

Das Lehrer-Schüler-Verhältnis in der Jōdo Shinshū

von Marc Nottelmann-Feil

(ein Vortrag für das shin-buddhistische Treffen in Anjin-Dō, Mönchengladbach, vom Mai 2009)

Die Lehrer-Schüler-Beziehung ist im Buddhismus ein zentrales Thema. Im Grunde genommen, kommt sie schon in der dreifachen Zufluchtsformel, die ja das buddhistische Bekenntnis schlechthin ist, zum Ausdruck. Wenn man spricht: „Ich nehme Zuflucht zum Buddha, zum Dharma und zum Sangha.“, bekennt man damit, dass es einen höchsten Lehrer (den Buddha), eine Lehre (den Dharma) und einen, in irgendeinem Sinne ausgezeichneten Schülerkreis (den Sangha) gibt. Wäre der Buddhismus bloß eine Lehre im Sinne des umgangssprachlichen Begriffs „Theorie“, so müsste man nur in einem heiligen Buch lesen, in dem die Gebrauchsanweisung für das rechte Leben enthalten wäre. Dies müsste man dann „praktizieren“ und könnte auf die beiden anderen Zufluchtobjekte verzichten. Aber natürlich ist das nicht so: Buddha und Sangha gelten als nicht minder wichtig. Die Frage, wie der Dharma vermittelt wird, und darin enthalten: welche Bedeutung das Lehrer-Schüler-Verhältnis hat, ist ein zentrales Problem, dem sich alle buddhistischen Traditionen stellen müssen. Das heißt aber nicht, dass alle buddhistischen Schulen die Frage auf gleiche Weise beantworten. Hier gibt es vielmehr außerordentlich große Unterschiede, derer man sich bewusst sein sollte, wenn man Buddhist einer bestimmten Tradition sein und ein Leben in dieser bestimmten Tradition führen will.

Leider ist die Perspektive, die die Jōdo Shinshū zum Lehrer-Schüler-Verhältnis einnimmt, keineswegs einfach zu verstehen, da sie durch zwei Extreme bestimmt zu sein scheint. Im 6. Kapitel des Tannishō lesen wir den berühmten Satz: „Ich, Shinran, habe überhaupt keinen Schüler.“ Daraus könnte man schließen, dass Shinran jedes Lehrer-Schüler-Verhältnis, das auf menschlicher Ebene besteht, für im Grunde genommen irrelevant erklärt, und jeden einzelnen sozusagen direkt an den Buddha Amida verweist. Dies wäre eine Haltung, die entfernt an die Auffassung Martin Luthers erinnert, jeder Christ müsse selbst sein Verhältnis mit Gott klären, die vermittelnde Tradition der Kirche usw. spiele hier, wenn überhaupt, eine ganz untergeordnete Rolle. Shinran ist ja in der Tat sehr oft mit Luther verglichen worden.

Die Dinge stellen sich aber ganz anders dar, wenn man das Verhältnis, das Shinran zu seinem eigenen Lehrer Hōnen hatte, untersucht. Shinran schreibt beispielsweise im Kōsō Wasan, dass Hōnen eine „Inkarnation“ des Bodhisattva Mahāstamaprapta, wenn nicht gar des Buddha Amida selbst gewesen sei. Muss man als seinen eigenen Lehrer als die Inkarnation eines Bodhisattva verehren? Was heißt das überhaupt und meint Shinran?

Um einen Autor insbesondere aus einer fern liegenden Zeit und Kultur recht zu verstehen, muss man zuerst seinen Zeithintergrund ermitteln. Aber das ist nicht alles. Man muss sich auch des eigenen Hintergrunds bewusst sein, den man als Deutender mitbringt, denn

dieser ist auch keinesfalls neutral. Im vorliegenden Fall scheint mir das sogar die Hauptaufgabe zu sein.

Unser „westlicher“ Hintergrund ist geprägt:

- a) vom christlichen Erbe. Dazu zählt insbesondere die Tatsache, dass es in unserer Sprache kein einziges Wort gibt, das nicht entscheidend vom Christentum mitgeprägt wurde.
- b) Der Ausbreitung naturwissenschaftlicher Denkweisen und zwar sogar auf Gebiete, die weit außerhalb der eigentlichen Naturwissenschaften liegen.
- c) Von der Kenntnis anderer buddhistischer Traditionen, die im Regelfall hilfreich ist, durchaus aber auch zu wechselseitigen Missverständnissen führen kann. (Man stelle sich vor, ein zum Protestantismus konvertierter Japaner würde Luther als einen Heiligen im Sinne der katholischen Kirche verstehen.)

Diese drei Punkte stehen auch schon im Hintergrund der Übersetzungen, die ja das wichtigste Hilfsmittel beim Erlernen des Buddhismus sind. Gute Übersetzungen räumen Hindernisse aus dem Weg und öffnen Türen. Aber ein unvorsichtiger Übersetzer, in seinem Wunsch möglichst schnell die Wege freizuräumen, stellt auch einmal einen Schrank vor eine Tür, die er gar nicht gesehen hat. Dann können die dahinter liegenden Zimmer gar nicht mehr geöffnet werden, sie verstauben und geraten mehr und mehr ins Zwielicht.

Um Klarheit zu schaffen, müssen wir die verschiedenen geistigen Angebote (Deutungsschemata) „aufräumen“; wir müssen jedenfalls bewusst werden, dass es sie gibt, da wir sonst in Gefahr laufen, das eine mit dem anderen zu verwechseln. Ich sehe darum keine andere Möglichkeit als ganz langsam vorzugehen. Zunächst möchte ich unseren eigenen westlichen Horizont hinterfragen. Anschließend möchte ich die Lehrer-Schüler-Beziehung aus der Sichtweise des tibetischen Buddhismus und des Zen-Buddhismus ansprechen, um schließlich die Shinranschen Texte zu deuten.

Westliche Vorstellungen

Das Christentum ist unser Schicksal, sobald wir nur den Mund aufmachen. Das merkt man an einem Wort wie „Inkarnation“, das ja beinahe der Inbegriff der religiösen Kultur des Ostens sei scheint. In Wirklichkeit ist der Ausdruck aber reinstes Kirchenlatein: „et incarnatus est“ heißt: „und er ist Fleisch geworden“ und bezieht sich auf die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi, also ein sehr tief liegendes christliches Dogma. Wenn man einen Begriff wie „Re-inkarnation“ wörtlich nimmt, bedeutet er offenbar, dass die neuplatonisch gedachte „Seele“ nach dem Tod aus dem Fleisch austritt, dann aber keine Himmelfahrt antritt (wie man es auf alten Darstellungen vom Tod der Maria findet), sondern wieder in das Fleisch z.B. in einen Hundembryo zurückkehrt.

Heutzutage empfinden wir es beinahe als befremdlich, wenn ein Theologe von der Inkarnation Christi spricht. Das Wort hat seine Bedeutung irgendwie geändert. Aber Wörter kann man mit einem ausgetretenen Pfad vergleichen, den schon viele gegangen sind. Es bleibt immer die Tendenz zurück, sie in einer früheren Weise zu nutzen.

Dementsprechend müssten wir, wenn wir die Übersetzung hören „Der Tathāgata Amida inkarnierte Sich Selbst und erschien als unser Lehrer Genkū“¹ die Tendenz haben an etwas Ähnliches wie die Fleischwerdung Gottes in Christus denken. Dahinter möchte ich zunächst einmal nur ein dickes Fragezeichen setzen.

Ich hatte nicht Zeit, gründlicher zu recherchieren, aber in Wikipedia fand ich, dass das Wort „Reinkarnation“ erst sehr spät, nämlich in der Mitte des 19. Jahrhunderts, vom französischen Arzt und Spiritisten Allan Kardec (1804-1869) verwendet worden sein soll. Diese Fährte führt auf einen anderen Zusammenhang, der zweifelsohne existiert und den ich hier nur in den allergrößten Zügen skizzieren kann.

Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich die Naturwissenschaft noch nicht in allen Bereichen vollständig so etabliert, wie wir sie heute kennen. Sie galt immer noch als eine philosophische Disziplin, und echte „Geisteswissenschaftler“ mischten sich mehr ahnungsvoll als methodisch in ihre Fragen ein. (Goethes Theorie zur Entstehung der Pflanzen ist brillant, seine Farbenlehre grottenfalsch.)

Im frühen 19. Jahrhundert entstand auf Seiten der „naturwissenschaftlich orientierten Geisteswissenschaftler“ die Vorstellung, dass der Fortschritt des menschlichen Geistes vom „Mythos“ zum „Logos“ gehe. Auguste Comte entwarf sein Dreistadiengesetz, nach dem die Menschheit zuerst eine theologische, dann eine philosophische und schließlich eine wissenschaftliche Phase durchlaufe. Dies bietet ein äußerst simples und überzeugendes Modell. Am Anfang der menschlichen Geschichte kannten die Menschen die wirklichen Zusammenhänge eben noch nicht, darum schufen sie Kausalzusammenhänge nach Gutdünken. Es entstand eine Priesterkaste, die den Leuten z.B. einredete, ohne ihre Gebete würde die Sonne nicht aufgehen, oder dass Regen herbeizuführen sei, wenn man einem Regengott rituell eine Tasse Wasser darbringt. In der zweiten Phase überwindet die Philosophie dieses „magische Denken“ durch „begriffliches Denken“. Als Naturwissenschaftler versagen natürlich auch die Philosophen, da ihnen die mathematische „Methode“ und vor allem der Wille zur exakten Beobachtung fehlt, die erst in der dritten Phase entdeckt werden.

