

WAHRHEIT UND GLAUBENSGEWISSHEIT IM ZEN- UND AMIDA-BUDDHISMUS

Maximiliane Demmel, München

Einleitung

Für die Religiosität Japans haben zwei buddhistische Schulen eine wesentliche Bedeutung: der Zen-Buddhismus und der Amida-Buddhismus. Der Zen-Buddhismus hat zwar zahlenmäßig keine so große Anhängerschaft wie der Amida-Buddhismus, doch wird der Zen-Buddhismus in der öffentlichen Wahrnehmung im Westen durch seine rege Missionstätigkeit nahezu als *der* japanische Buddhismus schlechthin angesehen. Betrachtet man die Statistik in „Agency for Cultural Affairs“ von 1970, wird man jedoch eines Besseren belehrt. Der Zen-Buddhismus verzeichnet hier ungefähr 10,15 Millionen Anhänger, was bei der damaligen Bevölkerung von ca. 104,66 Millionen Japanern ca. zehn Prozent darstellte. Der Amida-Buddhismus kam auf 20,94 Millionen Gläubige, was ungefähr zwanzig Prozent ausmachte. Nach dem Nichiren-Buddhismus, der damals, die neuen Religionen Sōka Gakkai und Risshō Kōsei Kai, die aus der Nichiren-Schule hervorgegangen sind, eingeschlossen, ca. 31,89 Millionen Japaner zu seiner Gefolgschaft zählte, ist der Amida-Buddhismus in Japan die am nächsten verbreitete buddhistische Richtung.¹

Anhänger des Zen-Buddhismus sind der Überzeugung, dass man durch *Satori*, wie die Erfahrung des Erwachens in der japanischen Version der chinesischen buddhistischen Schule genannt wird, die Wirklichkeit erfahren kann. Wirklichkeit meint die ontologische Form des epistemologischen Begriffs Wahrheit und deshalb müsste ein Zen-Schüler durch diese besondere Art von Wirklichkeitserfahrung der Wahrheit innwerden können. Ob dem tatsächlich so ist und inwieweit dies möglich sein kann, wird in dieser Abhandlung untersucht. Eine Untersuchung des Wahrheitsverständnisses und der Glau-

¹ Vgl. die Statistik in AGENCY 1970: 239. Neuere Daten waren der Autorin leider nicht zugänglich. Vgl. auch WALDENFELS 1982:102.

bensgewissheit stößt beim Zen-Buddhismus jedoch auf folgende Grenzen: Es wird behauptet, die Sprache und das kognitive Denken könnten die Wirklichkeit – so wie sie der Zen-Buddhismus versteht – nicht erfassen. Worte seien wie der Finger, der auf den Mond respektive auf die Erleuchtung zeige. Worte werden in dieser Schule auch tatsächlich nur dafür benutzt, mit Hilfe von Anekdoten oder in unlogischen kurzen Geschichten, genannt *Kōan*, auf die Erleuchtung hinzuweisen. Die *Kōan* sind bewusst unlogisch gehalten, um den diskursiven Verstand an seine Grenzen zu führen, da auch die Erleuchtungserfahrung jenseits dieser Grenzen liegt. Jeder Versuch, den Zen-Buddhismus zu erklären, besonders alles, was mit der Erleuchtungserfahrung zu tun hat, kann daher mit der Bemühung, einen Kreis zu quadrieren, verglichen werden.

Trotzdem wollen wir uns hier Gedanken über die (vermeintliche) Wirklichkeitserfahrung im Zen-Buddhismus machen, wenn wir, so heißt es, auch nur annähernd – wie ein Grenzwert bei einer Infinitesimalrechnung – mit dem diskursiven Intellekt an diese Wirklichkeitserfahrung herankommen können. Für eine Begriffsabgrenzung sollen hier zunächst die Begriffe „Wahrheit“ und „Glaubensgewissheit“ näher bestimmt werden.

Definitionen von Wahrheit und Glaubensgewissheit

Zum Begriff „Wahrheit“ kann man im „Lexikon für Theologie und Kirche“ unter anderem Folgendes lesen:² THOMAS VON AQUIN definierte „Wahrheit“ als *adaequatio rei et intellectus*. Diese Definition war eine der zentralen Themen des Mittelalters und wurde in der Neuzeit vom Begriff des Selbstbewusstseins von DESCARTES abgelöst. DESCARTES wollte mit dem Zweifel ausschließen, was weder sicher noch wahr sein konnte. Sicher war für ihn, dass er selbst dachte und dass er deswegen existierte. (vgl. DESCARTES' *Meditationes* II,3.) Bei KANT hingegen wird die Suche nach Wahrheit abgelöst

² Siehe LThK Bd. 10, p. 926ff. Von der Autorin mit eigenen Beispielen erläutert. (Der letzte Band des Historischen Wörterbuches der Philosophie, in dem der Begriff „Wahrheit“ philosophiehistorisch nachgezeichnet wird, war zur Zeit der Abfassung des Aufsatzes noch nicht erschienen.)

von der Suche nach vernünftigen Kriterien. KANTS Fokus liegt nicht explizit auf dem Wahrheits-, sondern auf einem Vernunftbegriff. Der Wahrheitsbegriff wird in KANTS Philosophie insofern behandelt, als KANT die Regeln der Erkenntnis analysiert. Wenn wir diese erkennen, dann können wir weiter zur Wahrheit fortschreiten. Doch KANT zeigt auch die Grenzen der rationalen Reflexion auf.

HEIDEGGER untersuchte das griechische Wort für Wahrheit *alétheia* etymologisch und erklärte deshalb das ursprüngliche Wesen für „Wahrheit“ als „Lichtung“ oder „Unverborgenheit“. Obwohl er sich später für den Fehler verantwortlich fühlte, die Analyse eines Wortes und die Definition eines Begriffes vermischt zu haben, hatten seine diesbezüglichen Ausführungen doch eine folgenreiche Rezeption in der Philosophie. In der griechischen Ausgabe des Alten Testaments werden die hebräischen Worte *moet* und *mūnā* mit *alétheia* wiedergegeben. Die Grundbedeutung dieser beiden Worte ist aber nicht „Lichtung“ oder „Unverborgenheit“, sondern „Bestand“, „Dauer“, „Zuverlässigkeit“ in Bezug auf Personen. Daher konnotiert der Wahrheitsbegriff hier den Begriff der Treue.

Im heutigen natürlich-sprachlichen Wahrheitsbegriff finden sich die aufeinander bezogenen Elemente: Denken, Sprache und Wirklichkeit. Man denkt zum Beispiel, etwas ist die Wahrheit und verhält sich danach; man spricht die Wahrheit zum Beispiel vor Gericht. Damit ist ein Tatsachenbericht gemeint, bei dem man die Wahrheit auf die vermeintliche Wirklichkeit bezieht. Zum Beispiel vollzieht man an einem Tag der Woche ein bestimmtes religiöses Ritual, weil etwas, von dem man annimmt, dass es wirklich ist und für die Wahrheit steht, dies verlangt.

