

Daisaku Ikeda |

Mahayana-Buddhismus und das 21. Jahrhundert

Vortrag von SGI-Präsident Daisaku Ikeda, gehalten am 24. September 1993 an der Harvard Universität, Boston, USA.

[Video](#) (Länge: 17:54 Minuten; Sprache: japanisch mit englischen oder deutschen Untertiteln).

Der griechische Philosoph Heraklit erklärte mit seinem berühmten *panta rhei* (alles fließt), dass sich alle Dinge im Fluss befinden und das Wesen der Wirklichkeit die Veränderung ist. In der Tat ändert sich alles ständig, von Moment zu Moment. Das betrifft die natürlichen Phänomene ebenso wie alle menschlichen Angelegenheiten. Nichts bleibt auch nur einen einzigen Augenblick lang so, wie es ist. Selbst Steine und Mineralien, mögen sie auch noch so unveränderlich und hart erscheinen, erliegen im Laufe der Zeit doch dem natürlichen Verfall. Was die Menschen angeht, so wurden sie in diesem Jahrhundert, einer Epoche der Kriege und Revolutionen, Zeugen von dramatischen sozialen Veränderungen.

Der Buddhismus bezeichnet diese Natur der Wirklichkeit als „die Vergänglichkeit aller Phänomene“ (jap. Shogyo Mujo). Diese Idee erscheint in der buddhistischen Kosmologie als „sich wiederholende Zyklen von Entstehen, Fortdauer, Niedergang und Zerfall“, die von allen

Planeten und Sonnensystemen durchlaufen werden. Auf unser Leben als Menschen bezogen stellt sich diese Vergänglichkeit als die „vier Leiden“ dar: das Leiden der Geburt (und die damit verbundenen Schmerzen des täglichen Lebens), das Leiden durch Krankheit, das Leiden durch Altern und schließlich das Leiden des Todes. Niemand kann sich ihnen entziehen. Es ist anzunehmen, dass es wegen dieser Leiden bereits in der Antike zur Entwicklung von philosophischen Systemen kam. Im Besonderen mag dies für den Tod zutreffen, das unausweichliche Schicksal allen Lebens.

Von Shakyamuni wird berichtet, dass er zur Suche nach der Wahrheit angeregt wurde, als er zufällig an den Toren des Palastes, in dem er aufgewachsen war, diesen vier Leiden begegnete. Wahre Philosophen, so Platon, befassen sich beständig mit der Tatsache der Sterblichkeit. Nichiren, der Begründer der buddhistischen Schule, auf den sich die Aktivitäten der Soka Gakkai International gründen, mahnt uns, „sich zuerst mit dem Tod auseinanderzusetzen und danach andere Dinge zu studieren.“^[1]

Der Gedanke an den Tod lastet schwer auf dem Herzen des Menschen. Er mahnt ihn an die unabwendbare Endlichkeit seiner Existenz. Denn selbst grenzenloser Reichtum oder uneingeschränkte Macht können die Realität der eigenen Sterblichkeit nicht aufheben. Ausgehend von dieser Erkenntnis hat sich die Menschheit bemüht, die Ängste rund um den Tod zu überwinden, indem sie nach Wegen forschte, an der Ewigkeit teilzuhaben, beziehungsweise Teil derselben zu werden. In diesem Bestreben hat unsere Spezies gelernt, sich über ihre reinen Überlebensinstinkte hinaus zu entwickeln und Eigenschaften herauszubilden, die wir als „menschlich“ bezeichnen. Von diesem Standpunkt aus wird deutlich, warum die Geschichte der Religion mit der Geschichte der Menschheit einhergeht.

Die moderne Zivilisation versucht, den Tod zu ignorieren. Wir haben unseren Blick von diesem grundlegenden Problem abgewandt. Der Tod wurde in den Schatten verbannt und wird nur mit Abscheu betrachtet.

Für den modernen Menschen ist er lediglich die Abwesenheit von Leben, das er mit dem Guten, dem Sein, mit Vernunft und Licht assoziiert. Tod hingegen steht für Leere und Nichts, für das Böse, das Dunkle und Irrationale. Diese rein negative Auffassung vom Tod ist auf allen Ebenen vorherrschend.

Der Tod kann jedoch nicht ignoriert werden – und der Versuch, dies zu tun, hat der modernen Menschheit einen schweren Tribut abverlangt. Der schreckliche und gespenstische Höhepunkt der Zivilisation war das, was Zbigniew Brzezinski als unser eigenes „Century Of Megadeath“ (Jahrhundert des millionenfachen Todes) bezeichnet. Ganz aktuell gibt eine breite Skala von Fragestellungen Anlass, die Bedeutung des Todes zu überprüfen und neu zu bewerten. Dazu gehören Fragen über Hirntod, Sterben in Würde, die Aufgabe von Hospizen, verschiedene Beisetzungsformen sowie die Forschungen von Elisabeth Kübler-Ross und anderen über Tod und Sterben.