In der Antike kam die Menschheit bis zur zweiten Phase. Es folgte dann im Mittelalter ein Rückschlag, der wieder in die erste Phase zurückführte, doch dann gelang der Menschheit - genauer gesagt, dem europäischen Teil derselben - sozusagen in einem neuen geistigen Schub die Wiederentdeckung der Antike und der Durchbruch in die dritte Phase. So entstand die moderne Welt und deren Denkweisen breiten sich nunmehr folgerichtig in alle Weltteile aus.

- Dieses positivistische Geschichtsbild wird von vielen als zu simpel belächelt, ist aber bis heute außerordentlich einflussreich. Ich glaube, es ist das Standardmodell in den Köpfen so gut wie aller Naturwissenschaftler und der überwiegenden Zahl der Geisteswissenschaftler insbesondere in den angelsächsischen Ländern.

Was heißt das nun für unseren Fall? -Shinran war ein Mensch des Mittelalters. Folglich lebte er in einer von magischen Vorstellungen geprägten Zeit und es ist zu erwarten, dass sein Denken davon beeinflusst ist. Interessant als historische Persönlichkeit ist er eigentlich hauptsächlich an den Stellen, wo er magische Vorstellungen mit philosophischem Denken zurückdrängt, wo er etwa die Riten der Bergeinsiedler (yamabushi) kritisiert. Auf diese Weise dient dann die Shinran-Forschung zur Stützung

¹ Kōsō Wasan, Hymnen über die Patriarchen (IABC : Tōkyō 1988) S.98

des positivistischen Geschichtsbildes. – Auch das möchte ich hier einfach mal so stehenlassen.

Im frühen 19. Jahrhundert gab es aber noch eine andere Seite von Akademikern, die ich mal unter dem Begriff die „geisteswissenschaftlich orientierten Naturwissenschaftler“ zusammenfassen möchte. Sie spürten schon sehr deutlich, welch „Zwangskorsett“ die mathematisch-logische „Methode“ bedeutet, wenn man sie allen Bereichen des menschlichen Lebens überstülpt. Einige Bereiche der Religion, so dachten sie, mussten doch irgendwie weiterbestehen, also müssen sie sich doch irgendwie in der Natur finden lassen. Hier liegen die Wurzeln des Spiritismus oder Okkultismus. Seine Denkart ist eigentlich rein naturwissenschaftlich, nur dass er sich einige Freiheiten mit den Kausalzusammenhängen erlaubt. Der Unterschied zwischen einem im Magnetfeld schwebenden supraleitenden Metallkügelchen und einem (mutmaßlich) frei in der Luft schwebenden Fakir besteht nur darin, dass das Magnetfeld gut aufgeklärt ist, während das (mutmaßliche) „geistige Feld“ - bis heute jedenfalls - „verborgen“ (okkult) geblieben ist. Heutzutage zuckt man beinahe zusammen, wenn man das Wort „Okkultismus“ hört, aber im frühen 19. Jahrhundert beschäftigte sich noch die geistige Elite mit Theorien wie dem Mesmerismus. Auch Arthur Schopenhauer, der erste deutsche Buddhist, ist hier zu nennen. Bei näherer Betrachtung liegt in den diversen Strömungen, die aus diesem Bereich hervorgegangen sind, z.B. der Theosophie, historisch gesehen die hauptsächliche, wenn nicht gar die ganze Wurzel des westlichen Buddhismus.

Die naturwissenschaftlich-technische Welt ist unser Schicksal. Sie beraubt uns zwar jeder geistigen Phantasie, aber sie schafft gleichzeitig phantastische Möglichkeiten. In dieser Welt, die nur noch aus Zahlen und Figuren besteht, gibt es drahtlose Datenübermittlung und fliegende Stahlkolosse. In Science-Fiction-Filmen werden Menschen von einem Ort zum nächsten „gebeamt“ und nicht nur das Kinderherz erfreut sich an Harry Potter. Kurzum, so leicht „vorstellbar“ wie heute war der Okkultismus noch nie.

Der Okkultismus hält für die Religion ein verlockendes Angebot bereit. Er nimmt die religiösen Texte ganz wörtlich als Tatsachenbericht und kann dann alles „erklären“, im Falle des Christentums etwa: wie Jesus über das Wasser wandelte, wie das Pfingstwunder oder eine Geistheilung funktionierte. Die Frage ist nur, ob man auf dieses Angebot eingehen sollte.

Es ist schon eine paradoxe Situation. Wenn man als Übersetzer einfach schreibt: „Der Tathāgata inkarnierte sich als Meister Genkū“, dann wird man von allen Seiten gelobt. Die einen sagen: „Toll, das verstehe ich. Eine superklare Übersetzung. Der Buddha beamt sich halt herunter und erscheint als Meister Genkū.“ Und die anderen sagen: „Na sehen Sie. So hat man im japanischen Mittelalter gedacht. (Aber Sie glauben doch nicht etwa daran?)“

So arbeiten sich die beiden Seiten gewissermaßen in die Hände. Aber fördert das ein wahres Verständnis von der Sache? Bis jetzt habe ich eigentlich noch kein erklärendes Wort über den Buddhismus selbst oder gar Shinran verloren. Alles, was ich bis jetzt erwähnt habe, spiegelt allein unsere eigene „westliche“ Situation wider. Ich übertreibe sicherlich ein wenig, wenn ich in dieser Weise polarisiere, aber ich möchte auch Bewusstsein wecken, wo die scheinbaren Selbstverständlichkeiten und die Fallen in unserer Kultur liegen, ohne das es zu einer wirklichen Begegnung zwischen den zwei Weltkulturen kaum kommen kann. Was nützt es, wenn der Westen in den Osten irgendetwas hineinfantasiert und bloß seine eigenen Fantasien oder Vorurteile bestätigt

haben will? Dann findet man sozusagen nur die Ostereier, die man vor sich selbst versteckt hat.

So weit war alles nur eine „Selbst-Reflektion“ und ich denke, dass sie an dieser Stelle einmal nötig war.

Das Lehrer-Schüler-Verhältnis im tibetischen Buddhismus

Im Folgenden beziehe ich mich auf ein Buch von Dr. Alex Berzin.² Er hat an der Harvard Universität Sinologie und Indologie studiert, und lebte dann 29 Jahre lang in Dharamsala, wo er als Dolmetscher u. a. des Dalai Lama tätig war. Er ist Schüler des verstorbenen tibetischen Meisters Serkong Rinpoche. Ich selbst habe während meiner Münchener Studentenzeit ein paar Dharmavorträge von ihm gehört, und ihn als außerordentlich klaren und authentischen Lehrer empfunden. Ich kann mir deshalb keine zuverlässigere Quelle für dieses mir wenig vertraute Thema vorstellen als ihn.

Alex Berzin kennt sehr genau die Probleme, die entstehen, wenn zwei vollkommen unterschiedliche Kulturen wie der Westen und Tibet aufeinanderstoßen und sich auf tiefster Ebene, nämlich im Bereich der Religion, verständigen wollen. Dabei idealisiert er keine der beiden Seiten. Er weiß, dass viele Westler überspannte Erwartungen haben, schon einmal, weil Tibet „seit langer Zeit als Höhepunkt des ‚geheimnisvollen Ostens‘“³ gilt. Die jungen Westler der sechziger Jahre lagen mit ihren Eltern im Generationskonflikt und suchten dringend nach Ersatzeltern, und die tibetischen Lehrer waren aus Tibet vertrieben und mussten sich eine Existenz im Westen sichern. Also entstanden Dharma-Zentren und die tibetischen Meister führten tantrische Rituale vor, in der Annahme die Westler würden das schon so verstehen wie die einfachen Leute im tibetischen Hinterland, nämlich als eine einfache „Segnung“⁴. Aber Beatniks sind keine Hochlandtibeter, die westlichen Frauen sind emanzipiert und Lamas sind auch keine Psycho-Doktoren. Außerdem ist „nicht jeder tibetische Lehrer eine Heiliger, gleichgültig was die blauäugigen Westler sich eingebildet haben mochten.“⁵ Jedenfalls kam es, so schreibt Berzin, in einem begrenzten Maße sogar „zum Missbrauch von Finanzen, Sexualität und Macht.“⁶

Zwischen den Tibetern und den Westlern besteht ein Mentalitäts- und Kommunikationsproblem, das den Hintergrund für viele Streitigkeiten um Nachfolgeprobleme der Lamas usw. bildet. Darum fordern inzwischen „viele Westler einen rein westlichen Buddhismus, der frei sein sollte von den religiösen und kulturellen Fallen Asiens.“⁷

