

Das Mondgleichnis aus dem Großen Nirwana-Sūtra T.375

Übersetzung und Kommentar von Marc Nottelmann-Feil
(zum Nirwana-Fest 2009)

月喻品第十五

佛告迦葉。譬如有人見月不現皆言月沒而作沒想。而此月性實無沒也。轉現他方彼處眾生復謂月出。而此月性實無出也。何以故。以須彌山障故不現。其月常生性無出沒。如來應供正遍知亦復如是。出現三千大千世界。或閻浮提示有父母。眾生皆謂生閻浮提。或閻浮提示現涅槃。如來之性實無涅槃。而諸眾生皆謂如來實般涅槃譬如月沒。善男子。如來之性實無生滅。為化眾生示有生滅。

復次善男子。譬如滿月一切悉現。在在處處城邑聚落。山澤水中若井若池。及諸水器一切皆現。有諸眾生行百由旬百千由旬。見月常隨。凡夫愚人妄生憶想言。我本於城邑屋宅見如是月。今復於此空澤見之。為是本月為異於本。各作是念。月形大小或言如鍍口。或言如車輪。或言如四十九由旬。一切皆見月之光明。或見團圓猶如金盤是月性一。種種眾生各見異相。

善男子。如來亦爾出現於世。或有人天而作是念。如來今者在我前住。復有畜生亦生是念。如來今者在我前住。或有聾啞亦見如來有聾啞相。眾生雜類言音各異。皆謂如來悉同己語。亦各生念。在我舍宅受我供養。或有眾生見如來身廣大無量。或見微小。或有見佛是聲聞像。或復有見為緣覺像。有諸外道復各念言。如來今者在我法中出家學道。或有眾生復作是念。如來今者獨為我故出現於世。如來實性喻如彼月。即是法身是無生身。方便之身隨順於世。示現無量本業因緣。在在處處示現有生。猶如彼月。以是義故如來常住無有變異。

15. Kapitel: Das Mondgleichnis

(T.12, 657a) Der Buddha sprach zu Kasyapa: „Es ist wie wenn Menschen den Mond nicht aufgehen sehen und sagen: ‚Der Mond ist verschwunden.‘ und sich vorstellen, dass er verschwunden ist. Aber die Natur des Mondes verschwindet in Wirklichkeit nie. Er erscheint zyklisch in anderen Richtungen und an anderen Orten. Und auch wenn die Menschen dann sagen, ‚der Mond ist aufgegangen‘, die Natur des Mondes geht in Wirklichkeit niemals auf. Und warum nicht? Der Mond verschwindet nur, weil er vom Berg Sumeru verdeckt wird. Aber der Mond ist immer da, er geht weder auf noch unter. Der Tathāgata, der Arhat, der mit dem vollkommenen Wissen ist ebenso. Er erscheint in den dreitausend großen Tausenderwelten bzw. Jambudvīpa, wobei er Vater und Mutter zu haben scheint, und die fühlenden Wesen sagen: er wurde in Jambudvīpa geboren bzw. ging dort ins Nirvana ein. Aber die Natur des Tathāgata hat in Wirklichkeit kein Nirvana. Die fühlenden Wesen aber sagen alle: Der Tathāgata geht wirklich ins Parinirvana ein. Aber es ist nur, wie wenn der Mond verschwindet. Die Natur des Tathāgatas ist in Wirklichkeit ohne Geborenwerden und Sterben. Nur, um die fühlenden Wesen zu verändern, zeigt er Geburt und Tod. (...)

Ferner, guter Sohn, ist er wie der Vollmond, der überall erscheint: in den Städten, Dörfern und Weilern, über den Bergen und Tälern, im Wasser von Brunnen, Teichen und Wassergefäßen erscheint er überall. Und wenn ein fühlendes Wesen hunderttausend Yoyanas ginge, sähe es, wie der Mond ihm überallhin folgt. Die gewöhnlichen Wesen und törichten Menschen entwickeln davon eine falsche Vorstellung und sagen: „Ich bin früher in Städten, Dörfern

und Häusern gewesen und habe einen solchen Mond gesehen. Jetzt sehe ich ihn wieder in diesem leeren Tal. Ist das der Mond von früher oder ein anderer Mond?“ Alle sagen: die Gestalt des Mondes ist groß oder klein, er ist wie ein silberner Mund oder wie ein Wagenrad; oder sie sagen: „In neunundvierzig Yoyanas sieht jeder den Lichtschein des Mondes“ oder „Man sieht einen vollkommenen Kreis wie ein goldene Scheibe.“ Die Natur des Mondes aber ist eins. Die verschiedenen Wesen sehen nur unterschiedliche Merkmale.