Die Menschheit scheint kurz davor zu stehen, den grundlegenden Fehler in ihrer Auffassung von Leben und Tod hinter sich zu lassen und zu erkennen, dass der Tod mehr ist als das Erlöschen von Leben, dass Tod und aktives Leben zusammengehören und die notwendige Voraussetzung für ein größeres, umfassenderes Ganzes bilden. Das umfassende Ganze, von dem ich hier spreche, ist die fundamentale Kontinuität von Leben und Tod, die wir als Individuen erfahren und die wir als „Kultur“ ausdrücken. Eine zentrale und grundlegende Herausforderung für die Zukunft wird sein, eine Kultur zu erschaffen, die auf dem richtigen Verständnis von Leben und Tod und der absoluten Ewigkeit des Lebens basiert. Eine solche Haltung würde den Tod nicht leugnen, sondern sich ihm stellen und ihm seinen korrekten Platz innerhalb eines größeren Lebenskontextes einräumen.

Der Buddhismus spricht von einem immanenten Wesen (jap. Hossho), auch „Dharma-Natur“ genannt, das der phänomenalen Wirklichkeit zugrunde liegt. Abhängig von und reagierend auf die umgebenden Bedingungen manifestiert diese immanente Wesenheit jeweils

unterschiedliche Zustände: Latenz oder Erscheinung. Alle Phänomene, auch Leben und Tod, werden als zyklisches Erscheinen in einem manifesten Zustand beziehungsweise als Rückzug in die Latenz dieser inneren Wesenheit betrachtet.

Der Wechsel von Leben und Tod ist mit den aufeinander folgenden Phasen von Schlafen und Wachen vergleichbar. Wir können den Tod als Ruhezustand verstehen, in dem wir uns auf eine neue Existenz vorbereiten, ähnlich wie wir uns im Schlaf für die Aktivitäten des nächsten Tages rüsten. In diesem Licht betrachtet, ist der Tod etwas, das wir nicht verabscheuen, sondern als etwas Positives anerkennen sollten. Das Lotos-Sutra, das Herz des Mahayana-Buddhismus, legt dar, es sei der Sinn des Daseins – der ewigen Zyklen von Leben und Tod –, dass „die Lebewesen [...] darin voller Glück [wandeln]“.^[2] Es lehrt auch, dass ausdauernde Glaubensausübung es uns ermöglicht, im Tod wie im Leben tiefe und bleibende Freude zu empfinden, also „darin voller Glück zu wandeln“. Nichiren beschreibt diesen Zustand als „die größte aller Freuden.“^[3]

Wenn uns die Dramen dieses Jahrhunderts der Kriege und Revolutionen irgendetwas gelehrt haben, dann diese Einsicht: Es ist töricht, die Reform äußerer Faktoren, wie die der sozialen Systeme, als einzige Determinante für menschliches Glück zu betrachten. Ich bin überzeugt, dass, inspiriert durch ein neues Verständnis von Leben und Tod, in Zukunft allergrößter Wert auf eine nach innen gerichtete Reformation gelegt werden muss. Und dies wird auch geschehen.

Auf der Grundlage des oben Gesagten möchte ich über drei besondere Bereiche sprechen, in denen meiner Überzeugung nach der Mahayana-Buddhismus durch sein Konzept und seine Haltung einen Beitrag zur Zivilisation des 21. Jahrhunderts zu leisten vermag.

Dialogbereitschaft – eine buddhistische Grundhaltung

Seit ihrer Begründung wurde die buddhistische Philosophie mit Frieden und Pazifismus in Verbindung gebracht. Dies ergibt sich – so denke ich – vorrangig aus ihrer konsequenten Ablehnung von Gewalt, aus ihrer ständigen Betonung von Dialog, Diskussion und Sprache als Mittel zur Lösung von Konflikten. Karl Jaspers schreibt die tiefe Trauer der Jünger Shakyamunis über seinen bevorstehenden Tod ihrer Angst zu, dass „das Wort seinen Meister verloren haben werde“.^[4] Ein Sutra beschreibt Shakyamuni als einen Menschen, der anderen mit Freude begegnet, der sich ihnen mit strahlender und einladender Miene nähert.^[5] Sein Leben war vollkommen frei von Dogmen.

Shakyamuni führte ein Leben des Dialogs als Ausdruck seiner geistigen Offenheit. Shakyamunis buddhistische Praxis gipfelte in einer ausgedehnten Reisetätigkeit im späten Alter. Das Sutra, das darüber erzählt, beginnt mit einer Episode, wie der Buddha die Kraft der Sprache nutzt, um eine Invasion abzuwenden.^[6] Wie es in dieser Schrift heißt, ermahnte der mittlerweile 80 Jahre alte Shakyamuni den Minister von Maghada, einem großen Land, das seine Hegemonie-Ansprüche durch die Eroberung des Nachbarstaates Vajji durchsetzen wollte, nicht direkt. Vielmehr erläuterte er dem Minister mit überzeugenden Worten die Prinzipien, wonach Länder entweder erblühen oder zerfallen. Damit hielt er ihn davon ab, die geplante Invasion durchzuführen.

