

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Dehn, Ulrich
Title: "Identität und Alterität im Buddhismus. Am Beispiel der Laienbewegung Sôka Gakkai"
Published in: Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven
Münster: Waxmann
Year: 2010
Pages: 145 - 160
ISBN: 3-8309-2342-2

The article is used with permission of [Waxmann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Identität und Alterität im Buddhismus

Am Beispiel der Laienbewegung Sôka Gakkai

Religiöse Differenz ist in Ostasien normalerweise kein Problem und deshalb auch in den seltensten Fällen überhaupt ein Thema. Ich betone *religiöse* Differenz, denn Asien wie auch Ostasien sind weit davon entfernt, aufgrund des weitverbreiteten Klischees der Toleranz eine konfliktarme oder gar konfliktfreie Region darzustellen. Konflikte waren und sind in den wenigsten Fällen religiöser Art, Religion hatte zumeist ideologisierenden und identitätsstiftenden Charakter im Rahmen eines aus anderen Gründen vorhandenen Konflikts. Allerdings sollte auch die Rolle religiöser Ideologien und ihrer konfliktverschärfenden Funktion nicht unterschätzt werden. Das oft zu hörende Klischee: Die oder jene Religion ist „ihrem Wesen nach“ friedlich, sie wird nur leider „missbraucht“, ist untauglich, denn Religionen existieren vor allem in den Menschen, die sie leben und praktizieren, und sind komplexe Phänomene. Umso mehr gilt es jetzt, ihr jeweiliges gewaltunterbrechendes Potential zu entdecken und zu fördern.

Der Buddhismus Ostasiens, oft unter dem Begriff Mahayana-Buddhismus zusammengefasst, ist ein bunter Strauß unterschiedlichster Glaubens- und Lebensformen, die, wie es scheinen will, zuweilen nur durch die nominelle Wertschätzung des historischen Buddha Gautama zusammengehalten werden, wie immer dann die Art der Zuwendung zum Buddha und das Verständnis seiner Botschaft im Einzelnen aussehen mag. Allgemein gilt: So wie sich religionsparadigmatisch der Buddhismus – wie auch viele andere Religionen – bald nach dem Tod des Buddha von einer Botschafts- zu einer Verehrungsreligion gewandelt hat, so haben sich, nachdem es nicht mehr die eine Botschaft, sondern viele unterschiedliche Objekte der Verehrung waren, die religiösen Wege diversifiziert. Dies allerdings geschah so nicht nur im Mahayana-, sondern mit fast gleicher Intensität im Theravada-Buddhismus Süd- und Südostasiens, der allerdings bis heute den Anspruch erhebt, sehr homogen zu sein.

Wie überall sonst in der Geschichte der Religionen und allgemein in der Geschichte der Menschheit ist es auch im Buddhismus so, dass sich Identitäten dadurch herausbildeten, dass Alteritäten auf den Plan traten.

Eine der gravierendsten Alteritäten ist der Unterschied von „Erlösung aus eigener Kraft“ und „Erlösung aus fremder Kraft“, wobei es sich in beiden Fällen um vereinfachende Klischees handelt. Während der traditionelle Buddhismus als Erkenntnislehre die Kraft der eigenen Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit betont, geht es dem Buddhismus des Reinen Landes mit Ursprung in China und besonders großem Zulauf in Japan darum, in mantrischer Anbetung die gnädige Zuwendung des Bodhisattva Amida zu erlangen, also die Erlösung durch eine andere Kraft als die eigene Einsicht. Wenn man jedoch hier der nicht ganz unüblichen Interpretation folgt, dass externe Anbetungs- und Kultgrößen in Wirklichkeit externalisierte innere Kräfte und Energien des Menschen darstellen, dann müsste man sich die Anrufung des Bodhisattva Amida als die Beschwörung der eigenen Ein-

sicht und Erleuchtungsfähigkeit vorstellen, ähnlich wie auch der Satan Mara aus der ersten Erleuchtungsmeditation des Buddha als die personalisierte Störungs- und Ablenkungsenergie des Menschen betrachtet wird. In der Regel jedoch geht man insbesondere im volkstümlichen Buddhismus Ostasiens davon aus, dass wir es hier mit Kultmilieus und mit der Verehrung und Anbetung von externen Gottheiten zu tun haben, also mit echten Alteritäten gegenüber der ursprünglichen Lehre.

Auch der Zen-Buddhismus, der heute oft repräsentativ für den Buddhismus überhaupt steht, war auf dem Hintergrund der antiken buddhistischen Tradition eine Alterität, eine Abweichung aufgrund seiner (einstigen) Schriftlosigkeit und aufgrund seines Konzeptes der plötzlichen und völlig unberechenbaren Erleuchtung. Was im 6. Jh. alteritär war, scheint heute Standard zu sein, und aller Buddhismus, der nicht wie Zen die Meditation in den Mittelpunkt stellt, wird mindestens im Westen unter den Verdacht des Abweichens gestellt. Diese Ansicht wird auch nicht durch Forschungen erschüttert, die damit argumentieren, dass Meditation in Tempeln überwiegend rituellen Charakter des Nachvollzugs der ersten Erleuchtungsmeditation des Buddha hatte und gar nicht unbedingt den Sinn des massenhaften Volkssports Erleuchtung (vgl. Faure, 1993). Das Stichwort Meditation zeigt deutlich, dass auch das Thema Identität und Alterität in asiatischen Ländern und im westlichen Buddhismus unterschiedlich gewichtet wird: Während in Asien Zeremonien, Riten und Meditation zumeist Aktivitäten der Vollzeitmönche und Nonnen in Tempeln sind, gilt Meditation in Deutschland und anderen westlichen Ländern als Markenzeichen der regelmäßigen Praxis eines jeden buddhistischen Gläubigen. Dieser Paradigmenwechsel ist ein normaler Kontextualisierungsvorgang, wie er in jeder religiösen Tradition im Rahmen der interkulturellen Dynamik notwendig ist. Er bedeutet auch, dass Religionen sich in neuen Kontexten neu erfinden und zu „neuen religiösen Bewegungen“ werden – so wie auch z.B. die lutherische Kirche in Papua-Neuguinea oder die presbyterianische Kirche in Kamerun. In diesem Sinne spreche ich vom Zen-Buddhismus im Westen als einer neuen religiösen Bewegung. Dieser Sachverhalt verkompliziert das Reden über Identität und Alteritäten erheblich. Es stellt sich anhand solcher Kontextualisierungs- und Passungsprozesse heraus, dass sowohl die Alteritäts- als auch die Identitäts-, d.h. Eigenwahrnehmung, Konstruktionen unterliegen, die stets der Überprüfung bedürfen. In beiden Fällen spielt ein Konglomerat von Faktoren auch außerhalb der religiösen eine wichtige Rolle.

Um sich diesem Thema etwas stärker materialgesättigt nähern zu können, möchte ich hier zwei Beispiele aus dem Bereich des Buddhismus darstellen.

Nichiren-Buddhismus

Zunächst ein Blick auf einen Strang des japanischen Buddhismus, der zwar in seinen Wurzeln aus dem 13. Jh. stammt bzw., was seine wichtigste Schrift, das Lotos-Sutra (vgl. Lotus-Sutra, 2004 und 2007), angeht, noch älter ist, jedoch bis heute das Stigma der Alterität nicht abgestreift hat: der Nichiren-Buddhismus und seine größte aktuelle Erscheinungsform, die Laienbewegung Sôka Gakkai (SG).

