

A thick blue arrow pointing to the left, with its tip on the left side of the frame.

**Hol mal das Dharma aus
der Schatzkammer!**

A thick green arrow pointing to the right, with its tip on the right side of the frame.

**Deutsches Transkript
zum
Podcast**

Hol mal das Dharma aus der Schatzkammer!

Das Shōbōgenzō des Dogen Zenji

Deutsches Transkript

Zürich: METIS Podcast Transcriptions 2024

AM = Anna Morawietz

RS = Raji Steineck

*AM: Hallo und herzlichen willkommen bei Wisdom Talks, dem Podcast zum METIS-Projekt, dem Internetportal für interkulturelle Weisheitsliteratur und Weisheitspraktiken. Zu finden sind wir auf www.metis.ethz.ch. In diesem Podcast widmen wir uns einem wichtigen Werk des Zen-Buddhismus, nämlich dem Shōbōgenzō von Meister Dōgen. Er entstand im 13. Jahrhundert in Japan und mehr dazu werden wir heute von Raji Steineck erfahren. Raji Steineck ist Professor für Japanologie an der Universität Zürich und ich, Anna Morawietz, freue mich sehr auf das Gespräch mit ihm.
Schön, dass Sie hier sind, Herr Steineck.*

RS: Ja, vielen Dank Frau Morawietz. Ich freue mich auch, dass ich heute mit Ihnen sprechen kann.

AM: Der Begriff «Zen» ist im Westen auch unter Nicht-Buddhist:innen ziemlich bekannt. Also man wird wenige Leute finden, die unter Zen gar nichts verstehen, oder die das noch nie gehört haben. Woran liegt das?

RS: Man könnte sagen, es ist ein sehr erfolgreiches Exportprodukt der japanischen Moderne. Der japanische Zen-Buddhismus hat sich im 20. Jahrhundert gerade auch mit Blick auf die Weltanschauung und die Bedürfnisse von westlichen Intellektuellen gewissermassen neu

erfunden. Und mit seinem Versprechen von transzendenter Weisheit ohne den Zopf traditioneller Religiosität und in diesem Bild von absolut souveränen Zen-Meistern, die im Grunde keine Probleme mehr kennen, die mit allen Situationen souverän umgehen können, so Bilder produziert, die einfach sehr attraktiv gewesen sind. Auch mit Blick auf diese Einheit von spontanen Regungen und höchster Weisheit. Und gleichzeitig gab es ja wie keine Torhüter im Westen und keine lange Tradition. Insofern konnte man sich auf westlicher Seite auch immer genau das herauspicken, was gerade attraktiv war. Und das ist dann eben in den letzten hundert Jahren auch häufig passiert; von den Beat-Poeten bis hin zum Wellness-Zen von heute.

AM: Also diese unglaubliche Souveränität, diese vielleicht manchmal auch Unberührtheit, dieses Mit-sich-im-Reinen-Sein, das ich auch etwas, was ich mit Zen assoziiere, ohne dass ich da eine persönliche Verbindung dazu habe. Sie haben jetzt tatsächlich auf eine Zen-Tradition verwiesen. Steht es in Verbindung mit dem Zen-Buddhismus oder ist es ein Exportprodukt, das sich stark abgekapselt hat von einem ursprünglicheren Zen-Buddhismus?

RS: Ich glaube, es ist einfach eine selektive Auswahl von Elementen, die in der Tradition durchaus zu finden sind. Also man nimmt sich eben zum Beispiel diese spontan reagierenden, souveränen Zen-Meister, und lässt die fleissig üben, in einem strikten Stundenplan von Klosteralltag-stehenden Mönche beiseite. Man nimmt sich das Unkonventionelle und lässt die strengen Rituale beiseite. Auch ein bisschen eben je nachdem, was einem gerade am Zen interessiert, und man hat eben diese Freiheit, in der Abwesenheit von Traditionen im Westen, die da Verbindlichkeit herstellen würden.

AM: Und gibt es verschiedene Schulen des Zen-Buddhismus? Weil jetzt haben wir über «den» Zen-Buddhismus gesprochen; gibt es «den» Zen-Buddhismus?

RS: Es gibt «den» Zen-Buddhismus als übergreifende Tradition. Es gibt im Japanischen auch den Ausdruck «die Zen-Schule». Und dann gibt es verschiedene Richtungen im Zen-Buddhismus. Die bekanntesten sind auf japanisch die Rinzai-Schule und die Sōtō-Schule. Und Dōgen, über den wir dann nachher reden, ist eben in Japan als Begründer der Sōtō-Schule in Japan bekannt.

AM: Dann gehen wir doch gleich über zu Meister Dōgen. Wer war Meister Dōgen und welche Rolle spielte er in diesem Kontext von Zen-Buddhismus und Shōbōgenzō?

RS: Ja, wie gerade gesagt, Dōgen ist bekannt als einer der ersten, die eine eigenständige Zen-Institution in Japan aufgebaut haben. Und die hat sich dann später zur Sōtō-Schule in Japan weiterentwickelt. Er lebte im 13. Jahrhundert. Und das ist eine Epoche, in der sich in Japan verschiedene neue Schulrichtungen gegründet haben. Er gehört eben zu dem Kreis von diesen Gründerfiguren.

AM: Also Gründerfiguren des Zen-Buddhismus?

RS: Des Zen-Buddhismus und auch anderer buddhistischer Richtungen, die in Japan damals neue Institutionen gegründet haben.

AM: Und in welchem religiösen und theoretischen Umfeld arbeitete Meister Dōgen?