Guter Sohn, auch der Tathāgata erscheint in der Welt und es gibt Menschen und Götter, die denken: Der Tathāgata weilt jetzt vor mir. Und auch Tiere haben den Gedanken: „Der Tathāgata weilt jetzt vor mir.“ Oder es gibt Taubstumme, die sehen den Tathāgata, die sehen den Tathāgata mit den Merkmalen eines Taubstummen. Es gibt Wesen verschiedener Arten, die sich in ihren Sprachen unterscheiden, aber sie alle sagen: der Tathāgata spricht dieselbe Sprache wie wir. Und sie alle sagen: der Tathagata weilt in meinem Haus und erhält meine Andacht. Einige sehen den Körper des Tathāgata in unermesslicher Größe, andere sehen ihn winzig klein. Einige sehen den Buddha in der Gestalt eines Hörers, andere in der Gestalt eines Selbstverwirklichers. Es gibt Anhänger von außerbuddhistischen Pfaden, die denken: „Der Tathāgata gehört meiner Lehre an. Darum verlässt er das Haus und studiert den Weg!“

Und es gibt Wesen, die wiederum denken: „Der Tathāgata erscheint jetzt allein meinerwegen in der Welt.“ Die wahre Natur des Tathāgata ist wie dieser Mond. In dieser Weise ist der Dharmakörper ein ungeborener Körper. Der Körper der geschickten Mittel arrangiert sich mit der Welt. Er zeigt sich in unermesslich vielen Manifestationen und karmischen Umständen. An all den vielen Orten zeigt er sich als etwas Geborenes, so wie dieser Mond. Was bedeutet das: der Tathāgata weilt in Beständigkeit, er ist ohne Wandel und Verschiedenheit.

Kommentar

Die Familie der Nirwana-Sūtren

Der fünfzehnte Februar wird von den meisten Schulen des japanischen Buddhismus als der Gedenktag an den Tod Buddha Shākyamunis gefeiert. Dies war für mich der Anlass, einmal einen Text aus dem Großen Nirwana-Sūtra auszuwählen.

Die Ereignisse um den Tod Shākyamunis – seine letzte Predigt, sein Eingang ins Parinirvana, die Totenfeier für Shākyamuni, bis hin zur Verteilung seiner Asche und der Errichtung der acht Stupas – waren ein so wichtiges spirituelles Ereignis für die Zeitgenossen und letztlich für die Menschheit, dass man fast behaupten könnte, den Buddhismus würde es, zumindest in der heutigen Form, ohne sie gar nicht geben. Es gibt darum auch unzählige Sūtren, die von diesen Ereignissen berichten. Die Theravada-Tradition überlieferte v. a. Mahaparinibbāna sutta in der Längeren Sammlung (Dighanikāya). Ein ähnliches

Sūtra findet sich auch im Chinesischen Kanon. Im Zen-Buddhismus zitiert man gerne das „Sūtra von der letzten Lehrrede“ (*Yuikyogyō* 遺教經), das zu den Übersetzungen des großen Übersetzers Kumarajīvas zählt. In all diesen Sūtren betont der Buddha, dass nach seinem Tode die Lehre der Lehrer sein möge, und er empfiehlt die strenge mönchische Übung.

Eine ganz andere Welt vermittelt das *Dainehangyō* (大涅槃教), das ich in Zukunft das Große Nirwana-Sutra nennen werde (obwohl die deutsche Übersetzung des Pāli-Titels *Mahāparinibāna sutta* natürlich nichts anderes bedeuten würde). Dieses Große Nirwana-Sūtra ist nicht nur eines der längsten, sondern auch eines der bedeutendsten Mahāyāna-sūtren überhaupt, das sich in immerhin drei chinesischen und zwei tibetischen Versionen erhalten hat. In der Tendai-Schule gilt es neben dem Avatamsaka- und dem Lotus-sūtra als die höchste Lehrrede des Buddha. Auch Shinran Shōnin hat dieses Sūtra außerordentlich geschätzt und im *Kyōgyōshinshō* ebenso häufig zitiert wie das Große Amida-sūtra!