Der japanische Mönch Nichiren (1222-1282) durchlief eine traditionelle Ausbildung im Zentrum des Tendai-Buddhismus bei Kyoto auf dem Hieizan und wurde mit der Verehrung des Lotos-Sutra vertraut gemacht, einer der wichtigsten Schriften des Mahayana-Buddhismus, abgeschlossen wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jh. v. Chr. (vgl. Borsig, 2004; Matsudo, 2004). Eine der zentralen Einsichten des Lotos-Sutra ist, dass jeder Mensch Buddha-Natur besitzt, die nur entfaltet werden muss. Nichiren hatte den Eindruck, dass die Betonung des Sutra, die er ohnehin bereits in der Tendai-Schule vorfand, noch einmal besonders symbolisch gestützt werden müsse. Als Symbol benutzte er die Titelzeile des Sutra, in sinojapanischer Lesung *namu myôhô renga kyô*, und erhob sie zur mantrischen Formel, in der sich die gesamte Weisheit des Sutra und des Buddhismus ausdrücke. Die mantrische Anbetung, im Jargon *daimoku* genannt, ist zum Markenzeichen der Nichiren-Schule und ihrer Verzweigungen geworden. Nichiren jedoch kämpfte an zwei weiteren Fronten: Er versuchte, den Einfluss des Buddhismus des Reinen Landes zurückzudrängen, der alle staatliche Zuwendung absorbierte, und er stand für eine sozialethische Komponente des Buddhismus und prangerte ungerechte Zustände des Landes an. Die anstehenden Mongolenstürme auf Japan (1274 und 1281) interpretierte er als Strafe für das Verhalten der japanischen Fürsten, während seine Gegner das Scheitern der Mongolenangriffe im Gegenteil als Widerlegung der Behauptungen Nichirens betrachteten. Aufgrund von Hochverrat wurde Nichiren zum Tode verurteilt, im letzten Augenblick verschont und auf die Insel Sado exiliert. Dort entstand u.a. sein berühmtes kalligraphisches Mandala, in dessen Zentrum die Titelzeile des Lotos-Sutra steht, gerahmt u.a. von shintoistischen Götternamen. Es wird heute u.a. in der SG als kultischer Gegenstand benutzt.

Die Nichiren-Tradition ist heute präsent in den großen „klerikalen“ Schulen der „Nichiren-Schule“, der „Wahren Nichiren-Schule“ und einiger kleinerer Abspaltungen, sowie in der großen Laiengemeinschaft Sôka Gakkai, die mit ihren über 8 Mio. Mitgliedshaushalten in Japan die größte religiöse Organisation des Landes ist.

Die Sôka Gakkai (SG)

Allein die Größe und Wirtschaftsmacht der SG scheint heute zu einem Feindbildsyndrom in der japanische Presse und der allgemeinen Öffentlichkeit zu führen, so dass schon eine sehr genaue Wahrnehmung dessen erforderlich ist, was sich uns tatsächlich darbietet mit dieser Organisation. Zunächst ein kurzer Blick in ihre Geschichte.

Ihr Gründer Makiguchi Tsunesaburô¹ wurde 1871 der Familie Watanabe unter dem Namen Watanabe Chohichi in dörfliche Verhältnisse hineingeboren und erhielt später aufgrund einer Adoption nach dem spezifisch japanischen Yôshi-System den Familiennamen Makiguchi. Er wurde Pädagoge und war Lehrer, bevor er sich ganz der pädagogischen Forschung widmete.

Mit 32 Jahren, also 1903, veröffentlichte Makiguchi ein Buch mit dem Titel *Jinsei Chirigaku* (Lebensgeographie), das weithin beachtet wurde, und Makigu-

1 Vgl. zur Biographie Makiguchis insbesondere Kohler, 1962 sowie Dumoulin, 1970 und Bethel, 1973.

chi wurde in Fachgremien berufen und arbeitete nun mit bedeutenden Pädagogen des Landes wie Yanagida Kunio und Nitobe Inazô zusammen. Er verfasste Schulbücher für den Geographieunterricht und wurde Mitglied der nationalen Schulbuchkommission. Er lernte durch die Vermittlung eines Zeitungsreporters Mitani Sokei kennen, den Direktor einer Handelsschule, der ihn bewegen konnte, 1928 Mitglied der Nichiren Shôshû zu werden. Makiguchis Familie und er selbst hatten sich bis dahin an der weitaus größeren Nichiren Shû orientiert und auch gewisse christliche Einflüsse in seinem Denken sind zu bemerken. 1930 veröffentlichte er in mehreren Bänden ein Werk, das sowohl von seinen Inhalten als auch vom Titel her Grundlage für die neu zu gründende Bewegung wurde: *Sôka Kyôiku Gaku Taikei* (Erziehungslehre auf der Grundlage der Schaffung von Werten). Das Jahr 1930 wird offiziell in der SG als Gründungsjahr betrachtet, tatsächlich jedoch wurde 1937 in einem Restaurant in Azabu, einem gehobenen Viertel Tokyos, von 60 Gründungsmitgliedern die *Sôka Kyôiku Gakkai* (SKG) ins Leben gerufen, die „Gesellschaft für Erziehung und Schaffung von Werten“, und Makiguchi zu ihrem ersten Präsidenten gewählt. Die Zeiten jedoch waren schlecht für buddhistisch orientierte Gemeinschaften: Die Regierung stand bereits in der Planung des Angriffs auf die US-Marinebasis in Pearl Harbor, und der Druck der Überwachungsorgane des Staates auf religiöse Organisationen wurde größer. 1942 wurde befohlen, dass shintoistische Amulette, *ofuda*, an Hauseingänge gehängt werden sollen, um Übel von den betreffenden Häusern abzuwenden. Auch an den Eingang des Hauptquartiers der SKG sollte ein Amulett gehängt werden, was aber die Führung unter Makiguchi und seinem engsten Vertrauten Toda Jôsei verweigerte. Sie gerieten unter verschärfte Bewachung, und am 6. Juli 1943 wurden 22 Führer der SKG festgenommen unter der Anklage der Gefährdung der Staatssicherheit und der Blasphemie. 16 Monate lang harrten sie im Gefängnis von Sugamo (Tokyo) aus, bis im November 1944 Makiguchi an Unterernährung starb. Daraufhin legten bis auf Toda und Yajima alle weiteren Mitinhaftierten ihre Mitgliedschaft in der SKG nieder und wurden unverzüglich aus der Haft entlassen. Makiguchi hatte in der Haft täglich 2000-mal das Daimoku (die Titelzeile der Lotus-Sutre) rezitiert: *Namu Myôhō Renge Kyô*. Er hatte in der Haft erfahren, dass sein einziger bis dahin noch lebender Sohn im Krieg gefallen war.

Makiguchis pädagogisches Denken

Das pädagogische Denken Makiguchis ist im Wesentlichen bereits in seinem Buch *Jinsei Chirigaku* von 1903 angelegt und von 1929 bis 1933 in seiner großen Buchreihe breiter entfaltet. Seit Mitte der dreißiger Jahre lassen sich auch Einflüsse der Nichiren Shôshû nachweisen. Neben der Geographie war es die pragmatische Schule der Pädagogik, insbesondere ihr Vordenker John Dewey, der für eine Gastvorlesungsreihe 1919 in Japan weilte. Ein dritter wichtiger Einfluss stammte aus der modernen Soziologie und Anthropologie, insbesondere aus den Werken von Lester Ward.²

2 Vgl. Bethel, 1973, 42-45. Die weitere Darstellung des Erziehungskonzepts Makiguchis stützt sich weitgehend auf das 3. Kapitel „Value-Creating Pedagogy“ des Buchs (47-87).