Alex Berzin weist darauf hin, dass es die Institution des Dharma-Zentrums, also eines Ortes an dem Laien unterwiesen und geschult werden, in Tibet nie gegeben hat: „Der

² Alex Berzin: Zwischen Freiheit und Unterwerfung. Chancen und Gefahren spiritueller Lehrer-Schüler-Beziehungen (Theseus: Berlin?, 2002)

³ S.9

⁴ Adhis.t.ana „Erhebung“. Alex Berzin übersetzt den Begriff meist mit „Inspiration“. Vgl, S.101 (Im Japanischen Esoterischen Buddhismus verwendet man dafür wohl meistens *kaji* 加持)

⁵ S.16

⁶ S.16

⁷ S.17

Brauch, auch buddhistischen Laien Meditation zu lehren, begann erst im neunzehnten Jahrhundert in Sri Lanka und breitete sich dann nach Burma aus. Beeinflusst vom protestantischen Modell der Laienkongregationen, die religiöse Unterweisung erhielten, entstand dieser Brauch mit der Wiederbelebung des Buddhismus nach seiner Unterdrückung durch Missionare während der britischen Kolonialherrschaft. Die Praxis, auch die allgemeine buddhistische Öffentlichkeit Meditation zu lehren, hat Tibet jedoch nie erreicht. (...) Die heimische spirituelle Hauptpraxis bestand für die große Mehrheit aller Tibeter darin, Butterlampen und Weihrauch zu entzünden, Schalen mit Wasser zu opfern und Mantras zu rezitieren.⁸

In einem Dharmazentrum versuchen also westliche Laien Meditationsübungen und andere Dinge zu erlernen, die in Tibet allein den Mönchen vorbehalten waren. Und auch die tibetischen Lehrer unterrichten ohne Einbindung in eine mönchische Gemeinschaft und im Kontakt mit einer ganz anderen Klientel. Hierin besteht das große Problem des tibetischen Buddhismus im Westen.

Alex Berzin schildert verschiedene Eigenschaften, die einen guten Lehrer und einen guten Schüler qualifizieren, auf die ich hier nicht eingehen kann. Sein wichtigster Rat aber ist, dass die Art der Lehrer-Schüler-Beziehung von der spirituellen Entwicklung des Schülers abhängen muss. Für die im Westen vorhandenen Lehrer gibt er drei charakteristische Typen an: 1. „Buddhismus-Professoren“, d. h. Leute, die sich auf den Universitäten mit dem Buddhismus auseinandersetzen und normalerweise einen neutralen Standpunkt ihm gegenüber einnehmen. 2. Dharma-Ausbilder, d.h. Leute die in den Dharma-Zentren andere in die Meditation und die Grundlagen des Buddhismus einführen 3. Spirituelle Mentoren (mit diesem Ausdruck übersetzt er den Begriff Lama). Je nach den Gelübden, die der Schüler vor einem Lama ablegt, wird der Lama zu einem Zufluchtsmeister, einem Mahāyāna-(Gelübde)-Meister oder einem Tantrischen Meister. Auf jeder Stufe, die der Schüler erklimmt, ist also eine andere Lehrer-Schüler-Beziehung aktuell.

Nun bin ich erst bei dem Punkt, auf den es mir hier ankommt, nämlich der Forderung, dass der Schüler, wenn er die höchste Stufe des tibetischen Buddhismus übt, seinen Lehrer als vollkommenen Buddha betrachten soll. Auch die Öffentlichkeit hat ja bereits durch die Medien erfahren, dass man in Tibet nach den Wiedergeburten verstorbener Lamas sucht, da sie (zum Teil) als „Inkarnationen“ eines Bodhisattva oder gar als „lebendige Buddhas“ gelten. Dagegen wirkt das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes auf den ersten Blick geradezu bescheiden, aber wie ist das eigentlich zu verstehen?

Alex Berzin schweigt über die Frage, wie ein Anfänger des tibetischen Buddhismus z.B. den Dalai Lama sehen sollte, ob als Inkarnation des Bodhisattva Avalokiteshvara oder nicht.⁹ Aber er sagt, dass Anfänger sich an Lehrer der ersten beiden Stufen wenden sollen: „Die angemessenen Beziehungen zu einem Buddhismus-Professor, einem Dharma-Ausbilder und einem Meditations- und Ritualtrainer bereiten den Weg für den Aufbau einer gesunden Beziehung zu einem spirituellem Mentor.“¹⁰

⁸ S. 30

⁹ Er schreibt nur an einer Stelle lapidar: „Für die Tibeter ist der Dalai Lama tatsächlich Avalokishevara“. S. 50

¹⁰ S.121

Nach Alex Berzin gilt der Rat der tantrischen Schriften, den eigenen Lehrer als einen Buddha zu sehen, für die Anfänger noch gar nicht.¹¹ Er wird erst aktuell, wenn der Schüler - und zwar im gegenseitigen Einverständnis mit dem Lehrer - die entsprechenden Gelübde ablegt. Zu einer gesunden Lehrer-Schüler-Beziehung gehört für Berzin dabei, dass der Schüler nicht künstlich alle negativen Aspekte seines Lehrers ausblendet und sich über den Lehrer etwas vormacht. Das wäre auch nur eine Form von Verblendung. Der Schüler empfindet den Lehrer im Alltag als „beispielhafte Person“, zu der er tiefes Vertrauen hat, aber nicht als einen über jede Kritik erhabenen Übermenschen.

In der Meditation, namentlich in der Guru-Meditation, sieht die Sache anders aus. Hier konzentriert sich der Schüler einzig und allein auf die positiven Aspekte des Lehrers. Die Guru-Meditation ist bei näherer Betrachtung nichts anderes als eine Variante der visuellen Buddha-Meditation, nur dass anstelle des vorgestellten Buddha-Bildes ein Bild des Lama (=Guru) tritt, dem alle Aufmerksamkeit und der ganze Ritus dargebracht wird. Es gibt auch Formen dieser Meditation die aus dem Bild eines Buddha oder Bodhisattva das Bild des Lama entwickeln, oder die den Buddha im Herzen des Lamas ansiedeln usw. Der esoterischen Buddhismus Japans (die Shingon- und teilweise die Tendai-Schule) kennen übrigens ganz ähnliche Meditationen wie der tibetische Buddhismus über Buddhas, Mandalas, Keimsilben usw., aber keine der japanischen Traditionen geht meines Wissens so weit, dass er der „spirituellen Mentor“ in die Meditation miteinbezogen und sogar zum hauptsächlichen Meditationgegenstand gemacht wird. Warum geht der tibetische Buddhismus diesen Weg? Ich denke als Schlüsselpassage kann man die folgenden Sätze Berzins über die aus der Meister-Schüler-Beziehung fließende Inspiration deuten:

„Allein für sich sind die Drei Juwelen vielleicht zu entfernt und unpersönlich, um Schüler zum Handeln zu bewegen. (...) Daher brauchen wir etwas, das uns Zugang zu ihrem erleuchteten Einfluss erleichtert. Qualifizierte Mentoren liefern diesen Zugang (...)“¹²

Die besondere Sichtweise auf eigenen Lehrer als Buddha oder Bodhisattva ist laut Berzin nur auf die Meditation beschränkt. Im Alltag mag ein Lama, auch wenn er als hohe Wiedergeburt anerkannt sein sollte, durchaus Fehler besitzen, und es wäre geradezu absurd, ihm die für einen Buddha typischen und in den Mahāyāna-Sūtren oft genannten Fähigkeiten, etwa die Allwissenheit zuzuschreiben. Ein Schüler, der an seinem Lehrer zweifelte, weil dieser nicht alle Sprachen der Welt perfekt beherrscht, wäre schon ein außerordentlich dummer Schüler, und wenn der Schüler sich gar einredete, der Lehrer beherrsche alle Sprachen der Welt, verheimliche dies aber vor seinen Schülern, so entstünde daraus wohl ein Musterbeispiel für das, was Berzin eine „neurotische Lehrer-Schüler-Beziehung“ nennt.

Als Beispiel für einen auf rechte Weise Übenden nennt Berzin überraschenderweise den Dalai Lama selbst. Der Dalai Lama hat das Problem, dass unter seinen eigenen Lehrern in der Kindheit auch die ehemaligen Regenten von Tibet sind, die das Land durch ihren Hochmut und ihre Arroganz in den Ruin getrieben haben. In seiner Meditation visualisiert er sie als Buddhas, weiß er sehr wohl um das „Menschliche, allzu Menschliche“ dieser Männer.

Das Lehrer-Schüler-Verhältnis ist im tibetischen Buddhismus also durch eine doppelte Perspektive gekennzeichnet, in deren Hintergrund, das sei am Rande erwähnt, die

¹¹ S.125

¹² S. 105

buddhistische Philosophie der Leerheit und die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Wahrheit steht. In der Meditation sieht der Übende den Lama als Buddha, während er ihn im Alltag ganz realistisch als Menschen (sozusagen als guten Freund) sieht.

