

**Der Geist weilt nirgends ...**

**Drei Texte zur Meditationspraxis  
des Chan  
und der Lehre vom Reinen Land**

Aus dem Chinesischen übersetzt  
und eingeleitet

von

Marcus Günzel

Marcus Günzel (geboren 1965) lebt in Taiwan und lehrt dort als *Associate Professor* am *Department of Religious Studies* der *Hsuan Chuang University* in *Hsinchu*. Er studierte in Göttingen Sinologie, Indologie und Tibetologie.

1994-1996 arbeitete er an einem DFG-Projekt in Taiwan zur Entwicklung des buddhistischen Ordens. (Ergebnisse publiziert als „Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha - Zur Entwicklung des buddhistischen Möchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949“, Göttingen 1998)

Er übersetzte zwei religionswissenschaftliche Arbeiten aus dem Deutschen ins Chinesische. Sein Hauptinteresse und Arbeitsschwerpunkt ist die chinesische Mahāyāna-Tradition, vor allem die Übersetzung von chinesischen Mahāyāna-Texten ins Deutsche.

## Inhalt

Vorwort	9
Einführung	11

### I

<i>Baisheng</i> : Einführung in die Chan-Meditation	27
---	----

1. Die Methode des stillen Sitzens	27
2. Wie man die Chan-Meditation beginnt	40
3. Die drei großen Krankheiten bei der Übung der Chan-Meditation	53
4. Über den Zustand der Konzentration	64
5. Der Zweifel und die Sphäre der Erleuchtung	74
6. Die drei Barrieren der Chan-Meditation und die Praxis nach der Erleuchtung	80

Anhang: Über die kombinierte Praxis von Chan und Jingtu	87
--	----

### II

<i>Daoyuan</i> : Einführung in die Praxis der Jingtu-Schule	91
---	----

1. Tag: Bei der Buddhavergegenwärtigung muss man die Beendigung des Daseinskreislaufs anstreben	91
2. Tag: Bei der Buddhavergegenwärtigung muss man eine auf die Erleuchtung ausgerichtete Geisteshaltung entwickeln	99

3. Tag: Bei der Übung der Buddhavergegenwärtigung darf man keine Zweifel hegen 108
4. Tag: Bei der Buddhavergegenwärtigung muss man das Gelübde ablegen, im Reinen Land geboren zu werden 119
5. Tag: Bei der Buddhavergegenwärtigung muss man den Buddhanamen ernsthaft rezitieren 127
6. Tag: Während einer Buddhawoche muss man nach der Verwirklichung der ungestörten Einspitzigkeit des Geistes streben 137
7. Tag: Die Buddhavergegenwärtigung muss man ständig üben 148

Anhang : Das vom Buddha verkündete Amitābha-Sūtra 160

### III

Unterweisungen des Mönchs *Guangqin* 168

Verzeichnis der chinesischen Schriftzeichen 193

In Erinnerung an Huici

*„Die Kraft der unfassbaren Weisheit Guanyins  
vermag das Leid der Welt zu lindern.“*

(Lotussūtra)

## Vorwort

Dieses Buch soll deutschsprachige Leserinnen und Leser mit einigen Grundzügen der beiden im chinesischen Buddhismus bis heute bedeutendsten Formen der Praxis vertraut machen: *Chan* und *Jingtu* („Reines Land“), und zwar nicht durch eine Rekonstruktion, sondern an Hand der Übersetzung von drei repräsentativen zeitgenössischen Texten aus Taiwan. Diese Texte ermöglichen es, sich über Motive und Merkmale der Praxis von *Chan* und *Jingtu* ein zumindest vorläufiges Bild zu machen. Ganz bewusst habe ich auf eine systematische Erläuterung oder historische Entwicklung der jeweiligen Lehrzusammenhänge verzichtet. Es werden auch keine Vergleiche angestellt, sei es innerhalb des chinesischen Buddhismus, sei es mit japanischen oder anderen Traditionen. Die hier gewählte Darstellungsform orientiert sich ausschließlich an – allerdings sehr praxisnahen – Texten und kann daher nur einen ersten Eindruck von der lebendigen Praxis vermitteln.

Eine erste, noch unvollständige Übersetzung der Texte entstand bereits 1996 als Nebenprodukt eines DFG-Forschungsprojektes zur Entwicklung des buddhistischen Ordens in Taiwan. Im Anschluss an das Projekt schoben sich dann aber immer neue Arbeiten in den Vordergrund. Außerdem war mir lange Zeit nicht klar, in welchem Kontext ich diese Texte publizieren sollte. Erst in diesem Jahr nun fand sich Zeit und Gelegenheit, die Übersetzungen endlich abzuschließen und mit einer Einleitung zu versehen. Der Buddhistische Studienverlag erklärte sich freundlicherweise bereit, das Buch in sein Programm aufzunehmen. Mein herzlicher Dank gilt Herrn Dr. Peter Gäng, der das Manuskript sorgfältig geprüft und zahlreiche wichtige Korrekturvorschläge gemacht hat!