Makiguchi stellte das Stichwort „Kulturerziehung“ in den Mittelpunkt. Im Unterschied zu den drei traditionellen platonischen Werten Wahrheit, Güte und Schönheit geht er von dem japanischen Begriff *ri* (利 Vorteil, Gunst, Gewinn) anstelle von Wahrheit aus und stellt Wahrheit und Wert (*ka* 価) einander gegenüber. Wahrheit mache Aussagen darüber, was sei, Wert sei ein Beziehungsbegriff (Subjekt – Objekt), Wahrheit mache epistemologische Feststellungen, Wert beziehe das Objekt auf den Menschen. Wahrheit ist ein statischer Begriff und kann nicht geschaffen werden, im Unterschied zum Wert.

Makiguchi fordert eine induktive, erfahrungsbezogene und pragmatische pädagogische Methode. Ziel der Erziehung müsse die werteschaaffende Persönlichkeit sein. Es gehe nicht darum, die Kinder mit Wissen zu füllen, sondern ihre Kompetenzen des Eigenstudiums und eigenen Denkens zu fördern. Ein Problem sah er in der mangelnden Fortbildung der Lehrer. Während er Kulturerziehung (*bunka kyōiku*) als übergreifendes Ziel herausstellt, sei gemeinschaftsbezogenes Studieren (*kyōdōka*) die zentrale Methode. Hier denkt Makiguchi im Referenzrahmen der japanischen Gemeinwesen, die in der Meiji-, Taisho- und frühen Showa-Ära (1868-1945) keine beliebigen unstrukturierten Nachbarschaftswohngebiete, sondern als Gemeinwesen mit einem Shinto-Schrein als Organisationszentrum mit klar definierten Aufgaben verfasst und organisiert waren und dies zum Teil bis heute unter dem Namen *chōnaikai* sind, oft auch mit einem Shinto-Schrein als Verwaltungszentrum. Lernstoffe sollten in ihrer Bezogenheit auf das kommunale Leben der Menschen kennengelernt werden. Dies ging bis in sehr konkrete lebensweltliche Details hinein: Schule und ihre Regeln, Schulgebühren, Kosten zum Bau einer Schule, ihr Jahreshaushalt, Familie und ihre internen Strukturen, ihre psychologischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedürfnisse und die Folgen von Defiziten an Bedürfnisbefriedigung, Gemeinwesen und seine wirtschaftlichen, soziokulturellen, geographischen und politischen Aspekte, das Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen in einem Gemeinwesen etc.³ Die unmittelbare Lebenswelt sollte auch als Konkretion für abstrakte Lernfelder wie etwa Mathematik benutzt werden. Lehrer sollten nicht die Rolle der Allwiser spielen, sondern Beobachter und Begleiter des Erfahrungs- und Lernprozesses der Schüler sein. Scharf kritisierte er die Aufnahmeprüfungen für Schulen und Universitäten, die auf eine sinnlose Kurzzeit-Paukerelei ohne jeden Langzeitlerneffekt hinausliefen.

Makiguchi plädierte für eine Reduzierung der täglichen Schulzeit auf Halbtage (im Unterschied zum in Japan üblichen flächendeckenden Ganztagschulsystem), um Kindern mehr Gelegenheit für außerschulische Aktivitäten zu geben, die Schule besser in das allgemeine Gemeinschaftsleben zu integrieren und schließlich Kosten zu sparen, indem einige Klassen morgens und andere nachmittags unterrichtet werden könnten.

Bethel gibt insbesondere die Makiguchi-Werke *Jinsei Chrigaku*, *Kachiron* (Philosophie des Wertes) und *Sōka Kyōikugaku Taikai* wieder, von denen nur *Kachiron* ins Englische übersetzt wurde (Makiguchi, 1964).

3 Diese und viele weitere Konkretionskomplexe entwickelte Makiguchi Anfang der dreißiger Jahre im Auftrag des Kultusministeriums als Begleitmaterial für Schulbücher (vgl. Bethel, 1973, 64-74).

Makiguchis Ideen stellten im Wesentlichen eine Anwendung des Pragmatismus John Deweys auf das japanische Erziehungssystem dar, erhielten aber nie die Rezeption, die Dewey bis in die 1920er Jahre hinein zuteil wurde. Aus sprachlichen Gründen blieb er im Ausland fast unbekannt, zumal er in der Regel als Gründer einer neureligiösen Bewegung und erst zweitrangig als Pädagoge zur Kenntnis genommen wurde.

Es ist aber auch für das Verständnis gegenwärtiger Entwicklungen wichtig, im Hinterkopf zu behalten, dass die SG als pädagogische bzw. pädagogisch-sozialkritische Bewegung begonnen hat.

Toda Josei

Toda Josei wurde am 3. Juli 1945 gesundheitlich stark geschwächt als letzter SKG-Funktionär auf Bewährung aus der Haft entlassen. Während Makiguchi der Typ des Grüblers und Denkers war, war Toda ein weltläufiger Geschäftsmann, der zwar auch vorübergehend Lehrer gewesen war, aber den größeren Teil seines Lebens mit wirtschaftlichen Aktivitäten zugebracht hatte. Eine verstärkte Wendung zu einer tiefen Religiosität erlebte er im Gefängnis nach dem Tod Makiguchis. Toda führte einige Zeit die Geschäfte der SKG als Generaldirektor weiter. In dieser Zeit der Neukonstituierung und erneuten Mitgliederanwerbung strich Toda das Wörtchen *kyōiku* (Erziehung) aus dem Namen, der Schwerpunkt der Bewegung verlagerte sich vom Lotus-Sutra zur Gestalt Nichiren (vgl. Dumoulin, 1970). Toda sprach besonders junge Menschen an und bot ein politisch gemäßigt linksorientiertes Profil, das eine Alternative zur Kommunistischen Partei darstellen sollte. Die gleichzeitige Nähe und Rivalität der SG bzw. der Komeito zur Kommunistischen Partei hat sich bis in die Gegenwart durchgezogen. Es wird gemutmaßt, dass auch der BBC-Film „*Ringing Millions*“ („Klingende Millionen“, ein kritischer Blick auf Ikeda Daisaku, den Präsidenten des internationalen Zweigs der SG) in diesem Zusammenhang steht. Die Mitgliedschaft der SG wuchs von 5728 Haushalten 1951 bis hin zu 765.000 Haushalten 1957. Zweigstellen, Jugend- und Frauenaktivitäten, eine Monatszeitschrift und ein Netz, das das ganze Land einbezog, konsolidierten die SG bis zum Jahre 1951, so dass Toda sich nun endgültig aus seinen bisherigen Geschäften zurückzog und regelrecht zum zweiten Präsidenten wählen ließ.