Soweit mein Versuch, Berzins Erklärungen kurz zusammenzufassen. Ob der Brauch, hohe Lamas als „Inkarnationen“ eines Buddha aufzufassen, wirklich nur den Schülern der höchsten Tantraklassen vorbehalten war, wie es sich aus Berzins Erklärungen eigentlich ergibt, daran hege ich allerdings gewisse Zweifel. Ich persönlich denke, dass der einfache Nomade oder Bauer im alten Tibet den Abt eines Klosters durchaus für die „Inkarnation“ eines Buddha hielt, auch wenn er selbstverständlich nicht dessen tantrischer Schüler war. Die einfache Bevölkerung hat ihre steuerlichen Abgaben aus diesem Grunde wahrscheinlich sogar mit Freude gegeben, weshalb der Buddhismus, den man in Tibet nach allem Gesagten durchaus als Lama-Buddhismus bezeichnen kann, sicherlich zur Stabilisierung des feudalistischen Systems beigetragen hat.¹³ Der einfache Tibeter war allerdings vom Abt eines Klosters viel zu weit entfernt, um mit ihm irgendwelche menschlichen Probleme zu bekommen; das war eher eine Schwierigkeit für die Mönche.

In unserer heutigen Zeit ist das System des tibetischen Buddhismus nicht unproblematisch und das gilt nicht nur für die im Exil lebenden Tibeter, die durch die Medien ihren Dalai Lama erstmals als Mensch kennen lernen, dessen Politik - ebenso wie die seiner Vorgänger, die ja auch hohe Wiedergeburten waren - falsch sein könnte. Vorsicht gilt insbesondere da, wo der tibetische Buddhismus außerhalb Tibets als Religion rezipiert wird. In Japan zimmerte sich Asahara Shōkō hauptsächlich aus den Lehren des tibetischen Buddhismus sein eigenes System zurecht. Die erwähnte Guru-Meditation nutzte er als Mittel zur Indoktrination seiner Anhänger, die schließlich im religiösen (oder vielmehr pseudo-religiösen) Wahn einen Giftgasanschlag auf die Tōkyōer U-Bahn verübten. Gleiches könnte unter Umständen auch im Westen passieren.

Ich möchte den tibetischen Buddhismus nicht vorlaut kritisieren oder gar davor „warnen“. Der tibetische Buddhismus nutzt die stärkste Quelle der religiösen Inspiration, die es geben kann: nicht nur religiöse Symbolik, die Heiligkeit eines Ortes oder die Gebeine verstorbener Heiliger, sondern die Überzeugungskraft des unmittelbaren menschlichen Vorbilds. Darin besteht seine außerordentliche Faszination und Lebenskraft, aber eben auch seine Gefahr. Selbst von tibetischen Lamas wird die Gefährlichkeit des Tantra immer wieder eingeräumt. Wenn Schüler oder Lehrer nicht ausreichend qualifiziert sind, und wenn insbesondere die Philosophie der Leerheit, die dem ganzen Weg zugrundeliegt, nicht recht verstanden wird, kann sich zwischen ihnen ein schizophrenes Verhältnis aufbauen. Die breite Öffentlichkeit, in der sich nun Begriffe wie „lebender Buddha“ etabliert haben, wird die buddhistische Philosophie der Leerheit kaum verstehen; darum wäre es umso wichtiger, in aller Deutlichkeit wenigstens auf diesen Unterschied zwischen meditativer Übung und Alltagserfahrung hinzuweisen.

¹³ Das feudalistische System hätte es in Tibet allerdings auch ohne den Buddhismus gegeben, da es immer auf einer bestimmten wirtschaftlichen Entwicklungsstufe entsteht, und es hätte auch ein ganz grausames System sein können.

Das Lehrer-Schüler-Verhältnis im Zen-Buddhismus

Bei meinen folgenden Ausführungen beziehe ich mich hauptsächlich auf das alte Buch von Philip Kapleau mit den Kommentaren von Yasutani Rōshi,¹⁴ und die gerade erst veröffentlichte Doktorarbeit von Frau Mariko Fuchs, über die sie erst vor einem Monat im EKŌ-Haus referiert hat.¹⁵

Im Zen-Buddhismus weht im Vergleich zum tibetischen Buddhismus sprichwörtlich ein anderer Wind. Während der tibetische Buddhismus beim ersten Kontakt mit dem Westen insbesondere das Interesse der okkulten und spiritistischen Kreise auf sich zog, ist der Zen-Buddhismus niemals in solchen Zusammenhängen rezipiert worden. Der Zen-Buddhismus leugnet zwar gewisse außersinnliche Wahrnehmungen nicht, sie gelten aber als wenig produktiv und nur verwirrend (dem Bereich des Mara zugehörend: makyō) Dementsprechend wurden Schüler mit spiritistischen Tendenzen von ihren Lehrern immer sehr schnell hart auf den Boden des Alltags zurückgeholt.

Auch die Frage, ob der Lehrer ein erleuchteter Buddha ist oder nicht, spielt im Zen-Buddhismus keine Rolle. Der Zen-Buddhismus lehrt – wie fast alle Formen des Mahāyāna-Buddhismus (einschließlich des tibetischen Buddhismus), dass jedes Lebewesen Buddhanatur besitzt, die Buddhaschaft also erreichen kann. Merkmal der unerleuchteten Wesen ist es jedoch, dass sie in dualistischen Denkweisen wie „erleuchtet und unerleuchtet“ gefangen bleiben, die der Erleuchtete überwindet. Wer also nach der Buddhaschaft einer bestimmten Person fragt, zeigt damit nur seinen eigenen unerleuchteten Geist. Der Weg zur Buddhaschaft muss auf andere Weise beschritten werden.

Ein schönes Beispiel, das die unterschiedlichen Herangehensweisen von Zen-Buddhismus und tibetischem Buddhismus demonstriert, ist das folgende: Im S'ūran.gama-sūtra¹⁶ steht eine Beobachtung, die Leerheit der Natur des Feuers demonstrieren soll. Wenn man einen Spiegel zwischen die Sonne und etwas Moxagras hält, beginnt letzteres zu brennen. Die Frage lautet, wo sich denn das Element Feuer befunden haben sollte (Wir vergessen jetzt einmal alle unsere naturwissenschaftlichen Kenntnisse): in der Sonne, im Spiegel oder im Moxa. Die Sonne ist weit weg, der Spiegel wird noch nicht einmal heiß in der Hand, und warum brennt Moxa nicht ohne Sonne und Spiegel. Die Schlussfolgerung lautet: Feuer entsteht in Abhängigkeit von vielen Dingen und es selbst ist also leer.

Sowohl Alex Berzin als auch Yasutani Rōshi nutzen das Beispiel um zu demonstrieren, wie in ihrer jeweiligen Schule der Schüler zur Erleuchtung geleitet wird. Alex Berzin folgt einer Erklärung von Gampopa (1059-1153), der den Lama mit dem Hohlspiegel

¹⁴ Philip Kapleau (Hrsg.): Die drei Pfeiler des Zen. Lehre – Übung- Erleuchtung (Zürich; Rascher Verlag, 1969)

¹⁵ Mariko Fuchs: Ewig üben. Die Pädagogik des Zenmeisters (Münster: Waxmann, 2009)

¹⁶ Jap. Shuryōgonkyō, übersetzt von Paramiti (大佛頂首楞嚴經 T.945, 10 Fasz.), nicht zu verwechseln mit dem S'ūran.gama-samādhi-sūtra (T.642, 2 Fasz.), das von Kumarajīva übersetzt wurde. Dieses S'ūranl.gama-sūtra, von dem es auch eine tibetische Übersetzung gibt, wird vor allem von den Zen-Schulen sehr ernst genommen. Shinran zitiert es einmal im Zusammenhang mit dem Bodhisattva Mahāstamaprapta. Es ist anzunehmen, dass Yasutani Rōshi sich darauf bezieht, da er es in anderem Zusammenhang einmal nennt. Ob aber auch Gampopas Lehren darauf zurückgehen, weiß ich nicht. – Eine, wenn man so will Shin-Buddhistische Lesart des genannten Gleichnisses findet sich in der „Lehre Buddhas“, deutsche Version S.71 (Das Wesen Buddhas).

verglichen. Das Licht der verschiedenen Buddhas und Erleuchteten leuchtet zwar allerorten, aber es wäre zu schwach, hätten wir nicht den Lama, der die Strahlen für uns bündelt. Der Lama sammelt sozusagen alle vorhandene Segenskraft und bindet den Schüler in das „Netzwerk“¹⁷ des Heils ein.

