

Über den Buddhismus

Keiji Nishitani

Über den Buddhismus

Mit einem Vorwort von Jan Van Bragt
und einer Einführung von Robert E. Carter

Aus dem Englischen von
Dora Fischer-Barnicol



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Vorwort von Jan Van Bragt	7
Einführung von Robert E. Carter	11
Teil I Überlegungen zum Buddhismus	47
Kapitel 1 »Innen« und »Außen« einer religiösen Organisation	49
Kapitel 2 Das Selbst zur Welt hin öffnen	87
Teil II Über die Modernisierung des Buddhismus	125
Kapitel 3 Was ist Modernisierung?	127
Kapitel 4 Ausgang vom Individuum	158
Teil III Über das Gewissen	193
Kapitel 5 Stärkung der menschlichen Beziehungen	195
Kapitel 6 Selbstvergewisserung	230
Anmerkungen	277
Verzeichnis der japanischen Termini	286
Index	291
Dank von Dora Fischer-Barnicol	299

Vorwort

Auf diesen Seiten findet der Leser eine repräsentative Auswahl des Denkens des älteren Keiji Nishitani (1900–1990), des bedeutendsten japanischen Philosophen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts.

Das Denken des jüngeren Nishitani ist im Westen (besonders in Amerika) – zumindest im Bereich der Religionsphilosophie und im Rahmen des buddhistisch-christlichen Dialogs – durch englische Übersetzungen einiger seiner Hauptwerke bekannt geworden:

- *Religion and Nothingness*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1982. (Titel der Originalausgabe *Shūkyō towa nanika*, 1961.)¹
- *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: State University of New York Press, 1990. (Veröffentlichung des japanischen Originals 1941.)
- *Nishida Kitarō*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1991. (Veröffentlichung des japanischen Originals 1980, mit Material von 1936 bis 1968.)

Die hier vorgelegte Übersetzung stellt einen etwas anderen Nishitani vor, und es ist durchaus möglich, dass der Leser sich in erster Linie für diese Unterschiede interessiert, die sich folgendermaßen kurz zusammenfassen lassen: Ers-

tens, es sind Übersetzungen nicht von schriftlichen und durchstrukturierten Arbeiten, sondern von auf Tonband aufgezeichneten Vorträgen, die Nishitani vor einem gemischten Publikum hielt. Wir machen also Bekanntschaft mit seinem Vortragsstil und dessen Eigenheiten – den häufigen Wiederholungen etwa oder einer eher umkreisenden als geradlinigen Annäherung an den Stoff sowie einer ausgeprägten Neigung zu Abschweifungen. Wenn uns diese Eigenheiten – die für die meisten japanischen Texte typisch sind – manchmal etwas irritieren, können wir uns damit trösten, dass diese Texte viel leichter zu lesen sind als die früher übersetzten Werke, deren Sprache meist recht kompliziert ist.

Zweitens: Die hier vorgelegten Texte befassen sich nicht direkt mit philosophischen Problemen, sondern sind philosophische Überlegungen über den Buddhismus, insbesondere über die heutige Situation des japanischen Buddhismus. Wenn man weiß, dass Nishitani Buddhist und ein Praktizierender des Zen war, mag die Schärfe seiner Buddhismus-Kritik auf diesen Seiten erstaunen. Um ein Beispiel zu nennen: »Gegenwärtig hat der Buddhismus praktisch keinerlei Einfluss auf das Leben der Gesellschaft ... Das liegt daran, dass der Buddhismus zu sehr mit dem gesellschaftlichen Leben verflochten ist, ja dass er gesellschaftlich zu einer Gepflogenheit geworden ist und in einem Zustand der Trägheit verharret.«²

Diese Kritik sollte uns jedoch nicht zu falschen Schlüssen verleiten. Nishitani liebte und schätzte den Buddhismus, vor allem wegen seiner Kraft, die natürliche Selbstbezogenheit des Menschen zu überwinden. Diese Liebe und Wertschätzung wirkten auf Nishitanis kritischen Geist

aber keineswegs beschwichtigend, sondern befeuerten seine Kritik geradezu. Seine kritischen Äußerungen sind eindeutig dazu gedacht, den stagnierenden Buddhismus seiner Zeit aufzurütteln und neu zu beleben.

Drittens: Während die genannten übersetzten Werke Nishitanis alle aus einer früheren Periode seines Lebens stammen (die etwa bis zur Veröffentlichung seines systematischsten Werkes *Religion and Nothingness*, 1961, reicht), gehören die vorliegenden Texte einer späteren Periode an (1975–79), während der Nishitani weiter an der buddhistischen Ōtani-Universität lehrte, von der er sich – nachdem er 1963 von der Kyōto-Universität emeritiert worden war – 1971 bereits ein zweites Mal in den Ruhestand verabschiedet hatte. Wir sind also mit der Frage konfrontiert: Können wir im Denken des »späteren Nishitani« wirklich eine Entwicklung feststellen, die über das Denken von *Religion and Nothingness* hinausgeht? Ich bin geneigt, diese Frage zu bejahen und fühle mich daher verpflichtet, diesen Unterschied irgendwie zu definieren beziehungsweise zu charakterisieren. Hase Shōtō, der Gelehrte, der mich zuerst auf diese Entwicklung aufmerksam machte, beschreibt den Unterschied folgendermaßen: »Hier findet man – neben der Leere – ein weiteres wichtiges Transzendenzmuster, nämlich die ›Transzendenz in der Erde‹ ... eine Transzendenz, die für ihn die Gestalt des Buddha-Reichs (*bukkokudo*), des Reinen Landes (*jōdō*) und auch des Reichs Gottes annimmt.«³ Wenn ich das versuchsweise mit meinen eigenen Worten ausdrücken sollte, würde ich sagen, dass Nishitani nun Aspekten der Realität besondere Aufmerksamkeit schenkt, denen er in seinem früheren System nicht so viel Bedeutung beigemessen hatte – näm-

