ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-33-1 € 16,–

34 2015

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Gerechtigkeit und/oder Versöhnung

Mit Beiträgen von FRANZISKA DÜBGEN, JAMES OGUDE, UNIFIER DYER, JOSEFINA ECHAVARRÍA ÁLVAREZ, NAOKO KUMAGAI, URSULA BAATZ, JAMES GARRISON und anderen

SONDERDRUCK

INHALT

VERSÖHNUNG UND/ODER GERECHTIGKEIT

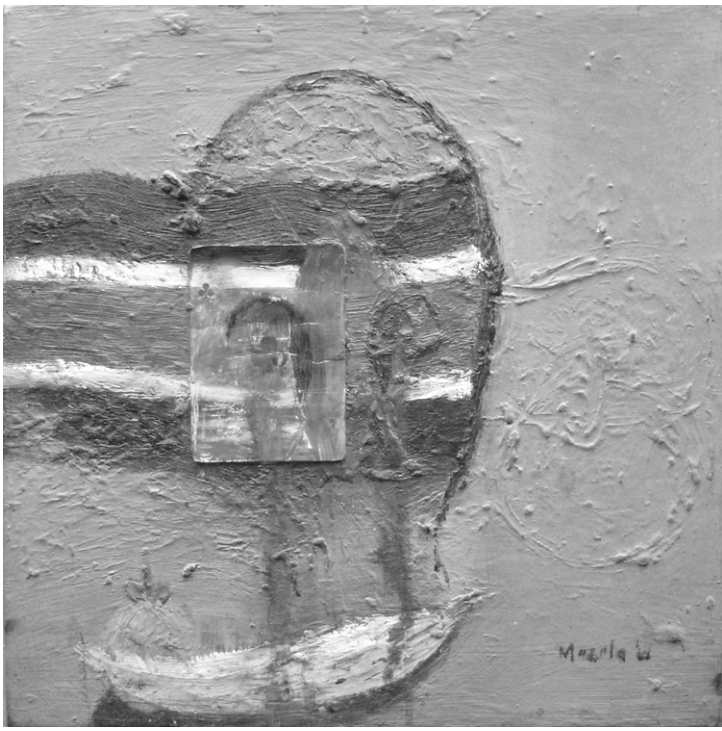
13
FRANZISKA DÜBGEN
Grenzen der Vergebung?

27
JAMES OGUDE & UNIFIER DYER
Auf der Suche nach Gerechtigkeit und Versöhnung angesichts der Gewalt im Nachfeld der kenianischen Wahlen 2007

43
JOSEFINA ECHAVARRÍA ÁLVAREZ
Die Kunst des Social Healing in Kolumbien

67
NAOKO KUMAGAI
Die Verbindung von Schuld und Verantwortung im Fall der Trostfrauen (»comfort women«)
Für eine wirkliche Versöhnung zwischen Japan und Korea

83
URSULA BAATZ
Die hungrigen Geister nähren
Vom Samurai-Zen zu einem Zen der Versöhnung



99
JAMES GARRISON
Das Ästhetik der Macht
Ein Überblick

117
REZENSIONEN & TIPPS

146
IMPRESSUM

URSULA BAATZ

Die hungrigen Geister nähren

Vom Samurai-Zen zu einem Zen der Versöhnung

Seit der Frühzeit des Buddhismus war es die Aufgabe der Mönchsgemeinschaft, des Sangha, für die Menschen in der Umgebung der Klöster zu sorgen, durch Bildung, manchmal auch durch medizinische Versorgung und durch das Angebot für Laien, an der Meditationspraxis der Mönche teilzunehmen.[1] Nach dem Zweiten Weltkrieg entstand jedoch eine neue gesellschaftskritische und politische Sicht des Buddhismus, die im Non-Dualismus des buddhistischen »Erwachens« nicht nur das Potenzial für das Beenden des Leides auf individueller Ebene sieht, sondern auch für Veränderungen auf gesellschaftlicher Ebene.[2]

Wesentliche Grundlage dafür ist die Ethik des Buddhismus, nach der Gier, der Antrieb des westlichen Kapitalismus, ebenso wie Hass und Egoismus unheilstiftende Haltungen sind, eine Analyse, die für Individuen, aber auch für Gesellschaften im Ganzen gilt. Dies war die wegweisende Einsicht des thailändischen Theravada-Mönchs und bedeutenden Reformers Bhikku Buddhadasa, der darauf seinen *»dhammic socialism«* basierte. Der buddhistische Befreiungsdenker und Aktivist Sulak Sivaraksa, Träger des Alternativen Nobelpreises 1998, setzte diese Gedanken in Thailand in die politische Praxis um.

Ursula Baatz ist Philosophin, Religionswissenschafterin und Wissenschaftsjournalistin in Wien.

1 Peter Harvey: *An Introduction into Buddhism*, 2nd ed., UOCP: Cambridge 2013, S. 314–317. Die Regeln für Nonnen sind strikter als die für Mönche und schränken die Interaktion mit Laien ein.

2 Für einen knappen Überblick: R. Scott Appleby: *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, Rowman and Littlefield: Lanham 2000, S. 133–140. Ausführlich dazu: Christopher Queen / Sally King (Hg.): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, SUNY Press: New York 1996; Christopher Queen (Hg.): *Engaged Buddhism in the West*, Wisdom Publ.: Somerville 2000.