RS: Drei Einflüsse muss man da eigentlich nennen. Also er ist wie viele von diesen Gründerfiguren gross geworden im Rahmen der damals dominanten Schule – das ist die sogenannte Tendai-Schule gewesen. Und dieser Einfluss ist bei ihm sozusagen im Hintergrund und im Untergrund in seinem Werk auch zu sehen; auch wenn er aus dieser Schule gewissermassen nie direkt was zitiert. Aber dort gibt es eine esoterische Richtung, die sagt, dass wenn man sein Verhalten, seine Körperhaltung, seine Worte und seine Vorstellungen in Ritualen in Übereinstimmungen bringt mit denen von einer Heilsfigur – also einem Buddha oder Bodhisattva – dass dann diese Heilsfigur wie zu einem hinzutritt. Und diese Vorstellung nimmt er in die Zen-Meditation auch hinein. Darüber werden wir nachher glaube ich noch ausführlicher sprechen.

AM: Darf ich kurz nachhacken, was esoterisch bedeutet? Oder was bedeutet esoterischer Buddhismus?

RS: Esoterisch heisst zunächst mal, es gibt so diesen Kern mit dieser Ritualtechnik, die ich gerade beschrieben habe, wo es darum geht, Einheit oder ein Hinzukommen einer Heilsfigur

zu einem selber herzustellen. Und das bezeichnet man auf japanisch als «geheim» oder als «esoterisch», weil man diese Rituale sozusagen nur in einem ganz klar festgelegten Rahmen von berufenen Meistern jeweils lernen kann. Also es ist nichts, was früher jedenfalls irgendwie an die breitere Öffentlichkeit gelangt wäre. Das ist der erste Einfluss, die erste Schule. Und dann eben der Einfluss des Zen-Buddhismus: Dōgen hat die Tendai-Schule verlassen und sich eben dann in ein Kloster begeben, wo schon bestimmte Zen-Praktiken geübt wurden und hat dort einen Lehrer gehabt, mit dem er dann nach China gereist ist, um dort sozusagen vor Ort – wo der Zen-Buddhismus schon sehr stark verbreitet war – gewissermassen das Original kennenzulernen. Und das, was er dort gesehen hat, hat er dann zurück nach Japan gebracht und selber zwei Klöster gegründet; und dort das eben etabliert.

AM: Also die Reise nach China scheint sehr wichtig gewesen zu sein für Meister Dōgen. Was hat er dort erfahren? In welchem Kontext ist er dort hingereist?

RS: Genau. Also wie gesagt, es gab so eine erste Gemeinschaft, die bestimmte Praktiken aus dem Zen-Buddhismus in Japan schon geübt haben, aber sozusagen noch nicht das volle Programm. Und er ist nach China gefahren, um erstmal die zugehörige Literatur zu studieren, zu sehen, wie funktionieren eigentlich Klöster, in denen die Zen-Praxis im Mittelpunkt steht, wie läuft das eigentlich alles eins zu eins ab. Und das ist das, was er dann aus China mitgebracht hat, und dann eben auch glaubwürdig vertreten konnte. Es gibt mehrere Stellen in seinen Schriften, wo er sagt: Ich war da. Ich habe das gesehen. So und so läuft das ab. Und mit dieser Autorität hat er dann eben auch sein Kloster gründen können.

AM: Gibt es einen bestimmten Auslöser dafür, dass Meister Dōgen nach China gegangen ist? Es scheint als wäre er mit dem, was er in Japan vorfand, nicht ganz zufrieden gewesen.

RS: Ja. Also zwei Dinge: Das eine war im Rahmen der Tendai-Schule, – das war wie gesagt eine sehr etablierte Institution. Und Dōgen kam aus dem Hochadel. Und kam entsprechend auch in die Schicht in dieser Tendai-Schule, wo es eigentlich darum ging, religiös als Kleriker Karriere zu machen; in der katholischen Kirche würde man sagen, Bischofskardinal zu werden, sowas Ähnliches. Und das hat ihm sein Umfeld auch angeraten. Und er wollte das offensichtlich nicht. Er hat was anderes gesucht. Und das war auch der Grund, warum er die

Tendai-Schule verlassen hat und sich dann dieser ersten Zen-Gemeinde zugewendet hat; weil er das Gefühl hatte, offensichtlich passiert da etwas, denen geht es mehr um den religiösen Gehalt als darum, jetzt im Rahmen dieser Institution aufzusteigen. Und das Neue, was er dort gefunden hat, das war sozusagen noch fragmentarisch. Und das ging für ihn, glaube ich, darum – und auch für seinen Meister, mit dem er dann nach China ging – das Ganze an der Quelle kennenzulernen und zu sehen, wie es in einer Institution läuft, wo die Zen-Praxis voll etabliert ist. Und es ging immer auch bei diesen Reisen nach China darum, dass man das neuste Schrifttum, die neusten Quellen, kennenlernt und dann auch mitbringt. Es gibt ja kein Internet. Es gibt auch keine gedruckten Werke von den neuen Schriften. Es gibt zwar gedruckte buddhistische Literatur schon in dieser Zeit, aber das sind die alten, kanonischen Schriften, die gedruckt werden. Das heisst, es ging auch darum, Zugriff zu bekommen auf die neusten Manuskripte und sowas abzuschreiben und mit dem dann wieder zurück nach Japan zu kommen.

AM: Das heisst, einerseits haben wir so ein spirituelles Interesse, oder ein spirituelles Bedürfnis, was anscheinend in einem sehr auf Weltlich-gerichteten, institutionellen Umfeld der Tendai-Schule nicht abgeholt worden ist. Andererseits aber auch um so ein wissenschaftliches Interesse an Quelltexten oder an neuem Material, mit dem man arbeiten könnte.

RS: Ja, vielleicht ist Gelehrsamkeit ein besseres Wort. Aber es geht sicherlich darum, dass man eben Zugriff hat auf die Quellen, in denen das ganze artikuliert ist, dass man die kanonische Literatur dieser Schule und auch die neusten Diskussionen kennt und dann eben auch zeigen kann: Ich habe das. Ich kann darauf zugreifen. Und wir werden vielleicht nachher noch über die literarischen Formen im Zen-Buddhismus sprechen. Da spielt es eben auch eine ganz grosse Rolle, dass man bestimmte Texte kennt, dass man darauf zugreifen kann und dann damit arbeiten kann.