Ohne die Unterstützung durch Upāsikā Huici 慧慈 (Wu Huiju 吳惠菊) wären diese Übersetzungen nie entstanden. Während der Arbeit an den Texten hat sie mir immer wieder mit Hinweisen, Kritik und Ratschlägen weitergeholfen. Ihre Mahnung, die Botschaft dieser Texte auch wirklich ernst zu nehmen, werde ich nicht vergessen.

Hsinchu, im Dezember 2006

M.G.

## Einführung

Die drei in diesem Buch übersetzten Texte richten sich ursprünglich an Mönche, Nonnen und Laienbuddhisten. Sie wenden sich also an jene Menschen, die den Wahrheitsanspruch des Buddhismus bereits akzeptiert haben, Grundkenntnisse der wichtigsten Lehrinhalte vorweisen können und sich mit der Frage konfrontiert sehen, was sie denn tun sollen, um das Ziel des Buddhadharmas – die Befreiung von den Leiden des Daseinskreislaufs – zu verwirklichen. Heutzutage wird den Buddhisten in Taiwan dazu eine Anzahl von sehr verschiedenen Methoden – im Chinesischen traditionell meist als „Dharmaforten“ (*famen*) bezeichnet – empfohlen: von verschiedenen tantrischen Meditationsformen über *Vipassanā* bis hin zu den beiden wohl noch immer populärsten und für den chinesischen Buddhismus typischsten traditionellen Dharmaforten: Chan und Jingtu.

Chan – im Westen bekannter in der japanischen Aussprache als „Zen“ – ist eigentlich die Verkürzung von *channa*, der chinesischen phonetischen Übertragung des Sanskrit-Wortes *dhyāna*, mit dem der Zustand der Versenkung während der Meditation und seine verschiedenen Stufen bezeichnet werden. In China ist Chan jedoch über seine ursprüngliche Bedeutung hinaus zur Bezeichnung der Methode und Zielsetzung einer bestimmten Schulrichtung geworden und in mancher Hinsicht zum Inbegriff des chinesischen Buddhismus schlechthin.

Die **Chan-Schule** beruft sich zur Legitimierung ihrer Tradition auf Bodhidharma, einen halblegendären Mönch, der um 500 n.Chr. von Indien nach China kam und das 28. Oberhaupt der indischen Chan-Schule gewesen sein soll. Er brachte die Chan-Tradition, die in ununterbrochener Linie auf den Buddha Śākyamuni zurückgeführt wird, nach China und wird daher als das erste Oberhaupt der chinesischen Chan-Schule verehrt.



Inhalt der Überlieferung war die direkte Erkenntnis der **Buddhanatur**, die nach der Lehre des Mahāyāna-Buddhismus allen Lebewesen eigen ist. Diese Erkenntnis wurde bevorzugt durch intensive Meditationspraxis angestrebt. Für den Praktizierenden hatte die Bestätigung der Echtheit und Tiefe seiner Erkenntnis durch den Meister entscheidende Bedeutung. Daher legte diese Tradition besonders großen Wert auf die Meister-Schüler-Überlieferung. Allerdings wurde die Fortführung dieser Traditionslinien im Laufe der Jahrhunderte zu einer Formsache. Dem Namen nach gehören heutzutage praktisch alle chinesischen Mönche und Nonnen einer von zwei Zweigen der Chan-Schule an, ohne dass man daraus auf ihre religiöse Praxis oder Qualifikation schließen könnte. Es gibt daher auch schon lange keine sogenannten „Patriarchen“ der Chan-Schule mehr, sondern nur eine Zählung der Generationen. Die Entwicklung der Chan-Schule (wie auch die des Buddhismus in China allgemein) seit der Ming-Dynastie (1368-1644) wird nicht nur von Gelehrten, sondern auch von Ordensangehörigen meist als ein Niedergang bewertet – ein Urteil, das man aber im Hinblick auf die jeweils zugrundeliegenden Idealvorstellungen des Urteilenden hinterfragen sollte.

Gleichwohl sind Lehre und Praxis der Chan-Schule bis in die Gegenwart überliefert worden, und zwar auch in institutionalisierter Form, nämlich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem in einigen Klöstern in Ostchina, die auch Meditationshallen mit äußerst strengem Reglement unterhielten. Die letzten überragenden, auch heute noch allgemein anerkannten und verehrten Chan-Meister dieser Tradition waren Xuyun (1840?-1959) und Laiguo (1881-1953). Auf dem chinesischen Festland bedeutete die Gründung der Volksrepublik im Jahr 1949 mit den anschließenden Umwälzungen und jahrzehntelangen Repressionen das (vorläufige?) Ende der klösterlich organisierten Chan-Kultur in China.