Ganz anders erscheint das Beispiel in einer persönlichen Anleitung (dokusan), die Yasutani Rōshi einer Schülerin gibt: „Durch das Üben von Zazen wird der Geist in einem Punkt gesammelt, so dass er überwacht werden kann. Diesen Vorgang kann man damit vergleichen, dass man Sonnenstrahlen mittels eines Vergrößerungsglases nutzbar macht. Wenn Sonnenstrahlen in einem Brennpunkt gesammelt werden, wirken sie natürlich intensiver. Auch der menschliche Geist arbeitet intensiver, wenn er gesammelt und geeint ist.“

Der Lehrer ist hier nicht der Spiegel selbst, sondern gleichsam eine helfende Hand, die den Schüler anleitet, den Spiegel richtig zu fixieren. Er selbst steht außerhalb des Prozesses, den der Schüler unter seiner Anleitung in Gang setzt, und wird niemals zum Gegenstand einer „Betrachtung“ oder gar Puja des Schülers.

Obwohl der Zen-Lehrer relativ nah an die westliche Vorstellung von einem Lehrer kommt, gibt es doch einen deutlichen Unterschied in der Herangehensweise, die in der Sache selbst begründet liegt. Mariko Fuchs hat das in ihrem Buch sehr schön herausgearbeitet. Das klassische Gleichnis für den Lehrer-Schüler-Austausch im Zen ist das Umgießen von Wasser von einer Schale in die andere. Darin ist enthalten, dass der Lehrer dem Schüler gibt, was er bereits hat. Erst sein Vorsprung an Erleuchtungserfahrungen, an „Einsichten in das Wesen [der Dinge]“¹⁸ (kenshō 見性) qualifiziert ihn ja als Lehrer. Das Gleichnis wählt darüber hinaus ganz bewusst als Gegenstand des Austauschs das formlose Element Wasser, das sich jeder Gestalt anpasst und zwischen den Fingern zerrinnt, wenn man es greifen möchte.

Die Methode eines westlichen Lehrers wäre, dem Schüler Gegenstand für Gegenstand zu erklären und ihn möglichst bald praktische Erfahrungen sammeln zu lassen, damit das, was im Kopf definiert wird auch mit den Händen „begriffen“ wird. Die Zen-Unterweisung geht aber über die Methode des definierenden Sprechens hinaus, und muss das auch, wenn sie an die Erfahrung der Nicht-Dualität heranführen will. Sehr klar wird das in den Kōans der Rinzai-Schule, jenen absurden Dialogen, in denen zwischen Frage und Antwort fast immer ein unüberwindbarer Bruch ist. (Auf die Frage „Was ist zwei plus zwei?“ würde in so einem solchen Dialog vielleicht geantwortet werden: „der Rhein.“)

Es ist hier nicht Raum, in den Zen-Buddhismus näher einzuführen. Mariko Fuchs tut dies anhand der Zen Ochsenbilder, die von der Suche nach dem verlorenen wahren Selbst handeln. Die ersten sieben Bilder erzählen die Geschichte, wie ein junger Hirte, dem ein Ochse fortgelaufen ist, den Ochsen wiederfindet und mit ihm heimreitet. Die letzten drei Bilder, in denen der Ochse gar nicht mehr auftaucht, stehen für das eigentliche Erwachen, wo alle Unterscheidung zwischen Wahrem und Nicht-Wahren Selbst vergessen ist.

Das letzte Bild zeigt einen wohlbeleibten, fröhlichen Mönch, der einem Hirtenjungen etwas gibt. Dies ist ein Sinnbild für die Lehrer-Schüler-Beziehung die auch ein

¹⁷ Berzin verwendet diesen Begriff in der Tat. Vermutlich denkt er dabei an die Visualisation der sogenannten Verdienstbäume, eine Form der Guru-Puja, bei der sondern alle seine Lehrer bis hin zu den Buddhas visualisiert werden.

¹⁸ Nach allem, was ich gelesen habe, ist es wohl berechtigt, hier im Plural zu sprechen.

notwendiger Aspekt des zen-buddhistischen Erwachens ist: Es ist als ob das Bild sagen würde: Wenn jemand etwas verstanden hat, dann gibt er es auch weiter, und wenn er nichts weitergibt, dann hat er auch nichts verstanden.

Genauer betrachtet ist der „Lehrer“ auf dem 10. Bild dargestellt als Mönch Budai (j. Hotei, gest. 917). Er hat einen „hotei-para“ (Bierbauch) und trägt einen riesigen Sack (hotei bedeutet nämlich „Strohsack“). Budai gilt als eine „Inkarnation“ (keshin) des Bodhisattva Maitreya, was einen Wink geben mag, auf welche Weise der Schüler im Zen-Buddhismus seinen Lehrer achten soll: als eine Art zukünftigen Buddha (was der Schüler selbst hoffentlich auch ist).

Das Lehrer-Schüler-Verhältnis im Shin-Buddhismus

Bevor ich auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis im Shin-Buddhismus eingehe, möchte eine sehr wichtige Bemerkung vorausschicken, die wieder einmal mit einem Übersetzungsproblem zu tun hat. Sowohl im tibetischen Buddhismus als auch im Shin-Buddhismus spricht man von „Verdienstübertragung“. Für Alex Berzin ist das Entscheidende am „spirituellen Mentor“ die „Inspiration“ oder der „Segen“, den man durch ihn erhält. Dies ist sicherlich eine Form von Verdienstübertragung. Aber ist sie auf gleiche Weise zu verstehen wie die „Verdienstübertragung“, die der Shin-Buddhist vom Buddha Amida erhält, wenn er sich ganz der anderen Kraft anvertraut?

Im Japanischen stehen dahinter aber vollkommen andere Begriffe, die man niemals synonym verwenden würde. Die „Verdienstübertragung“ im Esoterischen Buddhismus – und ich beziehe mich jetzt auf den Shingon-Buddhismus, der dem tibetischen Buddhismus nahesteht – wird mit dem Wort 加持 *kaji* (s. adhi-s.t.hāna). *Kaji* bedeutet ganz wörtlich übersetzt „das Habe erhöhen“. Gemeint ist, dass der Übende durch seine Übungen und Rituale die Kraft des Buddha auf sich herableiten kann. Buddha und das fühlende Wesen sind ursprünglich nicht zwei (*shōbutsu funi* 生仏不二). Darum ist das, was der Mensch im Ritual symbolisch vollzieht – sei es eine Reinigungshandlung oder eine glückbringende Handlung – auch tatsächlich *kaji*, d.h. eine Erhöhung der Reinheit bzw. der glückbringenden Potentiale des Übenden. In japanischen Shingon-Tempeln kann man viele geweihte Gegenstände kaufen, die die Verkehrssicherheit oder den häuslichen Segen befördern sollen und auch die geweihten Pillen, die die tibetischen Lamas den Kranken geben, dürften vor demselben Hintergrund zu denken sein.

Der Shin-buddhistische Begriff für „Verdienstübertragung“ ist *ekō* 回向 (s. parin.āma). Wörtlich bedeutet das „Umkehren und zuwenden“. Darunter versteht man im Buddhismus allgemein, dass ein Wesen Verdienste ansammelt, diese aber nicht für sich selbst, sondern zum Wohle der anderen, am besten aller fühlenden Wesen (*shujō ekō* 衆生回向) verwendet. Im Shin-Buddhismus geschieht die Zuwendung der Verdienst ganz von seiten der anderen Kraft, also vom Buddha Amida und nicht von Seiten des Menschen (*tariki ekō* 他力回向).

Der große Unterschied zwischen *kaji* und *tariki eko* besteht in der Verfügbarkeit der Zuwendung. Um das einmal aufs deutlichste zu erklären: *kaji* könnte man mit dem Einschalten einer großen Beleuchtungsanlage durch einen Schalter vergleichen. Solange der Finger mit dem Schaltkreislauf als ganzem irgendwie verbunden ist, funktioniert das

und man kann frei über das Licht verfügen. *Tariki ekō* ist aber wie die Sonne die am Himmel steht. Niemand kann über sie verfügen und auf sie Einfluss nehmen, man kann nur erkennen, dass sie scheint.

„Lehrer“-Passagen aus dem Tannishō

Die wichtigste Textstelle¹⁹ im Zusammenhang mit dem Lehrer-Schüler-Verhältnis ist das 6. Kapitel:

Die Gefährten, die ausschließlich das Nembutsu üben, debattieren miteinander und sagen: „Dies ist mein Schüler, dies ist sein Schüler“. Das ist noch so eine Haarspalterei. Ich, Shinran, habe keinen einzigen Schüler. Denn nur wenn ich einen Menschen durch mein eigenes Kalkulieren (*hakarai*) dazu gebracht hätte, das Nembutsu zu sprechen, wäre er mein Schüler. Aber Menschen, die von Amidas Wirken geleitet das Nembutsu sprechen, die eigenen Schüler zu nennen, das ist äußerst verwegen.

Gibt es Bedingungen, dass man sich verbinden soll, so kommt man zusammen, gibt es Bedingungen, dass man auseinander gehen soll, so geht man auseinander. [Sagt einer] aber: „Wenn du [deinem] Lehrer den Rücken kehrst und mit einem anderen das Nembutsu machst, kannst du nicht hingeboren werden!“, so ist das eine unmögliche Behauptung.