Für eine philosophische Begriffsbestimmung ist es jedoch notwendig weiter ausholen, da hier Semantik, Ontologie, Epistemologie und Logik miteinbezogen werden müssen. Dabei muss vorab geklärt werden, welche Art von Semantik, Ontologie, Epistemologie und Logik gemeint ist. Bedeutet das Wort „Nichts“ entweder ein nihilistisches Nichts oder ein sich ständig wandelndes Sein wie im Buddhismus (Semantik oder Ontologie)? Beinhaltet das Sein die Kategorie „Substanz“ oder ist das Sein substanzlos (Ontologie)? Erkennt man etwas intellektuell innerhalb der Grenzen des Verstandes oder kann und muss man sich dessen jenseits des diskursiven Denkens innerer-

den (Epistemologie)? Ist mit Logik ein aristotelischer Begriff von Logik gemeint, d.h. $A = A$, oder ist der Begriff von NĀGĀRJUNA, der die Soku-hi-Logik (Verbunden-mit-und-Nicht-Logik) postulierte, gemeint, die von SUZUKI DAISETSU mit „Was A genannt wird, das ist nicht A, deshalb wird es A genannt“³ wiedergegeben wird?⁴

Diese unterschiedlichen Verständnisse sind gerade für den Dialog zwischen westlicher und asiatischer Geistesgeschichte relevant, da Vertreter von verschiedenen Geistesströmungen Gefahr laufen, aneinander vorbeizureden, insofern sie unterschiedliche Grundvoraussetzungen für wahr halten, oder mit OBERHAMMER gesagt, unterschiedliche Mythisierungen vorgenommen haben.⁵ Über „Glaubensgewissheit“ ist im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWP) zu lesen:

„Glaubensgewissheit gehört zu den Begriffen, die das Streben menschlichen Denkens, Erkennens, Forschens auf Wahrheit hin charakterisieren. Sie ist abzuheben von der Sicherheit im Bereich der exakten Wissenschaften (...). [Es] lässt sich von Glaubensgewissheit streng genommen nur dort sprechen, wo der Begriff „Glauben“ implizit oder explizit im Mittelpunkt religiöser Welterfahrung und -deutung steht. Das trifft nur auf solche Religionen zu, in denen eine personal vorgestellte Gottheit den Menschen einerseits (durch ihre Gnade) Glauben ermöglicht und schenkt, andererseits aber diesen Glauben zur Bedingung (d.h. zum einzig möglichen Zugangsweg) für die Erlangung zum Heil macht. Als Religionen, für die diese Voraussetzungen zutreffen, sind besonders der Amida-Buddhismus, das Judentum, das Christentum und der Islam anzusprechen (...).“⁶

³ Siehe AUMANN 2000: 111; zitiert aus SUZUKI, DAISETSU „Kongō-myōkyō no Zen“, in: SUZUKI 1968: 380. Vgl. auch DEMMEL 2004: 82.

⁴ Damit ist gemeint, dass gemäß der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene etwas niemals nur A genannt werden kann, weil es in sich B, C, D, etc. beinhaltet. Ein Tisch aus Holz zum Beispiel hat in sich einen Baum, die Arbeitskraft des Schreiners und viele andere Dinge mit integriert. Genauso sind in der Identität eines Lebewesen Karma-Elemente vieler anderer Lebewesen enthalten.

⁵ Vgl. OBERHAMMER 1987.

⁶ HWP Bd.3, p. 662f.

Man akzeptiert außerdem, dass die wie auch immer geoffenbarte Lehre (vermeintlich) wahr ist, ohne einen empirischen Beweis zu fordern. Zudem ist die Glaubensgewissheit an das Subjekt gebunden.⁷ Im *Lexikon für Theologie und Kirche* wird „Glaubensgewissheit“ ähnlich erklärt:

„Allgemein bezeichnet der Ausdruck „Gewissheit“ die Einstellung bzw. Disposition eines Erkenntnissubjekts (...) gegenüber seinen Überzeugungen. Gewissheit bedeutet dementsprechend die spezielle Einstellung der Glaubenden gegenüber ihren religiösen Überzeugungen. In beiden Fällen zeichnet sich Gewissheit nach allgemeinen Sprachgebrauch durch eine feste und unerschütterliche Zustimmung bzw. durch die Abwesenheit von Zweifeln an der Wahrheit der betreffenden Überzeugungen aus (...).“⁸

Als Garant für die Glaubensgewissheit wird ein theistisch Göttliches genannt, das sich selbst offenbart. Durch rationale Untersuchungen von natürlichen Tatsachen kommt man zum Wissen, aber nicht zum Glauben. Damit ist das Spannungsfeld von Glauben und Wissen bzw. *fides* und *scientia* genannt. Vor allem ab DESCARTES und KANT ist aber auch die „Wissensgewissheit“ in Frage gestellt. Außerdem haben Zweifel innerhalb der Theologie ihre negative Konnotation verloren, denn dogmatische Glaubensgewissheiten können in religiösen Glaubensgemeinschaften zu unverhältnismäßiger Starrheit führen.⁹

Hier soll noch ein Gedanke aufgegriffen werden, der sich auf den Begriff „Glauben“ allein (ohne Gewissheit) bezieht: MULASCHKEK unterscheidet zwischen einem Glauben, der defizitär gegenüber dem Wissen ist, wie z.B. „Ich glaube, dass es bald regnet“, wo man nicht sicher weiß, ob die Tatsache, auf die sich der Glauben bezieht, auch wirklich eintritt, denn man vermutet nur, dass sich dies oder jenes ereignen wird. Die andere Art von Glauben hält MULASCHKEK zwar durch kein anderes Wort ersetzbar, doch könnte syno-

⁷ HWP Bd.3, p. 663f.

⁸ LThK Bd.4, p.715.

⁹ LThK Bd.4, p.715ff.

nym auch „starkes Vertrauen“ genannt werden. Da man z.B. bei einem Menschen viel Gutes und Vertrauenswürdiges gesehen hat, glaubt man an diesen Menschen. Dieser Glaube ist nicht defizitär, sondern positiv.¹⁰ Bei einem Menschen jedoch können wir immer nur ein beschränktes Vertrauen haben, denn ein Kind kann kriminell werden oder ein Lebenspartner oder eine -partnerin kann sich anderen potentiellen Partnern zuwenden. Bei MULASCHEK kann nur das Vertrauen auf Gott total und ausnahmslos sein.¹¹ Beim christlichen Glauben oder im Amida-Buddhismus, den wir unten behandeln werden, soll im Idealfall der letztgenannte Glaube in Bezug auf Gott oder Amida Buddha zum Tragen kommen. Ein solcher Glaube geht in Glaubensgewissheit über.