Zwar konnte sich eine kleine Anzahl erfahrener Mönche nach Taiwan retten, wo bis heute die im Bürgerkrieg unterlegene Republik China residiert, und dort entscheidend beim Aufbau einer heute blühenden buddhistischen Gemeinde mitwirken<sup>1</sup>. Aber zu einer Fortführung der institutionalisierten Meditationstradition, wie sie noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in den Meditationshallen der großen festländischen Chan-Klöster gepflegt worden war, kam es in Taiwan aus verschiedenen Gründen nicht. In jüngster Zeit haben sich aber einige taiwanische Klöster auf Chan spezialisiert. Heutzutage gibt es in Taiwan auch einige Mönche, die als „Chan-Meister“ einen hohen Bekanntheitsgrad erlangt haben (z.T. auch im Ausland). Und auch auf dem chinesischen Festland soll Chan angeblich neuerdings wieder im Aufleben begriffen sein.

Der **erste Text** hat den Originaltitel *Xuechan fangbian tan* („Über die geeigneten Mittel zum Erlernen der Chan-Meditation“, in der Übersetzung vereinfacht als „Einführung in die Chan-Meditation“). Dieser Text ist erstmals 1953 in Taipei erschienen, wurde bis in die sechziger Jahre mehrfach nachgedruckt, geriet dann vorübergehend in Vergessenheit und erlebte erst 1993 eine Neuauflage. Sein Verfasser ist der Mönch **Baisheng** (1904-1989). Baisheng hat in diesem Text eigene Erfahrungen und Material aus verschiedenen anderen Quellen zusammen verarbeitet. Der Text ist konzis und unpräzise. Auf relativ wenigen Seiten vermittelt er systematisch die wichtigsten Grundlagen der Chan-Meditation.

---

<sup>1</sup> Zur jüngeren Geschichte des Buddhismus in Taiwan und zur Rolle Baishengs, sowie für weitere Hintergrundinformationen und relevante Literatur zu den hier übersetzten Texten, s. *Marcus Günzel*, Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha – Zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949, Göttingen 1998 (Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen, Nr. 7).

Der aus der festländischen Provinz Hubei stammende Mönch Baisheng ist in Taiwan als langjähriger Vorsitzender des „Buddhistischen Vereins der Republik China“ (*Zhongguo fojiao hui*) bekannt geworden. Seine Bemühungen galten vor allem der Reform und Stärkung des buddhistischen Ordens in Taiwan. Er hat jedoch, nachdem er mit 18 Jahren in die Hauslosigkeit gezogen war, auf dem Festland Erfahrungen in bekannten Klöstern und bei bedeutenden Meistern sammeln können. Unter anderem hielt er sich mehrere Jahre in dem berühmten Chan-Kloster Gaominsi auf, wo er bei dem oben erwähnten Laiguo die Chan-Meditation lernte. Später spezialisierte er sich auf das Studium des Śūraṅgama-Sūtra (*Shoulengyanjing*), das zu den wichtigsten Texten des chinesischen Buddhismus gehört. Die mit vielen Zitaten aus Schriften der Chan-Schule belegten Erläuterungen Baishengs können grundsätzlich als ein Zeugnis jenes Chan-Stils gelten, der in Klöstern wie dem Gaominsi bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts üblich war.

Gleich zu Anfang seines Textes weist Baisheng auf jene Besonderheit der Chan-Tradition hin, die sie – ihrem Selbstverständnis nach – von allen anderen buddhistischen Traditionen unterscheidet: Eigentlich ist das, wovon die Rede sein soll, nicht formulierbar, jedes Wort ist an sich überflüssig oder möglicherweise sogar gefährlich, wenn es zum Denken und Grübeln verleitet, wo es doch in Wirklichkeit um das direkte Erfassen der Buddhanatur geht. Baisheng versucht trotzdem das Unmögliche, vergisst aber nicht, dem Leser die Einschränkung des Werts seiner Ausführungen immer wieder einmal in Erinnerung zu rufen.