lich den dunklen, intransparenten Seiten der menschlichen Existenz und ihrer Verbindung zum Körper und zur Erde. Was die Religion angeht, ist er nun eher geneigt, denjenigen Formen ein Recht einzuräumen, die mit dem Körper und seiner Verbindung zur Erde zu tun haben. Und was die menschliche Person angeht, so fällt vielleicht auf, wie stark er nun das rein individuelle Gewissen betont, jenen Teil des Selbst, der anderen nicht zugänglich, sondern Ort einer unmittelbaren Beziehung zu sich selbst ist, (»eine geheime Kammer, in die andere nicht hineinschauen können«), Ort einer Unabhängigkeit des Selbst, deren das Selbst bedarf, um vertrauenswürdig und ethisch verantwortlich zu sein. Während in dem früheren System die Betonung ausschließlich auf dem Individuum als Nicht-Ich lag, spricht er nun von der menschlichen Person als einer eigenständigen »Subjektivität, die zugleich Nicht-Selbst-Natur hat«, einer »nicht-ichhaften Subjektivität«.

Zu den Elementen, die Nishitani in seinen späteren Jahren offensichtlich zu diesem Umdenken veranlassten, gehört zum einen die Erfahrung, dass einige Fraktionen der Studentenrevolte der 1970er Jahre sich fundamentalen ethischen Anforderungen verweigerten, und zum anderen das buddhistische Umfeld, das er an der Ōtani-Universität vorfand und das bei ihm zu einer größeren Offenheit gegenüber der Symbolik oder »Bilderwelt« des Buddhismus des Reinen Landes (und des Christentums) führte.

Jan Van Bragt, Kyoto, Japan

Einführung

Keiji Nishitani (1900–1990) gilt als eine der drei zentralen Figuren der berühmten Kyōto-Schule und als einer der wichtigsten und kreativsten Religionsphilosophen Japans. Er war Schüler von Kitarō Nishida, des »Gründers« der sogenannten Kyōto-Schule, und verbrachte als Stipendiat des japanischen Bildungsministeriums zwei Jahre in Deutschland. In dieser Zeit kam es auch zu Begegnungen mit Martin Heidegger. Umfang und Tiefe seiner Gelehrsamkeit werden in seinem Werk *Was ist Religion?* – ein Klassiker der modernen kulturübergreifenden philosophischen Forschung und wohl eines der bedeutenderen religionsphilosophischen Bücher des 20. Jahrhunderts – mehr als deutlich. Als Lehrer inspirierte er mit seiner unermüdlichen Energie und profunden Gelehrsamkeit. Als Mensch war er großzügig mit seiner Zeit und bemerkenswert offen und sensibel für die Bedürfnisse und Projekte anderer. Er hielt die hier vorliegenden sechs Vorträge vor der *Shin Buddhist Association of the Great Earth* in Kyōto, Japan.¹ Die ersten zwei Vorträge wurden 1971 gehalten. Sie versuchen, das Problem der Moderne und deren Auswirkungen auf traditionelle Werte zu umreißen; die folgenden zwei Vorträge wurden 1972 und die beiden letzten 1974 gehalten.

Allgemein geht es in diesen Vorträgen um die Schilderung der wesentlichen Merkmale der Moderne sowohl in

Japan wie im Westen und deren Auswirkungen auf einige der Grundstrukturen der buddhistischen und japanischen Kultur. Nishitani ist der Überzeugung, dass die an den Vormarsch von Wissenschaft und Technik gekoppelte Moderne außerstande sei, die Qualität und den zentralen Stellenwert menschlicher Beziehungen aufrechtzuerhalten. Er betont, die zwischenmenschlichen Beziehungen bildeten das Zentrum des buddhistischen Denkens und der buddhistischen Praxis in Japan, und die aus dem westlichen Individualismus, Materialismus und der Vertragsethik stammende Sicht sei als Grundlage echter und authentischer menschlicher Beziehungen schlicht unzureichend. Er vertritt die These, dass echte menschliche Beziehungen auf der Grundlage eines eher traditionellen religiösen oder spirituellen Verständnisses fußen müssten. Der atheistische Materialismus sei daher *per definitionem* außerstande, das Individuum in den größeren Kontext des Universums als göttlichem Ort und schöpferischer Quelle zu platzieren. Seine Sicht von der Natur dieser zugrunde liegenden schöpferischen Quelle aller Dinge ist einerseits der Versuch, das zu bewahren, was in der Tradition noch von Wert ist, und andererseits der Versuch, sie den Bedürfnissen und Herausforderungen der modernen und postmodernen Welt anzupassen. Im Zentrum dieser Interpretation steht der Begriff des Gewissens, das er als das unausgesprochene Gebot in jedem von uns versteht, das uns antreibt, über die geschrumpfte Realität, die wir als leblose Materie wahrnehmen, hinauszugehen und der Fülle der Realität tief in unserem Inneren zu begegnen. Das Göttliche als Buddha-Natur ist in uns und Urgrund oder Quelle dessen, was in der Tradition Bestand hat; ihm entspringt der

Drang, das zu vollenden, was noch unvollendet ist: wieder mit Leben zu füllen, was in der modernen Zeit verkümmert ist und gewöhnlich überhört wird, weil Mechanisierung, individueller Erfolg und materielle Belohnungen sich lautstark in den Vordergrund drängen. Natürlich darf für einen Buddhisten das, was von Anbeginn an als seine Buddha-Natur existiert, niemals als eine seelenartige Entität gedacht werden. Es muss vielmehr als Potenzialität, als verborgene Fähigkeit zur Realisierung der Buddhaheit gedacht werden. Falls man sich der radikalen Transformation unterzieht, die die trügerischen Vorstellungen von Ego, Seele und Alltagsverständnis eliminiert, wird man schließlich so handeln, wie ein Buddha handeln würde. So zu handeln heißt, Buddha-Natur zu realisieren.