Wahrheit und Glaubensgewissheit im Zen-Buddhismus

Was bedeutet „Wahrheit“ und „Glaubensgewissheit“ im Zen-Buddhismus? Wie sind diese Definitionen auf den Zen-Buddhismus übertragbar? Wo stimmen sie überein, wo weichen sie ab? Zeichnen wir im Zen-Buddhismus erst einmal den Begriff der Wahrheit nach: Wahrheit bezieht sich auf das zen-buddhistische Dogma, man könne durch die Erleuchtung¹² bzw. das Erwachen die (me-)ontologische Qualität der Wirklichkeit erkennen. Meontologie steht hier für eine Ontologie, die ein Nichts, aber kein Sein postuliert. Die Substanz ist eine Kategorie des westlichen Seinsbegriffs; der Buddhismus hingegen lehnt einen Substanzbegriff ab. Das Nichts des Buddhismus stellt ein sich ständig veränderndes Sein ohne feste Substanz dar; *me-on* bedeutet Nicht-Sein. Dabei gibt es Entwicklungsstufen, d.h. es gibt schwächere und tiefere Erleuchtungserfahrungen. Das Erwachen von

¹⁰ Siehe MULASCHEK 1999: 23.

¹¹ Siehe MULASCHEK 1999: 27.

¹² Das Wort „Erleuchtung“ hat als Übersetzung von *Satori* Eingang in die deutsche zen-buddhistische Literatur gefunden. *Satori* ist das substantivierte Verb von *satoru*, das eigentlich „(be)merken, wahrnehmen, einsehen“ bedeutet. Licht kommt in dieser Bedeutung nicht vor, deswegen ist „Erwachen“ dem Begriff „Erleuchtung“ vorzuziehen. (Siehe auch DEMMEL 2004: 251.)

Śākyamuni Buddha wird als die tiefste Erfahrung, die erreichbar ist, angesehen. Alle Anhänger des Buddhismus eifern Śākyamuni in dieser Hinsicht nach, wenn seine Erfahrung auch als nahezu unerreichbar gilt. Der historische Buddha Śākyamuni hat also – gemäß der buddhistischen „Mythisierung“ – das Sein bzw. das buddhistische Nichts, welches das ständig verändernde Sein ist, in seiner ganzen Tiefe erfasst. KAPLEAU gibt für das *Satori* folgende Definition. Für ihn ist *Satori*:

„Das japanische Wort für das Erlebnis der Erleuchtung, d.h. der Selbst-Wesensschau, für das Öffnen des Geistigen-Auges, das Erwachen zum eigenen Wahren-Wesen und damit zum Wesen allen Daseins.“¹³

Die Begriffe „Selbst“ und „Wesen“ sind hier jedoch erklärungsbedürftig. „Selbst“ darf nicht mit dem Ego verwechselt werden, das in der Erfahrung des Erwachens sinnbildlich „stirbt“, denn das Ego ist ein Konstrukt, das sich als getrennt von allem sich ständig ändernden Seienden sieht. Im Moment des Erwachens soll man sich darüber bewusst werden, dass diese Getrenntheit nur scheinbar existiert. Das Selbst ist hier auch nicht ein weiseres höheres Selbst, das dem Tagesbewusstsein nicht gegenwärtig ist, sondern die Verbindung zum Transzendenten oder Absoluten, bzw. das Transzendente selbst. Einschränkend muss gesagt werden, dass die Begriffe „Transzendenz“ oder „Absolutes“ im buddhistischen Kontext mit Vorsicht zu verwenden sind. Da das Transzendente auch im Immanenten gesehen wird, was sich in der großen Achtsamkeit materiellen Dingen gegenüber ausdrückt, sollte man im Zen-Buddhismus besser immanente Transzendenz bzw. Transdeszendenz (in etwa „hinüber- und hinuntersteigen“) verwenden.¹⁴ „Absolut“ heißt eigentlich „ablösen“ (*absolvere*)¹⁵, doch ist das Absolute auch mit dem Immanenten verbunden und daher nicht abgelöst. Das Wesen könnte auch Natur genannt werden und weist hier auf die Buddha-Natur hin. KAPLEAU definiert in seinem Glossar diesen Terminus folgendermaßen:

¹³ KAPLEAU 1998: 464f.

¹⁴ Siehe DEMMEL 2004: 118f.

¹⁵ Siehe EWD (=Etymologisches Wörterbuch des Deutschen), p. 7.

„Buddha-Wesen [Buddha-Natur] ist ein konkreter Ausdruck für das Substrat von Vollendung und Vollkommenheit, wie es sowohl Geschöpfen als auch Dingen immanent ist.“¹⁶

Die Erfahrung des Erwachens hat eine persönlichkeitsverändernde Komponente und wirkt sich auch auf ein zwischenmenschliches Verhalten aus. Die Vorschriften oder Gebote, die schon möglichst vor dieser Erfahrung eingehalten werden, sollen nun angeblich plausibel werden. Wahrheit wird im Zen-Buddhismus also für erfahrbar gehalten. Man kann die Erfahrung fast mit einem empirischen, naturwissenschaftlichen Experiment vergleichen, das einem die Wahrheit über ein materielles Phänomen erkennen lässt, nur kann das Erwachen in keine logische Kategorie (im Sinne der aristotelischen Logik) eingeordnet werden. Inwieweit dies alles tatsächlich wahr und erfahrbar ist, gehört nicht in das Ermessen von (vermeintlich) „Nicht-Erwachten“. Hier soll und kann nur deskriptiv zur Sprache gebracht werden wie die Erfahrung innerhalb der Zen-Schule beschrieben wird. Auch wenn diese Erfahrung scheinbar unbeschreibbar ist, haben sich Autoren wie z.B. SUZUKI DAISETSU, PHILIP KAPLEAU und UEDA SHIZUTERU¹⁷ darum bemüht, möglichst nahe „mit dem Finger auf den Mond“ zu zeigen. Doch sind dies Autoren, die alle selbst dem Zen sehr nahe stehen und keine kritische Distanz einnehmen. Kann die Wirklichkeit tatsächlich derart erfahren werden? Hat die Praxis, den Zen-Schülern nach drei Jahren Erleuchtungsurkunden auszustellen, vielleicht dazu geführt, die Praxis so zu standardisieren wie es gemäß der Lehre eigentlich gar nicht möglich ist? Hatten die Zen-Meister, die ihren Schülern das Erwachen bestäti-

¹⁶ KAPLEAU 1998: 434. Allerdings muss man einschränkend Folgendes bemerken: Mit jedem Satz, den man in einer Sprache aus dem christlich-theologischen Kulturkreis formuliert, wird ein Fass von Assoziationen ohne Boden aufgemacht. „Substrat“ bedeutet eigentlich „darunter liegen“ und hat mit der westlichen Substanz-Ontologie zu tun, die der Zen-Buddhismus ablehnt. „Geschöpfe“ gibt es im Zen-Buddhismus ebenso wenig, da die Welt bzw. das Universum eher als Manifestation eines Absoluten gesehen wird denn als Schöpfung.

¹⁷ Im Japanischen wird üblicherweise erst der Nachname, dann der Vorname genannt, was hier beibehalten werden soll.

gen, auch tatsächlich selbst ein ausreichend tiefes Erwachen? Diese Fragen können nicht eindeutig beantwortet werden; Zen-Schüler auf dem Weg sind bereit, daran zu glauben, dass diese Fragen mit „Ja“ beantwortet werden können.