Die buddhistische Ethik *(śīla)* ist nicht von der buddhistischen Meditationspraxis *(samādhi)* und der aus beiden entstehenden Einsicht *(prajñā)* zu trennen. Das Ziel buddhistischer Praxis ist, zu »erwachen« zu einer neuen, non-dualistischen Sicht- und Lebensweise. In konsequenter Fortführung dieser Haltung trennte der vietnamesische Zen-Meister[3], Sozialaktivist und buddhistische Gelehrte Thich Nhat Hanh in seinem Engagement während des Vietnamkriegs nicht zwischen Freund und Feind, weswegen ihm sowohl die nordvietnamesische als auch die südvietnamesische Regierung 1966 die Rückkehr nach Vietnam untersagte.[4] Von ihm stammt der Ausdruck »Engagierter Buddhismus«, der in der Folge zu einem Überbegriff für die verschiedenen neuen buddhistischen Bewegungen wurde, die sich nicht nur sozial engagierten, sondern auch für Frieden und Versöhnung einsetzten. Ein hervorragendes Beispiel ist die Sarvodaya-Bewegung in Sri Lanka. Die bereits 1956 gegründete Bewegung, die vor allem für soziale Gerechtigkeit und Entwicklung im ländlichen Bereich eintritt, organisierte während des Bürgerkriegs in Sri Lanka mehrmals öffentliche Meditationsretreats[5] mit jeweils rund zwei Millionen Teilnehmern, um den Friedenswillen der Bevölkerung zu bekunden. Zwischen 1992 und 1998 unternahm der buddhistische Mönch Maha Ghosananda, einer der 3000 in Kambodscha überlebenden Mönche, nach dem Ende der Herrschaft der Roten Khmer mehrfach eine »Dharma yatra«, eine Wanderung mit vielen Teilnehmenden durch das Land, um die Bevölkerung für Frieden und Versöhnung zu gewinnen. In Sri Lanka wurden während des Bürgerkriegs (1983–2009) Anfang der 1990er-Jahre buddhistische Mönche durch das Peace Research Institute der amerikanischen Quäker trainiert, um zur Versöhnung zwischen den verfeindeten Parteien beizutragen.

Die buddhistische Ethik ist nicht von der buddhistischen Meditationspraxis und der aus beiden entstehenden Einsicht zu trennen.

Im traditionellen Buddhismus sind die Mönche zwar zu Frieden verpflichtet, doch führte der Umstand, dass die Mönche den Herrscher unterstützten, der wiederum den Sangha der Mönche unterstützte, dazu, dass es keine Trennung von Religion und Staat gab und daher der Mönchssangha auch die kriegerischen Unternehmungen der Herrscher unterstützte. Diese Unterstützung war zumeist ideeller Art, nur gelegentlich nahmen Mönche auch aktiv am Krieg teil. Heute tragen diese Strukturen in Sri Lanka und Myanmar (früher Burma) zur Unterstützung der rassistischen Politik durch Teile des Mönchssangha bei.[6]

3 Da Thich Nhat Hanh nicht aus einer japanischen, sondern aus einer vietnamesischen Linie kommt, bezeichnet er sich nicht als Zen-Meister, sondern als »Dhyana-Meister«.

4 Er lebt seither im Exil in Frankreich. Patricia Hunt-Perry / Lyn Fine: *»All Buddhism is Engaged: Thich Nhat Hanh and the Order of Interbeing«*, in: Chr. Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West*, Fn 2., S. 35–66.

5 Der Anglizismus *»retreat«* hat sich für längerdauernde spirituelle Übungszeiten eingebürgert. »Exerzitien« oder »geistliche Übungen« wären andere Ausdrücke dafür.

6 In Sri Lanka legitimierte die radikale Mönchspartei *Jathika Hela Urumaya*, seit 2004 im Parlament ver-

Wie weitreichend der Perspektivenwechsel zwischen Staatsbuddhismus und engagiertem Buddhismus ist, lässt sich am Beispiel des japanischen Zen-Buddhismus verdeutlichen. Im Zuge der Modernisierung Japans nach der erzwungenen Öffnung des Landes 1856 musste sich der Buddhismus und im speziellen der Zen-Buddhismus, der als Religion der herrschenden Samurai vielerlei Privilegien genossen hatte, neu positionieren. Dass die Modernisierung des japanischen Buddhismus unter den Auspizien von Nationalismus und Militarismus geschah, führte zu einer folgenreichen Re-Interpretation des Buddhismus.[7] Trotzdem war es nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem der japanische Zen-Buddhismus, der in den USA und Europa nicht nur Intellektuelle faszinierte und bald als alternative Spiritualität wahrgenommen wurde. Die unversöhnliche Haltung des japanischen Nationalismus und Militarismus wurde dabei ausgeblendet. Ab den 1960er-Jahren entwickelten sich im Westen immer mehr zen-buddhistische Gruppen, die z.T. bis heute mit den japanischen Zen-Institutionen affiliert sind. Aber die Auseinandersetzung mit der militaristischen Vergangenheit des japanischen Zen im 20. Jahrhundert begann erst ab 1997, mit dem Erscheinen von *»Zen at War«*[8]. Der ordinierte Soto-Zen-Priester Brian Victoria dokumentierte darin die Mittäterschaft des japanischen buddhistischen Klerus während der Zeit des japanischen Totalitarismus.

Dass die Modernisierung des japanischen Buddhismus unter den Auspizien von Nationalismus und Militarismus geschah, führte zu einer folgenreichen Re-Interpretation des Buddhismus.

Um diese Zeit hatten sich durch den Einfluss des engagierten Buddhismus im Westen bereits neue Formen und damit auch Interpretationen des Zen-Buddhismus entwickelt. Thich Nhat Hanh hatte durch seine Schriften, durch seinen Orden *Tiep Hien* (englisch »Order of Interbeing«, deutsch »Intersein-Orden«) und sein Zentrum *Plum Village* in der Nähe von Bordeaux einer ganz anderen, fundamental an buddhistischer Ethik orientierten Form der Zen-Praxis international Gehör und Gefolgschaft verschafft. Im Folgenden soll am Beispiel des amerikanischen Zen-Lehrers Tetsugen Bernard Glassman Roshi, der aus einer japanischen Zen-Linie kommt, gezeigt