Das Große Nirwana-sūtra ist ein Mahāyāna-sūtra und damit, das muss man sich vor Augen halten – eigentlich! - keine Lehrrede des historischen Buddha. Da das Sūtra in den Schriften Nagārjunas (150-250) niemals zitiert wird, geht man in der Wissenschaft davon aus, dass es im dritten oder vierten Jahrhundert verfasst worden ist. Dennoch durchdenkt gerade dieses Sūtra den Begriff der Buddhaschaft in einer solchen Klarheit, dass es sozusagen nur vom Buddha stammen kann. Die Wissenschaft sieht in den verschiedenen Sūtren über den Tod des Buddha die Entwicklungsgeschichte des buddhistischen Denkens. Das ist historisch gedacht und vollkommen richtig. Aber wahrer, wenn ich mir diese Steigerung einmal erlauben darf, scheint mir die klassische Erklärung der Buddhisten. Sie lautet: es gibt deshalb so viele und verschiedenartige Lehrreden (in unserem Falle sogar: letzte Lehrreden) des Buddha, weil die Lehrreden von verschiedenen Wesen mit verschiedenen Ohren gehört worden sind. Selbst wenn sich der Buddha mit einer Lehrrede an eine große Zuhörerschaft wandte, hörten die weit fortgeschrittenen Wesen diese Lehrrede sozusagen auf tieferem Niveau. (Ich habe diese Erklärung einmal von einem tibetischen Lama gehört. Aber auch in der Tendai-Schule gibt es ganz ausgefeilte Vorstellungen darüber, wie der Buddha die verschiedenen Lehrreden den verschiedenen Wesen vermittelt hat, die dem ganz entsprechen. Dies aber nur am Rande.)

Zur Erläuterung des Mondgleichnisses

Die Passage, die ich ausgewählt habe, zählt zu den bekanntesten Teilen dieses Sūtras. Der Kontext ist offensichtlich das bevorstehende Erlöschen des Buddha, der sich mit tröstenden Worten an seine Schüler, allen voran Mahākasyapa richtet. Es ist übrigens der gleiche Mahākasyapa, der in fast allen Mahāyana-Schulen als ihr erster Patriarch gilt, und von dem es im Bericht des Dighanikāya heißt, er sei erst nach dem Tod des Buddha am Ort des Geschehens eingetroffen. Der Buddha spricht also zu einer Person, die eigentlich gar nicht anwesend

gewesen sein kann. (Dies dürfte auch den frühen Lesern des Großen Nirwana-sūtra bekannt gewesen sein. Das Sūtra unternimmt also gar keinen Versuch, die Sache so darzustellen, wie wenn es die Aufzeichnung einer historischen Predigt wäre, die Shākyamuni ins physische Ohr des Mahākasyapa gehalten hätte.)

Wie geschieht die Tröstung? Sie geschieht in allen genannten Nirwana-Sūtren mit dem Verweis auf etwas Bleibendes. Im Mahāparinibanna-sutta des Dīgha Nikāya, dem wie gesagt ältesten Sūtra der Nirwana-Gruppe, stehen die berühmten Worte:

«Darum aber, Anando,

- wahrte euch selber als Leuchte, selber als Zuflucht, ohne andere Zuflucht,
- die Lehre als Leuchte, die Lehre als Zuflucht, ohne andere Zuflucht.“

Die Worte sind seltsam doppeldeutig, aber es scheint auch hier die Lehre zu sein, die Bestand hat. Im jüngeren *Yuikyōgyō* wird das schon deutlicher. Hier erhebt sich der Ehrwürdige Aniruddha und spricht die feierlichen Worte:

„Weltgeehrter! Möge der Mond auch heiß werden und die Sonne erkalten, die vier Edlen Wahrheiten, wie sie der Buddha gelehrt hat, ändern sich nicht.“

世尊月可令熱。日可令冷。佛說四諦不可令異。(T.12 1112a)

Und der Buddha bestätigt dies:

„Ihr Bhikkus, lasst euch nicht vom Trübsinn gefangen halten. Auch wenn ich ein ganzes Kalpa in der Welt weilte und bei euch wäre, müsste ich erlöschen. Wer sich trifft, muss am Ende auseinandergehen. Die Lehre, die einem selbst und anderen nützt, ist vollständig dargelegt. Selbst wenn ich ewig bliebe, gäbe es darüber hinaus keinen Gewinn.“

汝等比丘。勿懷憂惱。若我住世一劫會亦當滅。會而不離終不可得。自利利人法皆具足。若我久住更無所益。(1112b)

Es gibt also in dieser Welt des Vergehens doch etwas Beständiges, nämlich die Lehre des Buddha, nicht in ihrer tatsächlichen Vermittlung, aber in ihrem Wahrheitsgehalt selbst.