Was die „Glaubensgewissheit“ betrifft, so müsste man hier den Teil „Glauben“ eigentlich streichen. Eine Erfahrung, die beansprucht, genauso sicher wie empirische Erfahrungen wahrnehmen zu können, wenn auch nicht im sinnlichen und logisch-diskursiven Bereich, braucht keinen Glauben. Gewissheit bezieht sich hier vielmehr auf ein Wissen. Man hat es also eher mit einer „Wissensgewissheit“ zu tun. Den einzigen Glauben, den man braucht, ist der Glaube an die Möglichkeit dieser Erfahrung, solange man diese Erfahrung noch nicht hatte. Doch stellt sich hier folgende Frage: Es könnte durchaus möglich sein, dass hier Wahrheit erfahren wird. Ist dies aber auch tatsächlich die volle und ganze Wahrheit? Könnte es nicht nur ein Teil der Wahrheit sein? Da der Zen-Buddhismus nicht mehr über diese Erfahrung preisgibt, als dass sie eine Erfahrung der Subjekt-Objekt-Einheit ist, während der man die Leere erkennt und die (vermeintliche) Illusion aufgibt, man sei getrennt von allem anderen, kann über diese Art von Erfahrung nichts weiter gesagt werden. Ansonsten ist sie ein „Erwarten von Geheimnissen oder vielmehr [eine] Hinhaltung mit solchen“¹⁸, wie KANT abfällig die Mystik beschrieb. Dies sollte aber nicht dazu verleiten, *Satori* mit der christlichen oder griechischen Mystik gleichzusetzen, da zum Beispiel gemäß der späten Philosophie NISHIDAS das Substanzdenken und die Gegenstandslogik, d.h. die Trennung von Subjekt und Objekt, in der westlichen Mystik nicht überwunden seien.¹⁹ Auch SUZUKI hatte wie NISHIDA in seinen frühen Texten Zen und Mystik gleichgesetzt, bereute dies später aber. Für ihn ist Zen

¹⁸ Siehe HWP Bd. 6, p. 270; zitiert aus KANT, IMMANUEL, Akad.-Ausgabe, 8,398.335; 7,59; 5,71.

¹⁹ Siehe NISHIDA 1998, Bd. XI, p. 445f; übersetzt von ELBERFELD 1999: 268ff.

„(...) ganz einfach, klar wie Tageslicht, alles offen mit nichts Verborgenen, Dunklem, Obskurem, Geheimem oder Mysteriösem in sich“²⁰,

wobei aber wiederum zu fragen ist, ob die Mystik wirklich alle diese Attribute aufweist, die SUZUKI hier aneinander reiht. Auf jeden Fall sollte keine voreilige Gleichsetzung von Zen und Mystik geschehen. Doch wie bereits oben angedeutet, bleibt es fraglich, ob die Wahrheit tatsächlich derart erkannt werden kann, auch wenn man sie jenseits des logisch-diskursiven Denkens erfährt. Zweifel könnte man nämlich auch am reinen „Innewerden“ und nicht nur an der „reinen Vernunft“ haben. Könnte die vermeintliche Wahrheit, die man im *Satori* erfährt, womöglich nur einen Teil des „Elefanten“ des bekannten indischen Gleichnisses offenbaren und eben nicht den ganzen „Elefanten“ und respektive die ganze Wahrheit?²¹ Nach KANT hat der Mensch das Bedürfnis metaphysische Fragen zu stellen, doch nicht die Fähigkeit, diese eindeutig objektiv zu beantworten. Es bleibt die Frage offen, ob die Wahrheit im *Satori* tatsächlich im behaupteten Maße offenbar wird. Zudem muss angemerkt werden, dass ein Leben nach dem Tod im Zen-Buddhismus kaum thematisiert wird. Im Großen und Ganzen schließt sich der Zen-Buddhismus hier dem Urbuddhismus an, der behauptet, die Seele löse sich in Karma-Wirbel auf. Diese Karma-Wirbel verstreuen sich und gehen in unterschiedlicher Zusammensetzung von Karma-Wirbeln mehrerer ehemaliger Lebewesen wieder in einen neuen Körper ein.

²⁰ WALDENFELS 1985: 303; zitiert nach „The Eastern Buddhist“, N.S. I/1, 1965: 124 (Rezension für DUMOULIN, HEINRICH, *Zen. Geschichte und Gestalt*).

²¹ In diesem Gleichnis berühren Blinde einen Elefanten und halten denjenigen Teil, den sie berühren, für den ganzen Elefanten, d.h. einer ein Ohr, der andere den Rüssel, wiederum ein anderer ein Bein, usw. Dies bezieht sich auf die Wahrheitsfrage der Religionen, die gemäß diesem Gleichnis alle nur einen Teil der Wahrheit repräsentieren.

Der Wahrheitsbegriff des Zen in Bezug
auf abendländisches Denken

Vergleichen wir den Wahrheitsbegriff im Zen mit den Definitionen abendländischer Gelehrter. THOMAS VON AQUINS „Entsprechung von Sache und Verstehen“ soll sich im Erwachen, dem *Satori*, zeigen. Dabei ist bei „Verstehen“ zu betonen, dass das Verstehen im Zen-Buddhismus mehr intelligibel, d.h. intuitiv oder anschauend als intellektuell logisch-diskursiv gemeint ist. THOMAS VON AQUIN wollte sicherlich mehr die logisch-diskursive Seite herausheben. Verstand bzw. Verstehen bedeutet nach KANT auch mehr die begrenzte und logisch-diskursive Seite, Vernunft hingegen schließt auch dasjenige mit ein, was unbegrenzt ist und die endlichen Verstandesdaten vereinigt.

Der Begriff „Selbstbewusstsein“, welcher der zentrale Begriff der Philosophie der Neuzeit wurde, ist im Zen höchst problematisch. Ein Selbst im Sinne von Ego wird abgelehnt oder muss als Sündenbock für alles Übel der Welt herhalten. Beim Innwerden der Wahrheit wird man gewahr, dass das Ich eine Illusion ist. Folglich ist auch ein Bewusstsein von einem Ich eine Illusion. DESCARTES zweifelte alles an, bis auf das Denken des Ich; im Zen wird auch das Ich angezweifelt.²² NISHIDA, der vom Zen-Buddhismus beeinflusste Philosoph der Kyoto-Schule, prägte den Begriff *jikaku*, der in deutschen Texten oft mit „Selbstbewusstsein“ widergegeben wird. Dieser Begriff ist jedoch irreführend, da eine Philosophie, welche in zen-buddhistischer Manier die Subjekt-Objekt-Einheit postuliert, kein Bewusstsein von einem individuellen Selbst haben kann. Geeigneter scheint hier die Übersetzung „Selbstgewahren“ oder „Selbstgewahrnis“, welches treffender das Innwerden des überindividuellen Selbst bzw. des Absoluten impliziert. KANTS Skepsis gegenüber der Vernunft, die volle Wahrheit erkennen zu können, wurde oben schon ge-

²² UEDA 1998: 44, 238f. Siehe NISHIDA KITARŌ ZENSHŪ (Gesammelte Werke) Bd. XVI, p. 568. (UEDA bezieht sich hier zwar auf die Philosophie NISHIDAS, doch da die Philosophie NISHIDAS stark vom zen-buddhistischen Denken beeinflusst ist, ist es zulässig, diese Textstelle hier zu erwähnen.)