treten, den Krieg gegen die Tamilen mit dem Schutz des buddhistischen Erbes Sri Lankas. Nach dem Ende des Bürgerkriegs 2009 bildete sich die extremistische buddhistische Brigade Bodu Bala Sena, B.B.S., englisch »Buddhist Power Force«, die für Angriffe auf Muslime und Moscheen verantwortlich ist. Es gibt enge Kontakte zu nationalistischen buddhistischen Mönchen in Thailand und Myanmar. Die Verfolgung der muslimischen Minderheit der Rohyngia in Myanmar wird von nationalistischen Kreisen des buddhistischen Klerus unterstützt. Vgl. Marte Nielsen: *The Rise of Political Buddhism in Myanmar*, Tricycle, 6. 6. 2015, http://www.tricycle.com/blog/rise-political-buddhism-myanmar, Iselyn Frydenlund / Susan Hayward: *Theravada Buddhism's Muslim Problem*, Tricycle 28. 5. 2015, http://www.tricycle.com/blog/theravada-buddhism%E2%80%99s-muslim-problem, zuletzt gelesen 18. 11. 2015.

7 Vgl. dazu u. a. Harold Henderson: *Catalyst for Controversy: Paul Carus of Open Court*, Southern Illinois University Press: Carbondale 1993; Dorothea Lüddeckens: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, de Gruyter: Berlin/New York 2002.

8 Brian Victoria: *Zen at War*, Rowman and Littlefield: Lanham 1977, dt. *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*, Theseus: Berlin 1999.

werden, wie unter dem Vorzeichen der Modernisierung und Globalisierung des Buddhismus das Gewalt-Potenzial des Samurai-Zen des 20. Jahrhunderts aufgelöst und in den Einsatz für Frieden und Versöhnung umgewandelt werden kann.

1. SAMURAI-ZEN

Die anomistische Ablehnung von Institutionen und Regeln, aber auch die Darstellung des Zen als ahistorische, kontextfreie und arationale mystische Erfahrung, die sich in Suzukis Schriften findet, verdeckt, dass Zen auf Japanisch eine monastischen Regeln folgende Tradition ist.

Wesentlicher Vermittler des japanischen Zen-Buddhismus im Westen war D. T. Suzuki (1870–1966). Als jungen Mann schickte ihn sein Zen-Lehrer Soen Shaku 1893 zum Studium in die USA. Nach seiner Rückkehr nach Japan übernahm er 1921 eine Professur für buddhistische Philosophie an der Otani Universität in Kyoto. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde er durch Vortragsreisen in die USA und Bücher über den japanischen Zen-Buddhismus zum Mentor der amerikanischen und dann auch europäischen Gegenkultur. Zen, so schreibt D. T. Suzuki, ist eine persönliche Sache und beruht auf einem intuitiven Begreifen, das »aus den Tiefen unseres eigenen Wesens emporwächst«[9], doch durch die »bedingungslose Herrschaft des Verstandes« verdeckt ist. Zen möchte das freilegen und hält sich daher nicht an die üblichen Konventionen. »Wenn der Zen-Meister seine Logik veranschaulichen will, widerspricht er grundsätzlich der gewohnten Weise zu denken und zu bewerten. Da heißt es nicht nur: ›Schön ist hässlich, und hässlich ist schön‹, sondern ›du bist ich und ich bin du‹. Tatsachen gibt es nicht, und Werte werden auf den Kopf gestellt.«[10] Satori, die Erfahrung der »Selbstwesenschau« ist das Ziel des Zen, betont Suzuki.

In einem auf Bodhidharma, den legendären Begründer des Zen-Buddhismus im 6. Jahrhundert, zurückgeführten Spruch heißt es: »Zen ist eine Lehre / außerhalb von Wort und Schriftzeichen, direkt auf des Menschen Herz zeigen, die eigene Natur schauen und Buddha werden.«[11] Das freilich hat nie ausgeschlossen, dass Ch'an- bzw. Zen-Mönche buddhistische Texte gelesen oder eigene Werke geschrieben haben. Auch fügte sich der Zen-Buddhismus über die Jahrhunderte in die jeweiligen politischen Situationen ein und schuf eigene Traditionen und Überlieferungsketten. Die anomistische Ablehnung von Institutionen und Regeln, aber auch die Darstellung des Zen als ahistorische, kontextfreie und arationale mystische Erfahrung, die sich in Suzukis Schriften findet, verdeckt, dass Ch'an, wie das Sanskrit *»dhyāna«* in China ausgesprochen wurde bzw. Zen auf Japanisch, eine monastischen Regeln folgende Tradition ist.[12] Selbst so kritische Geister wie der Zen-Meister und Dichter Ikkyu im 16. Jahrhundert waren fest im klösterlichen Leben verankert, wobei die Kenntnis der buddhistischen Schriften selbstverständlich vorausgesetzt war.

9 D. T. Suzuki: *Zen und die Kultur Japans*, Rowohlt: Reinbek 1958, S. 12.

10 Suzuki, Fn. 9, S. 10.

11 Heinrich Dumoulin: *Geschichte des Zen-Buddhismus*, 2 Bde, Francke: Bern 1986, Bd. 1, S. 83.

12 Robert Sharf: *»Whose Zen?«*, in: *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* (Nanzan Studies in Religion and Culture), hg. James W. Heisig und John Maraldo, University of Hawai'i Press: Honolulu 1995, S. 40–51.

Trotzdem ist D. T. Suzuki mit Recht als einer der einflussreichsten asiatischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts zu bezeichnen.[13] Mit seinen Büchern und Vorträgen hat er das Bild des Zen-Buddhismus geprägt wie kaum jemand anderer, und zwar sowohl in Japan als auch außerhalb Japans. Dabei verband Suzuki die Zen-Übung eng mit der Geschichte des japanischen Kriegerstands der Samurai. Nach seiner Ansicht kam die aus China nach Japan importierte buddhistische Praxis erst in Japan und durch den Kontakt mit den Samurai zur vollen Blüte. Seine Darstellung des Zen-Buddhismus als Religion der Samurai war enorm einflussreich, bei der amerikanischen Avantgarde der 1950er- und 1960er-Jahre genauso wie in Europa.[14] So unterschiedliche Personen wie Fritz Perls, Begründer der Gestalttherapie, der Komponist John Cage oder der kritische Denker Ivan Illich wurden durch ihn beeinflusst.