Im Mittelpunkt der Praxis der Chan-Meditation steht der Zweifel (*yiqing*). Der Zweifel treibt den Übenden voran, bis ihm schließlich eine Erleuchtung kommt. Mit dem Zweifel ist letztlich das Untersuchen der Frage „Wer oder was bin ich

eigentlich?“ gemeint<sup>2</sup>. Dieses Untersuchen geschieht aber nicht in der üblichen, auf die Kraft des Verstandes gestützten Weise. Vielmehr muss man sich von allen Gedanken und Ideen frei machen und direkt „das Licht seines Geistes nach innen wenden und sich selbst beleuchten“. Der Zweifel wird mit Hilfe eines *Huatou*, d.h. eines an sich bedeutungslosen Satzes oder einer Frage erzeugt<sup>3</sup>. Dieser Zweifel beruht wie auch die gesamte Chan-Praxis auf dem Glauben, dass der eigene Geist eigentlich vollkommen rein ist und man diesen ursprünglichen, wahren Zustand – die Buddhanatur – nur erkennen muss, um sich von den Leiden des Daseinskreislaufs zu befreien und zum Buddha zu werden. Allerdings ist man, wie Baisheng am Schluss seiner Einführung betont, nach dieser Erkenntnis der Buddhanatur nur auf der Ebene der Einsicht, nicht aber auf der Ebene der relativen Existenz, d.h. im konkreten Leben, schon ein Buddha geworden und muss daher im Alltag weiter praktizieren, bis man die Buddhaschaft in jeder Hinsicht verwirklicht hat und alle Lebewesen befreien kann.

Baisheng beschreibt in seiner Einführung auch die Schwierigkeiten, auf die man im Verlauf der Chan-Übung stoßen kann, und er erläutert, wie man sie überwindet. Besonders wichtig ist dabei das rechtzeitige Erkennen von außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen, die den Praktizierenden leicht auf Irrwege führen können. Die entsprechenden Ausführungen können auch als Warnung gelesen werden, nicht ohne die Begleitung durch eine erfahrene, vertrauenswürdige Person mit der Chan-Meditation zu beginnen.

---

<sup>2</sup> Es handelt sich also nicht um den Zweifel (Skt. *vicikitsā*) an Inhalten der Lehre des Buddha. Diese Form des Zweifels wird – wie in allen anderen buddhistischen Schulen – auch in der Chan-Schule als Hemmnis betrachtet. Voraussetzung des Chan-Zweifels ist ja gerade der Glaube an die Richtigkeit der Botschaft des Mahāyāna. Vgl. dazu unten Baisheng S. 46 ff.

<sup>3</sup> Zum Begriff *Huatou* vgl. Baishengs Erläuterungen S. 40 ff.

Ein für das Verständnis des chinesischen Buddhismus wichtiges Thema ist die Beziehung zwischen der Chan-Praxis und der Praxis der Schule vom Reinen Land. Beide werden meist in bewusster gegenseitiger Abgrenzung propagiert. Seit mehr als tausend Jahren gibt es aber auch eine Tradition, die beides miteinander zu verbinden versucht. Um die damit verbundenen Probleme wenigstens ansatzweise zu beleuchten, wurde der eigentlichen *Einführung in die Chan-Meditation* die Übersetzung einer kurzen Stellungnahme Baishengs, die er ebenfalls als Anhang seinem Text hatte folgen lassen, beigelegt.

Um dem Ziel einer möglichst knappen Einführung in die Praxis der Chan-Schule gerecht zu werden, habe ich Baishengs Text an einigen Stellen gekürzt. Die entsprechenden Stellen sind durch [...] gekennzeichnet. Weggelassen wurden einige m.E. redundante Beispiele und Zitate, mehrere die Argumentation unterbrechende bzw. nebensächliche Bemerkungen und Hinweise sowie Vergleiche, Anspielungen und Erläuterungen, die zum Verständnis umfangreichere Anmerkungen erfordert hätten, ohne dabei der in diesem Buch gewählten Zielsetzung dienlich zu sein. An einigen Stellen habe ich zum besseren Verständnis Ergänzungen in den Text eingefügt; sie sind durch eckige Klammern hervorgehoben. Text in runden Klammern stammt dagegen vom Autor des Originals.

Der **zweite Text**, dessen Originaltitel *Fotang jianghua* („Gerede in der Halle des Buddha“, Taizhong 1961) in der Übersetzung um der Klarheit willen in *Einführung in die Praxis der Jingtū-Schule* geändert wurde, erläutert die Praxis der **Schule vom Reinen Land**. Jingtū – das „Reine Land“ – bezieht sich hier auf das Land des Buddha Amitābha, das dieser dank seiner in unermesslichen Zeitspannen erworbenen Verdienste geschaffen hat, und in dem die Lebewesen dieser Welt im Anschluss an die gegenwärtige Existenz geboren werden können, wenn sie die „Vergegenwärtigung des Buddha“ (*nianfo*) praktizieren. Diese Schule beruft sich vor allem auf drei Sūtras:

1. Von den Gelübden dieses Buddha und der Pracht seines Landes berichtet der Haupttext dieser Tradition, das *Wuliangshou jing* (Sukhāvativyūha).
2. Das sehr kurze Amitābha-Sūtra (*Amituo jing*) ist Grundlage der täglichen Praxis dieser Schule; dieses Sūtra ist der Übersetzung der *Einführung* als Anhang beigegeben, da sie sich mehrfach darauf bezieht und auch daraus zitiert.
3. Das Sūtra von der Visualisierung des Buddhas des unermesslichen Lebens (*Guan wuliangshoufo jing*) lehrt die Methode der Meditation über die Pracht des Reinen Landes und legt darüber hinaus einige Lehrinhalte dar, die für die Jingtū-Tradition grundlegend sind.