AM: Also auch diese Gelehrsamkeit hat sich natürlich an einem spirituellen Ziel orientiert.

RS: Ja, das auf jeden Fall.

AM: Dann gehen wir doch mal weiter zum Verhältnis von Meister Dōgen zu Sprache und Schrift. Das ist vielleicht ein bisschen ein schräges Beispiel – aber einfach um dieses Verhältnis ein bisschen abzutasten – am Beispiel von Aristoteles, Avicenna, Spinoza: Dort wird viel mit Weltbeschreibung durch begriffliche Analysen gearbeitet. Wie arbeitet Meister Dōgen in seinen Schriften? Ist das vergleichbar, oder geht das in eine ganz andere Richtung?

RS: Ich glaube, wenn man mit dieser Leseerfahrung aus Schriften von Aristoteles oder Kant an Schriften von Dōgen herankommt, dann wird man erstmal ziemlich irritiert sein. Weil Dōgen eben nicht diese Art von systematischer Erörterung pflegt. Und das gilt auch allgemein für den Zen-Buddhismus, dort wird das nicht gemacht. Das gibt es in der buddhistischen Tradition durchaus – man denke an Leute wie Vasubandhu oder Nagarjuna – aber der Zen-Buddhismus hat mit seinem Schrifttum gewissermassen ein anderes Ziel. Also der geht aus von in der buddhistischen Tradition breit verankerten Vorstellung, dass erfolgreiche buddhistische Lehre immer abgestimmt ist auf die Person, an die sie sich richtet, oder an die Gemeinde, zu der man gerade redet. Und das ist im Zen-Buddhismus oder im chinesischen Chan gewissermassen schon ein bisschen individualisiert. Und die Vorstellung ist, dass man entsprechend nicht allgemeine Wahrheiten verkündet, sondern wenn jetzt jemand kommt und um Belehrung bittet, versucht genau in dieser Situation genau auf diese Person so einzugehen, dass da dann was passiert, irgendwie Einsicht generiert wird. Und die Chan-Literatur in China tritt so auf, als würde sie solche Gespräche einfach aufzeichnen. Entsprechend wird auch Umgangssprache verwendet. Allerdings ist dieses Schrifttum häufig erst zwei-, dreihundert Jahre nach dem Tod der Meister geschrieben worden, um die es da geht. Entsprechend ist es durchaus auch so eine fiktive Aufzeichnung; wo man merkt, da werden Sprachformen verwendet, die zu Lebzeiten dieser Meister noch gar nicht existiert haben.

AM: Habe ich das richtig verstanden, dass die Meister selbst nicht geschrieben haben?

RS: Ja, genau.

AM: Und gilt das auch für Meister Dōgen?

RS: Dōgen hat auch selbst geschrieben. Also es gibt auch schriftlich verfasste Werke von verschiedenen Zen-Meistern. Aber gerade diese Zen-Literatur, die wir so kennen, mit diesen Dialogen, die ist in der Regel eben von dritten Personen und häufig ein paar Jahrhunderte später erst aufgezeichnet worden. Das heisst, es ist so ein bisschen eine fingierte Unmittelbarkeit, die wir da sehen. Und für Dōgen hat sich auch das Problem gestellt, wie transportiere ich das jetzt nach Japan. Das Japanische ist ja eine völlig andere Sprache als das Chinesische. Und sein berühmtestes Werk, das *Shōbōgenzō*, ist gewissermassen ein Versuch auf diese Situation auch zu reagieren.

AM: Und dadurch, dass Meister Dōgen dieses Werk Shōbōgenzō geschrieben hat, nimmt er dann in der buddhistischen Literatur auch eine besondere Rolle ein?

RS: Ja, es ist gewissermassen das erste Zen-buddhistische Werk, das in der japanischen Schriftsprache formuliert ist. Und insofern kann man eben sagen, ist es der Versuch, diesen Stil der Chan-Literatur aus dem Chinesischen ins Japanische zu übernehmen, und damit aber auch noch was Eigenes zu machen.

AM: Ganz kurz zum Begriff «Chan» und «Zen» – ist das mehr oder weniger gleichbedeutend?

RS: Das ist die chinesische und die japanische Aussprache: «Chan» ist chinesisch und «Zen» ist japanisch. Deswegen wäre es ein bisschen komisch, die chinesische Schule als Zen-Schule zu bezeichnen.

AM: Aber inhaltlich, gibt es da Ähnlichkeiten?

RS: Das ist eine Tradition, die auch miteinander interagiert hat. Also zum Beispiel auch Dōgens Schriften sind dann nach China mitgenommen worden. Und es gibt eine chinesische Ausgabe von verschiedenen von seinen Sprüchen.

AM: Sie haben gerade vorher gesagt, dass Meister Dōgen einen Umgang damit gesucht hat, mit der Schriftlichkeit, mit Sprache, dann aber eben auch mit der Übersetzung aus dem Chinesischen ins Japanische. Wie ist er mit diesen Schwierigkeiten umgegangen? Oder welche Schwierigkeiten haben sich ihm da überhaupt gestellt?

RS: Also das eine war, dass er zeigen wollte, dass er diese Aussprüche der alten Meister kennt, und dass das, was er formuliert auch aus der Auseinandersetzung damit hervorgekommen ist. Auf der anderen Seite musste er die Dinge übersetzen. Und er hat häufig so ein Mittelweg gewählt, dass er wörtlich zitiert, gewissermassen auf Chinesisch, dann gibt es eine Lesetechnik im Japanischen, wie man sich das verständlich macht, und es dann nochmal mit den eigenen Worten paraphrasiert. Und daran schliesst er dann sozusagen seine eigene Auslegung an, oder sowas wie Anstösse, wie soll man das jetzt lesen, wie soll man das verstehen; und häufig auch, wie soll man es eben nicht verstehen. Das heisst, er liest dann die Dinge häufig auch gegen den Strich. Und das macht die Lektüre so anders als die Lektüre von Kant und Aristoteles, weil man kriegt beispielsweise einen autoritativen Ausspruch von einem erleuchteten Meister präsentiert. Der liest sich auf der Textoberfläche erstmal so in eine bestimmte Richtung, und der wird dann von Dōgen wie gegen den Strich gebürstet. Der sagt dann: Nein, nein, genau das Gegenteil ist gemeint. Und damit muss dann auch erstmal umgehen lernen. Es ist eben nicht dieser Stil von Aussagen, die erläutert werden, Argumenten, die gebaut werden, das wird man da eher seltener finden.

