Begriff subsumieren lässt, bietet aus buddhistischer Sicht eine Grundlage für das „Zusammenleben“ der Religionen. Besonders prägnant drückt sich die Bedeutung des Begriffs *engi* in folgendem Satz aus:

Da dieses ist, ist jenes, und da dieses entsteht, entsteht jenes. Da dieses vergeht, vergeht jenes.²

Wir neigen dazu, die Dinge und Phänomene als Substanzen aufzufassen, aber das *engi*-Denken verneint entschieden die Substantialität des Seins. Alles Seiende existiert keineswegs in autonomer Form, sondern in einer Wechselbeziehung mit allem anderen, oder anders gesagt: in gegenseitiger Abhängigkeit. Dies bedeutet, dass alles Seiende nicht als Substanz existiert, sondern in Relation zu allem anderen.

In dieser Negierung der Substanz gründet das Denken der „Leere“ (sk.: *sûnya* bzw. *sûnyatâ*, jap.: *kû*), das auf den buddhistischen indischen Philosophen Nâgârjuna (jap.: Ryûju, 3. Jh. n. Chr.?) zurückgeht. Dieses Denken bildet den Kern des Mahâyâna-Buddhismus. Im Unterschied zu Religionen des Westens wie dem Judentum oder Christentum verneint der in Indien entstandene Buddhismus die Existenz Gottes und der existenziellen Welt. Dies rührt daher, dass das Denken der „Leere“ in der Verneinung der Substanz gründet. Dieses Denken ist bereits in Sutren der buddhistischen Frühzeit auszumachen, aber Nâgârjuna schuf auf der Basis des Prajñapâramitâ-sûtra (jap.: Hannya-shingyô, „Das Herzsutra vom höchsten Wissen“) die philosophischen Grundlagen für das Denken der „Leere“. Sein Hauptwerk trägt den Titel Madhyamâka-kârikâ (jap.: Chûron bzw. Chûganron, „Traktat über den mittleren Weg“). Die Schule, die sein Denken weitertrug, wird Mâdhyamika (jap.: Chûgangakuha, „Mahâyâna-Schule“) genannt, eine Schule, auf die die Kerngedanken des indischen Mahâyâna-Buddhismus zurückgehen. Nâgârjuna vertrat die Lehre vom Doppelcharakter der Wahrheit. Die zweifache Wahrheit besteht einerseits aus *samvriti-satya* (jap.: *zokutai*, „weltlich-relative Wahrheit“), andererseits aus *paramârtha-satya* (jap.: *shintai*, „überweltlich-absolute Wahrheit“). Im Chûron (24. Kapitel, Abschnitt 8–9) heißt es: „Menschen, die nichts von der Scheidung der zwei Wahrheiten wissen, begreifen die tiefe Wahrheit nicht, die in Buddhas Lehre verborgen liegt.“ Vom Standpunkt der absoluten Wahrheit sind alle Dinge „leer“ (jap.: *kû*). Das Sanskrit-Wort *sûnya*, das ins Japanische mit dem Wort *kû*

² Samyutta-Nikâya II, PTS, S. 28, S. 65

übersetzt worden ist, bezeichnet einen Zustand, in dem nichts existiert, und in der Mathematik die Zahl Null. Damit ist gemeint, dass alle Dinge und Phänomene – ohne eigene Substanz zu besitzen – in gegenseitiger Abhängigkeit existieren. Nebenbei gesagt wurde die Idee der „Leere“ in den Sutren des Mahâyâna-Buddhismus bereits zu einem frühen Zeitpunkt mit dem „weiten Himmel“ (ja.: *taikû*, „großer Himmel“/„große Leere“) oder dem „Raum der Leere“ (jap.: *kokû*, „leerer Raum zwischen Himmel und Erde“/„Himmel“) verglichen, um ihr auf diese Weise symbolischen Ausdruck zu verleihen. Aus diesem Grund wurde bei der Übersetzung des Begriffs *sûnyata* ins Chinesische das Schriftzeichen *kû* (Himmel/Leere) verwendet.³