Dass Suzukis Darstellung des Zen-Buddhismus und der Samurai als der prototypischen Vertreter des Zen durch den Kontext von Nationalismus und dann auch Militarismus des japanischen Kaiserreichs geprägt war, ist erst in den letzten zwei Jahrzehnten deutlich geworden. Wie weit Suzuki mit dem japanischen politischen System übereinstimmte und zusammenarbeitete, ist kontrovers.[15] Kontrovers ist aber auch seine Darstellung des Zen-Buddhismus insgesamt, sprach doch D. T. Suzuki in seinen Büchern ausschließlich aus der Perspektive der Rinzai-Tradition und verwies immer wieder auf *»bushidō«*, den »Weg des Kriegers«.

»Bushidō« gilt als Ethik der Samurai, doch entstanden die meisten Schriften, die dazu zitiert werden, erst in der Edo-Epoche (1603–1868) als verklärender Rückblick auf das »Goldene Zeitalter« der Samurai. Damit waren die Jahrhunderte innerjapanischer Feudalkriege gemeint, in denen die Samurai wesentliche Akteure waren. In der Edo-Zeit mussten aus den Kriegern Beamte werden, und nach der Öffnung Japans (1868) verloren die Samurai unter dem Meiji-Kaiser ab 1876 ihre Privilegien und durften Waffen und Tracht nicht mehr öffentlich tragen. Um diese Zeit kam unter dem Eindruck des westlichen Imperialismus das Konzept des *»bushidō«* auf.[16] Eine wichtige Quelle dafür war Inazo Nitobes Werk *»Bushido – The Soul of Japan«*, das 1900 zunächst auf Englisch erschien. Nach einer Welle der Begeisterung vor und nach dem Russisch-Japanischen Krieg (1904/1905) wurde *»bushidō«* in

Nach Suzukis Ansicht kam die aus China nach Japan importierte buddhistische Praxis des Zen erst in Japan und durch den Kontakt mit den Samurai zur vollen Blüte.

13 Richard M. Jaffe: *»Introduction«,* in: *Selected Works of D. T. Suzuki*, Volume I: Zen, hg. Richard M. Jaffe, Oakland, 2014, nach: https://lareviewofbooks.org/review/sage-works-d-t-suzuki#_edn1, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

14 Vgl. dazu z.B. Alexandra Munroe (Hg.): *The Third Mind. American Artists Contemplate Asia 1860–1989*, Guggenheim Museum: New York 2009.

15 Brian Victoria: *Zen as a Cult of Death in the Wartime Writings of D. T. Suzuki*, The Asia-Pacific Journal, Vol. 11, Issue 30, No. 4, August 5, 2013, http://japanfocus.org/-Brian-Victoria/3973/article.html, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

16 Dazu ausführlich: Oleg Benesch: *Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, Bushido in Modern Japan*, Oxford University Press: Oxford 2014.

Verbindung mit Zen während der 1930er- und 1940er-Jahre ein oft zitiertes Ideal.

Die Identifikation von Samurai und Zen, von Bushido und Zen ist eine Konstante in Suzukis Werk und findet sich bereits in seinen frühen Jahren. Ein Zitat aus einem englischsprachigen Aufsatz aus dem Jahr 1896 lässt sich als Leitthema lesen. »The *Lebensanschauung* of Bushidō is no more nor less than that of Zen. The calmness and even joyfulness of heart at the moment of death which is conspicuously observable in the Japanese, the intrepidity which is generally shown by the Japanese soldiers in the face of an overwhelming enemy; and the fairness of play to an opponent, so strongly taught by Bushidō – all of these come from the spirit of the Zen training, and not from any such blind, fatalistic conception as is sometimes thought to be a trait peculiar to Orientals.«[17]

»The *Lebensanschauung* of Bushidō is no more nor less than that of Zen.«

D. T. Suzuki

Am eindringlichsten erscheint die Identifikation der Samurai-Klasse mit der Zen-Praxis in Suzukis zuerst 1938 auf Englisch erschienenem Buch *»Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture«*. Die einzelnen Kapitel stammten aus Vorträgen, die D. T. Suzuki 1935 und 1936 vor westlichem Publikum gehalten hatte, in den USA und Großbritannien. Eine überarbeitete Version *»Zen and Japanese Culture«* erschien 1959 auf Englisch, die deutsche leicht gekürzte Version bereits 1958.

Dem *»Weg des Kriegers«* widmet D. T. Suzuki in diesem Werk, das man in gewisser Weise als »Kultbuch« bezeichnen kann, mehrere Kapitel. Unter anderem erzählt er die folgende Geschichte als glänzendes Beispiel für die vom Zen-Buddhismus geprägte Haltung der Samurai. Bokuden (1489–1571?) war für seine Schwertkunst berühmt. Eines Tages befand er sich auf einer Fähre über den Biwa-See. Unter den Passagieren war auch ein rauflustiger Samurai, der mit seinen Kampfkünsten prahlte und die Reisenden bedrohte. Bokuden reagierte als einziger nicht darauf, worauf ihn der Samurai forderte. Bokuden lehnte höflich ab und sagte, in so einer Situation wolle er sein Schwert nicht ziehen. Der Samurai hielt das für Feigheit, spottete und fragte Bokuden nach seinem Kampf-Stil. *»Munekatsu-ryū«*, wörtlich »der Stil, der ohne Schwert gewinnt«, war die Antwort. Das erboste den Rauflustigen noch mehr und er befahl dem Fährmann, bei der nächsten Insel anzulegen. Dort sprang er aus dem Boot, stellte sich in Kampfposition und brüllte, Bokuden solle schleunigst aus dem Boot steigen und mit ihm kämpfen. Bokuden nahm die Stange des Fährmanns und stieß das Boot von der Insel ab. Der Samurai protestierte brüllend, und Bokuden sagte: »Das habe ich gemeint mit dem Stil, ohne Schwert zu gewinnen. Ich habe dich ohne Schwert besiegt, oder?«[18]

Dass der historische Bokuden kein »Held mit reiner Weste« war[19], scheint Suzuki, der die Überlieferung kennen musste, in seiner Konstruktion des Zen als Religion der Samu-

17 Zitiert nach Victoria (Fn. 15).

18 Stephen Turnbull: *The Samurai Swordsman: Master of War*, Tuttle: New York 2013, S. 79, und D. T. Suzuki (Fn. 12), S. 35f.