Jan Van Bragt fasst Nishitanis Position folgendermaßen zusammen: »Nishitani ist der Überzeugung, dass die traditionelle Kultur Japans, vor allem ihre Mahāyāna-buddhistische Komponente, die notwendigen Elemente zur Lösung der modernen Probleme nicht nur der japanischen Gesellschaft, sondern auch der westlichen Kultur enthält.«²

Religion und die moderne Welt

Das Thema dieser Vorträge ist zwar schnell benannt, in sich jedoch sehr komplex. Es geht Nishitani darum, einen Weg zu finden, wie in einem engeren Sinne der Buddhismus und in einem weiteren Sinne Japan ihre Begegnung mit der westlichen Kultur und insbesondere mit der modernen Wissenschaft und Technologie so verarbeiten, dass die großen Traditionen der Vergangenheit nicht

unberücksichtigt bleiben. Da Nishitani unter dem Einfluss Heideggers steht, überrascht es nicht, dass ihn die überwältigende Macht von Wissenschaft und Technologie besorgt, doch seine eigene Annäherung an diese Fragen ist charakteristisch, denn er sucht in der buddhistischen und kulturellen Tradition der japanischen Vergangenheit Abhilfe für die Schwierigkeiten, die durch Verwestlichung und Modernisierung entstehen. Er plädiert jedoch nicht für eine Rückkehr zur Vergangenheit, da er der festen Überzeugung ist, dass die Vergangenheit für immer unzugänglich und unerreichbar ist. Als Menschen würden wir die Vergangenheit jedoch in vielerlei Hinsicht mit uns herumtragen. Daher hätten wir die Aufgabe, der Tradition, die durch Wissenschaft, Technik und westliche Kultur geprägt und umgeformt werde, neues Leben und neuen Sinn einzuhauchen. Er ist ein Verfechter des Wandels, aber eines Wandels, der nicht vergisst, seine Vergangenheit in die Zukunft hineinzutragen als Bestandteil jener »Bedeutungsmischung«, die hohe Lebensqualität immer mit sich bringt. Der authentische Mensch lebt in der Gegenwart und hat mit einem Auge die Vergangenheit und mit dem anderen Auge Zukunft, Hoffnung und Möglichkeit im Blick. Nishitani glaubt, die moderne und postmoderne Welt verlange, dass wir angesichts der Veränderungen, die das säkulare Zeitalter, in dem wir leben, mit sich bringt, unsere traditionelle Lebensweise zugleich zerstören und wiederherstellen. Doch dürften wir uns nicht einfach den Anhängern des Säkularismus anschließen, die die Religion und einen Großteil der Tradition aufgegeben hätten. Sie lebten wie Blinde und taumelten zwischen aktuellen Trends und Modeerscheinungen hin und her. Darüber hi-

naus sei das von ihnen bevorzugte rationale Verständnis der wahren menschlichen Verfassung ein allgegenwärtiger Nihilismus, und damit hätten sie jedes Bewusstsein für den tragenden metaphysischen und spirituellen Hintergrund zugunsten unseres verarmten materialistischen und nihilistischen Vordergrunds aufgegeben.

Mit seiner Betonung des Nihilismus, der der Moderne und ihrer Weltanschauung zugrunde liege, übernimmt Nishitani viel von Nietzsche. Nietzsche war es, der uns warnend darauf hinwies, dass Gott tot sei, und Nishitani versteht dies als Warnung, dass jede unserer Gottheiten, jede unserer religiösen Organisationen und unser aller Leben womöglich einen unausgesprochenen Nihilismus beherberge.

Nishitani appelliert an unser Gewissen, an unsere Authentizität: Er fordert uns auf, unsere Überzeugungen im Licht des Geistes der ursprünglichen Lehren unserer Traditionen zu überprüfen. In diesem Sinne sei revolutionäres Denken ein Weckruf, zu der ursprünglichen Lehre des Buddha oder des Christus zurückzukehren. Religiöse Organisationen müssten die Erleuchtungslehren ihres Gründers neu bedenken, um nicht in die Bedeutungslosigkeit leerer Rituale und Rezitationen abzugleiten, oder gar in Aktionen, die das Gegenteil dessen sind, was der Gründer in Wirklichkeit gefordert habe.

Wie eine Schlange sich erneuert, indem sie die tote Haut ihres gegenwärtigen Zustands abstreift, müsse eine Tradition die Traditionen abstreifen, die nicht mehr lebendig sind, und versuchen, zu dem ursprünglichen Sinn und zu den Einsichten ihres Gründers zurückzukehren. Revolution ist dieser Lesart zufolge also eher ein paradoxer

neuer Blick auf das, was war, als die Ablehnung eines unveränderlichen Dogmas. Denn es ist das Dogma, das sich im Laufe der Jahre von der ursprünglichen Einsicht entfernt hat und bei seinen unengagierten und uninspirierten Anhängern zum Nihilismus führt. Ein Reformator ist für Nishitani wie ein alttestamentarischer Prophet, der den Menschen seines Volkes ins Gewissen redet und sie an Wahrheiten erinnert, an die sie sich – wenn überhaupt – nur dunkel erinnern, und der sie darauf hinweist, dass sie drauf und dran sind, sich kopfüber in den Abgrund des Unglaubens und der Unmoral zu stürzen. Sie sind vom Weg abgekommen, und die schnellste und sicherste Art und Weise, zu ihm zurückzufinden, ist, zu den Quellen der Tradition zurückzukehren, wenngleich nicht zur historischen Tradition selbst.