Auf der Grundlage von Buddhas „*pratîtya-samutpâda*“-Prinzip („Kausalkette“), der Auffassung mithin, dass alle Dinge voneinander abhängen und sich damit in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit befinden, lehrte Nâgârjuna, dass das Seiende als solches keinerlei „Selbstnatur“ (sk.: *svabhâva*, jap. *jishô*) – also: Substanz –, wie sie vom menschlichen Denken konzipiert wird, besitzt und dass Dinge und Phänomene in Wirklichkeit nicht existieren, sondern lediglich Phänomene des äußeren Anscheins sind, denen keine autonome, greifbare Substanz eignet. Im einleitenden Kapitel des Chûron, das in der japanischen Übersetzung die Überschrift Kikyôjo (Aufrichtiger Glaube an Buddha – Vorwort) trägt, schreibt Nâgârjuna Folgendes:

(Im Universum) ist nichts, das vergeht (jap.: *fumetsu*, „Nicht-Vergehen“), ist nichts, das entsteht (jap.: *pushô*, „Nicht-Entstehen“), ist nichts, das endet (jap.: *fudan*, „Nicht-Enden“), ist nichts, das besteht (jap.: *fujô*, „Nicht-Beständiges“), ist nichts, das mit sich selbst identisch ist (jap.: *fuitsugi*, „Nicht-Identität“), ist nichts, das, von sich selbst geschieden, etwas anderes ist (jap.: *fuigi*, „Nicht-Anderssein“), ist nichts, das (auf uns) zukommt (jap.: *furai*, „Nicht-Kommen“), ist nichts, das (von uns) weggeht (jap.: *fushutsu*, „Nicht-Weggehen“). Meine Verehrung bezeige ich Buddha, dem erlauchtesten aller Lehrer, der diese Verneinungen der Kausalkette (*engi*) verkündete und damit das Erlöschen metaphysischer Lehren (*keron*).⁴

An den Anfang des einleitenden Teils des Chûron, in dem Nâgârjuna in einem lyrischen Abschnitt sein Bekenntnis zu Buddha ablegt, stellt der Autor die „Acht Verneinungen“, ein Gedicht, das traditionellerweise „*happu no ge*“ (Lehrgedicht der achtfachen Verneinung) genannt wird: *fumetsu*, *pushô*, *fudan*, *fujô*, *fuitsugi*, *fuigi*, *furai*, *fushutsu*. Diese Verneinungen besagen, dass alles Seiende „leer“ (*kû*) ist bzw. keine „Selbstnatur“ (*mujishô*) besitzt. Da sich diese Verneinungen überdies attributiv auf *engi* (Kausalkette) beziehen, wird damit gesagt, dass die Kausalkette „leer“ ist.

Indem Nâgârjuna die Idee der „Leere“ in den Mittelpunkt seines Denkens stellt, verneint er den realen Charakter der existenziellen Welt. Seine Philosophie der Verneinung zeigt in prägnanter Weise den ontologischen Standpunkt des Buddhismus. Ebenso wie Nâgârjuna vertrat im übrigen auch Samkara (8. Jh. n. Chr.?), der in der Tradition indischen Denkens im Rahmen der Vedânta-Philosophie (Advaita) einen monistischen Standpunkt einnahm, die Lehre vom Doppelcharakter der Wahrheit. Auch Samkara verneinte in seiner Philosophie des „Seins“ (jap.: *u*) den realen Charakter der Erscheinungswelt, bejahte jedoch – im Unterschied zu Nâgârjuna – den Realitätscharakter des Brahman (Atman), des attributlosen umfassenden All-Einen. Die zentrale Aussage von Samkaras Monismus lautet, dass die Erscheinungswelt mit all ihrer Vielfalt an Formen

³ Vgl. dazu: Nakamura Hajime: Chûsei shisô (Denken im Mittelalter), in: ders.: Nakamura Hajime senshû (Nakamura Hajime – Eine Werkauswahl), Bekkan 3 (Zusatzband 3), Shunjûsha, Tôkyô 1999, S. 369

⁴ Zit. n.: Chûron, in: Nakamura Hajime: Ryûju, Kôdansha Gakujutsu-bunko, Tôkyô 2002, S. 320–321)

lediglich eine Illusion (sk.: *mâyâ*) ist, ein Trugbild, gleichsam erschaffen von einem Magier. Auf diese Weise negiert Samkara den Realitätscharakter der existenziellen Welt. Als real existierend wird in seiner Lehre lediglich das alles übersteigende attributlose Brahman angesehen, das als Grundsubstanz individuellen Seins als Atman bezeichnet wird. In letzterem Punkt sind die philosophischen Lehren von Nâgârjuna und Samkara einander diametral entgegengesetzt.