Das letzte Kapitel des gleichen Sutra schließt mit der bewegenden Schilderung vom Sterbelager Shakyamunis: Immer wieder forderte er seine Schüler auf, ihm jede Frage zu stellen, die sie noch hinsichtlich des buddhistischen Gesetzes (Dharma) oder seiner Ausübung hätten; sie sollten es nach seinem Dahinscheiden nicht bedauern müssen, ihm wichtige Fragen nicht gestellt zu haben. Shakyamuni suchte bis zu seinem letzten Augenblick ganz aktiv den Dialog. Das Drama seiner letzten Reise wird von Anfang bis Ende vom Licht der Sprache erhellt, die dieser wahre Meister des Wortes so sorgfältig anwendet.

Warum war Shakyamuni in der Lage, sich der Sprache mit solcher Freiheit zu bedienen und eine solche Wirkung zu erzielen? Was machte ihn zu einem so unvergleichlichen Meister des Dialogs? Im Wesentlichen war es die umfassende Weite seines erleuchteten Lebenszustandes, der völlig frei war von allen Dogmen, Vorurteilen und Anhaftungen. Die folgenden ihm zugeschriebenen Worte sind sehr bezeichnend: „Ich sah einen einzelnen, unsichtbaren Pfeil die Herzen der Menschen durchdringen.“^[7] Diesen „Pfeil“ könnte man als den Pfeil eines diskriminierenden Bewusstseins bezeichnen, eine unreflektierte Betonung des „Andersseins“. Indien befand sich damals in einer Phase des Übergangs und des Umbruchs, in der die Schrecken von Konflikten und Kriegen zur allgegenwärtigen Realität gehörten. Shakyamunis durchdringendem Blick blieb nicht verborgen, dass die grundlegende Ursache für diese Auseinandersetzungen darin bestand, dass man an Unterschieden wie Stammes- oder Volkszugehörigkeit festhielt.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erklärte Josiah Royce, einer von vielen wichtigen Philosophen, die Harvard der Welt gegeben hat, Folgendes: „Eine Reform auf diesem Gebiet muss, wenn überhaupt, von innen kommen. [...] Die Gesellschaft als Ganzes ist das [Produkt all dessen], was die verschiedenen Prozesse – zum Guten oder zum Bösen – in den Köpfen der einzelnen Individuen bestimmen mögen.“^[8]

In der Tat ist der „unsichtbare Pfeil“ des Bösen, den es zu entfernen gilt, nicht in Rassen und Klassen zu finden, die uns fremd sind. Vielmehr steckt er in unserem eigenen Herzen. Die Überwindung unserer auf Vorurteilen beruhenden Denkweise, unserer Fixierung auf die Unterschiede, das ist der Leitgedanke für einen offenen Dialog. Er ist die wesentliche Voraussetzung für die Errichtung des Friedens und die allgemeine Achtung der Menschenrechte. Weil Shakyamuni sich vollkommen von Vorurteilen befreit hatte, konnte er das Gesetz mit solcher Freiheit darlegen. Dabei passte er seine Art zu lehren genau dem Charakter und der Kapazität seines Gesprächspartners an.

Ob er nun bei einem kommunalen Streit über Wasserrechte vermittelte, einen Gewaltverbrecher zur Einsicht brachte oder jemanden ermahnte, der sich gegen die Praxis des Almosenbettelns wandte, in allen Dialogen Shakyamunis erkennen wir sein Bestreben, dem anderen den „Giftpfeil des eigenen Bösen“ zu zeigen. Die Kraft dieser außergewöhnlichen Persönlichkeit veranlasste einen zeitgenössischen Herrscher zu dem Ausruf: „Diejenigen, die wir selbst mit Waffen nicht zwingen können, sich zu ergeben, die unterwirfst Du ohne Waffen.“^[9]
^[10] Nur wenn es einer Religion gelingt, das Festhalten an Unterschieden zu überwinden, kann sie sich über eine im Wesentlichen stammesbezogene Perspektive erheben und eine Weltanschauung im eigentlichen Sinn anbieten. Wenn zum Beispiel Nichiren die Herrscher des japanischen Shogunats, die ihn verfolgten, mit der Bemerkung „Herrscher über dieses kleine Inselreich“^[11] zurückweist, wird klar, dass seine Vision sich auf eine Weltreligion mit universalen Werten richtet, die über die Grenzen eines einzelnen Staates hinausgeht.

Bleibt noch zu erwähnen: Dialog darf sich nicht auf den Austausch von gefälligen Redebeiträgen beschränken. Manchmal muss die Sprache die Qualität eines Feuer speienden Drachens haben: dann nämlich, wenn es gilt, einen Menschen aus dem Würgegriff der Arroganz zu befreien. Es war die gelegentliche Schärfe ihrer Rede, die Nagarjuna und Shakyamuni (den wir normalerweise nur mit Milde in Verbindung bringen) von den Herrschern ihrer Zeit den Beinamen „die Allesleugner“^[12] einbrachte.