Daher seien religiöse Menschen verpflichtet, aus ihrer religiösen Betrachtungsweise »herauszutreten« und entschlossen in das moderne, säkulare, technisch geprägte Zeitalter einzutreten, in dem wir uns nun einmal befinden. Gleichzeitig müssten wir den Sinn und die Einsicht in das »Innere« unserer religiösen Traditionen wiederherstellen und sie für das moderne Zeitalter durch die aus der Begegnung mit Säkularismus und Technologie erwachsende Umgestaltung wieder relevant werden lassen. Diese Wiederaneignung der Tradition mache es jedoch erforderlich, die starren Verkrustungen der Tradition aufzulösen.

Nishitani führt das japanische Wort »*kata*« ein als Bezeichnung für eine sinnvolle und angemessene Ausrichtung unseres Lebens. Es ist eine Art Landkarte für das [menschliche] Tun, für das Muster, die Form oder Struktur einer angemessenen Lebensweise. Wir müssen unser *kata*

ständig rekonstruieren, indem wir zuerst ihren traditionellen Sinn und ihre traditionelle Funktion begreifen und dann an unsere neuen existenziellen Umstände anpassen. Die Rekonstruktion erfordert zunächst, dass wir zu den Ursprüngen zurückkehren. Wir müssen wieder verstehen, weshalb wir auf der Grundlage der Religion, wie die Tradition sie überliefert hat, leben sollen; und dann müssen wir diesen Sinn im Licht der Umstände und Bedingungen unserer so anderen Zeit rekonstruieren. Und dieser Prozess muss ständig weitergehen. Ständig eignen wir uns unsere Vergangenheit im Licht der Gegenwart neu an und hoffen auf eine sinnvollere Zukunft. Nishitani bezeichnet dies als »Vorwärts- und Rückwärtsbewegung« von der Tradition zur Technologie unserer Zeit, und dann von der Technologie zurück zur Tradition, wenn wir versuchen, unserer durch Technologie stumpf gewordenen Welt wieder Glanz zu verleihen und gleichzeitig die Verkrustungen der Tradition zu lösen.

Damit nehmen wir eine konservative und zugleich liberale Haltung gegenüber Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein: Wir müssen die Vergangenheit verstehen und bewahren, aber nur, um sie zu transformieren und aus ihrer Asche eine neue Mischung aus Tradition und Moderne herzustellen. Und wir müssen die technologischen und wissenschaftlichen Vorteile der Moderne bewahren, wiewohl wir diesen Säkularismus aufgrund unseres neuen Verständnisses hinsichtlich der Wirkmächtigkeit und Bedeutung von Tradition hinterfragen. Es geht um ein Bewahren der Tradition und zugleich um die ständige Suche nach neuen Möglichkeiten zur Transformation ebendieser Tradition.

Eines der treffendsten und aufschlussreichsten Bilder in diesen Aufsätzen ist das des Drachens. Es veranschaulicht, was gerade über die Bedeutung der Tradition gesagt wurde, wenn es darum geht, sich in eine neue Zukunft zu bewegen, neuen Umständen zu begegnen und dennoch der Vergangenheit treu zu bleiben. Japan, als Nation, war in besonderem Maß den Stürmen der Veränderung ausgesetzt. In kaum mehr als einer Generation vollzog es den Übergang vom Feudalismus zu einem Zeitalter der Wissenschaft und Technologie. Laut Nishitani hat Japan sich so radikal verändert, dass fast nichts unverändert blieb. Dennoch war Japan, zumindest bis jetzt, in der Lage, sich neuen Einflüsse zu öffnen und sich ihnen anzupassen, während es gleichzeitig unverwechselbar japanisch blieb. Wie ein Drache vermochte Japan einen stabilen Kurs zu steuern, da der »Schwanz« der Tradition seinen Flug in den Stürmen der Veränderung stabilisierte und weil es durch die »Schnur« seiner Kultur tief verwurzelt beziehungsweise verankert war. Ein Drache ohne das Gewicht der Tradition und ohne Verwurzelung tanzt einfach wild umher und verheddert sich in den Ästen der Bäume oder stürzt ab oder reißt sich ganz los und verliert die Orientierung und seine prägende Vergangenheit. Was Japan zu einem Land gemacht hat, das in der Lage war, sich an eine hochgradige Modernisierung anzupassen, sind seine tief verwurzelten Traditionen. Das Ergebnis war eine ausgewogenere und stabilere Form des Fortschritts. Nishitani erklärt: »Einerseits muss bei starkem Wind die Macht der Tradition zum Tragen kommen. Andererseits können wir einen Drachen nicht steigen lassen, wenn sein Schwanz zu schwer ist. Es ist von größter Bedeutung, ein Gleich-

gewicht zwischen der Tendenz in Richtung Modernisierung und Veränderung und der in Richtung Tradition zu finden.«³

Der Buddhismus hingegen sei wie ein Drache, der weit weg von allen Stürmen der Veränderung in einem Baum festhängt. Abseits von Säkularisierung und Modernisierung, von Technologie und Wissenschaft, habe sich die Religion gewöhnlich gegen Veränderungen abgeschottet, und es sei eine große Kluft zwischen säkularer Gesellschaft und Religion entstanden. Das »Innen« der Religion habe wenig mit dem »Außen«, mit der säkularen Welt, zu tun gehabt. Und die säkulare Welt wiederum zeige immer weniger Interesse an Religion. Ein zentrales Thema dieser Vorträge ist es, einen Weg zur Überbrückung dieser Kluft zu finden, damit Religion, und insbesondere der Buddhismus, für die moderne Welt wieder relevant wird.