Was aber ist im Großen Nirwana-sūtra des Mahāyāna das Beständige? Antwort: Das Beständige ist der Tathāgata selbst.

Diese Antwort ist verblüffend im Angesicht der Tatsache, dass sie der sterbende Buddha bzw. Tathāgata ausspricht. Die Antwort widerspricht also der direkten Erfahrung der Zuhörer und natürlich auch des Lesers, der um den Tod des Buddha weiß. Sie kann nur durch ein vollständiges Umdenken, eine Art kopernikanische Wende in unserer Vorstellung vom Buddha verstanden werden.

Der Buddha wird hier also dem Mond verglichen. Die damalige indische Kosmologie deutete dessen Phasen dadurch, dass der Mond um den Weltberg

Sumeru kreist. Der Weltberg war das Zentrum des ganzen Kosmos. Die Welt der Menschen nannte man Jambudvīpa und sie lag südlich dieses Weltbergs. Es gab noch andere Kontinente im Westen, Norden und Osten. Wenn also in Jambudvīpa Neumond war, dann war im nördlichen Kontinent Uttarakuru Vollmond und umgekehrt.

Wenn der Buddha also stirbt, so gleicht das dem Verschinden des Mondes. Dies soll heißen, sein Tod ist ein scheinbarer Effekt, den nur die Menschen von ihrer Perspektive wahrnehmen, denn auf Seiten des Mondes ändert sich gar nichts.

Woran liegt also die Unbeständigkeit des Buddha? Sie liegt nicht am Buddha, sondern sie liegt an der Welt des Menschen, die eine unbeständige ist. Wenn also der Buddha den Menschen den Weg, der aus der Unbeständigkeit, dem Geborenwerden und Sterben, herausführt, erklären will, so kann er es nur in einer Form tun, in der er selbst als unbeständig erscheint. Wäre existentielle Situation des Menschen eine andere, wären seine karmischen Umstände andere, so würde er den Buddha nicht als Sterbenden Buddha wahrnehmen. (Dies gilt z.B. für die Wesen im Reinen Land.)

Auch die Lehre erscheint auf der Welt als unbeständig. Irgendwann war man in Indien einmal spirituell so weit, dass einer sie entdecken konnte. Seit etwa tausend Jahren geht es mit dem Buddhismus allerdings im Großen und Ganzen nur noch bergab, und niemand weiß, wie lange er noch durchhalten wird. Dennoch ändert sich deshalb nichts an seiner Wahrheit, worauf Aniruddha ja zu Recht hinweist. Es sind die menschlichen Verhältnisse, die diese Lehre plötzlich erkennbar machen und später wieder verdunkeln.

Warum bleibt das Große Nirwana-Sūtra nicht bei dieser Erkenntnis stehen und behauptet schlicht: der Dharma ist unveränderlich, haltet Euch an den? Warum sagt es: der Tathāgata ist unveränderlich?

Die Antwort ist, glaube ich, verblüffend einfach, aber ein Westler wie wir muss sie in zwei Stufen denken, sonst schafft er es nicht auf einmal. Die erste (nur für Westler notwendige Stufe) ist einzusehen, dass der Dharma keine bloße „Theorie“ zu einer auch wie immer beschaffenen Praxis ist. Von Theorien spricht man seit mehreren Jahrhunderten ja geradezu zwanghaft in unserer Kultur, was sicherlich an dem großartigen Erfolgen der Naturwissenschaften liegt.

Warum ist der Dharma keine Theorie zur Praxis? Eine Theorie erlernt man. Man kann sie in Büchern nachlesen, man braucht noch nicht einmal einen Lehrer. Die Relativitätstheorie beispielsweise kann jeder erlernen, der ausreichend fleißig ist. Man muss dazu nicht die Person von Albert Einstein kennen. Niemand wird ein Bild von Albert Einstein in seinem Zimmer aufstellen und jeden Morgen dazu Zuflucht nehmen, wenn er eine entsprechende Prüfung abzulegen hat.