19 Stephen Turnbull: *Katana. The Samurai Sword*, Osprey: Oxford 2010, S. 43.

rai nicht irritiert zu haben. Er konstruierte Zen als »eine Religion des Willens«, die die Samurai, die wenig für Philosophie übergehabt hätten, angezogen habe. Zwar habe Zen die Samurai nie aktiv zum Kampf aufgefordert, aber sie doch passiv bestärkt: »Sittlich, denn Zen ist ein Glaube, der lehrt, nie rückwärts zu blicken, wenn die Richtung des Weges einmal entschieden ist. Weltanschaulich, denn Leben und Tod sind für Zen nicht zweierlei Dinge.«[20]

Suzukis enge Verknüpfung von Zen, den Samurai und der Bereitschaft zu sterben, erscheint als ein »Kult des Todes« (Victoria). Dabei betont Brian Victoria, dessen Studie *»Zen at War«* der Anstoß für einige Zen-Klöster und Zen-Gemeinschaften in Japan war, sich zu entschuldigen[21], dass Suzuki im Verhältnis zu anderen Vertretern des Zen-Buddhismus als gemäßigt zu bezeichnen ist. Als vorbildlich galt etwa Oberstleutnant Sugimoto: »Through my practice of Zen I am able to get rid of my ego. In facilitating the accomplishment of this, Zen becomes as it is, the true spirit of the Imperial military.«[22]

Für den Buddhismus ist das »Ich«, das »Ego«, ein Hindernis für das »Erwachen«. Das wird auch in der Zen-Tradition betont. Ein oft zitiertes Wort des Zen-Meisters Dogen, der im 13. Jahrhundert lebte, besagt: »Den Buddha-Weg lernen heißt das eigene Selbst lernen. Das eigene Selbst lernen, heißt, das eigene Selbst vergessen. Das eigene Selbst vergessen heißt von den zehntausend Dingen *(dharma)* bestärkt zu werden. Von den zehntausend Dingen bestärkt werden heißt Leib und Geist des eigenen Selbst sowie Leib und Geist des anderen ausfallen machen. Die Spuren der Erleuchtung verschwinden; die spurlose Erleuchtung dehnt sich aus – endlos.«[23] Um das »Ego« aufzulösen, empfiehlt Dogen, formell Meditationspraxis zu üben, und im übrigen alles, was zu tun ist, und sei es nur eine scheinbare Nebensächlichkeit wie das Waschen von Reis, mit voller Aufmerksamkeit zu tun.[24]

Unter den Vorzeichen des japanischen Militarismus interpretierten Zen-Meister diese Haltung auf die Erfordernisse des Kriegs bezogen. Harada Sogaku Roshi (1871–1961) etwa empfahl, Marschieren wie Töten mit voller Achtsamkeit zu tun. »[If ordered to] march: tramp, tramp, or shoot: bang, bang. This is the manifestation of the highest Wisdom [of

Harada Sogaku Roshi (1871–1961) etwa empfahl, Marschieren wie Töten mit voller Achtsamkeit zu tun.

20 Suzuki (Fn. 9), S. 25.

21 Kubota Ji'un: *Apology for What the Founder of the Sanbô Kyôdan, Yasutani Haku'un Roshi, Said and Did During World War II* – http://www.thezensite.com/ZenEssays/CriticalZen/Apology.html; Allan M. Jalon: *Meditating on War and Guilt, Zen says it's sorry* – http://www.nytimes.com/2003/01/11/books/meditating-on-war-and-guilt-zen-says-it-s-sorry.html?pagewanted=all, New York Times 11. 1. 2003. Beide Links zuletzt am 19. 11. 2015 überprüft.

22 Brian Victoria: *Zen War Stories*, Routledge Curzon: London 2003, S. 124.

23 Aus Dogen: *Genjo koan*, in der Übersetzung von: Dumoulin, Bd. 2 (Fn. 11), S. 67.

24 Tenzo Kyokun Dogen: deutsch: *Kôshô Uchiyama Roshi, Anweisungen für Küche und Leben, Kommentar zu Zen-Meister Dogens Tenzo-Kyokun*, hg. von Francois-A. Viallet, Freiburg/Br. 1976, Neuauflage Angkor: Frankfurt/M. 2007.

Enlightenment]. The unity of Zen and war of which I speak extends to the farthest reaches of the holy war [now under way]«.[25] Sein Nachfolger Hakuun Yasutani Roshi (1885–1973) sah nicht nur eine Art Meditationspraxis, sondern auch eine ethische Praxis im Töten: »Of course one should kill, killing as many as possible. One should, fighting hard, kill every one in the enemy army. The reason for this is that in order to carry [Buddhist] compassion and filial obedience through to perfection it is necessary to assist good and punish evil. … Failing to kill an evil man who ought to be killed or destroying an enemy army that ought to be destroyed would be to betray compassion and filial obedience, to break the precepts forbidding the taking of life. This is a special characteristic of the Mahayana precepts.«[26]

»The mercy of the West has been social revolution; the mercy of the East has been individual insight into the basic self/void. We need both.«

Gary Snyder

Beide, Harada Sogaku Roshi und Hakuun Yasutani Roshi gehörten zu den einflussreichen Zen-Meistern im Japan des 20. Jahrhunderts.[27] Wichtiger noch, beide sind Gründergestalten des Sanbo-kyodan, einer relativ kleinen, aber außerhalb Japans sehr einflussreichen japanischen Laien-Zen-Organisation, die 1954 gegründet wurde, und damit Lehrer einer ganzen Generation von westlichen Zen-Meistern.