Während die Religion sich zunehmend von der modernen Welt abgekapselt hat, hat sich die moderne Welt zunehmend verwestlicht und technisiert. Diese Denkweise, so warnt Nishitani, sei, so stark sie auch sein mag, von einem Gefühl der eigenen Sinnlosigkeit durchdrungen. Sie führe in den Abgrund des Nihilismus. Wir verschließen die Augen vor dem Abgrund des Nihilismus und der Sinnlosigkeit, die Nishitani für das unvermeidliche Ergebnis einer säkularisierten und technisierten Welt hält, die nicht nur eine entmenslichende Kraft darstellt, sondern auch die metaphysischen Wurzeln kappt, die einen Weg aus der nihilistischen Verzweiflung weisen. Was wir brauchen, sei ein Weg, der uns eine Perspektive eröffnet, die in Richtung eines Verbundenseins untereinander und mit der Welt der Natur sowie mit unserem wahren Ursprung

weist. Er hofft, dass der Osten zu einer neuen Denkweise beitragen kann, die aus seiner eigenen, unverwechselbaren Art des In-der-Welt-seins erwächst und uns ermöglicht, der Technologie auf eine Art und Weise zu begegnen, die zu einer Vermenschlichung der Technik und nicht zu einer Entmenschlichung des Menschen durch die Technik führt. Wie der Schwanz eines Drachens könne das »Vormoderne« dabei behilflich sein, eine »Post-Postmoderne« hervorzubringen. Aber dazu müssten wir den »inneren« Sinn der religiösen Tradition wiederentdecken, damit wir von ihm aus zu einer Wahrnehmung des Wertes der menschlichen Person, des Eigenwertes der Natur und der erhaltenen Kraft unseres Ursprungs finden können.

Shin-Buddhismus (*Reines-Land-Buddhismus*)

Wie in der Konstellation von Heideggers »Geviert« sieht Nishitani uns Sterbliche in unserer natürlichen Umgebung leben und nicht als Beobachter, die sich den Himmel der Ideale und Möglichkeiten ausmalen, während sie die »Andere Kraft« anerkennen, die die ultimative schöpferische Quelle und Erhalterin des Lebens und der physischen Existenz ist. Erstaunlich an diesen Vorträgen ist, dass Nishitani zwar fest in der Zen-buddhistischen Tradition steht, diese Vorträge aber vor einer Shin-buddhistischen Institution hält und mit großer Zuneigung von dieser Tradition spricht. Der *Reines-Land-Buddhismus* erkennt an, dass wir restlos auf unseren Ursprung angewiesen sind. Wir erhalten unsere Existenz nicht aus eigener Kraft, zumindest nicht in ihrem Grund, und wir haben sie auch nicht selbst

hervorgebracht. Nishitani sagt, dass unser Leben uns »gewährt wird«. Seiki Horen schreibt: »Gäbe es das Mitgefühl der ›Anderen Kraft‹ (*tariki*) mir gegenüber nicht, dann gäbe es meine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht«⁴, und erklärt weiter, es gebe unzählige Mächte, die uns beschützen und leiten: die Eltern, die Gesellschaft, die Nation, Luft, Erde, Sonne und, am allerwichtigsten, Amida Buddha. Wenn man *Namu Amida Butsu* (»ich nehme Zuflucht zu Amida Buddha«) rezitiert, dann aus Dankbarkeit für dieses göttliche Mitgefühl.

Shinran (1173–1262), einer der Begründer der Schule des Shin, suchte einen direkten Weg zur religiösen Erfahrung, der keine intellektuelle Schulung oder komplexe Rituale voraussetzte. Das Rezitieren des Buddha-Namens führt zu einer solchen Erfahrung, und die daraus resultierende »Erleuchtung« offenbart die Existenz eines *Reinen Landes*, das traditionell als ein sich irgendwo anders befindender »Himmel« verstanden wird, Daisetsu Teitaro Suzuki und Nishitani jedoch als hier-und-jetzt unter unseren Füßen liegend begreifen. Suzuki erklärt, das »*Reine Land* ist genau hier, und wer Augen hat zu sehen, sieht, dass es uns umgibt. Amida Buddha herrscht nicht über ein ätherisches Paradies, sondern sein *Reines Land* ist diese schmutzige Erde selbst.«⁵ Nishitani drückt sich ähnlich aus: »Das *Reine Land* wiederum stellen wir uns nicht als etwas fantastisch weit Entferntes vor. Mit Sicherheit ist es absolut verschieden von dieser unreinen Welt. Ich glaube jedoch, dass genau diese absolute Verschiedenheit die Entstehung dieser unreinen Welt ermöglicht.«

Die Rede von der »Anderen Kraft« und von Abhängigkeit erscheint unvereinbar mit der Betonung der »Eigenen

Kraft« im Zen-Buddhismus, die von der dem Menschen eingeborenen Buddha-Natur ausgeht. *Reines Land* und Zen scheinen eher konkurrierende Lehrmeinungen zu vertreten als einander ergänzende Perspektiven zu sein. Und doch haben Nishida, Suzuki und Nishitani – um nur drei wichtige Instanzen zu nennen – die Stärken der *Reines-Land*-Tradition herausgestellt, und jeder von ihnen hat sich in seinem Werk eingehend mit der Bedeutung dieses Denkens auseinandergesetzt. Nishidas letzte Arbeiten⁶ befassen sich sehr ausführlich mit dem Buddhismus des *Reinen Landes*, und Suzuki hielt eine Reihe von Vorträgen, die unter dem Titel *Shin Buddhism. Japan's Major Religious Contribution to the West* als Buch erschienen. Obwohl der Zen die »Eigene Kraft« propagiert und die Schule des *Reinen Landes* die »Andere Kraft«, würden beide, so Nishida, »dieselbe Position vertreten. Beide Schulen streben nach derselben höchsten Wahrheit.«⁷ Der Weg zu dieser höchsten Wahrheit heißt Negierung des Selbst (ein Hinausgehen über das gewöhnliche Ego-Selbst), Demut oder Nicht-Geist. In den Tiefen des Selbst begegnen wir dem tiefen Selbst – unserer eigenen transzendenten Göttlichkeit –, und genau dort begegnen wir der »widersprüchlichen Identität der Welt des *Samsara* und der Welt des ewigen Lebens«.⁸