AM: Was heisst Shōbōgenzō eigentlich? Lässt sich das übersetzen?

RS: Man kann das übersetzen, ja. Es ist «das Schatzhaus des Auges des rechten Dharma», «Dharma» ist die buddhistische Lehre.

AM: Also ganz klar ein buddhistischer Name, oder ein Werk, das sagt, es würde eine buddhistische Erkenntnis enthalten.

RS: Absolut. Also Dōgens Selbstbezeichnung, die er öfters verwendet, ist «der Mönch, Dōgen, der nach China gereist ist und die Lehre Buddhas nach Japan überliefert». Das ist das, was er will. Und das ist eben ein bisschen etwas anderes als das, was man heutzutage generell unter Philosophie versteht.

AM: Was sind denn die zentralen Themen oder die zentralen Probleme des Shōbōgenzō?

RS: Ja, wenn ich da vielleicht nochmal anknüpfen darf an das Problem, das er hatte, weswegen er überhaupt die Tendai-Schule verlassen hat und dann nach China gegangen ist: Das Problem, was er selber immer wieder adressiert, ist, dass aus seiner Sicht heraus in den japanischen Klöstern es viele Leute gibt, denen es eigentlich um etwas ganz anderes geht. Die wollen eben Ämter haben, die wollen bekannt sein, die wollen gute Freunde haben, solche Sachen. Und für ihn steht im Zentrum der Kern der buddhistischen Lehre, der davon ausgeht, dass alles unbeständig ist und die Frage, wenn alles unbeständig ist, wie sieht denn dann das richtige Leben eigentlich aus. Und das richtige Leben ist nach buddhistischer Lehre eines, das davon ausgeht, dass der Mensch mit seiner Umwelt verbunden ist. Und entsprechend das Leid, das er anderen Menschen zuführt, auch ein Leid ist, das auf ihn selber zurückfällt – vielleicht nicht jetzt unmittelbar, aber dann eben in späteren Existenzen. Und die Antwort darauf ist entsprechend, würde Dōgen sagen, dass man sein Leben nach dem Muster der Erleuchteten ausrichtet. Das versucht er im Klosteralltag zu implementieren.

AM: Für mein Verständnis: Das heisst, die Kritik ist, die Tendai-Schule will diese heilige Figur zu sich holen und Meister Dōgen sagt, nein, wir müssen nach dieser Figur leben. Kann man das so zusammenfassen, oder trifft es das nicht ganz?

RS: Ich glaube, das Problem für ihn ist, dass diese Rituale, die in der Tendai-Schule gemacht werden, eben häufig veranstaltet wurden mit dem Versprechen, dass damit irgendwelche heilsame Wirkungen erzielt werden, und das haben sich die Leute gewissermassen eingekauft. Und die Mönche, die das vollzogen haben, die haben die Rituale vollzogen, um damit Einkommen für sich zu generieren, oder um bekannt zu werden, weil sie so tolle Rituale machen. Und darüber ist – jedenfalls aus Dōgens Sicht – sozusagen der Kern, also das, worum es eigentlich geht, gewissermassen überdeckt worden. Und das will er ins Zentrum stellen. Ein zweiter Punkt war, dass in dieser Zeit die Lehre populär war, dass alle Wesen eigentlich schon «Buddha-Natur» haben. Unter Buddha-Natur hat man sich so etwas wie ein Erleuchtungswesen vorgestellt. Das würde ja heissen, alles ist schon erleuchtet. Und dann stellt sich natürlich die Frage: Wenn alles schon erleuchtet ist, warum soll man sich dann noch Mühe geben, warum soll man ins Kloster gehen, warum soll man sich mühsam

der Meditation unterziehen? Da muss man stundenlang stillsitzen; das ist auch körperlich sehr anstrengend. Warum soll man das alles überhaupt machen? Und ein grosses Thema des *Shōbōgenzō* ist eben, ja warum sollen wir das machen. Und Dōgen vertritt dort die Grundthese, dass Erleuchtung sich nur dann realisiert, wenn das Leben am Vorbild der Erleuchteten ausgerichtet wird – und das heisst, in der religiösen Praxis.

AM: Also da sind jetzt auch diese zwei Themen verknüpft, von denen Sie gesprochen haben: Die Lebensführung und dann aber auch die Frage nach Buddha-Natur. Was bedeutet es, dass sie da ist und wie soll ich mich dann verhalten.

RS: Genau. Er sagt einmal sinngemäss: Alle Wesen sind von Anfang an mit der Buddha-Natur ausgestattet, aber sie realisiert sich nur, wenn sie üben. Und man kann sich gewissermassen nicht darauf verlassen; ich bin es ja eh schon, ich habe es ja eh schon. Dann tritt sie nicht in Erscheinung, dann hat man nichts davon.

AM: Also wir haben jetzt schon über Buddha-Natur gesprochen. Kann man das noch ein bisschen konkreter beschreiben, vielleicht, was ist Buddha-Natur, oder umschreiben? Oder in welchen Kontexten taucht sie auf?