Das gleiche gilt für Nichiren, der eine familiäre Verbundenheit und sanfte Zuneigung für die einfachen Menschen empfand. In seinen Auseinandersetzungen mit den Vertretern der korrupten und degenerierten Machthaber war er kompromisslos. Obwohl Bewaffnung in dem gewalttätigen Japan seiner Zeit zur Normalität gehörte, trug er selbst nie Waffen. Er verließ sich ausschließlich und unbeirrbar auf die Kraft der Überzeugung und der Gewaltlosigkeit. Die folgende Passage, die er aus der Verbannung auf eine ferne Insel schrieb, von der

niemand lebend zurückkommen sollte, ist typisch für seine kämpferische Sprache. Als man ihm anbot, ihn mit absoluter Macht auszustatten, wenn er seinen Glauben aufgäbe, und als man ihm drohte, seine Eltern zu enthaupten, wenn er an seinen Überzeugungen festhielte, schwor er: „Ganz gleich auf welche Hindernisse ich treffe, so lange nicht weise Männer beweisen, dass meine Lehren falsch sind, werde ich niemals aufgeben.“^[13]

Nichirens Vertrauen auf die Macht der Sprache kann nur als absolut bezeichnet werden. Gäbe es mehr Menschen, die entschlossen und auf gleich unbeugsame Weise Dialoge führten, fände man für die im menschlichen Zusammenleben unvermeidlichen Auseinandersetzungen bestimmt harmonischere Lösungen. Vorurteile würden zu Empathie, Krieg und Konflikt zu Frieden. In einem echten Dialog werden die gegensätzlichen Ansichten transformiert: Was die Menschen trennt oder entzweit, wird zu etwas, das die Verbindung zwischen ihnen vertieft.

Im Zweiten Weltkrieg forderte die Soka Gakkai die Kräfte des japanischen Militarismus geradezu heraus. Als Folge davon wurden viele Mitglieder inhaftiert, darunter Josei Toda und der Gründer und erste Präsident Tsunesaburo Makiguchi. Dieser war ganz und gar nicht bereit, seinen Überzeugungen abzuschwören. Ganz im Gegenteil fuhr Makiguchi ohne Zögern fort, die Prinzipien des Buddhismus – genau die Gedanken, für die man ihn als „Kriminellen“ inhaftiert hatte – seinen Wärtern und den Ermittlern zu erläutern. Makiguchi starb mit 73 Jahren im Gefängnis.

Josei Toda, Makiguchis direkter Schüler und Erbe seines geistigen Vermächnisses wurde später der zweite Präsident der Soka Gakkai. Er hatte die extremen Qualen einer zweijährigen Haft überstanden, und da er an eine globale menschliche Familie glaubte, führte er überall Dialoge mit einfachen Menschen, die unter den Folgen des Krieges litten. Er übertrug uns, seinen jungen Schülern, auch die Aufgabe, eine atomwaffenfreie Welt zu schaffen.

Auf dieser historischen und philosophischen Basis setzt sich die Soka Gakkai International nun für Frieden, Kultur und Erziehung ein und hat Bande der Solidarität mit Bürgern in mittlerweile 192 Staaten und Gebieten^[14] geschaffen. Ich selbst widme mich dem Dialog mit Menschen auf der ganzen Welt, um so einen kleinen Beitrag zum Glück der Menschheit zu leisten.

Wiederherstellung der Menschlichkeit

In einer Zeit, die sich durch ein verbreitetes Wiederaufleben der Religionen auszeichnet, müssen wir immer wieder die Frage stellen: Trägt die Religion zur Stärkung des Menschen bei oder zu seiner Schwächung? Fördert die Religion das „Gute“ oder das „Schlechte“ im Menschen? Wird der Mensch durch die Religion besser und weiser oder ist das Gegenteil der Fall? Dies, so glaube ich, sind die Kriterien, die wir fest im Blick haben sollten.

Obwohl die Autorität von Karl Marx als sozialer Prophet durch den Zerfall des Sozialismus in Osteuropa und in der früheren Sowjetunion stark gelitten hat, enthält seine Aussage, dass Religion „Opium für das Volk“ sei, eine wichtige Wahrheit. Und obwohl zu hoffen ist, dass die Tragödie, die sich in Waco, Texas, ereignete^[15], eine seltene Ausnahme darstellt, ist nicht sicher, dass alle Religionen sich von ihren „berauschenden“ Aspekten befreit haben. Auch die Tatsache, dass nicht wenige der neuen im Dämmerlicht dieses Jahrhunderts auftauchenden Weltanschauungen durch Dogmatismus und einen Trend zur Abschottung gegenüber ihrem Umfeld auffallen, gibt Anlass zu ernster Sorge. Denn gerade dies steht im Widerspruch zu der rasanten Tendenz der Vernetzung und der interkulturellen Aktionen unserer Zeit.

In diesem Zusammenhang wäre zu prüfen, ob in den verschiedenen Glaubenssystemen dem Vertrauen auf die eigene menschliche Kraft

einerseits sowie dem Vertrauen auf Kräfte außerhalb des Menschen andererseits im richtigen Verhältnis Bedeutung beigemessen wird; dies mag in etwa dem freien Willen und der Gnade in der christlichen Terminologie entsprechen.