Unter Toda fand eine deutliche Hierarchisierung und Effektivierung der inneren Strukturen statt. Dazu gehörten u.a. Fortbildungskurse, die seitdem zur Voraussetzung des SG-internen Aufstiegs wurden. Am 18.11.1951 wurde das Handbuch *Shakubuku Kyōten* veröffentlicht.⁴ Es enthält die Lebenslehre (*seimeiron*) Todas, die Wertelehre (*kachiron*) Makiguchis, eine Darstellung der Lehren Nichirens und einen großen zweiten Teil, der auf die Praxis eingeht: Hier wird erläutert, wie auf Menschen unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen eingegangen werden kann; im letzten Kapitel wird erklärt, wie sie jeweils am leichtesten von der Falschheit ihres Glaubens oder ihrer Glaubensgegnerschaft überzeugt werden kön-

4 Die in der deutschsprachigen Literatur ausführlichste Zusammenfassung des *Shakubuku Kyōten*, insbesondere seiner ersten Auflage, findet sich bei Dumoulin, 1970, 177f. (Anm. 76).

nen. Die Militanz der Methodik kann schon im Titel des Buchs gefunden werden: *shakubuku* heißt in der säkularen Lesung *seppuku* „Unwilliges/den Feind brechen/unterwerfen“, in der im Buddhismus üblichen Lesung *shakubuku* jedoch „jemanden von der Lehre des Buddha überzeugen“. Kritiker der SG beriefen sich gerne auf die säkulare Bedeutung, die auch dem direkten Sinn der Schriftzeichen näher kommt.⁵ Die allgemeine Öffentlichkeit wurde durch Aktivitäten einer Osakaer Tageszeitung in den 1950er Jahren auf den vermeintlich skandalösen Charakter des *Shakubuku*-Handbuchs aufmerksam. Toda starb 1958, und nach einer Vakanzzeit von zwei Jahren wurde der junge Ikeda Daisaku 1960 im Alter von 29 Jahren zum dritten Präsidenten gewählt. Unter seiner Präsidentschaft wurden bis zur letzten Auflage von 1968 radikale Überarbeitungen des *Shakubuku* in die Wege geleitet⁶, bis das *Shakubuku* in das Archiv der SG verbannt und 1980 durch das völlig anders angelegte Buch *Sōka Gakkai Nyūmon* (Einführung in die SG) ersetzt wurde. Heute hat dieses Handbuch keineswegs mehr den Stellenwert, den das *Shakubuku* in den 1950er und 1960er Jahren hatte; es wird flankiert durch eine komplexe Lehrdiskussion der SG auf unterschiedlichen Ebenen, die u.a. zu dem Buch *Kyōgaku no kiso – bukyō rikai no tame ni* (Grundlagen der Lehre – zum Verständnis des Buddhismus, Januar 2002) geführt hat. Für Mitglieder von Auslandsgruppen der Sōka Gakkai International ist diese Diskussion von wenig Belang. Für sie existieren in den jeweiligen Landessprachen Einführungen in das Denken der SG bzw. den Buddhismus Nichirens, wie er von der SG rezipiert wird, in ihre jeweilige Ländersituation hinein. Im deutsch- und englischsprachigen Raum weithin gebräuchlich ist das Buch „Der Buddha des Alltags“ des verstorbenen britischen SGI-UK-Vorsitzenden Richard Causton.

-
- 5 Das erste der beiden Zeichen heißt allgemein „brechen, umbiegen“, das zweite besteht aus den Zeichen von Mensch und Hund und verweist auf den Vorgang des Sich-Anlehns, Zur-Seite-Legens.
- 6 Auch in dieser Ausgabe, die dem Verf. vorliegt, werden in relativ feingliedriger Aufteilung die Zielgruppen der Mission unterteilt in Menschen, die kein Interesse am Glauben haben („kein emotionaler Draht zum Glauben“, „keine Einsicht in die Notwendigkeit des Glaubens“, „kein Leiden, das zum Glauben führen würde“, „kein Gedanke daran, dass Glaube glücklich machen könnte“, „glücklich, deshalb keine Notwendigkeit des Glaubens“), in Menschen, die Gegner des Glaubens sind („Menschen, die nicht korrekt über die SG informiert sind“, „Gegner des Glaubens“, „Religion ist Aberglaube“, „Glaube ist Unsinn“, „kein Verständnis des Karma-Gesetzes“, „Unverständnis gegenüber dem Wünschen von ‚Verdiensten‘“, „keine Einsicht in das Vorhandensein von ‚Verdiensten‘“), in Menschen anderen Glaubens („wenn alle Religionen gleich göltig sind, kann man die Menschen da belassen, wo sie sind“, „wenn das Herz zufrieden ist mit dem jetzigen Glauben, dann reicht das“, „ausreichender Umgang mit dem Aberglauben“, „es reicht aus, das Daimoku (das Mantra der SG) zu chanten“, „Verehrung von Nichiren und seinen Lehren reicht aus“). Ein letzter Abschnitt zum Thema wendet sich denen zu, die nur noch Aufklärung im Detail benötigen, um sich endgültig der SG zuzuwenden (*Shakubuku Kyōten*, 1968, 295-373). Dumoulin erwährt konkrete Vorgänge aus der Praxis des *Shakubuku*: SG-Gläubige gingen gemeinsam zu Hausbesuchen, um die im Handbuch präsentierten Argumentationshilfen anzuwenden und die Widerstände nieder zu argumentieren. Menschen in Not wurde für den Fall der Verweigerung des Gohonzonglaubens noch größere Not angedroht. Woher Dumoulin diese Informationen bezog, gibt er leider nicht an.

Ikeda Daisaku

Ikeda⁷ wurde 1928 als Sohn einer armen Bauernfamilie geboren, die sich durch das Ernten von Seetang ernährte. Seine erste Begegnung mit der SKG erfolgte kurz nach dem Krieg: Im August 1947 lernte er Toda anlässlich einer Versammlung kennen, in der es um das Thema „Lebensphilosophie“ ging, und war von ihm zutiefst beeindruckt. Toda gründete einen SKG-eigenen Verlag, in dem Ikeda ab 1949 arbeitete. Ikeda wurde Leiter der Jugendabteilung sowie des Planungsbüros Todas, so dass es sich 1958, als Toda starb, anbot, Ikeda zu seinem Nachfolger zu machen. Als Präsident installiert wurde er allerdings erst 1960. Er erhielt zunächst das neu geschaffene Amt des Generalsekretärs (das seitdem bis heute existiert) in Kombination mit der Leitung des Präsidentenbüros und übernahm faktisch sämtliche Leitungsbefugnisse, bis dies 1960 in einer Zeremonie vor 20.000 Mitgliedern auch formal bestätigt wurde.

Neben einer Konsolidierung und weiteren Ausbreitung der SG strebte Ikeda in internationale Bereiche. Vor dem Studentenkongress der SG hielt er am 8.9.1968 eine Rede, in der er eine Normalisierung der Beziehungen zu China forderte, zu dem Japan sich bis dato offiziell im Kriegszustand befand. Diese Rede resultierte im Besuch einer Delegation der von Ikeda gegründeten Partei Komeito im Juni 1971 in China und Ikeda selbst im Mai 1974. Schon bald nach seinem Amtsantritt machte er in schneller Folge weite Auslandsreisen (USA, Südostasien, Europa, Mittlerer und Naher Osten), förderte das Entstehen von SG-Gruppen im Ausland (damals noch Nichiren Shōshū – Sōka Gakkai) und gründete 1975 die Sōka Gakkai International mit Hauptsitz in Tokyo. Er selbst wurde Präsident der SGI und trat 1979 auch auf Druck der NS von der Präsidentschaft der japanischen SG zurück. Unter seinen Nachfolgern Hōjō Hiroshi (1979-1981) und Akiya Enosuke (1981-2006) wurde das Amt auf eine reine Geschäftsführungsfunktion reduziert, während nach wie vor Ikeda als SG-Ehrenpräsident die unangefochtene charismatische Führungspersönlichkeit ist.

Die Zahl der Mitglieder der SGI-Gruppen ist bis 1999 auf ca. 12 Millionen gestiegen, davon die größte in den USA mit 300.000 Mitgliedern.