RS: Also man kann sagen, für Dōgen ist es eines der zentralen Themen; die Frage, was das ist. Und er kritisiert die Leute, die das deuten als sowas wie ein stabiles, substanzielles Erleuchtungswesen, über das alle verfügen, egal, was sie tun. Und sagt, Buddha-Natur ist Unbeständigkeit und tritt in Erscheinung oder realisiert sich in der religiösen Übung. Das tut sie dann aber auch zuverlässig. Das heisst, in jeder religiösen Übung ist die Buddha-Natur da, ist wirklich. Und das heisst, die Übung ist gewissermassen eins mit der Erleuchtung.

AM: Und ist das etwas, was wahrnehmbar ist von innen oder von aussen?

RS: Also er sagt an einer Stelle: Es ist eigentlich völlig egal, ob man das wahrnimmt oder nicht, worauf es ankommt, ist dass man es beweist. Das heisst, man muss eben so handeln, dass man zeigt, dass man nicht allein an sich selbst denkt, dass man diese Verbundenheit

zwischen sich selbst und der ganzen Welt realisiert. Und insofern hat es eben auch eine starke ethische Komponente.

AM: Ja, das ist mir jetzt gerade aufgefallen. Das ist einerseits ja die Praxis selbst; hört sich nach einem sehr individuellen Projekt an, weil ich muss ruhig sitzen oder meditieren, aber was für ethische Folgen hat es denn dann? Oder wie kann ich beweisen, dass ich die Buddha-Natur realisiert habe?

RS: Ich gebe Ihnen mal ein praktisches Beispiel aus dem Klosteralltag. Also Dōgen hat eine Anweisung geschrieben für den Küchenchef in seinem Kloster. Und da hat er gesagt: Wenn jetzt jemand kommt und für das Kloster Reis spendet, damit die Mönche eine Mahlzeit bekommen, oder Geld spendet, damit Reis gekauft wird, um eine Mahlzeit zu realisieren für die Mönche im Kloster, dann muss der Küchenmeister – gerade, wenn es Geld ist – den Reis kaufen und ihn auch sofort für die Mahlzeit verwenden, er darf nicht zum Beispiel Reis billig einkaufen und warten bis der Reispreis steigt und ihn dann wieder verkaufen. Das wäre sozusagen ein ökonomisches Verhalten, das auf Gewinnstreben ausgerichtet ist, auf Kosten anderer Wesen, und das darf nicht sein.

AM: Also ich habe jetzt gerade gedacht: Man könnte ja auch sagen, der Kloostergemeinschaft bringt es was.

RS: Ja, und diese Denkweise war offensichtlich in den Klöstern durchaus präsent. Und das lehnt er aber ab, weil er sagt: Das Kloster kriegt eine Spende, und die Spende muss für den Zweck realisiert werden, für den sie gedacht ist. Und wenn da jetzt dann Leute hingehen und mit ihren eigenen Zielsetzungen was anderes machen, dann sind sie wie dieser Spende untreu geworden und haben sie nicht zweckgemäss verwendet. Und das soll eben nicht sein. Und generell sollen die Leute, die im Kloster leben, eben nicht nach Vermögensvermehrung oder solchen Dingen streben, sondern sollen sich auf die religiöse Übung konzentrieren.

AM: Und die religiöse Übung, die Praxis, was umfasst das alles?

RS: Im Kern steht die Sitzmeditation, und zwar in der Gemeinschaft, also nicht einzeln für sich, sondern die Mitglieder der Gemeinschaft kommen zusammen in der Mönchshalle und

dort sitzen sie in stiller Meditation für insgesamt etwa acht Stunden am Tag. Also es gibt so vier Sitzungen jeweils, die dauern zwischen eineinhalb und drei Stunden. Also acht bis zwölf Stunden am Tag wird meditiert. Und der Rest gruppiert sich wie da herum.

AM: Und diese Praxis ist ausschlaggebend dafür, wie man sich dann ethisch auch verhalten kann?

RS: Die Praxis ist selbst in Dōgens Verständnis schon das Beste, was Sie für die Welt tun können, weil er in seiner allerersten Schrift sagt: Wenn Menschen in Meditation sitzen, dann treten alle Buddhas und Erleuchteten zu ihnen hinzu. Und das führt dazu, dass sie die Erleuchtung ausstrahlen in ihre gesamte Umwelt; und damit die Bedingungen dafür schaffen, dass eben auch andere Menschen zur Erleuchtung finden. Wenn sich das jetzt sehr religiös anhört, dann ist es glaube ich etwas, was man einfach akzeptieren muss – auch wenn es mit dem, was man oft über Zen-Buddhismus hört, nicht übereinstimmt. Aber es ist, denke ich, im Kern eine sehr religiöse Heilsvorstellung, die auch damit rechnet, dass es solche Heilskräfte gibt, die dann eben wirksam werden. Das ist der Grund, warum für Dōgen die Sitzmeditation selber schon die entscheidende, ethische Praxis ist. Und es gibt dann Diskussionen von ihm. Es kommt zum Beispiel jemand zu ihm und sagt: «Ich habe eine kranke und alte Mutter. Wenn ich jetzt Mönch werde, dann kann die sich nicht mehr selber versorgen und stirbt. Was soll ich tun?» Dann sagt er: «Das ist ein schwieriges Problem, aber denke daran, wenn du Mönch wirst, dann produzierst du im Grunde für sie viel mehr Heil, als wenn du sie einfach nur pflegst.» Das geht dann sehr gegen unsere Vorstellung von Moral, ist aber aus seiner Position einfach konsequent gedacht.

AM. Ja, aber das ist interessant. Weil das heisst, dieses ethische Handeln – was ja damit zusammenhängt, weil das Sitzen scheint ja auch zu diesem Handeln zu führen – ist etwas, was vor allem nach aussen zeigt, dass man an einem bestimmten spirituellen Ort ist, aber ist nicht das eigentliche Ziel. Oder stimmt das nicht?

RS: Das kann man glaube ich so nicht sagen, weil ja eben in der Meditation selbst nach Dōgen, die Einheit mit der Erleuchtung schon besteht. Und insofern ist sie eins mit dem Ziel.