Diese Tradition wird zwar auch als „Schule“ (*zong*) bezeichnet, es handelt sich dabei aber nicht wie z.B. bei der Chan-Schule um eine Meister-Schüler-Überlieferungslinie, sondern um eine identitätsstiftende Konstruktion. So zählt diese Schule für den Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden nur 13 „Patriarchen“, die im Nachhinein aufgrund ihrer Verdienste um die Propagierung der Dharmapforte vom Reinen Land als Oberhäupter vorgeschlagen wurden, und die in einigen Fällen eigentlich herausragende Vertreter oder sogar Oberhäupter anderer Schulen sind. Die Praxis dieser Methode war nie auf Anhänger einer Jingtū-Schule im engeren Sinne beschränkt, sondern auch in anderen Schulen verbreitet; bedeutende Kommentare und Schriften zum Reinen Land stammen z.B. aus der Tiantai-Schule<sup>4</sup>. Im 20. Jahrhundert erlebte die Jingtū-Schule vor allem durch das Wirken des Mönchs Yinguang (1862-1940) neuen Aufschwung; die von ihm geschaffenen Regeln und Praktiken in seinem Kloster Lingyanshansi wurden zu einem Modell, das bis heute die Anhänger dieser Richtung inspiriert.

---

<sup>4</sup> Diese nach einem Berg in der ostchinesischen Provinz Zhejiang benannte Schule geht zurück auf den Mönch Zhiyi (538-597), der auf der Grundlage des Lotussūtra eine Einteilung der gesamten nach China überlieferten buddhistischen Lehre vornahm.

So vor allem auch in Taiwan, wo es zahlreiche Organisationen und Klöster mit großer Anhängerschaft gibt, die sich ganz auf die Praxis der Jingtu-Lehre spezialisiert haben.

Der Mönch **Daoyuan** (1900-1988), dem wir diese Einführung verdanken, stammte aus der nordchinesischen Provinz Henan. Er zog im Alter von zwanzig Jahren in die Hauslosigkeit und konzentrierte sich schon bald auf das Studium und die Durchsetzung der Regeln des Vinaya sowie die Praxis der Schule vom Reinen Land.

Im Anschluss an seine Flucht nach Taiwan 1949 wurde er dort rasch zu einer der führenden Persönlichkeiten des Buddhismus. Er wurde nicht nur als Autorität auf dem Gebiet der Jingtu-Tradition, sondern auch wegen seiner Sūtra-Auslegungen gerühmt. Außerdem leitete er zahlreiche sogenannte „Buddhawochen“ (*foqi*). Dabei handelt es sich – ganz ähnlich den Meditationswochen der Chan-Schule – um eine intensive gemeinschaftliche Praxis der Hauptmethode dieser Tradition: Sieben Tage lang rezitieren die Jingtu-Gläubigen von morgens bis abends den Buddhanamen, nur unterbrochen von den Mahlzeiten, den Morgen- und Abendrezitationen sowie einer kurzen Unterweisung des leitenden Mönchs. Daoyuan hat diese Unterweisungen dazu genutzt, den Teilnehmern innerhalb von sieben Tagen systematisch praxisbezogene Grundkenntnisse ihrer Tradition zu vermitteln, wobei er auch besonders darauf achtete, Fehlentwicklungen, die er beobachtet hatte, möglichst zu korrigieren. Seine Unterweisungen wurden später gesammelt herausgegeben. Die hier übersetzte ist die erste von insgesamt vier solcher Buddhawochenunterweisungen und stammt aus dem Jahr 1958. Sie wurde während einer Buddhawoche in dem Nonnenkloster Lingshansi in Taizhong aufgezeichnet.

Hier ist es der **Glaube** an die Existenz Amitābhas und seines Buddhalandes, der als Antriebskraft für die Praxis dient. Daoyuans Erläuterungen lassen aber von Beginn an erkennen, dass die Methode der Jingtu-Tradition trotz ihrer Einfachheit

nicht etwa nur ein Mittel für die Naivfrommen unter den Gläubigen ist, sondern im Kontext der Bodhisattva-Laufbahn gesehen werden muss. So ist der Ausgangspunkt der Praxis der Wunsch nach Befreiung aus dem Daseinskreislauf, aber nicht allein für sich selbst, sondern für alle Lebewesen. Das „Entwickeln des Bodhigeistes“ (*fa putixin*), d.h. das Streben nach Verwirklichung der vollkommenen, unübertrefflichen Erleuchtung des Buddha, ist also die Grundvoraussetzung der korrekten Praxis. Die angestrebte Geburt im Reinen Land ist kein Abschluss, sondern nur eine Zwischenstation auf dem Weg zu höheren Zielen<sup>5</sup>.