Wenn wir in ganz groben Strichen die Entwicklung vom mittelalterlichen zum modernen Europa nachzeichnen, bemerken wir eine ständige Bewegung weg von einem Determinismus mit Gott als Mittelpunkt, hin zu einer zunehmend stärkeren Betonung des freien Willens und der menschlichen Verantwortlichkeit. Immer stärker rücken die Kräfte des Menschen in den Mittelpunkt, wobei gleichzeitig die äußeren Einflüsse in den Hintergrund treten. Niemand wird die großen Errungenschaften von Wissenschaft und Technik in der modernen Zeit leugnen, jedoch hat ein unangebrachter Glaube an die Allmacht des Verstandes die Menschen zu der Annahme verleitet, alles liege in ihrer Macht. Diese Illusion hat unsere Zivilisation in ihre gegenwärtige offensichtliche Sackgasse geführt. Hatte das frühere Vertrauen auf eine äußere Kraft dazu geführt, dass man das Ausmaß der eigenen Möglichkeiten und unserer Verantwortung unterbewertete, so erzeugt die Überbewertung unserer Kräfte nunmehr eine gefährliche Aufblähung des menschlichen Egos.

Jetzt suchen wir einen dritten Weg – ein neues Gleichgewicht zwischen dem Vertrauen in unsere eigenen Kräfte und der Anerkennung dessen, was jenseits derselben liegt. Nichiren stellt uns im folgenden Abschnitt die einfühlsame und äußerst inspirierende Perspektive des Mahayana-Buddhismus auf Erleuchtung vor: „Weder nur durch eigene Anstrengungen [...] noch nur durch die Kraft von anderen.“^[16] Der Buddhismus behauptet also eindringlich, dass der größte Mahayana-Buddhismus und die Zivilisation des 21. Jahrhunderts Nutzen aus der dynamischen Fusion und dem Ausgleich dieser beiden Kräfte entsteht.

John Dewey bestätigt in *A Common Faith* in ähnlicher Weise, dass „das Religiöse“ von entscheidender Bedeutung sei und nicht so sehr eine spezielle Religion. Im Gegensatz zu Religionen, die allzu schnell dem

Dogmatismus und dem Fanatismus verfallen, besitzt „das Religiöse“ die Kraft, „Interessen und Energien“ zu vereinigen, „Handlungen zu leiten und die Wärme des Gefühls und das Licht der Intelligenz hervorzubringen“. „Das Religiöse“ ermöglicht gleichermaßen die Verwirklichung dessen, was Dewey als „die Werte der Kunst in all ihren Formen, also des Wissens, der Anstrengung und der Rast nach der Anstrengung, der Erziehung und Kameradschaft, der Freundschaft und Liebe, der geistigen und körperlichen Entwicklung“ beschreibt.^[17]

Dewey nennt keine spezifische externe Kraft. Für ihn ist „das Religiöse“ ein allgemeiner Ausdruck für das, was Menschen auf ihrem Weg, das Gute und Wertvolle anzustreben, stützt und ermutigt. „Das Religiöse“ – so wie Dewey es definiert – hilft denen, die sich selbst helfen.

Wie Dewey es sah, und wie die traurigen Folgen der Selbstvergötterung des modernen Menschen zeigen, sind wir ohne Hilfe nicht in der Lage, unser volles Potenzial zu verwirklichen. Nur durch die Verbindung und die Verschmelzung mit dem Ewigen – dem, was hinter der Endlichkeit des einzelnen Menschen liegt – können wir die gesamte Skala unserer Möglichkeiten manifestieren. Und dennoch ist dieses Potenzial nichts Fremdes, denn es ist immer schon in uns und es ist Teil von uns.

Ich glaube auch, dass es entscheidend für die künftige Lebensfähigkeit jeder religiösen Tradition sein wird, wie sie das Verhältnis zwischen den inneren und den äußeren Kräften definiert. Nicht nur Buddhisten, sondern alle, die sich mit Religion beschäftigen, sollten diesem Verhältnis große Aufmerksamkeit schenken, wenn sie eine Wiederholung der Geschichte verhindern wollen. Denn wenn wir nicht aufpassen, kann Religion uns durch Dogmatismus und ihre klerikale Macht versklaven. Genauso kann sie aber ein Fahrzeug zur Wiederherstellung und Neubelebung der Menschlichkeit sein.

Vielleicht, weil unsere buddhistische Bewegung so menschenorientiert ist, mochte Harvey Cox von der Harvard Divinity School sie als das

Bemühen bezeichnet haben, die humanistische Ausrichtung einer Religion zu definieren. Und in der Tat: Buddhismus ist nicht nur ein theoretisches Konstrukt. Er hilft uns bei der Lebensführung, indem wir tatsächlich von Augenblick zu Augenblick Kurs auf die Verwirklichung von Glück und Wert nehmen.