AM: Ah, und ist auch eins mit den anderen Alltagshandlungen, die damit zusammenhängen.

RS: Genau, ja. Und die Vorstellung ist dann sicherlich, dass durch das Meditieren man auch in die Lage kommt, die Alltagsgeschäfte in einem entsprechenden Geist auszuführen.

AM: Aber das Training an Alltagshandlungen ist keine Praxis, sondern das ist etwas, was aus der Sitzmeditation folgt?

RS: Doch, das gibt es auch. Es gibt auch das Training in und an Alltagshandlungen. Das ist ein ganz interessanter Aspekt; gerade das *Shōbōgenzō*, dass es da nämlich Anleitungen gibt, wie soll man zum Beispiel bei der Körperpflege agieren. Es gibt dann – nicht im *Shōbōgenzō*, sondern in anderen Schriften – Anweisungen dafür, wie soll man sich beim Essen verhalten. Und da geht es immer darum: Es gibt gewissermassen Vorbilder aus der kanonischen Literatur, wie das gemacht worden ist und es geht darum, dass man sich danach richtet. Und damit werden diese Handlungen alle ritualisiert und es wird wie so eine überzeitliche Synchronisation betrieben. Dass man eben so handelt, wie alle Erleuchteten immer schon gehandelt haben, als sie sich das Gesicht gewaschen haben, als sie sich die Zähne geputzt haben. Das wird dann auch verbunden mit Zitaten aus der Literatur, dass man sich eben die Zähne putzt zum Wohl aller Wesen, damit man in der Lage ist, die schlechten Triebe abzuweissen und solche Bilder werden da gebraucht. Also da werden die Alltagshandlungen in dieses ganze religiöse Projekt mithineingezogen.

AM: Kommen wir nochmal zurück oder gehen wir nochmal vertieft ein auf das Shōbōgenzō und seine Textform. Wie ist denn das Shōbōgenzō aufgebaut?

RS: Also es besteht aus verschiedenen einzelnen Kapiteln – man spricht auch von Faszikeln, weil das kleine Schriftrollen waren – zu verschiedensten Themen. Es gibt verschiedene überlieferte Versionen. Die häufigsten überlieferten Versionen, da kann man eigentlich keine klare thematische Progression erkennen. Es gibt Anzeichen dafür, dass Dōgen gegen Ende seines Lebens sowas geplant hat, dass er sozusagen angefangen hat mit den einfachsten, buddhistischen Grundwahrheiten und das dann sukzessive aufbauen wollte. Das hat er aber leider nicht vollendet; das liegt uns nicht vor. Und die einzelnen Kapitel sind in der Regel so

aufgebaut, dass es eine Eingangssequenz gibt, in der das Thema vorgestellt wird – häufig eben durch ein Zitat aus einem Sutra, also einer kanonischen buddhistischen Quelle – oder aus den aufgezeichneten Reden von einem alten Meister. Und dann wird das Thema wie durchgeführt, durchgearbeitet, in Auseinandersetzung mit Kommentaren dazu oder anderen Aussprüchen zum gleichen Thema von anderen Meistern, und Dōgens eigene Interpretation oder Leseanleitung dazu. Und da ist das Interessante, dass er häufig auch kontrastierende Äusserungen aufführt und dann sagt: Nimm in der Übung diese Haltung ein und schau, was dabei rauskommt. Und dann nimmst du in der Übung die andere Haltung ein zu diesem Thema und schaust, was da rauskommt.

AM: Und können Sie vielleicht Beispiele für solche Themen machen?

RS: Ja. Ich wollte ein Beispiel auf jeden Fall bringen: Es gibt ein ganz berühmtes Kōan, da kommt ein Mönch zum Meister Zhaozhou – zu einem dieser chinesischen Meister – und fragt ihn: «Hat ein Hund eigentlich Buddha-Natur?» Und das Kōan gibt es zweimal. In der einen Version sagt der Zhaozhou darauf «wú», das heisst auf Chinesisch «nein», steht aber auch für das Nichts, aus dem alles kommt und in das alles wieder geht; und hat natürlich auch diesen lautmalerischen Aspekt; also «wuff».

AM: Das hört sich an wie ein Hund, ja.

RS: Ja, und in der anderen Version sagt er «ja». Und Dōgen in dem Kapitel zur Buddha-Natur führt beides auf. Und fragt dann so; was heisst das, was heisst nein, was heisst ja in diesem Fall, was bedeutet das. Ein anderer Zen-Meister hat die Antwort «nein» genommen – also «wú» oder «mu» – und hat dann gesagt, man soll damit so umgehen, dass man quasi sich von dieser Silbe ganz ausfüllen lässt, bis es den ganzen Geist einnimmt und nichts anderes mehr übrigbleibt, bis es dann wie explodiert. Und dann soll sich eben irgendwas Neues öffnen. Also es gibt im Zen-Buddhismus unterschiedliche Arten, wie man auch in der Meditation mit diesen Dingen umgehen kann.

AM: Und wir haben jetzt gerade von Kōans gesprochen. Können Sie noch ein paar Worte dazu sagen, was ein Kōan ist?

RS: Ein Kōan ist wörtlich genommen eigentlich sowas wie ein Richtspruch oder ein Fall. Das heisst, typischerweise kommt eine suchende Person zu einem Meister und stellt eine Frage – wie in diesem Fall, hat ein Hund Buddha-Natur – und dann reagiert der Meister darauf. Und die reagieren ja häufig ganz merkwürdig; klatschen in die Hände oder geben dem Fragenden eine Ohrfeige, oder sagen eben «wuff» oder «mu» oder sowas. Und das ist dann aber ein Statement von einem Erleuchteten und wird dann entsprechend wie als Aufgabe gegeben. Also an andere Suchende, die müssen dann herausfinden: was heisst das jetzt eigentlich.