Ausführlich erörtert Daoyuan die Bedeutung der drei Grundlagen der Jingtū-Praxis: Zu dem bereits erwähnten Glauben (*xin*) muss das Ablegen des **Gelübdes** (*yuan*) kommen, also des festen, bindenden Entschlusses, wirklich im Reinen Land Amitābhas geboren werden zu wollen und zu diesem Zweck mit der Ausführung der dritten Bedingung, der **Praxis** (*xing*), zu beginnen. Diese Praxis besteht in der Rezitation des Namens des Buddha Amitābha. Die dringendste Aufgabe bei der Praxis der Namensrezitation ist das Erreichen der „ungestörten Einspitzigkeit des Geistes“ (*yixin buluan*), eines Zustands vollkommener Konzentration auf den Buddha Amitābha. Wie Baisheng geht auch Daoyuan auf die Behandlung besonderer Bewusstseinszustände ein, die sich während der Übung dieser Methode möglicherweise einstellen. Er schließt mit Ratschlägen für die tägliche Praxis.

In Daoyuans Einführung tritt noch ein Merkmal der Jingtū-Praxis hervor: Es ist die Betonung des bescheidenen Auftretens, eine einfache und ehrliche Grundhaltung, die einerseits von der Einsicht in die eigene Schwäche, von dem Eingeständnis der Schwierigkeit des Ankommens gegen die Kraft des eigenen

---

<sup>5</sup> In Taiwan kann man heute die Aussage hören, die Geburt in Amitābhas Buddhaland sei eine Art „Auslandsstudium“, nach dessen Abschluss man wieder in diese Welt zurückkehre, um die Lebewesen zu befreien.



Karmas herrührt – man wählt diese Methode, weil man weiß, dass man für Besseres nicht geeignet ist. Andererseits herrscht unter chinesischen Buddhisten die Überzeugung, dass wir uns schon lange in der Endzeit des Dharma befinden. In dieser Phase ist die Aussicht, die Praxis einer der anspruchsvolleren Methoden des Buddhismus (z.B. die Chan-Meditation) auch erfolgreich innerhalb dieser gegenwärtigen Existenz abzuschließen, ohnehin äußerst gering. Für die meisten Jingtuanhänger heißt die Konsequenz daher: Die einfachste Variante der einfachsten Methode des Buddhismus zu wählen: die Namensrezitation.

Einer kurzen Erläuterung bedarf die Übertragung des Begriffs *nianfo*. Es handelt sich dabei eigentlich um die chinesische Übersetzung des Sanskritterminus *buddhānusmṛti*, der die erste der bekannten sechs Betrachtungen (über den Buddha, Dharma, Sangha, Sittlichkeit, Freigebigkeit und Himmelswesen) bezeichnet und damit eine ganz grundlegende Form der Meditation darstellt, die auch im chinesischen Buddhismus bekannt ist. Weit wichtiger wurde hier aber die Bedeutung im Kontext der Praxis vom Reinen Land: das Sichvergegenwärtigen des Buddha Amitābha, wobei neben der heutzutage üblicherweise damit verknüpften Bedeutung „Vergegenwärtigung des Buddha durch das Festhalten (d.h. durch die Rezitation) des Namens“ (*chiming nianfo*) auch die Vergegenwärtigung durch Visualisierung, durch die Betrachtung einer bildlichen Darstellung und – für die besonders begabten unter den Gläubigen – durch die Betrachtung der Wirklichkeit an sich gelehrt werden.

Man könnte bei der Übertragung ins Deutsche zwischen verschiedenen Zusammensetzungen wählen, z.B. Buddha-vergegenwärtigung, Buddhabetrachtung, Buddhagedenken oder gar Buddhameditation, aber auch, enger gefasst, Buddhanamensrezitation und Buddharezitation. Schließlich könnte man auch einfach die Pinyin-Umschrift stehen lassen und vom *Nianfo* reden, so wie in Texten zur japanischen Schule des

Reinen Landes meist vom *Nenbutsu* die Rede ist. Dieses Vorgehen erscheint mir aber einerseits zu anfällig für Mystifizierungen und Verdinglichungen, so als handle es sich dabei um eine Art heiligen, geistigen Gegenstand oder gar eine magische Formel, wo es doch eigentlich um eine Übungsform mit klarer Zielsetzung geht, und andererseits als eine zu starke Einengung auf eine bestimmte Spielart dieser Übungsform, nämlich die Namensrezitation.