nannt. HEIDEGGERS Begriff der „Lichtung“ oder „Unverborgenheit“ als Wahrheit lässt sich ohne Weiteres auf das *Satori* übertragen, denn im *Satori* soll sich die ganze Wahrheit „lichten“ und aus der Verborgenheit in die „Unverborgenheit“ enthüllen. Allerdings kann sich das Zen nicht in die Sprachlichkeit „enthüllen“; das Sprachliche bleibt verborgen. Aus diesem Grund wurde das Zen bisweilen mit der negativen Theologie verglichen, die lehrt, dass man über Gott nur das sagen kann, was Gott *nicht* ist. Die Konnotation der Zuverlässigkeit oder Treue, die mit dem hebräischen Begriff für Wahrheit ausgedrückt ist, ist für den Zen-Buddhismus nicht passend, da mit diesen Attributen immer etwas Personales verbunden wird. Nur eine Person kann treu sein; höchstens für die Zuverlässigkeit kann ein Bezug zum impersonalen Absoluten des Zen-Buddhismus hergestellt werden, denn ein transzendentes Etwas kann sich *zuverlässig* als wahr erweisen. Trotzdem wird diese Eigenschaft normalerweise mehr einer Person zugeordnet.

Wahrheit und Glaubensgewissheit im Amida-Buddhismus

Da der Amida-Buddhismus oder der Buddhismus des Reinen Landes eine Sonderstellung unter den buddhistischen Schulen innehat, soll er als religionsgeschichtliches Phänomen im Hinblick auf seinen Wahrheitsbegriff und seine spezielle Ausformung der Glaubensgewissheit untersucht werden. Der Amida-Buddhismus entstand genauso wie der Zen-Buddhismus in der Kamakura-Zeit (1185-1338) in Japan. SHINRAN (1173-1262), ein Mönch der Tendai-Schule, hatte sich mit den Mönchsregeln, dem Vegetarismus und dem zölibatären Leben äußerst überfordert gefühlt und deutete dies schließlich als Symptome des Endzeitalters.²³ Nach ca. 20 Jahren innerem Kampf –

²³ Der Buddhismus nimmt drei Zeiteinteilungen vor: Die 1000 Jahre nach Śākyamunis Erleuchtung sind das Zeitalter der Wahren Lehre, währenddessen Buddhas Lehre ohne Probleme an inspirierte Schüler weiter gegeben werden konnte und die Übungen reiche Frucht trugen; die nächsten 1000 Jahre nennt man Nachahmung der Lehre, währenddessen die Überlieferung der Lehre noch möglich war, die Übungen aber keinen Nutzen mehr hatten; und die nächsten 1000 Jahre sind das Endzeitalter, währenddessen weder Lehre noch Praxis vermittelt werden können und somit nicht zum Er-

er war schon mit neun Jahren ins Kloster gekommen – traf er auf HÖNEN, einen abtrünnigen Mönch der Tendai-Schule, der die Lehren des Reinen Landes lehrte, welche sich auf die „Drei Sūtren vom Reinen Land“ stützen. Eines dieser Sūtren besteht aus einer mythologischen Erzählung des historischen Buddhas Śākyamuni, der seinem Schüler Ānanda die folgende Begebenheit berichtet haben soll: Vor vielen Weltenläufen – gemäß der buddhistischen Lehre ist unsere Welt schon viele Male vergangen und wiederentstanden – gab es einmal einen Mönch mit dem Namen Dharmākara (jap. *Hōzō*), der ehemals ein König gewesen war. Der Buddha Lokeśvara (jap. *Seijizaiō*), sein Lehrer, zeigte ihm viele Buddha-Länder, was in Dharmākara den Wunsch aufkommen ließ, selbst ein Buddha-Land zu gründen, worin die besten Charakteristika aller Buddha-Länder enthalten sein sollten. Er verrichtete 48 Gelübde, wovon das wichtigste (das 18. Gelübde) besagt, dass er, Dharmākara, die Buddhaschaft nicht erreichen wolle, wenn nicht alle Wesen wünschen oder durch ihr religiöses Leben die Fähigkeit haben, in seinem Reinen Land geboren zu werden. Nach zehn weiteren Weltenläufen der Meditation wurde Dharmākara zu Amida Buddha. Das Gelübde, selbst auf die Buddhaschaft verzichten zu wollen, wenn nicht alle Wesen erlösungswürdig sind, sehen Gläubige des Reinen-Land-Buddhismus als Garantie für die Geburt im Reinen Land, von wo sie ins Nirvāṇa eingehen können. SHINRAN formulierte dann, von HÖNENS Lehre etwas abgewandelt, ein Lehrsystem, welches das einmalige Sprechen der Worte *namu amida butsu* („Ich nehme Zuflucht zu Amida Buddha“) in den Mittelpunkt stellte. Hingegen befand es HÖNEN für richtig, das *namu amida butsu* so oft wie möglich zu rezitieren. Dies hört sich sehr einfach an, stellt aber ein relativ komplexes Gedankengerüst dar. Denn die Worte *namu amida butsu* müssen gläubigen Herzens von selbst gesagt werden, ohne dass man dies willentlich beabsichtigt, denn es ist Amida Buddha, der einem diese Worte sagen lässt. Dieses Bewirken wird Fremdkraft oder Anderkraft (jap. *tarikī*) genannt. Andere

wachen führen (vgl. LANGER-KANEKO 1986: 12.). Nach diesen Zeitangaben müsste Śākyamuni Buddha zwischen 1029 und 949 gelebt haben, Buddhologen aber fanden heraus, dass Śākyamuni zwischen 563 und 448 geboren worden sein muss (vgl. LAUBE 2003: 270).

buddhistische Schulen wie z.B. die Zen-Schule wurden als Eigenkraftschulen qualifiziert bzw. gebrandmarkt, denn das Verlassen auf die Eigenkraft für die Erlösung war für SHINRAN ein Zeichen der Überheblichkeit und falscher Glaube. Allerdings predigte SHINRAN den Anhängern der Selbstkraftschulen keine ewige Höllenverdammnis, sondern ebenso eine Wiedergeburt im Reinen Land, denn Amidas Mitleid gelte allen Wesen unbegrenzt. Trotzdem wurden die eigenen Überzeugungen als die besseren dargestellt. So ist überliefert, dass SHINRAN sagte: „Wenn sogar die guten Menschen gerettet werden, dann werden die bösen Menschen erst recht gerettet.“²⁴ Diesem Satz kann man eine gewisse Ironie nicht absprechen, denn mit „guten Menschen“ sind diejenigen gemeint, die sich den Übungen der Selbstkraftschulen unterziehen und sich daher für gut halten. Die Gläubigen des Reinen-Land-Buddhismus sind dagegen die „bösen“ Menschen, die merken, dass ihnen die Übungen nichts nützen, und aufgrund des Endzeitalters die strengen Regeln nicht einhalten können. Solche Menschen sind nicht überheblich und werden bei der Errettung denjenigen Menschen, die sich für gut halten, vorgezogen.