2. ZEN-PRAXIS ALS WEG DER VERSÖHNUNG

Es klingt wie eine Ironie, dass zwei der prominentesten Schüler von Yasutani Roshi sich nachdrücklich für Frieden und Versöhnung engagierten – Robert Aitken Roshi (1917–2010), der 1978 das Buddhist Peace Fellowship gründete, und Tetsugen Bernard Glassman (geb. 1939), der 1988 die Zen Peacemaker gründete.

Die Rezeption des Zen im Westen fiel in die Zeit des Kalten Krieges, in der sich der Sowjetblock und der westliche, US-dominierte Block als zwei mit Atomwaffen bestückte Lager unversöhnlich gegenüberstanden. Doch wurde in der Zen-Rezeption dieser Jahre selten direkt Bezug genommen auf diesen Konflikt, obwohl nicht wenige Leute aus der amerikanischen Friedensbewegung engagierte Zen-Übende waren.[28] Die Zen-Praxis wurde nicht als sozial relevante Tradition wahrge-

25 Victoria (Fn. 8), S. 137.

26 Victoria (Fn. 22), S. 71.

27 Zur Beziehung zu Deutschland während der NS-Zeit: Brian Victoria: *»A Zen Nazi in Wartime Japan – Count Dürckheim and his Sources – D.T. Suzuki, Yasutani Haku'un and Eugen Herrigel«*, in: The Asia-Pacific Journal, Vol. 12, Issue 3, No. 2, January 20, 2014; Karl Baier: *»The Formation and Principles of Dürckheim's Nazi Worldview and his interpretation of Japanese Spirit and Zen«*, The Asia-Pacific Journal, Vol. 11, Issue 48, No. 3, December 2, 2013.

28 Dass die Übung des Zen ein versöhnendes Potenzial haben kann, scheint damals nur der Jesuit und Zen-Lehrer Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898–1990) betont zu haben. Dies mag aus seiner eigenen Biographie erklärbar sein: er war Soldat im Ersten Weltkrieg gewesen, hatte den Zweiten Weltkrieg in Japan er- und die Atombombe auf Hiroshima überlebt. In seinen Schriften betonte er immer wieder die Notwendigkeit, dass die Zen-Praxis zur Erfahrung der Einheit der Gegensätze führen sollte und zu einer neuen Konflikt- und Friedenskultur. Vgl. Ursula Baatz: *Hugo M.Enomiya-Lassalle – Ein Leben zwischen zwei Welten*, Benziger: Zürich 1998.

nommen, sondern als ein individueller Heilsweg. Es ging um die Kultivierung der Person, um ein heroisches inneres Abenteuer, das verführerisch und attraktiv war.[29] Der Poet Gary Snyder, der seit Mitte der 1950er-Jahre immer wieder längere Zeit in Japan in Zen-Klöstern lebte und übte, drückte dies 1968 sehr klar in *»Buddhism and the Coming Revolution«* aus. »The mercy of the West has been social revolution; the mercy of the East has been individual insight into the basic self/void. We need both.«[30] Allerdings veränderte die 1968er-Bewegung damals bereits den Fokus. Unter den Bedingungen des Kalten Krieges, so schreibt Snyder weiter, würden alle Gesellschaften – die kommunistischen mit eingeschlossen – in *»preta«*, in die »hungrigen Geister« der buddhistischen Mythologie verwandelt, in krebsartige Gebilde, die Erde, Pflanzen und Tiere vernichten und Wasser und Luft des Planeten vergiften. Unter der Perspektive des Avataṃsaka-Sūtra des chinesischen Kegon-Buddhismus erscheine die Welt jedoch als riesiges, miteinander verknüpftes Netz, in dem alle, Täter wie Opfer, untrennbar verknüpft sind. Aus menschlicher Sicht und solange nicht alle Wesen die Welt mit erwachten Augen sehen könnten, ist diese Perspektive unerträglich, meint Snyder.

Und er setzt fort: »The Bodhisattva lives by the sufferers standard, and he must be effective in aiding those who suffer«.[31] Das war ein neuer Ton für jemanden wie Snyder, der lange in den bedeutenden Rinzai-Zen-Klöstern Daitokuji und Shōkokuji in Kyoto geübt hatte. Denn wenngleich die buddhistische Tradition den Bodhisattva – einen »Buddha im Werden« – als ein hilfreiches Wesen ansieht, das auch in eine der zahlreichen buddhistischen Höllen geht, um Wesen zu retten, so war die Solidarität mit den Leidenden bisher doch kein Schwerpunkt buddhistischer Lehre.

Gary Snyder gehörte neben Joana Macy und Jack Kornfield zu den ersten Mitgliedern des Buddhist Peace Fellowship (BPF), der von Robert Aitken Roshi 1978 begründeten ersten westlichen Organisation des »Engagierten Buddhismus«. In den 1970er- und 1980er-Jahren lag das Hauptengagement des BPF bei der Frage der nuklearen Abrüstung. In den 1990er-Jahren engagierte sich die Gruppe für Menschenrechte, Umweltfragen und für Konfliktlösungsprozesse. Das BPF versteht sich als politischer Buddhismus, als eine Verbindung von emanzipatorischer Praxis und Theorie mit buddhistischer Meditationspraxis. Ein frei zugängliches Curriculum zur Reinterpretation von buddhistischen Grundbegriffen hat den Titel *»The System stinks«* – eine Hommage an Robert Aitken Roshi, dessen Lieblingsslogan das war.[32] Nach dem Beispiel des Begrün-

Das BPF versteht sich als politischer Buddhismus, als eine Verbindung von emanzipatorischer Praxis und Theorie mit buddhistischer Meditationspraxis.