Als vorläufige Lösung habe ich hier darauf verzichtet, mich auf eine einheitliche Übersetzung des Terminus festzulegen. Stattdessen habe ich, um den Zusammenhang mit anderen Übungsmethoden und Lehrinhalten des Buddhismus zu bewahren, das – zugegeben nicht sehr elegante – Wort ‚Buddhavergegenwärtigung‘ als Oberbegriff gewählt, der grundsätzlich alle entsprechenden Übungsformen umfasst, die das Sichvergegenwärtigen des Buddha zum Inhalt haben, aber in dem hier übersetzten Text fast durchgehend die Praxis der Rezitation des Buddhanamens meint. Gleichzeitig werden aber, auch aus stilistischen Gründen, je nach Kontext häufiger Übertragungen wie ‚Rezitation des Buddhanamens‘ verwendet.

Auch Daoyuans Reden wurden an einigen Stellen gekürzt, um die Lesbarkeit zu erhöhen. Dabei handelt es sich um die wiederkehrenden Eingangs- und Abschlussbemerkungen seiner Unterweisungen sowie um einige Beispiele und Erläuterungen, die m.E. entbehrlich sind.

Der **dritte Text** ist keine systematische Darlegung, sondern eine Auswahl von mündlichen Unterweisungen des Mönchs **Guangqin** (1892-1986), die als Beispiel für die Praxis der Buddhavergegenwärtigung im Kontext des Klosteralltags dienen sollen. In der südostchinesischen Küstenprovinz Fujian geboren und in äußerst ärmlichen Verhältnissen aufgewachsen, zog Guangqin, der nie eine Schulbildung genossen hat und angeblich zeitlebens Analphabet blieb, nach jahrelangem Dasein als einfacher Arbeiter im Alter von 36 Jahren in die Hauslosigkeit.

Schon früh verlegte er sich auf streng asketische Praktiken: Er lebte, auch nach seiner Übersiedlung nach Taiwan 1947, viele Jahre lang als Einsiedler in kleinen Berghöhlen, ernährte sich ausschließlich von Obst, schlief in Meditationshaltung sitzend und erreichte durch tage- bis wochenlanges Verharren in tiefer Versenkung Aufsehen. Die Berichte von seiner außergewöhnlichen Praxis und von übernatürlich anmutenden Begebenheiten zogen mehr und mehr Gläubige an. In den Bergen bei Tucheng nahe der Hauptstadt Taipei gründete er das Kloster Chengtiansi, das bald zu einem Anziehungspunkt nicht nur für Laien, sondern auch für Ordensangehörige wurde, die sich dort von Guangqin in der Praxis des Buddhadharma unterweisen ließen.

Nach seinem Tod veröffentlichte sein Kloster Chengtiansi zwei Bände, in denen sich außer biographischen Notizen und Erinnerungen von Ordensmitgliedern und Laienbuddhisten auch eine größere Anzahl von kurzen Unterweisungen Guangqins findet, die von Klosterbewohnern ursprünglich für den persönlichen Gebrauch aufgezeichnet worden waren. Aus dem zweiten Band (*Guanggong shangren shiji xubian*, Tucheng 1990), der die frühesten veröffentlichten Unterweisungen Guangqins enthält, habe ich 50 kurze Texte ausgewählt.

Guangqin lehrte seine Ordensgenossen nur eine einzige Methode: die Rezitation des Buddhanamens. Insofern vertrat er die Methode der Schule des Reinen Landes. Anders als bei Daoyuan tritt aber in Guangqins Unterweisungen die explizite Verankerung der Praxis in der Lehre, d.h. das Anknüpfen an die Inhalte der verschiedenen Haupttexte und Kommentartraditionen, zugunsten eines anderen Hauptmotivs zurück: die **Askese**. Darunter versteht er das Ertragen: Nicht vordringlich das Ertragen körperlicher Mühsal, die für ihn zwar ganz selbstverständlich zum Alltag gehört, aber auch nicht besonders gesucht werden sollte, sondern vor allem das Erdulden des Leidens, das durch die eigenen Karma-Hindernisse hervor-

gerufen wird: der Zorn über das Verhalten anderer Menschen, das Unbehagen angesichts der Unzulänglichkeiten der Ordensangehörigen, die Unzufriedenheit über die Widrigkeiten des Lebens, Enttäuschung und Kummer angesichts der eigenen Schwächen, das Streben nach weltlichen Zielen usw. – Guangqin rät stets: Nicht weiter darüber nachdenken und stattdessen den Buddhanamen rezitieren! Dieses Leid stellt sich bei Guangqin also vornehmlich als ein Problem des unterscheidenden Beobachtens dar, durch das die Karma-Hindernisse nicht nur nicht überwunden, sondern auch noch fortgesetzt und vermehrt werden. Hier dient die Rezitation des Buddhanamens nicht allein dem Streben nach Geburt im Reinen Land, sondern auch dazu, die Karma-Hindernisse zu beseitigen. Das Ertragen, die Askese, besteht damit vor allem in der Übung des Nichtunterscheidens mit Hilfe der Rezitation des Buddhanamens.