4. Die Erfahrungswelt als Produkt der „Unterscheidung“ (*bunbetsu*)

Für gewöhnlich zweifeln wir nicht am objektiven Realitätscharakter der existenziellen Welt. Nâgârjuna zufolge sind jedoch die Dinge und Phänomene unserer Erfahrungswelt im eigentlichen Sinne „leer“. Sollte dies zutreffen, dann sind alle von uns erfahrenen Dinge und Phänomene, denen unser Alltagsverstand Realitätscharakter zuspricht, das Produkt von Unterscheidungen (sk.: *vikalpa*, jap.: *bunbetsu*). Dinge und Phänomene, die wir als existent denken, treten lediglich dadurch in Erscheinung, dass ihnen aufgrund der Bedeutungen von Wörtern Substanz zuwächst – sie sind nichts als bloße Unterscheidungen, die in Wirklichkeit inexistent sind. Die in Wirklichkeit absolut unzergliederbare Seinsrealität wird vom menschlichen Bewusstsein zergliedert und in Einheiten aufgeteilt – das ist die Bedeutung des Begriffs *bunbetsu*. Um eine Formulierung des Islamwissenschaftlers Izutsu Toshihiko (1914–1993) aufzugreifen, handelt es sich hierbei um eine „sprachbedingte Beutungs- und Seinszergliederung“ (jap.: *gengoteki imi-bunsetsu sonzai-bunsetsu*). Wie dem auch sei – Nâgârjuna zufolge liegt der Ursprung der Unterscheidungen in *prapañca*. Dieser Begriff wird in chinesischen Sutren-Übersetzungen mit dem Wort *xilun* (jap. *keron*) wiedergegeben, einem Wort, das mit den Schriftzeichen *xi* (Spaß, Spielerei) und *lun* (Theorie, Diskussion) geschrieben wird. Interpretiert man das Wort auf der Basis unseres heutigen Verständnisses der Schriftzeichen, wäre es naheliegend, es in der Bedeutung „spielerische (belanglose) Diskussion“ zu verstehen, tatsächlich aber besitzt es eine sehr viel tiefere philosophische Bedeutung.

Erlösung wird dadurch erlangt, dass *gô* (sk.: *karma*, „Tun, das weiteres Tun bewirkt“) und *bonnô* (sk.: *klesa*, „Welt der Leiden/Verbendung“) erlöschen und zunichte werden. *Gô* und *bonnô* erwachsen aus dem Denken, das in Unterscheidungen befangen ist. Nun aber erwächst dieses in Unterscheidungen befangene Denken aus metaphysischen Diskussionen (*keron*). Metaphysische Diskussionen aber erlöschen in der „Leere“.⁵

Xilun meint also im eigentlichen „das Bestreben, Objekte zu fixieren“ bzw. „einen Mechanismus, in dessen Rahmen man nach Dingen mit Objektcharakter strebt“. Dies wiederum bedeutet, dass man – ungeachtet der Tatsache, dass es der Betrachter „nicht mit existierenden Objekten zu tun hat“ (sk.: *avastuka*) – aufgrund der Fixierung von Objekten bzw. dem Streben nach Objekten letztlich „den Dingen verhaftet bleibt“ (sk.: *vastunibandhana*).⁶

⁵ Zit. n.: Chûron, op.cit., 18.5

⁶ Siehe dazu: Nakamura Hajime: *Kegongyô no shisôshiteki igi* (Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Kegon-Sutra), in: Kawada Kumatarô, Nakamura Hajime (Hg.): *Kegon shisô* (Kegon-Denken), Hôzôkan, Kyôto 1960, S. 119