Spricht man [etwa] so, um das vertrauensvolle Herz (*shinjin*), das vom Tathāgata geschenkt worden ist, als eigenen [Besitz] zurückzufordern? Wie man es auch dreht und wendet, das darf nicht sein! Wenn man sich mit der Sachordnung der Spontanität²⁰ in Übereinstimmung steht, kennt man die Güte des Buddha und man wird auch die Güte des Lehrers kennen. Zitatende.

Die frühen Nembutsu-Bewegung bestand aus größeren regionalen Gemeinschaften, deren Leiter auch noch namentlich bekannt sind (z.B. war Shōshin das Oberhaupt der Yokosone-Gemeinschaft). Eine Ebene darunter standen die Dōjō, die ebenfalls von einer bestimmten Person, dem Dojōshu geführt wurden. Da die Nembutsu-Bewegung nicht

¹⁹ Im Tannishō fällt das Wort „Lehrer“ oder „Meister“ sehr oft, aber viele der Passagen in den Übersetzungen sind nur Pseudo-Passagen. Wenn z.B. ein Kapitel mit „So sprach der Meister.“ endet, steht da im Original meistens nur eine Höflichkeitsfloskel, etwa: „So geruhte er zu sagen“.

²⁰ Selbsterweisung. Herr Röllicke, ein Mitarbeiter des EKO-Hauses, hat über diesen Begriff seine Doktorarbeit geschrieben und schlägt das Kunstwort „Selbsterweisung“ vor. Ich stimme ihm eigentlich zu. Das Wort Spontanität hat etwas willkürliches an sich. Ein spontaner Gedanke ist ein Gedanke, der mir plötzlich und irgendwie grundlos in den Kopf gekommen ist. Dagegen erweist sich eine Idee, wenn sie wahr ist, meistens von selbst als richtig, sobald man über sie nachdenkt. Ebenso ist das Nembutsu irgendwie notwendig, sobald man tief über die menschliche Situation nachdenkt. Der Buddha Amida ist wirklich „Not-wendig“. (Im modernen Japanisch stehen diese Zeichen übrigens für die Natur, die in Ostasien eben nicht das von Gott Geschaffene - *natura* kommt von *natus*= geschaffen/geboren sein - ist, sondern dasjenige, das sich „selbst erweist“. – Bäume wachsen übrigens auch nicht spontan.)

staatlich gefördert wurde und auch keine Ländereien besaß wie die älteren buddhistischen Schulen, hing die wirtschaftliche Existenz eines Dōjō stark von seinen Anhängern ab und es war nicht unproblematisch, wenn jemand zu einem anderen Dōjō wechselte. Dies ist wohl die historische Ausgangssituation für diesen Streit um die Schüler, von dem hier berichtet wird.

Shinrans Urenkel Kakunyo überliefert Shinrans Ausspruch „Ich habe keine Schüler“ in folgendem Zusammenhang (Kudenshō²¹ §6): Ein Mann namens Shingyō-bō aus Niizutsumi war eine Zeitlang Shinrans Schüler in Kyōto gewesen, hatte dann aber irgendwelche Meinungsverschiedenheit mit ihm gehabt²² und war in seine Heimat zurückgekehrt. Darauf nahm ein anderer Schüler Shinrans namens Ren'i-bō Anstoß, weil er meinte, Shingyō-bō hätte nicht das Go-Honzon und die Heiligen Schriften zurückgegeben, (die womöglich Shinrans Unterschrift trugen und ihn als Schüler Shinrans deutlich machten). Darauf antwortete Shinran:

„Man braucht ein Go-Honzon und die Heiligen Schriften nicht zurückzugeben, denn ich, Shinran, habe keinen einzigen Schüler. Was sollte ich gelehrt haben, dass einer sich meinen Schüler nennt? Wir sind alle Schüler des Tathāgata und darum alle Weggefährten (dōgyō 同行). Durch die geschickten Mittel der beiden Ehrwürdigen, Amida und Shākyamuni, entsteht das vertrauensvolle Herz (shinjin) auf die Hingeburt durch das Nembutsu, und Shinran hilft dabei überhaupt nicht. In unseren Tagen ist es zwar im ganzen Land üblich, wenn es zu Meinungsverschiedenheiten und Trennung kommt, ein Go-Honzon und Heilige Schriften zurückzugeben, den Dharmanamen abzulegen und das vertrauensvolle Herz zu widerrufen (wörtl. zurückgeben) ,das ist aber nicht nötig. Ein Go-Honzon und Heilige Schriften sind geschickte Mittel [des Tathāgata] zum Wohle aller Wesen, und auch wenn einer die Bande zu mir löst und in eine andere Schule eintritt, braucht er sie mir nicht wie etwas Eigenes zurückzugeben. Die Dharmagegenstände des Tathāgata werden zum Wohle aller Wesen auf der Welt verbreitet. Und was die Dinge, die meine Unterschrift tragen angeht: selbst wenn eine Dharmalehrer hasst und sich schon über das Aussehen seines Kesa ärgert, und wenn er darum beispielsweise heilige Schriften in der Wildnis wegwirft, werden die vielen Lebewesen an diesem Ort Schutz und Segen von diesen heiligen Schriften erlangen. Denn vollkommen klar ist dann die ursprüngliche Absicht des Tathāgata, alle fühlenden Wesen zu retten. Es macht keinen Sinn, [solche Dinge] zurückzugeben, als wären sie das Eigentum von uns gewöhnlichen Menschen.“

In beiden Texten macht Shinran Deutlich, dass das Entstehen von shinjin eigentlich nicht vom Lehrer, sondern vom Buddha Amida abhängig ist. Shinran unterscheidet immer zwischen zwei Formen der „Kalkulation“ (hakarai), der des Menschen und der des Buddha. Der Buddha hat vor unermesslich langer Zeit (in mythischer Zeit) einen Plan zur

²¹ „Kurze Schrift zur Überlieferung von Aussprüchen“. Nicht zu verwechseln mit dem Godenshō! Es gibt angeblich unveröffentlichte englische Übersetzungen von solchen Kakunyo-Texten von Wayne Yokoyama. Immer wieder mal ins Internet schauen!

²² Bei Kakunyo heißt es wörtlich, er habe „plötzlich die Nase gezeigt“ (wie es die Japaner tun, wenn sie „Ich, ich ich“ sagen wollen.)

Rettung der Wesen entworfen. Diese Kalkulation ist „gut“. Der Mensch hingegen ist „vermessen“, wenn er das Kalkulieren anfängt, und Unterscheidungen trifft, was für ihn und andere „letztlich gut“ war oder ist. Dies tun aber vor allem jene sogenannten „Lehrer“, die der Meinung sind, dass dieser oder jeder Schüler doch alles ihnen zu verdanken habe. Sie zeigen damit nur, wie sehr ihr eigenes Vertrauen bereits in Schiefelage geraten ist, denn eigentlich müsste es ihnen ja klar sein, dass sie umgekehrt ihren „Schüler“ nur dem Buddha zu verdanken haben. Vor „Lehrern“, die der Meinung sind: „Der Buddha Amida verdankt mir eigentlich schon verdammt viel“ kann man potentielle „Schüler“ jedenfalls nur warnen.

Shinrans Ausspruch „Wir sind alle Weggefährten“ verweist nach einer Reläuterung Rennyos auf den „tiefen Respekt“, mit dem einer den andern behandeln soll. Diese Aussage enthält gleichzeitig eine Gleichstellung zwischen „Lehrer“ und „Schüler“, wie sie im Zen-Buddhismus oder gar tibetischen Buddhismus niemals vorstellbar wäre, da bei diesen der Lehrer dem Schüler immer klar vorgeordnet ist. Im Falle des tibetischen Buddhismus wird der Lehrer von seinen eigenen Lehrern „ermächtigt“, die Rolle des Lehrers spielen zu dürfen und der Schüler erkennt diese Rolle an, sobald er die Lehrer-Schüler-Beziehung aufnimmt. Wenn sich der Schüler aber vom Lehrer abwendet, verliert er dessen „Inspiration“ (oder kaji) und auch der Lehrer kann, wenn er mit dem Schüler nicht zufrieden ist, diesem sein kaji entziehen. Er kann ihm bildlich gesprochen den Strom abschalten (Das Gleichnis vom Kraftwerk wird in tibetischen Texten für Westler tatsächlich gebraucht.) Auch der zen-buddhistische Meister ist dem Schüler vorgeordnet, denn, um qualifiziert zu sein, muss er den Weg, den er lehrt, schon gegangen sein. Er könnte kein Wasser weiterreichen, wenn es in ihm nicht schon vorhanden wäre.