Das Nebeneinander von »Eigener Kraft« und »Anderer Kraft« überrascht nicht. Der klassische chinesische *Reines-Land*-Buddhismus ging davon aus, dass »Eigene Kraft« und »Andere Kraft« zusammenwirken. Die »Eigene Kraft« ist vereint mit der »Anderen Kraft« von Amitabha, und daraus erwächst die »Gnade« der persönlichen Transformation oder Wiedergeburt. Diese »integrierte Praxis«, wie sie

oft genannt wird, führt den Weg des Mitgefühls (*Reines-Land*-Buddhismus) und den der Weisheit (Zen-Buddhismus), die beiden wichtigsten Erfordernisse der Erleuchtung, zusammen. Im 17. Jahrhundert brachte Yin-yuan Lung-chi die integrierte Praxis als Ōbaku-Zen nach Japan, eine Schule, die in Japan immer noch aktiv ist. Obwohl der Zen-Buddhismus sich in den folgenden Jahrhunderten von der »Anderen Kraft« abwandte und zunehmend die »Eigene Kraft« in den Mittelpunkt stellte, ließen sich viele Beispiele für jene kombinierte institutionelle Praxis anführen.

Die »Andere Kraft« führt in den Buddhismus einen Weg zur Erleuchtung ein, der auch für einen einfachen Menschen gangbar ist; der zwar intellektuell weniger abstrakt und anspruchsvoll ist, aber die schöpferische Quelle und die erhaltende Gegenwart einer universellen Kraft in Erinnerung ruft, für die jede Religion offen sein muss. Der *Reines-Land*-Buddhismus ruft uns auch in aller Deutlichkeit unsere sündige Natur in Erinnerung, unsere Endlichkeit, unsere letztendliche Hilflosigkeit und die Heiligkeit der Demut in unserem religiösen Streben. Schließlich lehrt uns die Anerkennung der »Anderen Kraft« und der Grenzen der »Eigenen Kraft«, Amida durch uns wirken zu lassen. Der Satz »Dein Wille geschehe« scheint diese Offenheit für die göttliche Macht zutreffend zu beschreiben. Wer von der göttlichen Gegenwart erfüllt ist, lebt sein Leben, indem er oder sie das Göttliche durch sich wirken lässt. Man kann zwar lernen, ohne Unterlass zu beten oder zehntausend Mal am Tag *Namu Amida Butsu* zu rezitieren, das Ziel ist aber letztlich, stets durch die Gnade der »Anderen Kraft« zu handeln: Nicht ich handle, sondern Gott/Amida handelt durch mich.

Buddhismus und Ethik

Von westlichen Gelehrten ist oft zu hören, der Buddhismus habe keine Sozialethik. Da der Begriff »Ethik« an sich problematisch ist, schlägt Nishitani vor, dass es in der Ethik »um das individuelle Gewissen« geht; die Analyse des Gewissens stellt daher einen Schwerpunkt dieser Vorträge dar. Im Gegensatz zu der westlichen Forderung einer Sozialethik gehe es dem Buddhismus darum, eine gelingende Lebensweise beziehungsweise einen Leitfaden für menschliches Handeln zu entwerfen. Nishitani argumentiert, die Grundlage des westlichen Kapitalismus, einschließlich seiner technischen und wissenschaftlichen Erfolge, sei das Christentum und insbesondere der reformatorische Protestantismus. Das Christentum in all seinen Formen ist eine geschichtliche Religion: Die Welt hat einen Anfang, Adam und Eva sündigten und wurden aus dem himmlischen Garten vertrieben, Christus ist unter uns erschienen, um unsere Sünden zu sühnen, und wird wiederkommen, wenn das Ende der Welt gekommen ist. Sowohl die Renaissance wie auch die Reformation machen überdeutlich, dass menschliches Handeln historisch bedeutsam ist und die Welt verändern kann und dies auch tut. Als Menschen handeln wir in der Geschichte und sind maßgebend für das Schicksal der Welt, denn in der Welt der Geschichte zerstören wir fortwährend bestehende Formen und schaffen neue. Die Reformatoren der Reformation haben uns gelehrt, selber zu Reformatoren zu werden, zu Gestalten unseres Schicksals, zu Gestalten unserer selbst und unserer Welt. Ethik entsteht aus dem Bewusstsein unserer Macht, Dinge verändern zu können.

Doch erst die Renaissance schuf die Grundlage für eine säkularisierte Weltsicht und eine säkularisierte Ethik. Das »historische Gewissen« des Westens entsprang dem Denken der Renaissance. Die Menschen verstanden sich nun nicht mehr als Kinder Gottes mit einer spezifischen göttlichen Bestimmung, sondern »nur noch« als Menschen. Man glaubte nun, dass der Mensch alles, was er erreicht, selbst zu steuern vermag, und dass es sein Handeln ist, das Geschichte gestaltet. Man ging außerdem davon aus, dass alle Menschen gleich und frei sind, und dass man, um die Natur zu verstehen, diese experimentell erforschen müsse. Es stand der Menschheit nun frei, ihre natürliche Umgebung zu verändern. Die Menschen gestalten sowohl ihre Geschichte wie auch ihre Welt.

Himmel und Erde

Renaissance und Reformation haben uns gelehrt, dass wir die Welt verändern und umgestalten können, aus eigener Kraft und als aktive Gestalter unserer alltäglichen Welt. Religiöse Institutionen hingegen werden nur allzu oft egozentrisch, selbstbezogen und selbstgeleitet. Es widerstrebt ihnen, Teil der säkularen Welt der allgemeinen Öffentlichkeit zu sein. Religiöse Menschen müssen daher aus ihren religiösen Institutionen »heraussteigen«, so wie einst die buddhistischen Mönche vom Berg Hiei hinabstiegen und in Kamakura einen neuen Buddhismus ins Leben riefen.