In der Betonung der Tatsache, dass die objektive Existenzhaftigkeit der existenziellen Welt das Produkt von sprachlichen „Unterscheidungen“ ist, weist die Yogâcâra-Philosophie (jap.: *yuishiki shisô*, „Nur-Bewusstseins-Philosophie“) Gemeinsamkeiten mit Nâgârjunas „Mittlerem Weg“ (jap.: *chûgan shisô*) auf. Beide Denkströmungen negieren vor allem die Existenzhaftigkeit der existenziellen Welt und reduzieren diese auf bloße Bewusstseinsinhalte (sk.: *vijñâna*, jap.: *shiki*). In der von der Yogâcâra vertretenen Strukturlehre des Bewusstseins wird eine achte Schicht des Bewusstseins postuliert, das so genannte *âlaya-vijñâna* (Âlaya-Bewusstsein), das die Grundlage aller anderen Bewusstseinsinhalte darstellt. *Âlaya* bedeutet „Speicherhaus“, und so wird dieses Bewusstsein auf japanisch auch *zôshiki* („Speicherbewusstsein“) genannt. Gemeint ist damit jener in der tiefsten Schicht des Bewusstseins angesiedelte Bereich, der die „Samen“ enthält, die den Urgrund alles Seins bilden.

Die „Dekonstruktion des Seins“ (jap.: *sonzai kaitai*) ist nicht nur für den Buddhismus charakteristisch, sondern für die geistige Tradition Ostasiens schlechthin. Das durch den Begriff „Leere/Leerheit“ ge„Nicht“ete Sein gehört dem „Nichts“ (jap.: *mu*) an, und wird doch als „Seiendes“ (jap.: *u*) begriffen. Dies bedeutet, dass das buddhistische Konzept der „Leere“ das Sein keineswegs nur verneint, sondern es gleichzeitig auch bejaht. Diese strukturelle Ambivalenz der existenziellen Welt wird traditionellerweise mit dem Begriff *shinkû myôu* („Wahrhafte Leere, wundersames Sein“) gefasst. Die Leere ist also, um auf eine Formulierung von Izutsu Toshihiko zurückzugeifen, in struktureller Weise durch zwei selbstwidersprüchliche Aspekte charakterisiert: durch einen negativen Aspekt (ihre „Nicht“heit) und einen positiven Aspekt (ihr „Sein“). Innerhalb der buddhistischen Philosophie betont das auf dem Kegon-Sutra basierende Denken den Aspekt des „Seins“ (*myôu*) in besonderer Weise. Dabei wird zwar der Realitätscharakter des Seins bejaht, doch ist dieses Denken auf einer anderen Ebene angesiedelt als das normale Alltagsbewusstsein mit seiner bejahenden Sicht des Seins, und zwar insofern, als dass hierbei das Sein zuerst ge„Nicht“et und dekonstruiert (*kaitai*) wird, ehe sein Realitätscharakter bejaht wird.⁷

5. Die existenzielle Welt aus der Sicht des Kegon-Denkens

Um aus buddhistischer Sicht die Möglichkeiten des Zusammenlebens der Religionen anzusprechen, möchte ich auf die Ontologie des Kegon-Denkens (chin.: Huayan) aufmerksam machen, das in China entwickelt wurde. Dieses Denken nahm während seiner historischen Entwicklung verschiedene andere geistige Strömungen in sich auf, unter anderem das Denken der „Leere“, das Denken des „Nur-Bewusstseins“, jenes Denken, das einen verborgenen Keim der Buddhaschaft in allen Wesen (sk.: *thatâgata-garbha*, jap.: *nyôraizô*) postuliert, darüber hinaus daoistisches Denken, wie es von Laozi und Zhuangzi formuliert wurde. Suzuki Daisetsu, der Gelehrte, der in den USA und Europa eine breitere Öffentlichkeit mit dem Zen-Buddhismus bekanntmachte, sah im Kegon-Denken „die Vollendung der Mahâyâna-Philosophie“ und soll sich bis unmittelbar vor seinem Tod mit der Übersetzung des Kegongyô (sk.: Avatamsaka-sûtra, „All-

⁷ Siehe dazu: Izutsu Toshihiko: *Kosumosu to anchikosumosu* (Kosmos und Antikosmos), Iwanami Shoten, Tôkyô 1989, S. 35–36.

Eins-Blumen-Sutra“) ins Englische beschäftigt haben, ohne diese allerdings noch anfertigen zu können.