1963 entstand die Min-On-Konzert-Vereinigung, deren Aufgabe darin besteht, Musik aus dem Ausland, insbesondere aus der „Dritten Welt“ in Japan bekannt zu machen. 1971 wurde die Sōka-Universität in Hachiōji im Westen von Tokyo gegründet und dreißig Jahre später eine SG-Universität in den USA. Auf dem Campus der Sōka-Universität ist das Institut für Orientalische Philosophie untergebracht, das faktisch eine Art Thinktank der SG darstellt. 1996 wurde das Toda-Institut in Tokyo eröffnet, ein weiteres SG-nahes Forschungsinstitut befindet sich in Boston. Auch von der SG errichtet wurde das Tokyo New Arts Museum. Zahlreiche kulturelle Aktivitäten wie etwa eine Victor-Hugo-Ausstellung in der Villa Sachsen in Bingen am Rhein in Zusammenarbeit mit der Stadt Bingen, Ausstellungen von Kinderbildern zum Thema Frieden gemeinsam mit der UNICEF sowie Tagungen und Podiumsdiskussionen sowie die jährlichen Peace Proposals Ikedas gehören in den derzeitigen Aktivitätsradius der SG und der SGI.

7 Zu diesem Abschnitt wurden insbesondere die SG-Videofilme Daisaku Ikeda – Up Close (1999) sowie Heiwa no Shinseki he – Ningen Ikeda Daisaku benutzt.

Philosophie

Im Mittelpunkt der Lehre der SG steht das Lotos-Sutra, deren Titelzeile *namu myôhô renga kyô* als Mantra rezitiert wird. Nach der Lehre des mittelalterlichen Mönchs Nichiren (1222-1282) ist in dieser Zeile aus sieben Schriftzeichen die gesamte Lehre der Sutre und damit des Buddhismus überhaupt enthalten, ihre Rezitation hat zentrale spirituelle Bedeutung in der religiösen Praxis. In der spirituellen Verfassung der Gläubigen spielen die Zehn Welten 1. Hölle, 2. Hunger, 3. Animalität, 4. Ärger, 5. Ruhe, 6. vorübergehende Freude, 7. Lernen, 8. Teilerleuchtung, 9. Bodhisattva und 10. Buddhaschaft eine große Rolle, aber auch die gemeinsamen Grunddaten des Buddhismus wie die vier Stadien des Leidens – Leben, Alter, Krankheit und Tod – finden ihre Behandlung (vgl. Sôka Gakkai, 2000). Zentral jedoch am Anfang der Lehre stehen Sinn (*mokuteki*) und Glück (*kôfuku*) des menschlichen Lebens: In der Auseinandersetzung mit traditionellem Buddhismus kritisiert die SG-Einführung die traditionelle *anatta*-Lehre, die zu einer Entweltlichung und zu einem weltflüchtigen Missverständnis des Buddhismus geführt habe. Erst eine Kritik dieser Lehre könne den Buddhismus zu einer weltzugewandten Alltagsreligion machen, die mehr als Übergangsriten biete. Wie sich schon Nichiren in seiner Schrift *Risshôankokuron* (vgl. Gosho Translation Committee, 1999) scharf gegen den Buddhismus des Reinen Landes wandte, wird auch hier die Verheißung eines erlösten Eintretens in ein „westliches reines Land“ als jenseitige Ablenkung kritisiert, die nicht ernst nehme, dass Religion etwas mit dem Alltag zu tun haben müsse. In ähnlicher Weise wird dem Shin-gon-Buddhismus vorgeworfen, mit seiner Lehre gegen naturwissenschaftliche Einsichten zu verstoßen und „widerlogischen Aberglauben und Gebet zu erzwingen“ (Sôka Gakkai, 2000). In Anlehnung an ein Zitat von Erich Fromm skizziert die SG die Notwendigkeit einer Religion, die „im Einklang mit den vernünftigen wissenschaftlichen Einsichten des Gegenwartsmenschen eine humanistische Lehre als Gemeinsamkeit aller großen Religionen in Ost und West bietet, die weniger ein lehrhafter Glaube wäre als vielmehr direkt auf das tatsächliche Leben bezogen“, so Fromm (zit. nach Sôka Gakkai, 2000, 56). Die ursprüngliche Lehre des Buddha Shakyamuni sei in der Gegenwart verblasst und habe ihre Kraft verloren, ein Phänomen, das der Buddha selbst mit der Lehre der drei Zeitalter angekündigt habe: *Shôhô* als die Zeit des wahren Dharma, *Zôhô* als die Zeit des abgebildeten, bereits verblassenden Dharma und *Mappô* als die Zeit des verblassten End-Dharma, in der wir uns jetzt und bereits seit Nichirens Zeiten befinden. Mit Nichiren fand im 13. Jahrhundert die Neukonstituierung des Dharma statt, die heute durch die SG und ihre Konzentration auf die Lotos-Sutre repräsentiert wird.⁸ Von Nichiren seien drei „esoterische Gesetze“ überliefert: 1. das *Honzon* (meist *Gohonzon*), das Mandala, das Nichiren selbst geschaffen hat, 2. das *Daimoku*, das Mantra, das rezitiert wird, und 3. die *Kaidan*, die heilige Stätte, an der das *Gohonzon* eingeschreint ist und die als zentraler Ort auch für das Rezitieren des *Daimoku* dienen soll, jedoch die Möglichkeit gestattet, das Chanten vor *Gohonzon*-Kopien

8 Vgl. Buppô Taiwa no susume (Gespräch mit dem Buddha-Dharma), 1999, 96-98. Dieses Buch scheint in der Gegenwart die Rolle einer populären Einführung in den Glauben der SG zu spielen.

in den Haushalten der Mitglieder zu praktizieren (vgl. Sôka Gakkai, 2000, 100f.; Causton, 1998, 222ff.). Als Kaidan diente seit 1972 die Große Halle am Taisekiji, dem zentralen Tempel der Nichiren-Shôshû, in welcher das (angebliche) Gohonzon aufbewahrt wurde, und von hier aus erfolgte jeweils in einer feierlichen Zeremonie die Ausgabe eines neuen Gohonzon. Nach der Trennung der SG und der Nichiren-Shôshû musste eine Neuregelung für die Gohonzon-Ausgabe konstruiert werden, zumal die Große Halle 1998 in einem vandalischen Akt zerstört wurde.

Ein wichtiger Bestandteil der Lehre der SG ist die Philosophie des Lebens von Toda, die diesen Begriff *seimei* zu einem kosmischen Grundbegriff erhebt. Es steht im Zusammenhang mit der gegenseitigen Bezogenheit allen Seins und liegt dem Entstehen allen Seins voraus. Es wird als eine Option jenseits von philosophischem Materialismus und Idealismus betrachtet und kann nicht unabhängig von Natur und Kosmos gedacht werden, ja ist ein Äquivalentbegriff zum Kosmos. Es entsteht aus sich selbst heraus nach eigendynamischen Regeln und ist auf keine Schöpfermacht oder sonstige andere Kraft angewiesen. Es ist der Fokus der Einheit von Leib, Seele und spiritueller Dimension und ist im Aspekt des „Flusses des Lebens“ zugleich als energetisches und kommunikatives Element dem Begriff des *ki* sehr nah (vgl. Causton, 1998, 119f.; Sôka Gakkai, 1968). Damit, dass dem Thema einer „Philosophie des Lebens“ vor Kurzem ein ganzes Buch gewidmet wurde, wird die Wichtigkeit dieses Begriffs für die SG-Lehre noch einmal deutlich unterstrichen (Kyôgakukaisetsubu, 1999; vgl. auch Dehn, 2003). Zwei Arbeitskreise der SG, die Lehrabteilung (*kyôgakubu*), die direkt der SG-Geschäftsführung zugeordnet ist, und die „Lehrerklärungsabteilung“ (*kyôgakukaisetsubu*) der SG-Tageszeitung Seikyôshinbunsha, arbeiten regelmäßig an Weiterentwicklungen der Philosophie und greifen in laufende Diskurse z.B. zur Medizinethik⁹ ein. Dies sind Vorgänge, die im Bereich der neureligiösen Laienbewegungen eher ungewöhnlich sind und auch darauf beruhen, dass die SG eine gewisse organisatorische und wirtschaftliche Stärke erreicht hat, die ihr eine erhebliche Entfaltung ihres Aktivitätsradius und Publikationsprogramms erlaubt.