Nie würde es einem tibetischen Buddhisten oder einem Zen-Buddhisten passieren, in der Öffentlichkeit als Buddhist aufzutreten, ohne seinen Lehrer nennen. In beiden Traditionen gibt es Meistergenealogien, die bis auf den Buddha Shākyamuni zurückreichen. Die Geschichten hingegen, die man in der Jōdo Shinshū über die Myōkōnin erzählt,²³ berichten immer von Kontakten, die diese zu irgendwelchen Tempeln hatten, aber wer die Priester an diesen Tempeln waren, deren Predigten sie hörten, wird nur sehr selten berichtet. Darum wissen wir auch nicht, ob diese Priester Charismatiker waren oder nur aus einem Buch abgelesen haben. – Kurzum, wenn ein Mensch für das vertrauensvolle Herz reif ist, dann lernt er schon von einer Nachtigall das Richtige, die nach Rennyō „hō o kike“ (Höre den Dharma!) ruft. Dies ist nach Shinran aber einzig und allein Folge der Wirksamkeit des Buddha Amida.

Shinrans Bild von Hōnen

Shinran bezeichnete in seinen eigenen Lehrer Hōnen im mündlichen Gespräch offenbar einfach als „den guten Menschen“ (yoki hito), so jedenfalls in einigen Aussprüchen aus dem Tannishō. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist das nur eine japanische Übersetzung des sino-japanischen Ausdrucks „zenchishiki“ (s. kalyana-mitra²⁴), der sich in vielen Sūtren

²³ Inagaki Hisao, der fleißige Übersetzer, hat das schon ins Netz gestellt: <http://shin-westhartford.tripod.com/id18.html>

²⁴ Genaue Erläuterungen zu diesem Begriff finden sich bei Alex Berzin S.51ff

findet z.B. im Nirvana-sūtra, das Shinran im Kyōgyōshinshō zitiert, wo es heißt (Buch VI §60):

„Die allerersten, wahren und letztendlichen ‚guten Freunde‘ sind die sogenannten Bodhisattvas und Buddhas.“

Shinran bezeichnet Hōnen auch als „honshi Genkū“²⁵ (Ursprungslehrer Genkū), als „Dharmalehrer“ und „Großen Patriarchen, der die Shinshū zu Blüte gebracht hat“²⁶, und als „Heiligen Hōnen“ (Hōnen Shōnin)²⁷. Dies sind alles außerordentlich hohe Titel, auf die ich noch eingehen werde. Die höchsten Formen der Verehrung seines Lehrers finden sich aber in den japanischen Hymnen Shinrans, den *Wasan*.

Shinran hatte seinen Weg in einem kleinen Kannon-Tempel gefunden, der vom großen Kronprinzen Shōtoku gegründet worden war, und auf diesem Weg war Hōnen sein wichtigster Lehrer gewesen. Diese auf den ersten Blick nur persönliche Erfahrung führt in den *Wasan* zu einem Lobpreis, in welchem Shōtoku Taishi als „Inkarnation“ des Bodhisattva Avalokiteshvara (Kannon) und Hōnen als „Inkarnation“ des Bodhisattva Mahāstamaprapta (Daiseshi) erscheint. Avalokiteshvara und Mahāstamaprapta sind bekanntlich Amidas linker und rechter Begleiter und werden als solche oft auf Altarbildern dargestellt. Dementsprechend befinden sich in einem Jōdo-Shinshū-Tempel sozusagen anstelle dieser Bodhisattvas auf den Außenaltären Shōtoku Taishi und Hōnen (mit den 6 anderen Patriarchen).

Hier entstehen viele Fragen, und bemerkenswerterweise werden sie vor allem von den Westlern gestellt. (In japanischen Kommentaren liest man jedenfalls kaum etwas darüber, und wenn Westler einem japanischen Professor solche Fragen stellen, reagiert dieser in der Regel ausweichend bis verwirrt.) Wenn Shinran nämlich erklärt: „Wir sind alle Weggefährten“ und „Ich bin ein von Leidenschaften bedrängter gewöhnlicher Mensch.“, so scheint er doch zumindest in Bezug auf seinen Lehrer eine erhebliche Ausnahme zu machen, denn dieser war für ihn offenbar ein Licht aussendender Bodhisattva. Am Ende hat die Shin-Buddhistische Tradition auch Shinran in das gleiche Licht gerückt, und ihn als eine „Inkarnation“ des Buddha Amida dargestellt. Wenn man als Shin-Buddhist den gleichen Glauben wie Shinran anstreben sollte, müsste man dann nicht auch seinen Lehrer als Bodhisattva verehren (etwa so wie es die tibetischen Buddhisten tun?) Haben solche „Inkarnationen“ denn übernatürliche Fähigkeiten? War unsere eigene erste Begegnung mit dem Buddhismus ein außerordentliches Ereignis, eine Berufung, bei der ein Bodhisattva auf uns zukam? Sind wir am Ende vielleicht auch Bodhisattvas? Und warum merken wir es dann nicht?? Usw. usf.

Es bleibt hier nichts übrig, als wirklich einmal den entscheidenden Text aus dem *Kōsō Wasan* gründlich zu lesen.

Kōso Wasan

Die Hymnen auf Genkū (d.h. Hōnen) beginnen mit dem Vers:

²⁵ Z.B. *Kōso Wasan* 98

²⁶ 真宗興隆大祖源空法師 *Kyōgyōshinshō* VI, §117

²⁷ *Tannishō* §2. Die Schreibweise ist dieselbe, wie sie heute für Shinran Shōnin gebraucht wird.

98

Als der Ursprungsmeister Genkū auf die Welt kam
und das eine Fahrzeug des Allumfassenden Gelübdes verbreitete,
erschieden im ganzen Lande Japan
die karmischen Beziehungen der Wesen zum Reinen Land.

Gleich am Anfang steht der Titel „Ursprungsmeister Genkū“ (Honshi Hōnen), den die englische Übersetzung einfach überliest („our teacher“). Eine Schlüsselaussage zum Verständnis dieses Titels sind meiner Meinung nach die Verse 105 und 106:

105

Über des Ursprungslehrers Genkūs Ursprungsgrund
sprachen die weltlichen Menschen miteinander.
Sie nannten Meister Daochuo
oder glaubten, es sei Shandao.

106

Genkū erschien verweisend auf Mahasthamaprapta,
oder erschien offenbarend den [Buddha] Amida.
Der Kaiser und viele Minister verehrten ihn,
die gewöhnlichen Leute in der Hauptstadt und der Provinz schauten ehrfürchtig
zu ihm empor.

Im der ersten Zeile des Verses 105 erscheint gleich zweimal das Zeichen für Ursprung (hon 本), das einen Baum (j. ki 木) darstellt, der in der Erde wurzelt. Am Rande gesagt (für die Leute, die das Shōzōmatsu-Wasan-Meeting besucht haben), signalisiert dieses Zeichen sichtbar das Gegenteil vom Ende (matsu 末), das einen Baum darstellt dessen Spitze abgesägt ist, denn es mag nicht ohne Bedeutung sein, dass dieser Lehrer in der Endzeit des Dharma (mappō) erscheint. Sobald dieser Ursprungslehrer auftritt, so heißt es „erscheinen die karmischen Beziehungen zum Reinen Land“ (浄土の機縁あらはれぬ). Genkū knüpft also anscheinend keine neuen karmischen Beziehungen, sondern vorhandene Beziehungen werden offenbar.

Das entscheidende Wort in Vers 105 ist aber *honji* (本地) „Ursprungsgrund“. Ein Ursprungslehrer ist als ein Lehrer, der einen Ursprungsgrund hat. Das Wort *honji* wird in Japan hauptsächlich mit der sogenannten *honji-suijaku*-Theorie in Zusammenhang gebracht. Als *honji suijaku* „herabgelassene Spuren des Ursprungsgrundes“ (本地垂迹) gelten seit frühesten Tagen die shintoistischen Gottheiten Japans. Bevor Japan buddhistisch wurde, so besagt diese Theorie, hätten die Buddhas in Japan schon Spuren hinterlassen und das seien die shintoistischen Gottheiten. Dahinter steckt meiner Meinung nach eine äußerst kluge Idee, die immer die Ausbreitung des Buddhismus begleitet hat. Jede Übersetzung in eine andere Sprache setzt voraus, dass es in dieser anderen Sprache schon irgendwo ähnliche Vorstellungen gibt. Andernfalls wäre Übersetzen nicht möglich (Darüber macht euch mal Gedanken!) Der Grund also, warum der Buddha nach Japan kommen konnte und warum die Japaner den Buddhismus überhaupt lernen konnten, lag darin, dass schon etwas vorhanden war, was auf den Buddhismus hinführte („Spuren“). Der Buddhismus hat in allen Ländern, in die er kam,

niemals die bestehenden Religionen ausgerottet (kolonisiert) und die eigene an deren Stelle gesetzt, sondern er hat immer versucht, an das Bestehende anzuknüpfen. In diesem Sinne galten die japanischen Gottheiten als „vorläufige Gestaltungen“ des Buddha, und noch heute werden sie von japanischen Buddhisten so bezeichnet (gonge 権化).

Shinran denkt sehr japanisch, aber keineswegs unbuddhistisch, wenn er für Hōnens Erscheinen die Metaphorik des Erscheinens einer shintoistischen Gottheit gebraucht. Die entsprechenden Begriffe sind in Vers 106 *shigen* 示現 und *kengen* 顯現, „zeigend erscheinen“ bzw. „offenbarend erscheinen“. Das ist alles andere als „Inkarnation“, Fleischwerdung (j. *juniku* 受肉)!