Die Auffassung von Sprache, die vom Kegon-Denken vertreten wird, wurzelt in der Theorie des „Nur-Bewusstseins“. In den „Yuishinge“ (sk.: *gâthâ*, „Nur-Herz-Lehrgedichte“), die sich im Abschnitt Jûjibon („Zehn Stufen des Bodens“) des Kegon-Sutra finden, heißt es in sinojapanischer Diktion: *Sangai kômo / tanze isshinsa*. Dies bedeutet, dass die existenzielle Welt von einem Winkel zum anderen Täuschung ist und alles (Existierende) lediglich von einem Herzen (Geist) hervorgebracht wird. In dieser Aussage entfaltet sich das Konzept des *manpô yuishiki* („Zehntausend (= alle) Dinge, ein Bewusstsein“), das vom „Nur-Bewusstseins-Denken“ betont wird, entfaltet sich – mit anderen Worten – der Gedanke, dass alles Seiende grundsätzlich vom Bewusstsein hervorgebracht wird. Mit „Bewusstsein“ (jap.: *shiki*) ist hier die achte Schicht der Bewusstseinsstruktur gemeint, wie sie vom „Nur-Bewusstseins-Denken“ propagiert wird: das so genannte *Âlaya-Bewusstsein* („Grundbewusstsein“/„Speicherbewusstsein“). Das Bewusstseins-Konzept der „Nur-Bewusstseins-Schule“ (jap.: *yuishiki-ha*) geht von acht Bewusstseinschichten aus – den fünf Sinnen Auge (Sehsinn), Ohr (Gehörsinn), Nase (Geruchssinn), Zunge (Geschmackssinn), Körper (Tastsinn), sowie drei Bewusstseinsformen: Bewusstsein (jap.: *ishiki*), Mana-Bewusstsein (jap.: *mana'ishiki*), das dem Selbst-Bewusstsein entspricht, und Speicherbewusstsein.

Die vom Kegon-Denken vertretene Ontologie trägt den Namen *shihokkai* („Die vier Gesetzes-Welten“ bzw. „Die vier Dharma-Welten“). *Hokkai* (sk.: *dharmadhâtu*) bedeutet wortwörtlich „Welt der Dharmas“, und sie ist der Urgrund, aus dem alles Seiende hervorgeht. Im einzelnen handelt es sich dabei um die vier folgenden Welten: *jihokkai* („Welt der Dinge/Phänomene“), *rihokkai* („Welt des Prinzips“), *rijimuge hokkai* („Welt, in der nichts zwischen dem Prinzip und den Dingen/Phänomenen steht“) und *jijimuge hokkai* („Welt, in der nichts zwischen den einzelnen Dingen/Phänomenen steht“). Im Folgenden werde ich kurz auf diese Ontologie eingehen, wobei ich mich im Wesentlichen auf die einschlägigen Ausführungen von Izutsu Toshihiko stütze.

Die Erscheinungen, die voneinander durch ontologische Grenzlinien geschieden sind, werden *ji* („Ding/Phänomen“) genannt. Die dinghafte bzw. phänomenale existenzielle Welt ist die Welt der „Unterscheidungen“ mit den vielfältigen Erscheinungsformen des Seins, die wir in der Dimension unserer Alltagserfahrung sehen, die Welt, in der unzählige Dinge als selbstständige Entitäten existieren. A ist A, und B ist B, und beide stehen einander gewissermaßen im Weg. Unzählige Dinge existieren so auf selbstständige und voneinander unabhängige Art und Weise. Den Dingen und Phänomenen ist je ein eigenständiges Wesen zu eigen, sie besitzen, anders gesagt, eine „Selbstnatur“. Fasst man die Existenz der verschiedenen Religionen vor diesem gedanklichen Horizont, stoßen wir geradewegs auf die Manifestation der Pluralität religiöser Erscheinungsformen.