Anders als im Zen-Buddhismus wird man sich bei SHINRAN nicht der Einheit des eigenen Selbst mit dem Absoluten bewusst, sondern erkennt das Ausgerichtetsein auf Amida Buddha. Die Dualität von Gläubigem und Amida Buddha wird hier beibehalten. Man muss sich diese Dualität jedoch als einen Pfeil mit zwei Spitzen an beiden Enden vorstellen und nicht als zwei Pfeile in zwei gegenläufige Richtungen wie man die Beziehung zwischen christlichem Gott und christlichem Gläubigen bildlich darstellen könnte. Das nicht-dualistische Moment des Buddhismus bleibt hier etwas abgeschwächt erhalten. Was wird also im Reinen-Land-Buddhismus als die Wahrheit angesehen und wie muss man sich zu dieser (vermeintlichen) Wahrheit bzw. Mythisierung verhalten? Der Amida Buddha gilt als das Absolute, ähnlich der christlichen Gottesvorstellung. Allerdings hat der Amida Buddha verschiedene Ausformungen.

Hier muss man etwas ausführlicher werden, denn ohne die Drei-Leiber-Theorie des Buddhismus zu erklären, bleibt die gleich-

²⁴ Vgl. AUMANN 2000: 37 (Quellenverweis: *Shinshū Shōgyō Zenshū*, Bd. 2, p. 775).

zeitig bestehende Personalität und Impersonalität des Amida Buddhas widersprüchlich. Bei jedem Buddha muss man zwischen drei Leibern unterscheiden. Zum einen wird ein Wahrheitsleib angenommen (jap. *hosshin*, skrt. *dharmakāya*), den man sich innerhalb des transzendenten Absoluten wie einen (substanzlosen) Tropfen Wasser im (substanzlosen) Ozean vorstellen muss. Des Weiteren wird an einen Vergeltungs- oder Genussleib (jap. *hōjin*, skrt. *sambhogakāya*) geglaubt, der sich in Visionen oder Träumen den Menschen zeigen kann und der in den Tempeln als Buddhastatue abgebildet wird. Da sich Menschen ein impersonales Absolutes nicht vorstellen können, zeigt sich ein Buddha aus Mitleid in dieser Form z.B. in Visionen. Die dritte Ausformung eines Buddhaleibes ist der Entsprechungsleib (jap. *ōjin*, skrt. *nirmānakāya*), der einen menschlichen Leib darstellt. So hat sich z.B. Śākyamuni Buddha als historisches Faktum den Menschen gezeigt. Im Reinen-Land-Buddhismus stellt nun der Mönch Dharmākara, der zu Amida Buddha wurde, sowohl den personal vorgestellten Entsprechungs- und Genussleib dar. (Da Dharmākara angeblich vor vielen Weltenläufen bzw. in einem Mythos gelebt hat, ist er historisch natürlich nicht nachweisbar.) Amida Buddha ist Teil des Transzendenten oder sozusagen das Ergebnis der Verschmelzung von Dharmākara und dem Absoluten. So kann man sagen, Amida ist personal und impersonal zugleich. Die Erlösung gewährt die Anderkraft des Amida Buddha. Dies weckt Assoziationen zum christlichen Gnadenbegriff. Doch die Anderkraft hat etwas andere Konnotationen als die christliche Gnade. Der christliche Gott lässt Gnade in bestimmten Situationen als unverdientes Geschenk widerfahren, die Anderkraft ist dagegen immer als überindividuelle Kraft vorhanden, die alle Menschen retten möchte. Amida bestraft Sünder auch nicht für ihre Taten, – eine Vorstellung, die im christlichen Gottesbegriff ebenfalls enthalten ist. Gnade kann im Christentum daher auch heißen, dass eine Sünde nicht bestraft wird; im Amida Buddhismus bedeutet es das aber nicht.²⁵ Gemäß SHINRAN holt Amida Buddha ausnahmslos alle Menschen ins Reine Land, egal wie schlimm das Böse ist, das ein Mensch getan hat. Dies verweist auf das starke Mitgefühl, das von Amida ausgehen soll. Im genannten

²⁵ Siehe TAKEDA 1997: 244.

18. Gelübde, das besagt, dass Dharmākara die Buddhawerdung hinauszögern oder ablehnen würde, wenn nicht alle Wesen erlösungswürdig seien, wird zwar die Einschränkung gemacht, dass diejenigen, die den wahren Dharma missbrauchen und die fünf schweren Verbrechen begangen haben, ausgenommen seien.²⁶ Diese Ausnahmen sind laut LAUBE: „1. Vätermord; 2. Muttermord; 3. Töten eines Arhat,²⁷ 4. Verletzen eines Buddha; 5. Spalten der Jüngergemeinschaft.“²⁸ SHINRAN deutet das Sūtra jedoch so, dass ausnahmslos alle Wesen in das Reine Land kommen können.²⁹ SHINRAN musste sich allerdings gegen den Vorwurf wehren, dass die Lehre des Reinen Landes ein Freibrief dafür sei, zu tun, was man will. In einem Fall, als gewisse Fehlverhalten einzelner von diesen mit der Lehre HÖNENS und SHINRANS begründet wurden, entgegnete SHINRAN scharf: „Man nimmt nicht das Gift, nur weil es ein Gegenmittel gibt!“³⁰ Was bei SHINRAN nicht ganz klar wird, ist die temporale und lokale Positionierung der Geburt im Reinen Land. Man muss annehmen, dass im Volksglauben das Reine Land als ein Paradies jenseits dieser Welt, gemäß der Mythisierung im Westen Japans, verortet wird, welches man betritt, nachdem man gestorben ist. SUZUKI als

²⁶ „Wenn die Lebewesen in den zehn Himmelsrichtungen – nachdem ich die (erste) Erleuchtung erlangt habe – freudig auf mich vertrauen mit ganz lauterem Geist, wünschen in meinem Reich geboren zu werden und (einmal bis zu) zehnmals an mich denken, will ich die (letzte) Höchste Vollkommene Erleuchtung nicht erlangen, falls sie (dort) nicht geboren werden sollten. Ausgeschlossen sind allerdings diejenigen, die die fünf Todsünden begangen haben, und diejenigen, die den Rechten Dharma geschmäht haben.“ (Siehe *The Kyō Gyō Shin Shō*, [Ryūkoku Translation Series Vol. V] Kyoto 1966, p. 90; hier zitiert aus: LAUBE 2003: 296.)

²⁷ Im Hinayāna-Buddhismus ist der Arhat, ähnlich dem Bodhisattva im Mahāyāna-Buddhismus, das religiöse Ideal, auf das man hinstreben sollte.

²⁸ LAUBE 2003: 296.

²⁹ LAUBE 2003: 296.

³⁰ Siehe LANGER-KANEKO 1986: 33 (übersetzt von LANGER-KANEKO, zitiert aus SHINRAN, „Mattōshō“, p. 61/ Brief 20; SHINRAN, „Tannishō“, p. 69/XIII).