Praxis

Im Zentrum der Praxis der SG, auch der ausländischen Gruppen der SGI, steht das Gongyô, die Rezitation von Auszügen des 12. und 16. Kapitels des Lotos-Sutra sowie das „Chanten“ des *Daimoku*. Dies geschieht vor dem Gohonzon, dem von Nichiren erstellten Mandala, einer kalligraphischen Niederschrift der Titelzeile des Lotos-Sutra sowie einiger Namen von Bodhisattvas und Shintô-Gottheiten, entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen. Wichtige Aktivität ist die monatliche Versammlung, in Japan *Zadankai* genannt, deren Programm meist eine kurze Dharma-Predigt etwa über einen Text von Nichiren, catechetische Einlagen für Kinder/Jugendliche, persönliche Berichte über Glaubenswege einzelner Mit-

9 Vgl. zur Organtransplantation und zum Hirntod *Sei to shi wo meguru seimeirinri* (= Ethik des Lebens zum Thema Tod und Leben) (hg. von SG-seimeirinrikenkyûkai/Tôyôtetugakukenyûkai) = SG Forschungsgruppe zur Ethik des Lebens/Institut für östliche Philosophie), 1998 und 2001.

glieder und *Gongyô/Daimoku*-Chanten vorsieht. In Auslandsgruppen reduziert sich das Programm zumeist auf Daimoku und ein freies Gespräch über ein verabredetes Thema aus dem Umkreis der SG-Lehre, das auch für einzelne Mitglieder einen therapeutischen Beratungscharakter bekommen kann. Weitere regelmäßige Gruppenaktivitäten sind im Programm der SG vorgesehen.

Im Sinne der programmatischen Bezogenheit der SG auf das reale Leben war es eine durchaus nachvollziehbare Entscheidung, dass 1964 die politische Partei *Kômeitô* gegründet wurde. Bereits 1955 waren erstmalig unabhängige Abgeordnete mit SG-Unterstützung in beide Häuser des Parlaments gewählt worden.¹⁰ Im Dezember 1994 löste die *Kômeitô* sich offiziell auf und ging mit in die *New Frontier Party* ein, die Abgeordnete aus allen damaligen Oppositionsparteien außer der *KP* vereinigte. 1997 löste sich diese Partei aufgrund ihrer allzu großen Heterogenität wieder auf, und es formierte sich die *Kômei-Partei*, die die meisten ehemaligen *Kômeitô*-Abgeordneten aufnahm. Im November 1998 schließlich schloss diese sich mit der *New Peace Party* (*Shinheiwatô*) zur *New Kômeitô* (*Shinkômeitô*) zusammen und nahm im Juli 1999 das Angebot von Premierminister *Obuchi* an, mit der *LDP* und der *Liberalen Partei* (*Jiyûtô*) gemeinsam die Regierung zu bilden. Diese Konstellation besteht, mit wechselnden Premierministern, bis heute. Es hatte sich von Anfang an eine Rivalität gegenüber der Kommunistischen Partei entwickelt, heute jedoch ist die *Kômeitô* mit ihren Optionen eher im bürgerlich-liberalen Lager mit einem gewissen pazifistischen Profil anzusiedeln. SG-Kritiker jedoch argwöhnen, dass in der SG-*Kômeitô*-Beziehung die von der Nachkriegsverfassung festgelegte Trennung von Religion und Staat verletzt werde. Diese Kritik verstummte auch nicht, als 1970 beschlossen wurde, kein Funktionär der einen Organisation dürfe zugleich Funktionär in der anderen sein, und aus Anlass des Eintritts der *Kômeitô* in die Koalitionsregierung wurde wieder gemutmaßt, dass dies ein Schritt zur „Machtergreifung *Ikedas*“ sei. Tatsache ist, dass die Trennung von der *Nichiren-Shôshû*, die nach außen hin als Exkommunikation der SG durch die *Nichiren-Shôshû* dargestellt wurde, eigentlich aus politischen Gründen erfolgte (vgl. *Bragt*, 1993; *Astley*, 1992; *Métraux*, 1992).

Empirische Untersuchungen haben ergeben, dass zwar ein deutlich höherer Prozentsatz der SG-Mitglieder die *Kômeitô* wählt als aus der japanischen Gesamtgesellschaft, die Partei aber auch zahlreiche Wähler unter Nicht-SG-Mitgliedern hat. SG-Mitglieder weisen überdurchschnittlich hohe Tendenzen zu ökologischen und pazifistischen Optionen auf (die nicht alle von der *Kômeitô* abgedeckt werden) (vgl. *Kisala*, 1999)¹¹, jedenfalls kann nicht von der SG als mehr oder weniger einheitlichem Wählerblock für die *Kômeitô* gesprochen werden.¹² Im Gegenteil hat es in der Zeit seit dem Regierungseintritt der *Kômeitô* verschärfte Kritik seitens der SG an der Partei gegeben, z.B. am Mittragen der Entscheidung, mit Truppenentsendung am *Irak-Krieg* mitzuwirken. Trotz der insgesamt distanzierten

10 Die grundsätzliche Position der SG hierzu wird zusammengefasst in dem Text „*Soka Gakkai's Political Stance in Japan*“, Tokyo 1.1.2000, sowie in einer Rede von SG-Präsident *Akiya Einosuke*, *The Soka Gakkai and the Separation of Politics and Religion*, 23.5.1994.

11 Vgl. Gespräch des Autors mit *Kitano Yuichiro*, Vizepräsident der *SGL*, 26.3.2000 in der *SGL-Zentrale* in Tokyo.

12 Diese Vermutung eines Wählerblockverhaltens ist u.a. bei *Peter Fischer* zu finden in: *Fischer*, 2001, bes. 210-213.

Haltung der SG-Mitglieder zur Kōmeitō ist es nach wie vor üblich, dass die SG offiziell die Bewegungen und Programme der Partei billigt.

Noch einmal: Die SG als alteritärer Buddhismus?

Im Spektrum des ostasiatischen Buddhismus stellt die SG eine schon fast unauffällige Variante dar, zumal sie in den internen Diskussionen der letzten Jahre deutlichen Wert darauf legt, die Kernbestandteile der buddhistischen Lehre in den Mittelpunkt und an den Anfang ihrer Schulungswerke zu rücken.