AM: Und dass wenn man erleuchtet ist, dann versteht man das auf eine bestimmte Weise. Und wenn nicht, dann ist es ein Rätsel. Habe ich das richtig verstanden?

RS: Ja genau. Typischerweise hat sich das dann so entwickelt, dass das wie so Probersteine sind. Also man kriegt das wie eine Aufgabe gestellt und muss dann dazu was sagen. Und je nachdem, wie man da performt, ist es eben gut oder es zeigt sich daran, dass jemand vielleicht noch nicht so weit ist. Und noch nicht so weit sein hat verschiedene Dimensionen. Also es ging auch darum, dass man zeigt, dass man die Literatur kennt, dass man auch andere Antworten aus der Geschichte des Zen-Buddhismus kennt, dass man die Dinge gut miteinander in Verbindung bringen kann. Aber eben auch, dass man sich persönlich nicht irritieren lässt von einem komischen Gesicht, was der Meister macht oder solche Sachen. Also es geht um souveräne Performanz, könnte man sagen. Und das zählt dann als Beweis dieser gewonnenen Einsicht.

AM: Also das jetzt mal so als Prüfstein für Schüler:innen. Hat das auch noch eine meditative Funktion? Also kann man über ein Kōan auch meditieren, oder ist das weniger üblich?

RS: Doch. Zur Vorbereitung müssen Sie das sogar. Also man kriegt die Aufgabe gestellt und ist damit dann eine gewisse Zeit wie allein und muss halt schauen, was man daraus macht. Und das nimmt man eben mit in die Meditation. Insofern; die Antworten, die akzeptiert werden, sind in der Regel eben solche, denen eine gewisse Vorbereitungszeit vorausgeht. Und man merkt dann in den Berichten auch immer; das durchläuft dann gewissermassen verschiedene Stufen. Also natürlich überlegen die Leute diskursiv erstmal, was könnte es sein. Dann geht man die buddhistischen Lehrmeinungen durch und versucht das irgendwie

damit in Zusammenhang zu bringen. Und dann kommt man mit irgendeiner schlaun Antwort und dann sagt der Meister: «nein». Dann wird das häufig gedeutet, dass jemand sich noch an Konzepte hängt und im Grunde beweisen will, wie schlau er ist. Und das wäre eben noch nicht die Einsicht, um die es geht.

AM: Also es geht auch darum, sich anhand dieser Kōans vom begrifflichen Denken zu lösen?

RS: Das ist ein grosser Streit in der Zen-Schule. Und Dōgen ist da auf der Seite, der sagt: nein, es ist nicht das begriffliche Denken per se das Problem, man muss mit Begriffen arbeiten, man soll auch darüber nachdenken, man soll versuchen, das auch konzeptionell zu verstehen. Man darf nur nicht glauben, in irgendeiner konzeptionellen Ausformulierung hätte man dann die Einsicht wie stabil gefasst. Es gibt in dem Text «Genjōkōan» – der glaube ich als Begleitmaterial dann auch zur Verfügung stehen wird – gibt es so eine Stelle, wo er sagt: «Man erweist immer nur eine Seite auf. Und die andere Seite bleibt dann dunkel.» Und darum geht es eigentlich. Deswegen geht er ja auch seinen Texten dann häufig auch mit so widersprüchlichen Aussagen vor. Dass er sagt: Okay, schau es dir von der Seite an und schau, was du da rausholen kannst. Und dann musst du es dir aber auch wieder von der anderen Seite anschauen. Und es gibt kein Abschluss in diesem Bemühen, sondern man kann immer noch mehr aus diesen Dingen herausholen. Und das muss man auch verstanden haben.

AM: Das erinnert ja fast so ein bisschen an die griechische oder pyrrhonische Skepsis, wo ja so dieses begriffliche Denken gelebt wird oder nicht grundsätzlich kritisiert wird, aber halt zu jeder Meinung eine Gegenmeinung gebildet werden muss.

RS: Ja. Es geht ja im Buddhismus auch immer darum, dass man eben die Unterscheidung zwischen sich selbst und der Welt wie transparent macht. Und dass man gerade in der Auseinandersetzung mit anderen sich nicht wie abkoppelt von den anderen Menschen. Und entsprechend ist es wichtig, dass man auch den Durchgang durch verschiedene mögliche Standpunkte sich zu eigen macht. So sehe ich Dōgens Strategie, wie er damit umgeht. Es gibt wie gesagt andere. Es gibt in der Zen-Schule auch Leute, die sagen: Nein, nein, begriffliches Denken ist per se sozusagen schon vom Ego infiziert, da wollen sich Leute selbst ermächtigen

und zum Herrn der Welt machen durch ihren Verstand und das ist schlecht, deswegen müssen wir das aufgeben. Aber das ist nicht Dōgens Strategie.

AM: Wir hatten jetzt die Kōans als eine Textform des Shōbōgenzō. Gibt es noch andere Textformen, oder ist das Kōan eigentlich die Hauptform, in der das Shōbōgenzō daherkommt?

RS: Also es benutzt die Stellen aus den aufgezeichneten Gesprächen alter Meister, aber kommentiert das ja auch. Und es gibt auch Textstellen, Absätze, Passagen, wo Dōgen dann selbst etwas erläutert. Es ist nicht einfach eine Kōan-Sammlung. Das hat Dōgen auch gemacht. Es gibt eine Sammlung von ihm, wo er einfach dreihundert Kōans auflistet. Aber das *Shōbōgenzō*, über das wir jetzt reden, das ist eben keine reine Kōan-Sammlung, sondern es sind Kapitel zu bestimmten Themen, in denen dann einschlägige Textstellen gesammelt und von Dōgen besprochen werden, könnte man sagen.

AM: Und diese Besprechung von Dōgen, hat das auch einen persönlichen Bezug zu ihm selbst oder zu seinem Leben, oder ist es eher so die Meinung eines Gelehrten oder vielleicht eines Erleuchteten, die dann einfließt in seinen Kommentaren?