Vom Konzept der „Leere“ aus gesehen wird allerdings die „Selbstnatur“ der Dinge und Phänomene negiert. Durch den nächsten Schritt jedoch, durch die Bejahung des ent„leer“ten, dekonstruierten Seins, kommt der „sein“shaftige (jap.: *u*) Aspekt der „Leere“ zum Vorschein. Die so gewendete „Leere“ wird im Kegon-Denken *ri* („Prinzip“) genannt. Unter „Prinzip“ wird das fundamentale Existenzprinzip verstanden, das allen Dingen und Phänomenen in der phänomenalen Welt zugrunde liegt. Der negative Aspekt der „Leere“, die im „Prinzip“ aufscheint, existiert als ontologische „Nicht-Unterscheidung“ oder – um es mit einem Ausdruck von Izutsu Toshihiko zu formulieren – als „Absolute Nicht-Zergliederung“ (jap.: *zettai mubunsetsu*). Im Licht des

Begriffs *mugejin* („Ungetrübtes/Spiegelgleiches Herz“), der auf Fazang (jap. Hôzô, 643–712) zurückgeht, den chinesischen Mönch, der dem Kegon-Denken seine endgültige Form gab, stellt sich die existenzielle Welt als *mugekyô* („Ungetrübte/Spiegelgleiche Welt“) dar. Die „Leere“ an sich ist ja identisch mit dem absoluten „Nichts“. Sie ist das Nichts, weder dies noch jenes. Genau aus diesem Grund aber beinhaltet die „Leere“ unbegrenzte Möglichkeiten des „Seins“. Das „Prinzip“, das gleichbedeutend mit der unbegrenzten Seinspotentialität ist, zergliedert sich selbst unablässig in unzählige phänomenale Dinge und Phänomene. Doch das „Prinzip“ selbst, die Ur-Sache der Zergliederung, bleibt konstant und unwandelbar, auch wenn in der existentiellen Welt Dinge und Phänomene durch grenzenlose Zergliederung in Erscheinung treten.

Übrigens findet sich in der Bhagavadgîta, einer der heiligen Schriften des Hinduismus, neben dem Buddhismus die repräsentative Religion Indiens, folgender Vers (Kapitel XIII., Vers 16). Izutsu Toshihiko weist ausdrücklich auf diese Textstelle hin, in der Überzeugung, dass in ihr die Idee des „tiefsten Geheimnisses der Unterscheidung des Seienden (jap.: *sonzai bunbetsu*)“ formuliert ist.

Es (= Brahma; d. Autor) ist ungeteilt (unteilbar) und scheint doch unter die Wesen aufgeteilt.“⁸

Izutsu zufolge tritt „das ‚Prinzip‘, das im Eigentlichen gänzlich unzergliedert, nämlich ‚leer‘, ist, durch einen Prozess der Selbstzergliederung in Form von allen Dingen, in Form von jedem einzelnen Ding, in Erscheinung. Dies zeigt, dass sich das ‚Prinzip‘ auf der Ebene der ‚Dinge‘ und ‚Phänomene‘ manifestiert.“⁹

Zwischen dem „Prinzip“ und den „Dingen“ bzw. „Phänomenen“ steht nichts, ebenso wie zwischen den „Dingen“ und „Phänomenen“ nichts steht. Das „Prinzip“ ist identisch mit den „Dingen“ und „Phänomenen“, und „Dinge“ und „Phänomene“ sind identisch mit dem „Prinzip“. Diese Beziehung zwischen dem „Prinzip“ und den „Dingen“ wird auf chinesisch mit dem Begriff *lishi wuai* und auf japanisch mit dem Begriff *riji muge* ausgedrückt. Auf der Basis des *riji-muge*-Konzepts („Zwischen den Dingen/Phänomenen und dem ‚Prinzip‘ steht kein Hindernis“) bedeutet dies, dass A und B einander durchdringen und ineinander übergehen. Das ist das wahre Wesen der Verschmelzung des Seins, in dem alle „Dinge“ und „Phänomene“ einander durchdringen. Wenn wir einen Schritt weitergehen und das Problem im Licht des *jiji-muge*-Konzepts (chin.: *shishi wuai*, „Zwischen den Dingen steht kein Hindernis“) betrachten, sehen wir, dass alle „Dinge/Phänomene“ keine „Selbstnatur“ besitzen, dass aber zwischen „Ding/Phänomen“ und „Ding/Phänomen“ ein Unterschied besteht. Auf diese Weise existieren alle „Dinge/Phänomene“ im Zustand eines allumfassenden Zusammenhangs. In einem einzigen „Ding/Phänomen“ ist das gesamte Universum enthalten. Dies wird vom Kegon-Sutra in sinojapanischer Diktion folgendermaßen erläutert: *Ichiichi mijinjû, ken issai hokkai*. (In jedem einzelnen Staubkorn ist die gesamte existenzielle Welt zu erblicken).