So schreibt Nichiren: „Wenn Sie die Anstrengungen von einhundert Millionen Äonen in einem einzigen Augenblick des Lebens konzentrieren, zeigen sich die drei Körper des Buddha in jedem Ihrer Gedanken und in jeder Handlung.“^[18] Der Ausdruck „die Anstrengungen von hundert Millionen Äonen“ steht für eine Haltung, sich jedem eigenen Problem mit dem ganzen Sein zu stellen, zu der Gesamtheit des eigenen Bewusstseins zu erwachen und alle inneren Ressourcen zu öffnen. Wenn wir uns von ganzem Herzen und ohne Umschweife den Herausforderungen des Lebens stellen, bringen wir die in uns verborgenen „drei Körper des Buddha“ hervor. Es ist das Licht dieser inneren Weisheit, das uns in jedem Augenblick ermutigt und unsere Handlungen auf das Wahre und Richtige lenkt.

Das Erklängen von Trommeln, Hörnern und verschiedenen anderen Musikinstrumenten^[19] wirkt überall im Lotos-Sutra als Metapher, um den Lebenswillen der Menschen immer wieder zu wecken. Das Wesen der Buddha-Natur will uns permanent dazu aufrufen, stark, gut und weise zu sein. Ihre Botschaft ist die Wiederherstellung der Menschlichkeit.

Die Koexistenz aller Dinge

Der Buddhismus liefert uns den philosophischen Unterbau für die symbiotische Koexistenz aller Dinge. Unter den vielen Bildern im Lotos-Sutra spricht eines ganz besonders an: das des Regens, der unterschiedslos und mitfühlend die ganze Erde befeuchtet und Leben aus allen Bäumen und Gräsern hervorbringt, unabhängig davon, ob sie

groß oder klein sind.^[20] Diese Szene entspricht mit ihrer Lebendigkeit, Erhabenheit und Schönheit ganz dem Charakter des ganzen Lotos-Sutra. Sie steht für die Erleuchtung aller Menschen, wenn sie mit dem Gesetz des Buddha, also dessen großer und unvoreingenommener Weisheit, in Berührung kommen. Gleichzeitig ist es eine wunderbare Hymne auf die Vielfalt der menschlichen und aller anderen Erscheinungsformen des „fühlenden und nichtfühlenden Lebens“. Alle diese Erscheinungsformen zeigen ausnahmslos und gleichermaßen die ihnen eigene innewohnende Erleuchtung, wobei alle zu dem großen Konzert einer umfassenden Symbiose beitragen.

Im Buddhismus wird der Begriff „bedingtes Entstehen“ (jap. Engi) benutzt, um symbiotische Beziehungen zu beschreiben. Nichts und niemand existiert unabhängig von etwas oder jemand anderem. Jedes individuelle Leben trachtet, sich eine Umgebung zu schaffen, die ihrerseits wiederum alles andere Leben aufrechterhält. Alles Dasein unterstützt sich gegenseitig, ist miteinander verbunden und bildet einen lebendigen Kosmos. Die moderne Philosophie könnte es ein „semantisches Ganzes“ nennen. Dies ist das Konzept, wie der Mahayana-Buddhismus das natürliche Universum betrachtet.

Durch die Worte des Faust verleiht Goethe einer ähnlichen Sicht Ausdruck: „Wie alles sich zum Besten webt, eins in dem andern wirkt und lebt.“^[21] Der Dichter, dessen Erkenntnisse uns heute wegen ihrer bemerkenswerten Affinität zum Buddhismus berühren, wurde (jedoch seinerzeit) von seinem jungen Freund Eckermann mit folgenden Worten kritisiert, er lasse: „... die Bestätigung seiner Vorahnungen vermissen.“^[22] In den inzwischen vergangenen Jahren erhob sich ein stetig anwachsender Chor von Stimmen, die der Weitsicht Goethes und des Buddhismus zustimmten: der deduktiven Sichtweise nämlich.

Nehmen wir zum Beispiel das Konzept der Kausalität, so finden wir, dass sich kausale Beziehungen im Lichte der „bedingten Entstehung“ grundsätzlich von der mechanistischen Kausalität unterscheiden, die nach Auffassung der modernen Wissenschaft die objektive natürliche

Welt beherrscht, eine Welt, die von subjektiven menschlichen Belangen vollkommen getrennt existiert. Kausalität, wie der Buddhismus sie sieht, umfasst ein breites natürliches Feld, das die menschliche Existenz mit einschließt. Zur Verdeutlichung: Nehmen wir einmal an, es habe sich ein Unfall oder eine Katastrophe ereignet. Mit der mechanistischen Theorie der Kausalität kann man Untersuchungen anstellen und ermitteln, wie der Unfall zustande kam. Eine Antwort auf die Frage, warum bestimmte Individuen in dieses tragische Ereignis verwickelt waren, bleibt offen. In der Tat ist es so, dass die mechanistische Betrachtungsweise solche existenziellen Fragestellungen bewusst ausschließt.