Man sollte sich dabei den Klosteralltag vor Augen führen. Mehr noch als die Texte Baishengs und Daoyuans wenden sich die Unterweisungen Guangqins an Ordensangehörige. (Diese haben sie schließlich auch aufgezeichnet.) Diese Form der Praxis ist besonders geeignet für Klosterbewohner. Denn in den meisten Klöstern wird das Leben von einem relativ eintönigen Tagesablauf mit viel körperlicher Arbeit bestimmt, und für das Studium der Schriften oder gar weltlichen Wissens bleibt kaum Raum. Einige Aussagen Guangqins können als Kritik am gegenwärtigen Sangha Taiwans gelesen werden, z.B. wenn er betont, dass man als Ordensangehöriger in seinem Kloster bleiben und die dorthin kommenden Menschen befreien sollte, anstatt sich selbst in die Welt des Staubs und der Leidenschaften zu begeben (Nr. 30, 31), oder wenn er vom Studium in einem buddhistischen Institut abrät (Nr. 46). Das aktive Verbreiten des Dharma *in der weltlichen Gesellschaft* mit allen zur Verfügung stehenden modernen Mitteln sowie die Verbesserung der Ausbildung der Mönche und Nonnen durch die Einrichtung von buddhistischen

Instituten sind zwei Errungenschaften, auf die viele taiwanische Buddhisten gerade besonders stolz sind.

Die minimalistische Methode Guangqins gehört der Form nach sicher in die Tradition der Schule vom Reinen Land. Aber in seiner Betonung des Nichtunterscheidens, des Formlosen, des Handelns gegenüber dem Diskursiven, dem Verstehen wird doch auch eine Nähe zur Chan-Praxis fühlbar, selbst wenn Guangqin nicht zum zweifelnden Nachsinnen über paradoxe Chan-Worte aufruft. Wenn man genauer hinschaut, wird man in seinen kurzen Unterweisungen so manche Aussage finden, die eine Verwandtschaft zur Chan-Tradition nahelegen (vgl. z.B. die Texte Nr. 36 und 44).

Ordnet man ihn nun besser der Jingtū-Schule zu oder der Chan-Praxis? Guangqin ist ein Beispiel dafür, dass die in der Kommunikation gezogenen Grenzen zwischen Chan und Jingtū, zwischen den verschiedenen Schulen überhaupt, in der gelebten Praxis nicht unbedingt wiederzuerkennen sind. Bezeichnenderweise ist das im Fall Guangqins auch taiwanischen Buddhisten nicht so klar, wie man in Gesprächen immer wieder feststellen kann. Manche sehen in ihm ein herausragendes Beispiel für die Vorzüge der Jingtū-Praxis. Andere halten ihn für einen modernen Chan-Meister, wobei sie auch auf die letzten überlieferten Worte Guangqins hinweisen können: Er soll mit den Worten „Kein Kommen, kein Gehen, es ist nichts“ verschieden sein. Kein Kommen? Kein Gehen? Wird er dann nicht im Reinen Land geboren werden? Gibt es das Reine Land nicht? Man kann Guangqin vielleicht als zeitgenössisches Beispiel für die seit über tausend Jahren von vielen bedeutenden Meistern propagierte Kombination von Chan- und Jingtū-Praxis sehen, obwohl er selbst so etwas nicht explizit vertreten hat. Seine asketische Praxis und seine Aussagen transzendieren die feste Unterscheidung zwischen Chan und Jingtū.

Bei der Übersetzung der ausgewählten Unterweisungen habe ich die einleitenden Sätze der Herausgeber des Originaltexts entweder weggelassen oder gekürzt wiedergegeben.



### *Eingang zu einer Meditationshalle*

Meditationshallen (Chan tang) gehören zur Ausstattung vieler Klöster in Taiwan. In jüngerer Zeit hat das Interesse an gemeinschaftlicher Meditationspraxis deutlich zugenommen, wodurch auch die Meditationshallen wieder an Bedeutung gewonnen haben. Das Bild zeigt den Eingang zur Meditationshalle des Kaiyuansi, dem ältesten buddhistischen Kloster Taiwans. Die Inschrift direkt über der Tür erinnert aber daran, dass die Chan-Praxis nicht an bestimmte Formen und Orte gebunden sein kann. Sie besagt:

„Das ursprüngliche Gesicht braucht man nicht zu suchen.“ (vgl. dazu S. 63)