⁸ Zit. nach: Die Bhagavadgîta, übers. v. Siegfried Linhard, R. Löwit Verlag, Wiesbaden o.J., S. 352

⁹ Siehe dazu: Izutsu Toshihiko: *Kosumosu to anchikosumosu*, op. cit., S. 40

6. Das Zusammenleben der Religionen aus der Sicht des Buddhismus

Ausgehend von der buddhistischen Ontologie habe ich im Vorangegangenen einige Überlegungen zur Pluralität der Religionen angestellt. Betrachtet man die verschiedenen religiösen Traditionen als „Dinge“ oder „Phänomene“, so stellen die Religionen als „Dinge bzw. „Phänomene“ zunächst einmal Entitäten dar, die im Grunde genommen durch nichts anderes ersetzt werden können. In der pluralen Situation der Religionen lässt sich die Vielfalt der Religionen erfassen. Als individuelle Entität jedoch besitzt jede Religion Allgemeingültigkeit, ist also Ausdruck des „Prinzips“. Dies ergibt sich daraus, dass das „Prinzip“ nicht getrennt von „Dingen“ und „Phänomenen“ existiert, ebensowenig wie „Dinge“ und „Phänomene“ getrennt vom „Prinzip“ existieren. Die Unterschiede zwischen den Religionen bleiben also bestehen, auch wenn ihre Pluralität im Licht der Ontologie des Kegon-Denkens betrachtet wird; doch trotz der Tatsache, dass die einzelnen Religionen individuelle Entitäten mit jeweils besonderen Charakteristika sind, zeigt sich in ihnen dennoch die Allgemeingültigkeit der Religion, das eigentliche Wesen von Religion. Religionen als „Dinge“ bzw. „Phänomene“ betrachtet, stellen keine singulären Entitäten dar, die voneinander unabhängig wären, sondern existieren in „karmischer Abhängigkeit“ (*engi*) mit anderen „Dingen“ bzw. „Phänomenen“.

Zum Beispiel besitzen die dem semitischen Kulturkreis entstammenden Religionen Judentum, Christentum und Islam Dogmen und Glaubensinhalte, die sich von denen des Buddhismus unterscheiden. Auf der Basis der buddhistischen Kosmologie kann man allerdings sagen, dass die Religionen, trotz aller Unterschiede, in enger, untrennbarer Beziehung zueinander existieren. Religionen existieren als individuelle Religionen, die sich voneinander unterscheiden, und sind gleichzeitig in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen im Eigentlichen miteinander identisch – geradeso wie im allerkleinsten Staubkorn die existenzielle Welt in ihrer Gesamtheit zu sehen ist. Dass Religionen in einem gegenseitigen Verhältnis „karmischer Abhängigkeit“ existieren, bedeutet, dass in einer bestimmten Religion nicht nur jene Charakteristika existieren, die diese Religion zu dem machen, was sie ist, sondern dass in ihr auch die Charakteristika der anderen Religionen existieren.

In der Bhagavadgîta findet sich folgender Satz: „Welche Gestalt auch immer ein sich fromm Hingebender gläubig zu verehren wünscht, ich befestige diesen seinen Glauben.“ (op. cit., S. 254)

Wenn wir die Existenz von Religionen auf der Ebene der Phänomene im Licht der multiperspektivischen Sicht des Buddhismus sehen, können wir, trotz aller dogmatischen Unterschiede der Religionen, die Bedeutung der Existenz der einzelnen Religionen erkennen und diese gleichzeitig als „Manifestation des „Prinzips“ auf der Ebene der „Dinge“ und „Phänomene“ (jap.: „*ri*“ no „*koto*“ *teki kengen*) begreifen. Mit Hilfe dieser Sicht, dieser Art des Verstehens, müsste es uns möglich sein zu erkennen, wie das Zusammenleben von Religionen beschaffen sein kann.