Der Buddhismus hat dieser Welt keinen besonderen Wert beigemessen, weil er sie als eine Welt des Leidens betrachtete, der es zu entkommen gilt. Er hat der Zeit keinen

besonderen Wert beigemessen, weil er das jenseits der Zeit Liegende, das Transhistorische beziehungsweise den Himmel des *Reinen Landes* im Blick hatte. Was Buddhisten in der modernen Welt begreifen müssen, ist, dass die Welt der Zeit ein Feld ist, ein Ort, an dem ständig etwas Neues entsteht, dass dies eine Welt ständiger Schöpfung ist. Für das christliche Denken ist Geschichte von zentraler Bedeutung, was die Entwicklung einer differenzierten Ethik erleichtert, wenn nicht gar unvermeidlich gemacht hat. Doch beide – Christentum wie Buddhismus – verfügen über einen differenzierten Begriff des »Gewissens«, und beide verstehen es als etwas, das tief in der menschlichen Psyche verankert ist und uns Vorhaltungen macht, wenn etwas Unerledigtes, Unfertiges oder Unvollständiges in Ordnung gebracht werden sollte. Es erinnert uns daran, dass religiöse Rituale und Dogmen lediglich »auf Papier gemalte Reiskuchen«⁹ sind und keine Nahrung für unser Leben in der Welt darstellen. Was wir brauchen, ist direktes Wissen, die direkte Erfahrung des Göttlichen, des Himmels und nicht nur unbefriedigende theoretische Kenntnisse. So wie wir auf der Zunge spüren müssen, ob ein Getränk heiß ist oder kalt, müssen wir die Wahrheit der Erleuchtung unmittelbar erfahren und unsere Buddha-Natur selbst verwirklichen: Wir müssen direkt mit unserem höchsten religiösen Anliegen in Berührung kommen. Das daraus erwachsende Wissen ist ein leibhaftes Wissen, das Wissen von Geist, Herz und Seele. Glaube ist das Nichtzweifeln, das sich aus dieser direkten Berührung ergibt, ein Akt der Hingabe der gesamten Person mit Körper und Geist.

Das Christentum ist im Vorteil, weil es eine Sozialethik entwickelt hat, die es in weiten Teilen aus dem griechischen

und römischen Denken und einigen anderen Bereichen übernehmen konnte. Der Buddhismus in Japan hingegen kapselte sich ab und überließ die ethische Dimension dem Konfuzianismus und dem Shintoismus. Das Christentum hat jedoch insofern Ähnlichkeit mit dem Buddhismus, als es immer wieder zulässt, dass seine Gottzentriertheit seine diesseitige Geschichtlichkeit überdeckt. Oft stand die Erwartung des Himmelreichs am Ende der Zeit im Vordergrund, und das Diesseits wurde lediglich als Vorbereitung für das jenseitige Reich betrachtet. Nishitani interpretiert die biblische Aussage, dass das Reich Gottes nahe ist, neu und versteht sie so, dass der Himmel bereits unter unseren Füßen liegt: Er ist so nahe, weil er immer schon der Boden ist, auf dem wir stehen. Es ist nicht weit entfernt, weder historisch noch physisch. Die übergeschichtliche Wahrheit der Religion muss verschmelzen mit der Erde unter unseren Füßen, die letztlich der Ort, der Raum, das »Dazwischen« – *basho* – des Reiches Gottes ist. Das Reich Gottes ist schon immer ganz nah. Für den Shin-Buddhisten ist das *Reine Land* immer erreichbar und immer schon genau hier und genau jetzt, direkt unter unseren Füßen. Auch im Zen gilt: *Nirvana* ist *Samsara*, *Samsara* ist *Nirvana*. Der Himmel ist jetzt und genau hier, und das Genau-hier-und-jetzt ist tatsächlich himmlisch.

Etwas Unveränderliches

Die Erde kann nicht verwandelt werden, wenn die Menschen nicht lernen, gut miteinander umzugehen, und wenn Vertrauen und Aufrichtigkeit nicht die Grundlage

der menschlichen Beziehungen bilden. Erst Vertrauenswürdigkeit macht authentische Beziehungen möglich. Nishitani bezieht sich auf Tetsurō Watsuji, Martin Buber und Kitarō Nishida, wenn er über das Unveränderliche in menschlichen Beziehungen nachdenkt. Er argumentiert aus einer typisch japanischen Sicht und demonstriert auf vielfältige Weise, dass es für Japaner nichts Wichtigeres als menschliche Beziehungen gibt. Die Menschen kommen als Individuen auf die Welt und sind immer schon in Beziehung zueinander. Relationalität ist ein absolut unausweichlicher Aspekt des Menschseins. Und nicht nur über unseren Geist sind wir in Beziehung, sondern auch über unseren Körper. Wir sind notwendigerweise verkörpert, und da unser Körper Raum beansprucht, *sind* wir notwendigerweise an irgendeinem Ort. Nishitanis Position erinnert an Watsuji, wenn er sagt, es gebe so etwas wie ein »Dazwischen«, das uns als Individuen zwar voneinander trennt, das aber auch als »Ort« oder *basho* fungiert, von dem aus wir uns entweder in einer authentischen Beziehung zum Anderen sehen oder aber den Anderen als fremd und distanziert empfinden.

Die moderne Welt ist eine Welt der Entfremdung, und Entfremdung verhindert echte Beziehungen. Zur Begründung seines Standpunkts bezieht sich Nishitani hier auf die buddhistische Nicht-Zweiheit; er erinnert den Leser daran, dass das Ziel echter menschlicher Beziehungen darin besteht, zu einer Nicht-Zweiheit des Selbst und der Anderen zu gelangen. Diese Authentizität hilft, jeden von uns zu dem zu machen, der er wirklich ist. Wir sind mehr als individuelle Egos, denn es gibt in uns noch eine andere Quelle der Unveränderlichkeit – unsere Buddha-Natur.