RS: Es gibt ganz wenige Stellen, wo er auf sein persönliches Leben eingeht, und dann eben in der Regel, dass er sagt: Ich war in China und da habe ich das gesehen, und so wird es gemacht, ja. Aber der grössere Teil, da geht es eben um Auslegungen von kanonischen Schriften zur Gewinnung persönlicher Einsicht. Also ich glaube Gelehrsamkeit – je nachdem wie man es versteht – könnte auch ein falsches Bild vermitteln. Es geht nicht nur darum, Textkenntnis zu beweisen, sondern für ihn geht es eigentlich immer in diesen Texten um die Frage: Wenn ich das lese, was sagt es mir über Erleuchtung? Was sagt es mir über meine Übung? Wie kann ich damit umgehen, so dass ich eben dieses buddhistische Grundproblem der leidvollen Existenz lösen kann.

AM: Jetzt haben Sie vorher auch gesagt, dass es bestimmte Strömungen gab, die das als sehr exklusiven Weg angesehen haben. Also dass das nur bestimmte, auserwählte Menschen

vielleicht in einer klösterlichen Umgebung realisieren können, diese Buddha-Natur. Wie hat das Meister Dōgen gesehen?

RS: Also für ihn ist tatsächlich auch entscheidend, dass man den Entschluss fasst, das weltliche Leben zu verlassen und ins Kloster einzutreten. Das ist allerdings etwas, was man sich leisten können musste in dieser Zeit. Er hat dann noch den Weg, dass man temporär ins Kloster geht – man konnte zum Beispiel für die dreimonatigen sommerlichen Klausuren ins Kloster kommen – aber es ist sicherlich so, dass es gerade unter den gesellschaftlichen Umständen des Mittelalters ein Weg war, der jetzt nicht allen wirklich offen stand. Er hat auch Schriften, wo er dann sagt: Ja gut, wer das nicht kann, aus welchen Gründen auch immer, der soll dann eben praktizieren so gut er oder sie kann – übrigens ein interessanter Punkt: er oder sie, für Dōgen gibt es in der Klostersgemeinschaft kein Geschlecht. Also da werden Männer und Frauen aufgenommen und er kritisiert alle Leute, die aus dem patriarchalischen Umfeld seiner Zeit kommen und sagen, Frauen hätten einen minderwertigen Status. Und sagt, das kann uns hier im Kloster eigentlich gar nicht interessieren.

AM: Weil diese Buddha-Natur überall potenziell vorhanden ist?

RS: Weil sie überall vorhanden ist und wenn eben Frauen üben, dann passiert bei ihnen genau das gleiche wie bei Männern; das heisst, in der Übung sind sie in Einheit mit allen Erleuchteten. Und da spielt das Geschlecht keine Rolle.

AM: Gab es dann auch Meisterinnen zu seiner Zeit?

RS: Er hat einige wenige Schülerinnen, die er dann auch in Leitungsfunktionen bringt. Und das heisst, dass er ihnen offensichtlich entsprechende Einsicht zugetraut hat.

AM: Vielleicht auch noch mal zum Abschluss, Sie haben auch schon das Verhältnis von Gegenwärtigkeit und Vergänglichkeit erwähnt als Thema, um das sich das Shōbōgenzō dreht. Wenn ich jetzt aus einer christlichen Perspektive an Vergänglichkeit denke, dann ist es etwas sehr Trauriges, etwas mit Melancholie, oder vielleicht auch mit Verzweiflung behaftetes, wo

so der einzige Ausweg ist dann das Sich-Hingeben an einen unendlichen Gott, oder die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Wie ist das im Shōbōgenzō?

RS: Unbeständigkeit ist zentral, aber Unbeständigkeit wird bei Dōgen ja auch mit Buddha-Natur geradezu gleichgesetzt. Und das heisst, die Gegenwart ist für ihn etwas, das man einerseits nicht festhalten kann. Deswegen sagt er: Diese ganzen säkularen Projekte, Reichtum anhäufen und sowas, alles völlig sinnlos, verschwendet damit nicht eure Zeit. Aber die Gegenwart ist eben auch der Ort, wo man sich entscheiden kann. Wo man sich entscheiden kann für den Weg Buddhas und wo man den dann realisiert. Und da man – wenn man ihn realisiert – ja eins ist mit der Erleuchtung, ist die Gegenwart eben auch der Ort, der gewissermassen die Zeit transzendiert durch diese Einheit. Insofern gibt es immer wieder Stellen, wo er sagt: Es wäre völlig unbuddhistisch, wenn man sich wie aus diesem Leben wegwünschen würde. Und die Vorstellung von einem ewigen Gott ist aus buddhistischer Sicht sowieso ein schlechtes Konstrukt.

AM: Und diese Gegenwart als Möglichkeit, sich zu entscheiden, wäre das dann die Entscheidung für die Sitzmeditation oder für ein Leben im Kloster?

RS: Das ist für Dōgen der Weg. Also die primäre Entscheidung ist, dass man das weltliche Leben hinter sich lässt und eben sein Leben am Vorbild der Erleuchteten ausrichtet. Und das geht am besten im Kloster.

AM: Dann ist unsere Zeit jetzt auch schon vergangen hier im Podcast, vielen Dank Herr Steineck.

RS: Vielen Dank Frau Morawietz.

AM: Der Podcast wurde produziert von Martin Münnich mit Unterstützung der ETH Zürich und der Udo-Keller-Stiftung, Forum Humanum in Hamburg. Unsere Zuhörerinnen und Zuhörer möchte ich noch dazu einladen, weiteren Wisdom Talks zu folgen und die medialen Angebote des Internetportals für interkulturelle Weisheitsliteratur und Weisheitspraktiken

auf metis.ethz.ch zu durchstöbern. Direkt unter dem Podcast finden Sie beispielsweise Verlinkungen zu den Booklets zum Podcast.

Vielen Dank für Ihre Zeit und auf Wiederhören!