7. Anstelle eines Resümees – Eine Ethik für das Zusammenleben der Religionen

Im Vorangegangenen habe ich aus buddhistischer Sicht die geistigen Grundlagen für das Zusammenleben der Religionen skizziert. Man kann sagen, dass in den religiösen Traditionen Ostasiens – und allen voran in der Tradition des Buddhismus – geistige Grundlagen existieren, die ein Zusammenleben der Religionen gewährleisten können. In der pluralen religiösen Situation unserer Zeit ist es im Hinblick auf das Zusammenleben von Religionen erforderlich, dass die Menschen, die an verschiedene Religionen glauben, ein positives Verständnis für die Dogmen und Glaubensinhalte anderer Religionen entwickeln. Dadurch kommt der religiösen Erziehung eine größere Bedeutung als bisher zu. Religiöse Erziehung, wie ich sie verstehe, sollte nicht nur die Erweiterung der Kenntnis anderer Religionen zum Ziel haben, sondern erklären, was es bedeutet, dass die Menschen dieser Welt im Rahmen verschiedener Glaubensformen leben.

Nebenbei bemerkt scheint mir der „nicht logos-orientierte Dialog“, für den Kamada Shigeru plädiert, bei der Entwicklung eines positiven Verständnisses der Dogmen und Glaubensinhalte anderer Religionen eine nützliche Rolle spielen zu können. Kamada zufolge sollte der Ort des interreligiösen Dialogs ein „nicht logos-basierter Ort des religiösen Verstehens sein, an dem die theoretischen Äußerungen von Religionen in physische Äußerungen – sprich: in konkrete menschliche Taten und Haltungen – übersetzt werden, bei gleichzeitiger Vermeidung jeglicher dogmatischer und doktrinärer Äußerungen.“ An diesem Ort wäre es möglich, dass „Menschen mit einem vom Geist ihrer eigenen Religion geprägten Wesen durch den direkten Umgang miteinander die Religiosität des jeweils Anderen unmittelbar spüren.“¹⁰ An diesem Ort wäre die Entwicklung einer Haltung im Geist der „Güte“ (*itsukushimi*) denkbar, die es religionsverbundenen Menschen ermöglichen würde, jenseits aller Unterschiede zwischen den Religionen miteinander zu kooperieren.

Dass im Buddhismus zwischen „Güte“ und „Mit-Leiden“ eine untrennbare Beziehung besteht, ist im Konzept des Ahimsâ (jap.: *fusesshō*, „Verbot der Tötung von Lebewesen“) begründet, einem der charakteristischen Konzepte des Buddhismus, aber auch der anderen indischen Religionen. Das Wort *fusesshō* kann heute in einem weiteren Sinn gedeutet und durch das Wort *hibōryoku* (Gewaltlosigkeit) ersetzt werden. Wie allgemein bekannt ist, baute Mahatma Gandhi, der Indien in die Unabhängigkeit führte, seine gewaltlose Befreiungsbewegung auf dem altindischen Konzept des Ahimsâ auf.

Jedenfalls findet jene geistige Einstellung, die sich als „Güte“ gegenüber ausnahmslos allen Lebewesen äußert, in einer konkreten Haltung Ausdruck, die vom Geist des Ahimsâ-Konzepts bzw. der Gewaltlosigkeit geprägt ist. Das Konzept der Gewaltlosigkeit und das bereits mehrfach angesprochene buddhistische Konzept der „Güte“ bzw. des „Mit-Leidens“ besitzen eine gemeinsame geistige Grundlage. Diese gemeinsame geistige Grundlage besteht – um es mit einem Wort zu sagen – im Konzept der „karmischen Abhängigkeit“, das dem „Zusammenleben“ der Religionen eine mögliche Basis bieten könnte.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.

¹⁰ Siehe dazu: Kamada Shigeru: *Isurâmu no chi to shūkyōkan taiwa no imi* (Die Weisheit des Islam und die Bedeutung des interreligiösen Dialogs), in: Hoshikawa Keiji, Yamanashi Yukiko (Hg.): *Gurōbaru jidai no shūkyōkan taiwa* (Interreligiöser Dialog im Zeitalter der Globalisierung), Taishō Daigaku Shuppankai, Tōkyō 2004, S. 76