In der SG-kritischen Literatur wird jedoch, sofern sie nicht einfach nur Skandalklischees aus der Boulevardpresse reproduziert, gerne der Unterschied zum Theravada-Buddhismus moniert. Alain Bertallo sieht den Buddhismus „auf den Kopf gestellt“ und bezieht sich auf deutschsprachige Literatur aus den 1960er Jahren (Kohler, 1962; Dumoulin, 1970; vgl. Bertallo, 1994). Mit Hilfe der ausgesprochen drastischen Fehldeutung eines Makiguchi-Zitats, das Bertallo selbst nur sekundär, bei Werner Kohler, vorfindet, meint er, behaupten zu können: „So kann selbst Morden, ist der betreffende Mensch ein ‚Feind des Lotus-Sutra‘ als Guttat angesehen werden“ (Bertallo, 1994, 4).¹³ Der Originaltext Makiguchis versucht anhand eines Nichiren-Zitats die Relationalität der Wahrheit zu erläutern und tut dies in der Tat mit einem für religiös-ethische Argumentationsverhältnisse sehr deftigen hypothetischen Beispiel. (vgl. Kohler, 1962, 219).¹⁴ Bertallo betrachtet es als unbuddhistisch, dass die 1964 von der SG gegründete politische Partei Kōmeitō als Teil ihres Wahlprogramms Wohlstand und irdisches Glück verspricht. Die Auseinandersetzung mit Bertallo ist jedoch insofern ohnehin wohlfeil, als er anhand von veralteter Literatur und mit erheblich mehr polemischer als wissenschaftlicher Energie schreibt. Das Thema dessen, wie Alterität im Buddhismus als religiöse und politische Realität konstruiert wird, erschließt sich weiterhin durch einen Blick auf das Sortiment japanischer Buchhandlungen. In jeder großen Buchhandlung sind ca. 10 bis 15 gutverkäufliche Titel mit Anti-SG-Polemik zu finden, mit der Orientierung an überwiegend politischen Themen: der machthungrige Ikeda, dem bald ganz Japan gehören wird, eine von der SG unterwanderte Tokyoter Staatsanwaltschaft, die verhindert, dass Verbrechen der SG zur Anklage gebracht werden, sowie der Vorwurf des politisch-religiösen Fundamentalismus und Nationalismus (vgl. Yamada, 2004; Shichiri, 1994). Die Alteritätskonstruktion, die hier zur Feindbildkonstruktion gerät, hat im politischen Bereich auch etwas damit zu tun, dass seit 1999, seitdem die SG-Partei in eine Koalitionsregierung eintrat, die ansonsten skandalgeschüttelte Liberaldemokratische Partei im Windschatten der

¹³ Kommasetzung entsprechend dem Original.

¹⁴ Makiguchi greift folgendes Nichiren-Zitat auf: „Der Himmel wird nie einen Mann aufnehmen, welcher seine Eltern tötete. Und doch kann eine solche Tat sich (aufs ganze gesehen) zu einer Guttat auswirken, statt eine Übeltat zu sein, dann nämlich, wenn die Eltern Feinde der Lotus-Schrift sind.“ Über die Qualität des Beispiels aus dem 13.Jh. für eine Argumentation im 20. Jh. kann man unterschiedlicher Meinung sein. Es geht jedenfalls nicht um die Frage, unter welchen Umständen Töten erlaubt ist, sondern um die Beziehungsstruktur von Wahrheit, die kein absoluter Wert sei.

Tatsache segelt, dass die investigative Presse sich auf die Kōmeitō bzw. ihren angeblichen starken Mann Ikeda konzentriert.

Spirituelle Alterität im Westen

Ein zweites, erheblich kürzeres Beispiel stammt aus dem jüngeren deutschen Buddhismus: 1995 erregte eine Debatte in der Zeitschrift *Lotusblätter* die buddhistischen Gemüter in Deutschland, als die Berliner zen-buddhistische Gruppe *Mumonkai* Christen die Legitimität absprach, Zen-Meditation zu üben. Ungegenständliche Meditation unter Aufnahme von Methoden aus dem Zen-Buddhismus oder auch andere Meditationsformen aus anderen buddhistischen Richtungen sind eine beliebte Praxis auch in christlichen Einkehrhäusern geworden, Vipassana wird in Kirchengemeinden angeboten, zahlreiche katholische Ordenleute sind bekannt für ihre Aufnahme von Methoden aus dem ostasiatischen Raum. Die Gruppe *Mumonkai* empfindet dies als einen Versuch der katholischen Kirche, sich „durch die ZEN-Meditation zu veredeln“ (*Mumonkai*, in: *Lotusblätter*, 1995, 49). Zen (ZEN) sei eine geschlossene buddhistische Botschaft, die keine Gemeinsamkeiten mit abendländisch-christlicher Theologie habe. Auf der Seite des Zen-Buddhismus ginge es um das Erleben der Leerheit allen Seins, auf der anderen Seite um eine Welt des Dualismus und der Gegensätze. Es werde von „interreligiösem Dialog“ geredet, in Wirklichkeit liege aber „juristisch schlicht Betrug“ vor. Widerspruch kam insbesondere von Willigis Jäger, der sein Modell einer exoterischen und esoterischen Dimension aller Religionen ins Feld führte und keine Legitimitätsschranken der gegenseitigen Aneignung zuließ.

Oberflächlich betrachtet ging es hier um Identität und Alterität im engsten Sinne religiöser Substanz und im klassischen Sinne festgelegter Identitäten, in den Untertönen schienen jedoch auch viele andere Faktoren eine Rolle zu spielen, zuvorderst die Sorge einer Minderheitsreligion um verloren gehendes Terrain in einem christlich geprägten Land, also Angst um spirituelle Marktanteile.

Identität und Alterität

Die Vorgänge um die SG und eine zen-buddhistische Gruppe in Berlin stehen hier nur beispielhaft im Zusammenhang der Vermutung, dass Identitäten und Alteritäten ihre eigenen Konstruktionszusammenhänge haben. Die Fluidität der beiden Größen lässt manche Einsicht ins Schwimmen geraten, die noch durch die hermeneutische Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts geistert: Identität bildet sich an der Begegnung mit der Alterität heraus – ein richtiger Satz, sofern er berücksichtigt, dass das denkende und fühlende Subjekt sich nicht nur seine Identität, sondern auch seine Alterität je selbst konstruiert, sei es in friedlicher, sei es in polemischer Absicht. In diesem dynamischen Vorgang der gegenseitigen Spiegelung stehen immer auch Identitäten auf dem Spiel, sie haben aber nicht die konstitutive Bedeutung, die in dem Wortpaar Identität-Alterität durchzuschimmern scheint und die in der hermeneutischen Diskussion meist vorausgesetzt wird.

Hier finden wir einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt zum Stichwort Alterität: Die Kritik der Zen-Buddhisten galt ja nicht der christlichen Spiritualität, sie galt der vermeintlichen feindlichen Übernahme, dem Grenzgängertum, dem, was ihnen zu nahe kam, ohne wirklich ihr Eigenes zu sein oder werden zu wollen. Jan Assmann hat dieses Syndrom, d.h. die Alteritätsangst, nicht gegenüber dem ganz Anderen, sondern gegenüber der Häresie, d.h. der Abweichung innerhalb der eigenen Grenzen, als konfliktträchtige tendenziell gewaltproduzierende Konstellation analysiert, wenn auch auf dem Hintergrund der psychologischen Analyse eines kollektiven Konversionssyndroms, die hier nicht nachvollzogen werden muss. Ähnlich beruhte die christliche Polemik gegenüber dem Koran und dem Islam von Ausnahmen abgesehen bis in die frühe Neuzeit hinein darauf, dass er als christliche Häresie betrachtet wurde, bevor Johann Adam Möhler in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dazu aufrief, den Koran als eigenständiges religiöses Dokument zu betrachten und zu würdigen. Auch sind außerchristliche Aneignungen Jesu selten auf christliche Gegenliebe gestoßen.