Denker der Meiji-Zeit³¹ sieht es ähnlich dem Erwachen im Zen-Buddhismus, nämlich dass es ein Symbol für eine spirituelle Wiedergeburt in diesem Leben sei.³² Was SHINRAN glaubte, ist gemäß den Quellen, in welche die Autorin Einsicht hatte, nicht eindeutig zu bestimmen, doch ist anzunehmen, dass SHINRAN die Geburt im Reinen Land als postmortales Faktum betrachtete.³³

Der Wahrheitsbegriff des Amida-Buddhismus in Bezug auf abendländisches Denken

Vergleichen wir nun die abendländischen Wahrheitsdefinitionen mit denen des Amida-Buddhismus. Der Reine-Land-Buddhismus ist im Vergleich zum Zen eine viel stärkere „Mythisierung“, gemäß der Mythisierung wie sie OBERHAMMER verwendet. Das Reine Land lässt sich empirisch nicht nachweisen; es gibt nicht einmal einen historischen Stifter. THOMAS VON AQUIN *adaequatio rei et intellectus* ist nicht auf den Amida-Buddhismus übertragbar, da hier nur überzeugte Gläubige dogmatisch eine Entsprechung von Sache

³¹ In der Meiji-Zeit (1868-1912) wurde die westliche Philosophie der Aufklärung in Japan rezipiert.

³² SUZUKI schreibt: „Das Reine Land befindet sich nicht ‚viele Millionen Meilen weit im Westen‘. Gemäß meiner Darstellung ist das Reine Land eben hier, und jene, die Augen haben, können es um sich herum sehen. Und Amida regiert nicht ein ätherisches Paradies, sondern sein Reines Land ist diese schmutzige Erde selber. Es ist offensichtlich, dass sich meine Doktrin vom Reinen Land in aller Direktheit gegen die traditionelle oder konventionelle Darstellung richtet.“ Siehe SUZUKI 1997: 13f.

³³ LANGER-KANEKO ist ebenso wie SUZUKI der Ansicht, SHINRAN habe eine spirituelle Verwandlung im diesseitigen Leben gemeint. Sie zitiert eine Textpassage aus SHINRANS „Lieder aus dem Nachlass“ („Jōgai Wasan“): „Seit ich das die Welt übersteigende Gelübde gehört habe, wie kann ich da einfach ein irrender Mensch bleiben, der von Leben und Tod gequält wird? Zwar ist mein Leben noch mit dem Makel der Leidenschaft behaftet, aber mein Herz wohnt und spielt im ‚Reinen Land‘.“ (Vgl. LANGER-KANEKO 1986:73f. Quellenverweis von LANGER-KANEKO: BANDŌ, S., „Jesus Christus und Amida. Zu KARL BARTHS Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land“, in: ULRICH LUZ und SEIICHI YAGI, *Gott in Japan*. München 1973: 72-93.)

und Verstehen zu sehen vermögen. Da der Amidismus wesentlich unphilosophischer ist als der Zen-Buddhismus, sind Vergleiche zwischen dem neuzeitlichen Begriff „Selbstbewusstsein“ oder Wahrheit als unbezweifelbares Wissen gemäß DESCARTES und dem Amida-Buddhismus eigentlich hinfällig. Zum Selbst im Amida-Buddhismus ist allerdings zu sagen, dass sich das menschliche Selbst bzw. Ego bei SHINRAN nicht in Amida auflöst, sondern dass das Selbst bestehen bleibt. Wenn man von einer Einheit sprechen kann, dann nur von einer Einheit des Pfeils der Bezogenheit vom Gläubigen und Amida-Buddha wie oben erwähnt. Das „Selbstbewusstsein“ bleibt also erhalten. Eine Beziehung zu KANTS Kritik von Vernunft kann insofern hergestellt werden, dass SHINRAN der Meinung ist, kein Mensch könne wirklich unterscheiden, was gut oder böse ist. Folglich kann der Mensch die Wahrheit bezüglich der Moral nicht eindeutig erkennen. Eine „Lichtung“ oder „Unverborgenheit“ im Sinne HEIDEGGERS zeigt sich auf vermeintliche Weise in den drei Sūtren des Reinen Landes, die aber nur von den Gläubigen für wahr gehalten werden. Die Konnotation der Treue, Zuverlässigkeit und Dauer, die durch die griechische Ausgabe des Alten Testaments in den westlichen Wahrheitsbegriff einfluss, ist im Amida-Buddhismus eindeutig gegeben. Auch der Begriff Glaubensgewissheit ist dem Amida-Buddhismus in keiner Weise abzusprechen. Alles in allem hat der Amida-Buddhismus in einigen Punkten große Ähnlichkeiten zum christlichen, besonders zum protestantischen, Glaubensvollzug. Daher werden die Anhänger des Amidismus von HAAS als „Kryptochristen“ bezeichnet, die sich fälschlicherweise als Buddhisten betrachten.³⁴ Nicht von ungefähr wird im oben genannten Artikel über die Glaubensgewissheit der Amida-Buddhismus genannt, auf den folgende Voraussetzungen zutreffen:

„(...) Das trifft nur auf solche Religionen zu, in denen eine personal vorgestellte Gottheit den Menschen einerseits (durch ihre Gnade) Glauben ermöglicht und schenkt, andererseits aber diesen Glauben

³⁴ Siehe LANGER-KANEKO 1986: 115. LANGER-KANEKO gibt als Quellenverweis an: HAAS, HANS, Die japanische Umgestaltung des Buddhismus durch Hōnen (1133-1212) und Shinran (1173-1262). In: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 1912 (27): 144.

zur Bedingung (d.h. zum einzig möglichen Zugangsweg) für die Erlangung zum Heil macht.“³⁵

Andererseits müssen die Begriffe „personal vorgestellte Gottheit“ und „Gnade“ im Amida-Buddhismus differenziert betrachtet werden, wie ich in den obigen Ausführungen versucht habe deutlich machen. Was im Amida-Buddhismus auf jeden Fall im Vordergrund steht, ist der Glaube. Im Zen-Buddhismus dagegen ist es das Wissen, das durch eine empirische Erfahrung erreicht werden muss.

Abschließende Bemerkungen

In dieser Abhandlung wurde versucht, die Begriffe Wahrheit und Glaubensgewissheit mit dem japanischen Zen- und Amida-Buddhismus zu verbinden. Vorab wurden die westlichen philosophischen Diskussionen über den Wahrheits- sowie über den Glaubensgewissheitsbegriff grob erwähnt.

Es zeigte sich, dass im Zen-Buddhismus die vermeintliche Wahrheit bzw. ontologisch ausgedrückt, die Wirklichkeit erfahren werden kann. Die Mythisierung verzichtet auf jegliche religiöse Bilder oder Vorstellungen. Wie die Welt nach der Erfahrung wahrgenommen wird, soll jenseits des sprachlichen Vermögens des Menschen liegen. Auch für ein Leben nach dem Tod gibt es kaum eine Vorstellung oder sie wird nicht thematisiert. Glaubensgewissheit kann es nur in Bezug auf eine Erfahrung geben, d.h. man glaubt daran, dass die Erfahrung des Erwachens möglich ist. Da man die Wirklichkeit nahezu „empirisch“ erfahren kann, ist ein Glauben nicht mehr nötig; man ist dieser Wirklichkeit inne geworden.