Er beschreibt, wie die innere Buddha-Natur so etwas wie Bubers »Ich-Du«-Beziehung ist. Buber zufolge gehen wir auf den Anderen zu und umarmen ihn als intrinsische Quelle eines Wertes, und indem wir uns selbst verlassen, werden wir wahrhaft »ich«, das heisst wahrhaft wir selbst. Es ist ein Gedanke, den Nishida besonders betont, denn um einander – sei es einen Menschen oder einen Baum – wahrhaft zu erkennen, müsse man dem Anderen erlauben, in das »Dazwischen« vorzudringen, und indem man dies tut, werde man der Andere, da man selber nun voll und ganz verfügbar sei und den Anderen nicht mehr als egozentriertes Selbst planvoll und gezielt manipuliert.¹⁰ Wir müssen das Ding selbst werden, schreibt Nishida, und bemerkt, es sei diese Erfahrung der Nicht-Zweiheit, nach der sich das japanische Volk seit Langem gesehnt habe und weiter sehne. Er schreibt: »[C]harakteristisch für die japanische Kultur ... [ist] die Bewegung vom Subjekt zum Objekt [Umwelt]. Das Selbst stets völlig negieren und das Ding selbst werden; das Ding selbst werden, um zu sehen; das Ding selbst werden, um zu handeln. Das Selbst leeren und die Dinge sehen, damit das Selbst in die Dinge eintauchen kann, ›Nicht-Geist‹ [im Zen-Buddhismus], oder das mühelose Annehmen der Gnade Amidas ... [in der Lehre vom *Wahren Reinen Land*], – das sind, glaube ich, die Zustände, nach denen wir Japaner uns so stark sehnen.«¹¹ Die Ethik rückt nun für Nishitani in den Vordergrund. Ethik beruht auf Vertrauen und Aufrichtigkeit und auf jenen authentischen nicht-zweiheitlichen Beziehungen, in denen der Andere in dem Maße als Du behandelt wird, wie man selbst dieses Du wird. In diesem Prozess entdeckt man die Buddha-Natur im Anderen und paradoxerweise zugleich

auch in sich selbst. Hier findet sich das, was in menschlichen Beziehungen unveränderlich ist, nämlich die Subjektivität der Nicht-Selbstheit, die nicht-zweiheitliche Verbindung mit allem, was ist. Es ist die Verbindung von Himmel und Erde, von Heiligem und Säkularem, des Ich und Du aller Dinge.

Das Individuelle und das Universelle

Nishitani macht uns auf unser tiefstes Inneres aufmerksam. Mithilfe der Philosophie Søren Kierkegaards und Martin Bubers führt er seine Hörer über die Substanz und Materialität eines bekannten Dings hinaus zu jener durch nichts zu ersetzenden Subjektivität, wenn wir in unserem Inneren gewahren, dass »wir sind« beziehungsweise dass »ich bin«. Diese Subjektivität ist für Kierkegaard dann vollständig gegeben, wenn ich als Individuum vor dem Absoluten stehe. Ich stehe allein, wie Martin Luther, vor dem *absoluten Du*. So wie das Gewissen Luther ausrufen ließ: »Hier stehe ich; ich kann nicht anders«, offenbart das Gewissen die Innerlichkeit des Materiellen. Nishitani zufolge begegnen wir dieser Subjektivität in unserer Beziehung zum Absoluten und untereinander, indem wir ein Nicht-Selbst werden. Wir gehen auf den Anderen zu und verlassen uns dabei selbst, und sind erst dann fähig, eine Beziehung der Gegenseitigkeit – eine Ich-Du-Beziehung – einzugehen. Der Satz, den Nishitani wieder und wieder zitiert, dass »der Himmel es weiß und die Erde es auch weiß«, dass ich es weiß und andere es wissen, führt uns in diese innere Tiefe und Subjektivität und zum Gewissen.

Denn auch wenn andere es nicht wissen, der Himmel weiß es, und in meinem tiefsten Inneren weiß ich es auch. Das Gewissen ist unerbittlich, wenn es einen daran erinnert, dass noch etwas ansteht, was in Ordnung gebracht werden muss.

Nishitani erläutert an Beispielen, wie sich das Gewissen bemerkbar macht. Sein zentrales Bild ist das des Zimmermanns, der Häuser errichtet. Der Handwerker weiß, dass die Zeit und das Geld, die für seine Arbeit zur Verfügung standen, sowie die Einzelheiten des Vertrages darauf hindeuten, dass das Gebäude fertiggestellt ist. Sein Gewissen besteht jedoch darauf, dass noch mehr getan werden muss und dass er, auch wenn er umsonst arbeiten muss, mehr tun muss, um seine Arbeit richtig zu erledigen. Er weiß, was nötig ist, um die Arbeit so zu erledigen, wie sie erledigt werden sollte, und in diesem Wissen werden Handwerker und Haus eins. Der Baumeister identifiziert sich so sehr mit dem Haus, das er baut, dass der Blick auf das Haus gleichbedeutend ist mit dem Blick auf ihn, und der Blick auf ihn gleichbedeutend mit dem Blick auf das Haus ist, das er gebaut hat. Er kann es einfach nicht halbfertig lassen. Sein Gewissen drängt ihn, so gut wie möglich zu arbeiten. Nishitani vergleicht diese Gewissenhaftigkeit mit dem Daimonion des Sokrates. Das Daimonion warnt uns, wenn wir drauf und dran sind, etwas zu tun, was wir nicht tun sollten, oder wenn wir etwas nicht zu Ende bringen, so Nishitanis Interpretation. Schweigt das Daimonion, dann haben wir das Erforderliche getan. Sokrates' Daimonion hat nicht in seine freiwillige Entscheidung, den Schierling zu trinken, eingegriffen: Er lebte – und starb – im Einklang mit den Forderungen seines Gewissens, seiner »inneren Stimme«.