Die Frage ist nur: Wie erscheint eigentlich eine shintoistische Gottheit? Vielleicht kann man das am besten anhand eines No-Spiels erläutern, also jener Theaterform, die in der Zeit zwischen Shinran und Rennyō florierte. Rennyō war übrigens ein großer Bewunderer dieser Theaterform und noch heute besitzt der Nishi-Honganji eine No-Bühne.

Nehmen wir z.B. Zeami's No-Spiel „Shiga“, in dem einer der Götter der Dichtkunst „Ōtomo no Kurobe“ auftaucht. Eigentlich war Ōtomo no Kurobe wirklich ein Waka-Dichter und in dem berühmten Kana-Vorwort der „Sammlung japanischer Gedichte aus alter und neuer Zeit“ (Kokinwakashū, 901) wird er als einer der sechs großen Dichter genannt, die am alten kaiserlichen Hof tätig waren. Die japanische Dichtung, so heißt es dort, stammt aus den Zeiten der Götter. Aber da die japanischen Kaiser Nachfahren der Götter sind, sammelten sie Dichter um sich, die das göttliche Versmaß gebrauchten. Die neuere Dichtung sei zwar nicht mehr so vollkommen, jeder der sechs Dichter habe noch seinen Stil: Ōtomo no Kurobe's Dichtung sei direkt und schlicht. Sie gleiche einem Holzfäller, der sich erschöpft von der Last des Reisigs unter einem blühenden Kirschbaum ausruhe. - Mit diesem Vorwissen nun inszeniert Zeami sein Schauspiel (genauer gesagt: Tanz-Spiel):

Zwei Hofadlige machen zur Kirschblütezeit einen Ausflug in die Provinz Shiga am Biwa-See (wo Rennyō hundert Jahre später den Yamashina Honganji errichten ließ). Plötzlich sehen sie zwei Holzfäller, von denen der ältere ein Bündel Reisig abgelegt hat und sich unter einem Kirschbaum ausruht. Die Holzfäller beginnen gleich Lyrik von Ōtomo no Kurobe zu rezitieren, es entwickelt sich ein Gespräch zwischen den Adligen und den Holzfällern über die Landschaft und die Dichtkunst. Die Adligen erkennen in dem älteren Holzfäller schließlich Ōtomo no Kurobe, aber dieser sagt immer wieder (zwischen seinen Gedichtrezitationen) „Ich bin nur ein einfacher Mann, der gar nicht so sprechen darf.“ Die Holzfäller ziehen ab und die Adligen legen sich unter den blühenden Kirschbäumen zur Nachtruhe. Nun erst, d.h. im Traum, kommt die Erscheinung des Gottes und der Hauptdarsteller führt in neuen, prächtigen Gewändern den Schlusstanzen auf, der ausdrücken soll: Wie wunderbar ist die Landschaft von Shiga, wie wunderbar die Dichtung von Ōtomo no Kurobe, wie wunderbar der Friede des kaiserlichen Hauses, wie wunderbar das Gesetz des Buddha, das alles einschließt. (Bei Zeami ist natürlich der Buddha und nicht die japanischen Gottheiten der Urquell der Dichtkunst, schließlich zierte er seinen Künstlernamen mit den Zeichen Amidas.)

Ich glaube, es ist klar geworden. Alles in diesem Nō-Spiel ist ein „Verweisen und zur Erscheinung bringen“. Die Nō-Gewänder verweisen auf die prächtige Landschaft in Shiga, die auf der requisitenarmen Nō-Bühne abwesend ist. Der Holzfäller verweist auf den großen Dichter, die Lyrik verweist auf die Landschaft und die Götter, und der

tanzende Götterdarsteller verweist auf alles zusammen. Es ist absurd in diesem Zusammenhang zu fragen, ob der Holzfäller, der da zufällig unter einem Kirschbaum ausruht, „wirklich“ ein Gott der Dichtkunst sei. Er ist ein Hinweis, gleichsam ein Fingerzeig des Gottes, der die empfängliche Seele der Hofadligen, an die in dieser Landschaft ebenso wie der japanischen Poesie obwaltende höhere Ordnung erinnert.

Ich glaube, hier kann man einen allgemeinen Zug des Götterverständnisses der alten Religionen erkennen. Ist es nicht verblüffend, dass die Tibeter zu einer gewissen Zeit sogar die Königin Viktoria mit der furchtbaren Schutzgottheit Pelden Lhamo identifizierten? Hatte die zähnefletschende Gottheit mit der blutgefüllten Schädelkalotte in der Hand sich wirklich in England inkarniert und spielte nun, sozusagen incognito und im Reifrock die sittenstrenge Herrscherin? Oder war die „eigentliche“ Königin Viktoria in dem Augenblick, wo ein hoher tibetischer Lama sie für Pelden Lhamo in Anspruch nahm, von letzterer unfreundlicherweise „exkarniert“ worden? Der Zusammenhang ist doch ein völlig anderer: Es gab eben eine Zeit, in der Tibet im Britischen Empire einen Verbündeten gegen die chinesische Expansion suchte. Königin Viktoria war damals eine Hoffnungsträgerin für die Tibeter; diese mächtige herrscherin am Rande des Weltkreises war für die damaligen Tibeter ein Hinweis auf eine höhere Ordnung, in der ihr Land geborgen war. In diesem Sinne war sie Viktoria für die Tibeter Palden Lhamo, nicht anders als der Holzfäller für die beiden Hofadligen Ōtomo no Kurobe war.

Alex Berzin übersetzt den tibetischen Begriff Lama mit dem Ausdruck „spiritueller Mentor“, was ich als ziemlich treffend empfinde. Mentoren sind an der Universität Lehrer, die ihre Studenten weit über das rein Fachliche hinausgehend fördern. Sie wirken dabei durch ihre Erfahrung und die Reife ihrer menschlichen Persönlichkeit. Das Wort „Mentor“ stammt eigentlich aus der Odyssee. Mentor war der Vormund von Odysseus Sohn Telemachos, der in einem Nebenstrang der Handlung seinem Vater entgegenreist. Durch seinen weisen Rat erhält Telemachos jegliche Unterstützung bei seiner Vatersuche. Doch Homer weiß auch zu berichten, dass es eigentlich Pallas Athene war, die hier ihrem Schützling Odysseus Hilfe zusenden will und sich nur Mentors Gestalt und Stimme geliehen hatte. So gab es auch in der griechischen Religion die Vorstellung, dass sich die Götter in der Gestalt eines Sterblichen zeigen können, ohne dass hiermit eine „Inkarnation“ gemeint war. Mentor war einfach ein weiser alter Mann.

Die Griechen glaubten, dass bei ihren Schlachten die Götter mitkämpften. Aber wenn dem griechischen Herr in einer verzweifelten Situation bei Marathon ein entscheidender Sieg gelang, so war der Gott Mars nicht ein vom Olymp herabgestiegener Krieger in goldener Rüstung, auf den alle warteten, sondern es war der Teamgeist dieser Armee, der viele griechische Männer zu „Inkarnationen“ des Gottes Mars hatte werden lassen.

Kehren wir zurück zum Kōsō Wasan. In Vers 104 zieht Shinran die Bilanz von Hōnens Leben:

114

Gerade indem der Tathāgata Amida sich wandelte,
zeigte er sich als Ursprungslehrer Genkū:

Nachdem er die Bedingungen für die Wandlung [der Wesen] geschaffen hatte,
kehrte er ins Reine Land zurück.

Die englische Übersetzung legt wieder ein Herunter-Beamten Amidas nahe. Was soll das denn bedeuten: „Amida Tathagata, manifesting form in this world, appeared as our teacher Genku”? – Wird der Buddha Amida in dieser Welt eine “handfeste” (lat. manifestus) Form? Von Formen und Festigkeit steht im Japanischen überhaupt nichts, sondern es steht das Zeichen für „Wandlung“ (*ke* 化) und das zweimal, in der ersten und in der dritten Zeile. In der dritten Zeile schafft Hōnen die „Bedingungen für die Wandlung der Wesen“, d.h. er lehrt die Wesen, so dass diese sich im Lichte des Dharma verändern (das ist die Bedeutung von jap. *kyōke* 教化), in der ersten Zeile wandelt sich Amida zu Hōnen, Hōnen ist ein Wandlungskörper des Amida (*keshin* 化身) in dem schon erklärten Sinne. Beides, so wird hier eigentlich klar gemacht, ist vollkommen austauschbar, es steht in gegenseitiger Abhängigkeit. Weil Honen die Wesen durch seine Predigt und sein Vorbild verwandelt, verweist er auf den Buddha Amida und ist dessen Wandlungskörper, und wenn er mit dem Buddha Amida in dieser Weise etwas zu tun hat, dann muss er sich um die Wesen in dieser Weise verdient machen.

Die Wunder im Kōsō Wasan

C. Praktische Anwendung: Verschiedene Formen „Shin-buddhistischer Lehrer“