Der Buddhismus ist eine Lehre, die die ganze Person umfassen soll, bis hin in ihre letzte Wurzel. Der Dharma ist sozusagen lauter Leben. Was aber tiefgreifend im Leben ist, erlernt man von Mensch zu Mensch und das sogar

meist ohne viele Erklärungen. Das allertiefgreifendste aber erlernt man vom Buddha zum Menschen. – Dies ist eine Erkenntnis, die ein Westler meistens nur ganz langsam zu verstehen lernt.

Um die zweite Stufe zu erklären, muss ich mir nichts einfallen lassen, sondern brauche nur auf die Sūtren verweisen. Sie antworten, auf die Frage, warum der Buddha unveränderlich ist, unisono: weil er großes Mitgefühl hat. Wie könnte ein Lehrer seine Schüler im Stich lassen, wenn er weiß, dass sie in einer Welt des Leidens leben müssen und dem Untergang geweiht sind?

Bekanntlicherweise gibt es buddhistische Schulen – namentlich den tibetischen Buddhismus – die das sehr wörtlich nehmen, und in denen die Lehrer den Schülern versprechen, sich wieder zu inkarnieren. Dies ist sicherlich als Ausdruck des großen Mitgefühls gemeint. – Der historische Buddha war in gewisser Weise das personifizierte Mitgefühl. Er war für alle Menschen jederzeit ansprechbar, und stand jedem mit seinem Rat zur Seite, ohne auch nur irgendeinen Menschen zu verurteilen. Dennoch hat er – im Gegensatz zu den tibetischen Lamas – niemals gesagt: Ich werde mich für Euch wieder inkarnieren. Im Gegenteil, er sprach von seinem Erlöschen. Der Ratschlag, den er im Dighanikāya gibt, ist jedoch vielleicht noch mitfühlender, weil er auf zwei Dinge hinweist, die noch wichtiger sind, als die ewige Abhängigkeit von einem physischen Lehrer: erstens auf die Eigenverantwortlichkeit und zweitens auf die ewige Wahrheit des Dharma.

Das Große Nirwana-sūtra erklärt, dass der Buddha überall sichtbar sei, wenn auch in verschiedenen Formen, so wie der Vollmond. Der Vollmond erscheint in den verschiedenen Landschaften, er erscheint sogar als Spiegelbild in einem Wassertropfen, oder auch noch in Form von Streulicht hinter den Wolken. Vor allem aber ist er jederzeit beim Menschen, wo auch immer dieser hingeht.

Man muss sich die Menschen in der Zeit nach dem großen Ereignis des Parinirvana einmal vorstellen. Die letzte Lehrrede des Buddha haben sicherlich sehr viele Menschen gehört, denn die Krankheit Shākyamunis zog sich lange hin und die Nachricht, dass man ihn nun das letzte Mal lebend sehen könne, verbreitete sich wie ein Lauffeuer. Alle diese Menschen waren darauf hingewiesen worden, dass der Dharma ewig ist und dass sie eigenverantwortlich sind. Für sie war der Buddha noch ein menschlich sichtbares Vorbild gewesen. In ihrem späteren Leben, schlossen sie, wenn sie Rat brauchten, vielleicht ihre Augen und fragten sich: was hätte der Buddha nun gesagt? , so wie wir es tun, wenn wir z. B. an einen lang verstorbenen verehrten Menschen denken. – Sicherlich gab der Buddha ihnen immer eine Antwort.

Der Mahāyāna-Buddhismus, so wird immer wieder erklärt, entstand in einer Zeit, in der die Menschen das Gefühl hatten, dass diese lebendige Erinnerung an den Buddha eigentlich verblasst war. Alles nur individuelle des Buddha, z. B. sein Aussehen, die Art wie er auftrat, wie er lächelte, war vergessen. Zurückgeblieben war nur noch das Wesentliche, das Buddhahafte. Die Buddhahaftigkeit, wenn ich dieses etwas umständliche Wort einmal gebrauchen

dar, ist exakt das, was die Hauptlehre des Großen Nirvana-Sūtras ausmacht und was in der Regel mit „Buddhanatur“ übersetzt wird.