Im Gegensatz dazu zielt das buddhistische Verständnis der Relation von Ursache und Wirkung direkt auf dieses bohrende „Warum?“. Das ist übrigens an folgendem Dialog aus Shakyamunis früher Lehrtätigkeit zu ersehen. Frage: „Was ist der Grund für Altern und Tod?“; Antwort: „Die Geburt ist die Ursache für Altern und Tod.“^[23]

Später entwickelte der Begründer der chinesischen Tiantai-Schule, Zhiyi, nach einem Prozess umfassenden Denkens und Forschens eine theoretische Struktur, die Konzepte enthält wie „dreitausend Bereiche in einem einzigen Lebensmoment“. Dieses besticht nicht nur durch den Umfang und die Gründlichkeit seiner Ausarbeitung, sondern entspricht auch vollkommen den Aussagen der moderneren Wissenschaft. Da ich aus Zeitgründen nicht näher darauf eingehen kann, möchte ich zumindest erwähnen, dass die Fragestellungen unserer Zeit auf vielen Gebieten – wie der Ökologie, der transpersonalen Psychologie und der Quantentheorie – in bemerkenswerter Übereinstimmung mit den buddhistischen Lehren stehen. Das betrifft sowohl ihre Herangehensweisen als auch ihre Schlussfolgerungen.

Wenn der gegenseitige Bezug und die Interdependenz eine solche Betonung erfahren, dann könnte die Sorge entstehen, die individuelle Identität würde dadurch verschleiert. In diesem Zusammenhang wären folgende Zeilen aus buddhistischen Schriften zu zitieren: „Du bist dein

eigener Meister. Könnte ein anderer dein Meister sein? Wenn du Herr deiner selbst bist, dann hast du einen Meister von seltenem Wert gefunden.“^[24] Und an anderer Stelle: „Seid eure eigene Lampe. Vertraut auf euch selbst. Haltet fest am Gesetz als Lampe, vertraut auf nichts anderes.“^[25]

In beiden Zitaten werden wir aufgefordert, unabhängig zu leben, uns selbst treu zu sein, unbeeinflusst von anderen. Was hier unter „selbst“ zu verstehen ist, bezieht sich jedoch nicht auf das buddhistische „kleine Selbst“ (jap. Shoga), das in den Fesseln des Egoismus gefangen ist. Gemeint ist vielmehr das „große Selbst“ (jap. Taiga), das eins ist mit dem kosmischen Leben durch das alles verbindende Gewebe von Ursachen und Wirkungen in den unendlichen Weiten von Raum und Zeit.

Das große, kosmische Selbst schwingt in der Tiefe mit dem einenden und integrierenden „Selbst“ zusammen, das Jung in den Tiefen des menschlichen Bewusstseins entdeckte und das Emerson als „universelle Schönheit“ bezeichnete, „zu der alle Teile und Teilchen gleichermaßen in Beziehung stehen, dem ewig Einen“.^[26] Ich bin fest davon überzeugt, dass ein Erwachen auf breiter Ebene zu diesem „großen Selbst“ in Zukunft zu einer Welt der kreativen und symbiotischen Koexistenz führen wird.

An dieser Stelle kommen mir folgende Zeilen Whitmans in den Sinn, in denen er das Lob des menschlichen Geistes singt:

Doch wend ich mich an Dich oh Seele,
mein eigentliches Ich,
seh ich, dass sanft beherrschest Du die Sternenwelt,
vereinst Dich mit der Ewigkeit und lächelst froh dem Tod entgegen,
erfüllst und blähest auf den weiten Raum.^[27]

Das im Mahayana-Buddhismus erläuterte „große Selbst“ steht für eine Art von Offenheit und Weite des Charakters, der die Leiden aller

Menschen als seine eigenen annimmt, der in der Realität der menschlichen Gesellschaft beständig Wege sucht, die Leiden anderer zu lindern und ihr Glück zu mehren. Ich bin sehr sicher, dass nur die Solidarität von Menschen von solch natürlichem Edelmut die Einsamkeit des modernen „Selbst“ durchbrechen kann und neue hoffnungsvolle Ausblicke auf die Zivilisation öffnet.

Der einzelne Mensch wird durch die dynamische, lebendige Bewegung dieses „großen Selbst“ in die Lage versetzt, das Leben wie auch den Tod mit der gleichen Freude zu erfahren.

In den aufgezeichneten Vorlesungen Nichirens heißt es: „Wir schmücken den Schatzurm unseres Daseins mit den vier Aspekten (Geburt, Altern, Krankheit und Tod).“^[28] Es ist mein aufrichtiger Wunsch und mein Gebet, dass jedes Mitglied der großen Menschen-Familie im 21. Jahrhundert den natürlichen Glanz seines inneren „Schatzturms“ erstrahlen lässt, dass wir unseren blauen Planeten in die harmonischen Klänge offener Dialoge hüllen und dass sich damit die Menschheit im neuen Jahrtausend weiterentwickelt.^[29]

[1]

N. Hori, Herausgeber, *Nichiren Daishonin Goshō Zenshu* (Verehrensweite Schriften Nichiren Daishonins) (Tokio, 1952), S. 1404.