29 John Crook: *»The Place of Chan in Post-Modern Europe«*, Chung-Hwa Buddhist Journal, (2000) 13.2, S. 549–584. Taipei, auch http://www.westernchanfellowship.org/lib/wcf////the-place-of-chan-in-post-modern-europe/, zuletzt gesehen 20. 11. 2015.

30 http://www.buddhistpeacefellowship.org/about-bpf/history/, *Earth Household: Technical Notes and Queries to Fellow Dharma Revolutionaries*, 90–93, 92, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

31 Ebd. 93.

32 http://www.buddhistpeacefellowship.org/our-work/training-and-education/the-system-stinks/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

ders des »Engagierten Buddhismus«, des vietnamesischen Zen-Meisters Thich Nhat Hanh, wird die buddhistische Ethik auf ihre soziale Relevanz hin reinterpretiert. Zwar waren die Gründer des BPF mehrheitlich der Zen-Tradition verpflichtet, doch ist die Organisation selbst für alle buddhistischen Richtungen offen und versteht sich als über den Schulen stehend.

Nach dem Beispiel des Begründers des »Engagierten Buddhismus«, des vietnamesischen Zen-Meisters Thich Nhat Hanh, wird die buddhistische Ethik auf ihre soziale Relevanz hin reinterpretiert.

Einen spezifisch zen-buddhistischen Weg der Versöhnung hat Tetsugen Bernard Glassman Roshi eingeschlagen, den man als einen der innovativsten oder vielleicht *den* innovativsten Zen-Lehrer der vergangenen Jahrzehnte bezeichnen kann. Als Sohn jüdischer Emigranten 1939 in Brooklyn, New York geboren, ging er nach dem Abschluss seiner Studien als Raketeningenieur zu McDonnell-Douglas Aerospace nach Kalifornien und promovierte in Angewandter Mathematik an der University of California in Los Angeles. Dort begegnete er 1958 seinem Lehrer Maezumi Roshi, einem japanischen Soto-Mönch, der bereits in Japan auch bei einem Roshi der Rinzai-Tradition geübt hatte. Maezumi war damals als Übersetzer für Yasutani Roshi tätig. Glassman wurde Maezumis Schüler, durchlief das Koan-Training mit Yasutani Roshi, ebenso mit dem Laien-Rinzai-Lehrer Osaka Koryu Roshi und später mit Maezumi Roshi selbst, der ihn 1976 zum Sensei, zum Zen-Lehrer, und 1995 zum Roshi, zum Zen-Meister, ernannte.

1980 ging er nach New York zurück und gründete dort seine eigene Zen-Gemeinschaft, zu der bald auch die »Bakery« gehörte, deren Brownies rasch Kultstatus hatten.[33] 1987 übersiedelte die Gemeinschaft nach Yonkers, einem heruntergekommenen Stadtteil New Yorks. Nun bot die »Bakery« den Einwohnern Yonkers' – darunter viele Langzeitarbeitslose, Drogenabhängige usw. – eine Möglichkeit zum Einstieg ins Arbeitsleben. Heute arbeiten rund 65 Menschen in dem Projekt, das ein Teil der »Greystone Foundation« ist.[34]

Glassman galt als »Wunderkind« des amerikanischen Zen-Buddhismus.[35] 1995/6 fungierte er als Oberhaupt des White Plum Sangha, der mehrere hundert Zen-Gruppen und -Zen-

33 Sie sind u.a. ein wesentlicher Bestandteil von Ben & Jerry's Schokoladeneis.

34 Die Greystone Foundation ist ein umfassendes Sozialprojekt aus einem Netzwerk von profitorientierten und nicht-profitorientierten Unternehmen, das 15 Millionen Dollar pro Jahr umsetzt und den Bedürfnissen von rund 1200 Frauen, Männern und Kindern dient – mit Wohnprojekten für Familien mit niedrigem Einkommen; Kinderbetreuung, Schulprogramme, Gemeinschaftsgärten und einem Betreuungszentrum für Aidskranke. Die »Greystone Foundation« wurde mehrfach als Vorzeigemodell für sozial engagiertes Unternehmertum ausgezeichnet und gilt als Modell einer »Kontemplativen Organisation«: zum Alltag gehören Phasen der Stille-Meditation genauso wie das »Council«, ein intensives, beziehungsorientiertes Kreisgespräch.

35 »Bernie from Brightonbridge became the first American Buddhist to complete koan study and priestly training under Asian Zen masters, to experience two dai kensho or ›great spiritual openings‹, to be recognized as a Dharmaholder in formal ceremonies at the Soto-head temple of Eihei-ji and Soji-ji in Japan.« – Christopher Queen: »*Glassman Roshi and the Peacemaker Order*«, in: ders. (*Engaged Buddhism*, Fn. 2), S. 96.

tren in den USA, Lateinamerika und Europa umfasst; ebenso als erster Präsident der Soto Zen Buddhist Association of America.

Trotz dieser festen Verankerung im traditionellen monastischen Buddhismus Japans sah Glassman die Notwendigkeit einer Transformation. Er war überzeugt, dass so, wie die Zen-Praxis in Japan Ikebana und Kriegskunst integriert hatte, Zen im Westen »social tendencies« integrieren würde.[36] Anfänglich hatte Glassman nach eigener Aussage an der Form des monastischen japanischen Zen festgehalten und die traditionelle Strenge der Klöster exerziert, in der Annahme, den Meditierenden damit rasch zu einer Tiefenerfahrung zu verhelfen. Allerdings merkte er, wie er bei einem Vortrag erzählte, dass man *kenshō*, die »Erleuchtung«, nicht in die Menschen hineinprügeln könne. Mit der »Bakery« änderte sich sein Lehrstil grundlegend. Zen-Schüler monierten nun, dass nicht mehr das Zendo, die traditionelle Übungshalle, sondern die Backstube der Ort des Zen-Trainings war.[37] Tatsächlich übertrug Glassman damit den strikten Übungsstil seiner japanischen Lehrer in die westliche Lebenswelt. Denn die »Bakery« war kein profitorientiertes Unternehmen, sondern sollte nur sich selbst erhalten, um als Ort des Lernens dienen zu können. Die Zen-Schülerinnen und -Schüler, allesamt keine Bäcker, wurden ständig in neue Herausforderungen geschickt. Wie in den folgenden Jahren deutlich wurde, erweiterte Glassman damit das traditionelle Zen-Training um eine weitere Methode, den *»plunge«*, das plötzliche Eintauchen in eine unbekannte Situation.