Man könnte sich so an diesen Begriff heranfragen: Braucht der Mensch diesen konkreten Siddharta Gautama eigentlich, der am Ende ein alter Mann war, der von sich sagen konnte: „Mein Körper gleicht einem alten Karren, der nur noch notdürftig zusammengeflickt ist.“? Diese Person war vergessen. Was der Mensch vom Buddha Shākyamuni aber noch immer brauchte, war seine Lehre (im vorhin erklärten ganzheitlichen Sinne), die den Menschen seine eigene Buddhahaftigkeit erkennen ließ. Mensch und Buddha existieren nicht unabhängig, sondern in Abhängigkeit. Die Situation erinnert an Goethes Ausspruch: „Wäre nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnte es nie erkennen.“ – Abgewandelt heißt das: „Wäre nicht der Mensch buddhahaft, den Buddha könnte er nie erkennen.“ Buddhanatur und der ewige Buddha – so die zentrale Aussage des Großen Nirwana-sūtra – sind zwei untrennbar zueinander gehörende Begriffe. Der Mensch, so könnte man vielleicht sagen, weiß etwas vom Buddha, sonst könnte er den Buddha nicht finden und die Buddhaschaft gar nicht erlangen. Es ist z.B. erstaunlich, dass wir uns den Buddha immer lächelnd oder „strahlend lächelnd“ vorstellen, obwohl wir nie einen Buddha gesehen haben. Dies scheint irgendwie zur Natur des Buddha zu gehören. Der Mensch kennt in seinem letzten Grunde die Buddhanatur, weil er selbst Buddhanatur hat. Darum folgt der Mond dem Menschen notwendigerweise, darum erscheint er in jeder Situation des menschlichen Daseins in angepasster Form. Was im Nirwana-Sūtra des Pālikanon noch vage nebeneinander steht: „wahrt Euch selbst als Leuchte“, „wahrt die Lehre als Leuchte“, wird im Nirwana-Sūtra des Mahāyāna zum großen Doppellehre: Buddhanatur des Menschen und ewiger Buddha.

Das Nirwana-Sūtra nennt den Ewigen Buddha den Dharmakörper des Buddha und grenzt ihn gegen den in der Welt als sterblicher Mensch erscheinenden Buddha, den rupakaya, ab. Shākyamuni war, insofern er Mensch war, in dieser Terminologie ein rupakaya des Buddha. Für diesen rupakaya hat man sich immer weniger interessiert, je länger der Tod des Buddha zurücklag. Insbesondere in der buddhistischen Kunst sieht man das sehr deutlich: Ich kenne keine einzige Darstellung des sterbenden Buddha, die ihn als 80jährigen alten Mann zeigt. Shākyamuni wird immer als überlebensgroßer gutaussehender junger Mann mit goldener Hautfarbe dargestellt. Seine Schüler, die Arhats sehen auf den Nirwana-Darstellungen kläglich und verwelkt aus, der Buddha selbst aber ist zeitlos.

Seit den Anfängen des Buddhismus haben die Menschen versucht, den Dharmakörper des Buddha in irgendeiner symbolischen Form in ihrem Leben präsent zu halten. Anfangs erfüllten die Stūpas mit der Asche des Buddha diese Funktion, später (nämlich seit den Anfängen des Mahāyāna) waren es die Buddha-Statuen usw. Jede rituelle Handlung (z.B. eine Verneigung) dient im Grunde genommen keinem anderen Zweck als der Vergegenwärtigung dieses

Dharmakörpers. Dabei ist es immer das Vertrauen des Menschen, das einen Gegenstand zu Dharmakörper macht.