[2]

J. Takakusu, Herausgeber, *Taisho* (Große Lehre), Bd. 9 (Tokio, 1925), S. 43.

[3]

Hori, a. a. O., Nr. 1, S. 788.

[4]

K. Jaspers, *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus* (Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus) (San Diego, 1962), S. 25.

[5]

T. W. Rhys Davids und J. E. Carpenter, Herausgeber, *Sonadanda-sutta, Kutadanta-sutta in Digha-nikaya*, (London, 1889). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Nanden Daizokyo*, Bd. 6, (Tokio, 1935), S. 172, 195.

[6]

T. W. Rhys Davids und J. E. Carpenter, Herausgeber, *Mahaparinibbanna-suttanta in Dighanikaya*, (London, 1903). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Nanden Daizokyo*, Bd. 7 (Tokio, 1935), S. 27ff.

[7]

D. Anderson und H. Smith, Herausgeber, *Sutta-nipata 938* (London, 1913). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Nanden Daizokyo*, Bd. 24 (Tokio, 1935), S. 358. N. Aramaki, Übersetzer, *Daijo Butten*, Bd. 7 (Tokio, 1986), S. 324.

[8]

J. Royce, *The Basic Writings of Josiah Royce* (Die grundlegenden Schriften von Josiah Royce), Bd. 2 (Chicago, 1969), S. 1122.

[9]

Text der Fußnote

[10]

R. Chalmers, Herausgeber, *Angulimala-sutta in Maajjhima-nikaya* (London, 1896–1898). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Nanden Daizokyo*, Bd. 11a (Tokio, 1938), S. 137.

[11]

P. B. Yampolsky, Herausgeber, und B. Watson, Übersetzer, *Selected Writings of Nichiren* (Ausgewählte Schriften Nichirens) (New York, 1990), S. 322.

[12]

Nagarjuna, *Madyamakakarika* 24. 6, L. de la Vallee Poussin, Herausgeber, mit einem Kommentar P. von Candrakirti, Bibliotheca Buddhica IV, Neudruck (Osnabrück, 1970). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Taisho* (Große Lehre), Bd. 30 (Tokio, 1927).

[13]

P. B. Yampolsky, a. a. O., Nr. 10, S. 138.

[14]

Stand 2010

[15]

Tragödie von Waco, Texas: Während einer 51-tägigen Belagerung ihrer Siedlung Mount Carmel Center in der Nähe von Waco, Texas, durch Bundesbehörden im Jahr 1993 kamen 82 Mitglieder der Branch Davidian Gruppierung inklusive ihrem Anführer Davis Koresh zu Tode. Es handelte sich um eine Abspaltung von den Adventisten. (Anm. d. Übers.)

[16]

Hori, a. a. O., Nr. 1, S. 403.

[17]

J. Dewey, *A Common Faith* (Eine allgemeine Glaubenshaltung) (New Haven, 1934), S. 50–52.

[18]

Hori, a. a. O., Nr. 1, S. 790.

[19]

Nidana-, Bhaisajjaraja-, Samanthabhadra-Kapitel.

[20]

Osadhi-Kapitel.

[21]

J. W. von Goethe, *Sämtliche Werke in 18 Bänden*, Bd. 5: *Die Faustdichtungen* (Zürich, 1950), S. 157

[22]

J. W. von Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, Sämtliche Werke 19, hrsg. v. H. Schlafer (München, 1986).

[23]

L. Feer, Herausgeber, *Samyutta-nikaya*, II, I (London, 1888). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Nanden Daizokyo*, Bd. 13 (Tokyo, 1936), S. Iff.

[24]

V. Sumangala Suriyagoda, Herausgeber, *Dhammapada* 60 (London, 1914). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Nanden Daizokyo*, Bd. 23 (Tokio, 1937), S. 42.

[25]

T. W. Rhys Davids und J. E. Carpenter, Herausgeber, *Mahaparinibbana-suttanta* II, 26 (London, 1903). Vgl. J. Takakusu, Herausgeber, *Taisho* (Große Lehre), Bd. I (Tokyo, 1924), S. 645c, 15b.

[26]

R. W. Emerson, *Essays and Poems of Emerson* (Emerson: Essays und Gedichte) (New York, 1921), S. 45.

[27]

W. Whitman, *Leaves of Grass* (Grashalme) (Garden City, 1926), S. 348.

[28]

Hori, a. a. O., Nr. 1, S. 740.

[29]

Obwohl Übersetzungen für viele der zitierten buddhistischen Begriffe und Lehrtexte vorhanden sind, basiert die vorliegende Übertragung auf dem japanischen Originaltext mit den entsprechenden Verweisen auf die Originale in Japanisch, Chinesisch und Pali sowie die in englischer Übersetzung veröffentlichten Schriften. Dies gilt insbesondere auch für die in den Fußnoten benannten Quellen, wie sie zur Zeit der Konzeption des Vortrages zur Verfügung standen. (Anm. d. Übers.)