Es kann deshalb, um noch einmal auf das Beispiel SG zurückzukommen, nicht darum gehen, aufzuzeigen, dass der Buddhismus ohnehin so vielfältig sei, dass er auch die SG unter seinem Dach zu ertragen habe. Hier hat ohnehin längst die Transposition kultureller oder religiöser Argumente auf andere Ebenen stattgefunden. Die zahlreichen Faktoren, die zur (polemischen) alteritären Beziehungsbildung beitragen, lassen die „eigentlichen“ substanzhaften Differenzen oft bis zur Bedeutungslosigkeit in den Hintergrund treten bzw. versperren die Wahrnehmung, dass sie kaum vorhanden sind oder nicht den entscheidenden Anteil an der krisenhaften Beziehung haben. Faktoren dieser Art gilt es allererst wahrzunehmen, während zugleich die Konstruiertheit nicht nur der Alterität, sondern auch meiner von mir selbst wahrgenommenen Identität Teil des Wahrnehmungskalküls werden muss. Erst auf diesem Hintergrund kann es zu einer *celebration of diversity* kommen, wie der amerikanische Theologe Mark K. Taylor es ausdrückt (vgl. Taylor, 1990). Damit ist keine grenzenlose Fluidität und absichtliche immer neue Konstruiertheit von Identitäten gemeint, sondern eine beziehungsfähige Wahrnehmung des Eigenen und eine Bereitschaft zum immer neuen Perspektivwechsel gegenüber dem Anderen.

Zahlreiche Alteritäts- und Feinbildwahrnehmungen wie die im Falle der SG in Japan und auch in Deutschland haben Dimensionen, die sich nicht auf einer individuellen hermeneutischen Ebene bearbeiten lassen. Oft lassen sich Interessenträger auch wirtschaftlicher und politischer Art benennen.

Zusammenfassung

Ich versuche die wichtigsten Aspekte zusammenzufassen:

1. Alteritätswahrnehmung im Buddhismus bricht sich an der Tatsache, dass es sich insbesondere beim ostasiatischen Mahayana-Buddhismus ohnehin um eine sehr heterogene Religionskultur handelt, innerhalb derer mutmaßlich heterodoxe Strömungen irgendwann im Laufe der Geschichte ein Teil der „Familie“ wurden, Zen, Reiner-Land-Buddhismus. In diesem Sinne ist die Bezeichnung einer religi-

ösen Bewegung wie der SG als alteritär bzw. „den Buddhismus umkehrend“ normalerweise unsachgemäß oder nicht religiös motiviert.

2. Die Alteritätswahrnehmung von Seiten des Zen-Buddhismus gegenüber der Anleihe bei Meditationsmethoden weist neben der religionssoziologischen Motivlage hin auf das „Häresie-Syndrom“: Die Nähe ist gefährlich, der Grenzgänger, nicht der ganz Andere.

3. Die Alteritätskonstruktionen haben ihren Sinn darin, dass erst daran auch die Identitäten wachsen und sich als solche konstituieren, sie sind fluide und sind immer flankiert von einem Konglomerat von Komponenten. Die eigenen Identitäten, die sich von anderen abzugrenzen versuchen, sind immer schon allererst konstruiert. Es gibt nie nur den einen Blick in den Spiegel, ohne dass damit das eine identische erkennende Subjekt bagatellisiert werden soll.

4. Dies zu akzeptieren heißt, einen stetig neuen Perspektivwechsel anzustreben, neue Wahrnehmungsmodule zu nutzen und Konstruktionen stets neu zu überprüfen. Es gilt, Vielfalt zu akzeptieren, *celebrate diversity*, um mit Mark Taylor zu sprechen, natürlich nicht nur im Buddhismus, der heute mein Hauptthema war, sondern in jeder Art von Lebenswelt (vgl. Habermas, 1987).

Literatur

- Astley, T. (1992) A matter of principles: A note on the recent conflict between Nichiren Shōshū and Sōka Gakkai, in: *Japanese Religions* 2, 167-175.
- Bertallo, A. (1994) *Sōka Gakkai – die Umkehrung des ursprünglichen Buddhismus* (o.O.).
- Bethel, D.M. (1973) *Makiguchi the value creator* (New York, Tokyo).
- Borsig, M.v. (2004) *Leben aus der Lotos-Blüte – Nichiren Shonin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotos-Gesetz, Prophet der Gegenwart* (Freiburg).
- Bragt, J.v. (1993) An uneven battle: Sōka Gakkai vs. Nichiren Shōshū, in: *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 17, 15-31.
- Causton, R. (1998) *Der Buddha des Alltags. Einführung in den Buddhismus Nichiren Daishonins* (o.O.).
- Daisanbunmeisha (Hrsg.) (1999) *Buppō Taiwa no susume* (Tokyo).
- Dehn, U. (2003) Life and spirit: A new approach to a theology of religions, in: V. Mortensen (Hrsg.) *Theology and the religions: A dialogue*, (Grand Rapids), 457-462.
- Dumoulin, H. (1970) Politischer Buddhismus: Sōka gakkai, in: H. Dumoulin (Hrsg.) *Buddhismus der Gegenwart* (Freiburg).
- Einouke, A. (1994) *The Sōka Gakkai and the Separation of Politics and Religion* (Rede vom 23. Mai 1994) (Tokyo).
- Faure, B. (1993) *Chan insights and oversights: an epistemological critique of the Chan tradition* (Princeton).
- Fischer, P. (2001) Versuche einer Wiederbelebung von Staatsreligion im heutigen Japan unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte des Staats-Shintō, in: P. Schalk (Hrsg.) *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien* (Uppsala), 209-247.
- Gosho Translation Committee (Sōka Gakkai) (Hrsg.) (1999) *The Writings of Nichiren Daishonin* (Tokyo).
- Habermas, J. (1987) *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt a.M.).

- Kisala, R. (1999) *Prophets of peace: pacifism and cultural identity in Japan's new religions* (Hawaii).
- Kohler, W. (1962) *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan* (Zürich).
- Lotos-Sutra (2004) *Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus – Vollständige Übersetzung* von Margareta v. Borsig (Freiburg).
- Lotos-Sutra (2007) Übersetzt von Max Deeg (Darmstadt).
- Makiguchi, T. (1903) *Jinsei Chrigaku* (Tokyo).
- Makiguchi, T. (1930) *Sōka Kyōikugaku Taikei* (Tokyo).
- Makiguchi, T. (1964) *The philosophy of value* (Tokyo).
- Matsudo, Y. (2004) *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sutra* (Norderstedt).
- Métraux, D.A. (1992) The dispute between the Sōka Gakkai and the Nichiren Shōshū priesthood: A lay revolution against a conservative clergy, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 4, 325-336.
- Seikyōshinbunsha Kyōgaku-kaisetsubu (Hrsg.) (1999) *Yasashii Seimeitetsugaku* (Tokyo).
- Shichiri, K. (1994) *Ikeda Daisaku – gensō no yabō: „ningen kakumei“ hihan* (Tokyo).
- Sōka Gakkai Kyōgaku-bu (Hrsg.) (1968) *Shakubuku Kyōten* (Tokyo).
- Sōka Gakkai Kyōgaku-bu (Hrsg.) (2000) *Sōka Gakkai Nyūmon* (Tokyo).
- Sōka Gakkai (Hrsg.) (2000) *Sōka Gakkai's political stance in Japan* (Tokyo).
- Sōka Gakkai Kyōgaku-bu (Hrsg.) (2002) *Kyōgaku no kiso – bukk'yō rikai no tame ni* (Tokyo)
- Sōka Gakkai Seimeirinrikenkyū-kai/Tōyōtestugakukenkyū-kai (Hrsg.) (1998) *Sei to shi wo meguru seimeirinri* (Tokyo).
- Sōka Gakkai Seimeirinrikenkyū-kai/Tōyōtestugakukenkyū-kai (Hrsg.) (2001) *Anrakushi – songenshi wo dō miru ka – bukk'yō no tachiba kara* (Tokyo).
- Taylor, M.K. (1990) *Remembering Esperanza* (Maryknoll).
- Yamada, N. (2004) *Sōka Gakkai to wa nanika? Nihon ha dō naru ka!?* (Tokyo).