Im Amida-Buddhismus greift man auf den Mythos des Amida-Buddhas zurück, der gelobte, alle Wesen zu retten. Die Rettung bedeutet hier, nach dem Tod im Reinen Land, das man sich paradiesartig vorstellt, wiedergeboren zu werden. Von dort aus geht man in das Nirvāṇa ein. Bei der Errettung ist man vollkommen auf die Anderkraft des Amida-Buddha angewiesen, da man wegen der Endzeit des

³⁵ Vgl. HWP Bd.3, p. 662f.

buddhistischen Gesetzes, in dem man sich befindet, selbst nichts zu seiner Erlösung oder Befreiung tun kann. All dies wird von den Gläubigen für wahr gehalten. Der Glaubensgewissheit, im Reinen Land wiedergeboren zu werden, kommt daher im Amida-Buddhismus eine entscheidende Bedeutung zu.

Die obigen Ausführungen bezüglich der beiden religiösen Richtungen waren rein deskriptiv, deswegen sollen hier noch einige Gedanken über die Beziehung des Westens zum Zen- und Amida-Buddhismus folgen. Der Zen-Buddhismus hat auf Menschen des Westens oft eine geheimnisvolle Faszination. Dies könnte daran liegen, dass der moderne Mensch nicht mehr so vorbehaltlos an Mythisierungen glauben kann. Zuviel ist von der christlichen Mythisierung durch die Naturwissenschaften schon dekonstruiert worden. Das Zen verspricht nun das, was die Naturwissenschaften ebenfalls versprechen: Wissen und nicht glauben. (Dass der Zen-Buddhismus auch auf Kunstliebhaber wegen seiner Betonung der Wahrnehmung eine große Anziehung ausübt, soll hier nicht thematisiert werden.) Der Amida-Buddhismus hat auf Grund seiner Fülle an sowohl mythologischen als auch mythisierenden Bildern, die für heutige Menschen im Allgemeinen zunehmend fremd werden, kein starkes Interesse im Westen gefunden. Der Amida-Buddhismus erinnert in vielem zu sehr an das Christentum, wobei das Christentum im Vergleich plausibler wirkt, insofern es einen historischen Stifter gibt.

Areligiöse Menschen verwerfen Religiosität schnell als religiösen Wahn. Wenn Religiosität extreme Formen annimmt und das ganze Leben in fast fanatischer Weise bestimmt, vor allem, wenn diese Religiosität anderen vermeintlich Ungläubigen Schaden antun möchte, kann sicherlich von religiösem Wahn gesprochen werden.³⁶ Anders verhält es sich aber mit einer Religiosität, die in vernünftigen Grenzen bleibt und das eigene Leben bereichert. Der transzendente Ausgriff führt dann zu mehr Sinngehalt im Leben und zu größerer Gelassenheit, da nicht alles vom Subjekt selbst getan werden muss. Mythisierungen des Transzendenten, die sich kulturell verschieden ausdrücken, wurden und werden dabei wohl immer vorgenommen. Der Zen-Buddhismus wagte es, die Mythisierung zu minimalisieren.

³⁶ Siehe MULASCHEK 1999: 65.

Doch auch hier gibt es einen Stifter, Śākyamuni, dem eine kaum zu erreichende Erleuchtung nachgesagt wird. So kann nicht behauptet werden, dass Zen überhaupt keine Mythisierung vorgenommen hat, wie man im Westen gerne interpretieren möchte. Mythisierung oder verschiedene Ausformungen des Transzendenten werden auf Grund der Natur des Menschen nicht zu vermeiden sein, wobei es auch fraglich ist, ob sie vermieden werden sollen. Nur sollte eine Mythisierung nicht Grund für Arroganz und Überheblichkeit sein, weil man an das „einzig Wahre“ glaubt.

BIBLIOGRAPHIE

- AGENCY 1981 *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs. Agency for Cultural Affairs (Ed.). Tokyo, New York, London 1981.*
- AUMANN 2000 OLIVER AUMANN, *Die Frage nach dem Selbst im Amida-Buddhismus bei Shinran und im Zen-Buddhismus bei Dōgen.* Frankfurt a.M. 2000.
- DEMMELE 2004 MAXIMILIANE DEMMELE, *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James – und sein Einfluss auf Nishidas Verständnis von religiöser Erfahrung.* München 2004.
- ELBERFELD 1999 ROLF ELBERFELD (Hg.), NISHIDA KITARŌ, *Logik des Ortes.* Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Darmstadt 1999.
- EWD *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen,* WOLFGANG PFEIFER, u.a. (Hg.). München, Berlin 1995.
- HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* JOACHIM RITTER, KARLFRIED GRÜNDER, GOTTFRIED GABRIEL (Hg.). Bd. 1-13, Darmstadt 1971-2007.
- KAPLEAU 1998 PHILIP KAPLEAU, *Die drei Pfeiler des Zen.* Bern, München 1998.
- LANGER-KANEKO 1986 CHRISTIANE LANGER-KANEKO, *Das Reine Land. Zur Begegnung von Amida-Buddhismus und Christentum.* Leiden 1986.

- LAUBE 2003 JOHANNES LAUBE, *Das Böse in der buddhistischen Tradition*. In: JOHANNES LAUBE (Hg.), *Das Böse in den Weltreligionen*. Darmstadt 2003.
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, WALTER KASPER (Hg.). Freiburg, Basel, Rom, Wien³1993-2001.
- MULASCHEK 1999 GEORG MULASCHEK, *Glaubensgewissheit in Freiheit*. Ob die modernen Ideale von Wissen und Freiheit den Glauben nun endgültig verdrängen? Eitensheim 1999.
- NISHIDA 1989 NISHIDA KITARŌ, *Nishida Kitarō Zenshū* [Nishida Kitarō, *Gesammelte Werke*]. Tokyo 1989.
- OBERHAMMER 1987 GERHARD OBERHAMMER, *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*. [Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 3]. Wien 1987.
- SUZUKI 1997 SUZUKI DAISETSU, *Der Buddha der Liebe*. Freiburg, Basel, Wien, 1997.
- TAKEDA 1997 RYŪSEI TAKEDA, *Shinran Jōdokyō to Nishida tetsugaku* [Die Lehre des Reinen Landes Shinrans und die Nishida-Philosophie]. Kyoto 1997.
- UEDA 1998 SHIZUTERU UEDA, *Nishida tetsugaku he no michibiki – keiken to jikaku* [Hinführung zur Philosophie Nishidas – Erfahrung und Selbstgewahren]. Tokyo 1998.
- WALDENFELS 1982 Ders., *Faszination des Buddhismus*. Zum christlich-buddhistischen Dialog. Mainz 1982.
- WALDENFELS 1985 HANS WALDENFELS, *Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis*. Zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten. In: HANS WALDENFELS, THOMAS IMMOOS (Hg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Mainz 1985.