Dies wird schön von einer tibetischen Anekdote vermittelt, in der der Geist des Nirwana-sūtras deutlich nachschwingt:

Eine alte sehr fromme Tibeterin hatte einen Sohn, der oft zu Geschäftsreisen in Indien unterwegs war. Sie bat ihn vor jeder Reise irgendeinen Andachtsgegenstand von den Wallfahrtsstätten des Buddhismus mitzubringen, aber jedesmal vergaß der Sohn diese Bitte. Schließlich drohte sie ihm, dass sie sich umbringen würde, wenn er nicht diesmal eine Devotionalie mitbrächte. Als er Sohn von Indien zurückkehrte und bereits in der Ferne seine Heimatstadt erblickte, fiel ihm ein, dass er auch diesmal nicht an die dringende Bitte seiner Mutter gedacht hatte. Was sollte er tun? Seine Mutter würde sich umbringen, wenn er mit leeren Händen nach Hause käme. Am Wegrand fand er einen Hundekadaver, dem brach er einen Zahn aus. Zu seiner Mutter zurückgekehrt, behauptete er: „Dies ist ein echter Zahn Buddhas, ich habe ihn unter großen Mühen in Indien erworben.“ Seine Mutter war überwältigt vor Freude und widmete sich mit Feuereifer der Verehrung dieses Zahns. Die Erzählung endet mit der Bemerkung, sie habe in kürzester Zeit eine hohe Stufe der Verwirklichung erlangt.

Diese Geschichte erzählt nicht nur augenzwinkernd, wie mutmaßlich die meisten der heute auf der Welt befindlichen Reliquien entstanden sind. Sie erzählt auch, dass es gar nicht auf ihre Authentizität ankommt, entscheidend ist vielmehr die Haltung, die der Gläubige zu einem solchen Gegenstand einnimmt. Der Tathāgata kann im Grunde in jedem beliebigen Gegenstand erscheinen, wenn der Geist des Menschen reif ist, den Tathāgata in diesem Gegenstand zu erkennen.

Es gibt auch die umgekehrte Geschichte. Kaiser Ashoka ließ die Asche des Buddha, die ursprünglich in acht Stupas aufbewahrt wurde, auf viele Stupas im Lande verteilen, und eines dieser geographisch genau bekannten Stupas wurde im neunzehnten Jahrhundert geöffnet. Es enthielt eine Vase mit Aschenresten, auf der draufstand: dies ist die Asche des Buddha. Die Vase befindet sich nun in einem indischen Museum, während die Asche von Indien, wo man anscheinend nichts damit anfangen konnte, an verschiedene buddhistische Länder verteilt wurde. Japan erhielt auch einen Teil, und ich habe gelesen, dass er sich in irgendeinem Tempel in Nagoya befinden soll. Bis heute hat sich, soweit mir bekannt, in keinem der besagten buddhistischen Länder irgendeine besondere Form der Verehrung für diese Asche herausgebildet, obwohl sie, wissenschaftlich gesehen, vielleicht wirklich original ist. Ich wollte einmal nach Nagoya reisen, aber irgendwie kam es nie dazu und inzwischen ist mir sogar der Name dieses Tempels entfallen.

Ich brauche nicht zu erwähnen, wie tief das Denken der Reinen-Land-Schule und insbesondere Shinrans von diesen Vorstellungen des Großen Nirwana-Sūtra geprägt ist. Für Shinran ist die Lehre von der Buddhanatur des Menschen (die

selbst noch die so genannten Icchantika besitzen) ebenso eine Selbstverständlichkeit, wie er den ewigen Buddha mit dem Buddha Amida identifiziert. Der Dharmakörper ist für ihn ohne Farbe und Form, und deshalb dem Menschen eigentlich entrückt. Um den Dharmakörper erfahren zu können, braucht der Mensch ihn aber dennoch in einer sinnlich wahrnehmbaren Form und diese Form, die Shinran den „Dharmakörper des geschickten Mittels“ nennt, ist eben das *Namo Amida Butsu*. Shinran hat mehrere Kalligraphien des Namensrufes angefertigt und stets schrieb er auf die Rückseite: „Dies ist der Dharmakörper des geschickten Mittels.“ Noch heute findet sich dieser Schriftzug auf der Rückseite von den Bildrollen, die den Buddha Amida auf dem Hausaltar repräsentieren.

Der „Dharmakörper des geschickten Mittels“ ist in der *Jōdo Shinshū* die Anrufung eines Namens, also etwas ganz Abstraktes, Unanschauliches. Denn Shinran empfand sich als gewöhnlichen Menschen, der zu einer tieferen Schau des Buddha d.h. Einsicht in die eigene Buddhanatur gar nicht fähig ist. Diese kurzen, vielleicht sogar zu kurzen Bemerkungen sollen nur demonstrieren, wie tief die Lehre des Großen Nirwana-Sūtras auch in der *Jōdo Shinshū* ihren Niederschlag gefunden hat.