Diese neue Methode des *»plunge«* setzte Glassman mit Straßen-Retreats fort, das erste fand 1991 in der Bowery von New York statt. Die Teilnehmenden, die zunächst den Beitrag für die Teilnahme am Retreat selbst erbetteln sollten, lebten damals unter Führung von Glassman – bzw. heute unter Führung von dafür eigens ausgebildeten Zen-Lehrern – für einige Tage auf der Straße wie Obdachlose und Bettler. Es ist ein Eintauchen in eine Seite des Lebens, die den allermeisten Zen-Übenden völlig unbekannt ist und hohe physische, psychische und spirituelle Ansprüche an sie stellt.[38] »This is a powerful practice of not-knowing and bearing witness, where the unpredictable life on the streets is the main teacher. It is a time of raw intimacy, a plunge into a side of life we look at only rarely.«[39]

Es ist ein Eintauchen in eine Seite des Lebens, die den allermeisten Zen-Übenden völlig unbekannt ist und hohe physische, psychische und spirituelle Ansprüche an sie stellt.

36 Adam Gropnik: *Buddhist Peace Fellowship Newsletter*, Summer 1989, S. 19, Reprint The New Yorker, 22.05.1989, zitiert nach Rick Fields: *How the Swans came to the Lake*, Shambhala: Boston & London 1992, 3rd edition, S. 375.

37 Dazu Helen Tworkov: *Buddhism in America, Profiles of Five Teachers*, North Point: San Francisco 1989, S. 111–152, vor allem S. 113–119. Erweiterte Neuauflage: *Zen in America: Five Teachers and the Search for an American Buddhism*, Kodansha: New York 1994.

38 Heinz-Jürgen Metzger Sensei, ein Dharma-Nachfolger von Glassman, erzählte in einem Gespräch, dass man rund 100 Personen ansprechen muss, um einen Euro zu erbetteln.

39 http://zenpeacemakers.org/events/street-retreats/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015; dazu: B. Glassman: *Bearing Witness: A Zen Master's Lessons on Living a Life That Matters*. Deutsch: *Zeugnis ablegen. Buddhismus als engagiertes Leben*, erweiterte Ausgabe, edition steinrich: Berlin 2012.

Zu seinem fünfundfünzigsten Geburtstag am 18. Jänner 1994 gab Glassman eine Party – nämlich ein Straßen-Retreat: »I held my party outdoors in the snow of the step of the U. S. Capitol. There, wrapped in a coat and a blanket, I sat the entire day with one question in mind: What can I do about homelessness, AIDS and the violence in this country?«[40] Die Antwort war die Gründung des Zen-Peacemaker-Ordens, den Glassman 1996 mit seiner Frau Jishu Angyo Holmes (1941–1998) gründete. Heute gibt es mehr als 70 Zentren in zwölf Ländern auf allen fünf Kontinenten.

1996 fand das erste Bearing Witness Retreat im KZ Auschwitz-Birkenau statt und wurde seither Jahr für Jahr wiederholt.

Der nächste Schritt war die Entwicklung eines weiteren neuen Retreat-Typus – das »Bearing Witness Retreat«. 1994 hatte Glassman an einem multireligiösen Gebetstreffen im KZ Auschwitz teilgenommen, das ihn sehr bewegte. 1996 fand das erste Bearing Witness Retreat im KZ Auschwitz-Birkenau statt und wurde seither Jahr für Jahr wiederholt. Mittlerweile findet diese Form des Retreats, in der es um die Versöhnung zwischen den Lebenden und um die Erinnerung an die Toten geht, auch an anderen Orten statt. 2010 gab es ein Retreat in Rwanda, im August 2015 ein Native American Retreat in den Black Hills, im Mai 2016 ist ein Retreat in Bosnien-Herzegowina geplant. Heinz-Jürgen Metzger, einer der Dharma-Erben von Glassman, leitet Bearing Witness Retreats u. a.im KZ Buchenwald, aber auch in einem Schlachthaus.

Das Charakteristikum des *»plunge«* ist, dass die Teilnehmenden der Situation nicht ausweichen können, sondern gezwungen sind, ihre Gewohnheiten und Denkmuster in Frage zu stellen, den Widerstand aufzugeben und die Situation so anzunehmen, wie sie ist. Wichtiger Bestandteil eines *»plunge«* ist das *»council«*, ein nicht-direktives, auf die Beziehung zwischen den Teilnehmenden orientiertes Gespräch in der Gruppe. Dabei hat jede und jeder die Möglichkeit, auszusprechen, was das Herz zu sagen gebietet. »Council practice allows us to express and bear witness to our own reactions and to the reactions of others.«[41]

Die Auschwitz-Retreats sind interreligiöse und interkulturelle Retreats, an denen westliche und selten auch asiatische Buddhisten, Juden, Christen, Muslime und Atheisten teilnehmen. Eine Führung durch das Hauptlager Auschwitz 1 und abendliche Gespräche mit Überlebenden und Zeitzeugen vermitteln, was Leben im KZ bedeutete. Die Meditationen finden auf der Selektionsrampe von Auschwitz-Birkenau statt, unabhängig vom Wetter. Dabei rezitieren gleichzeitig mehrere Personen aus Listen mit Namen der in Auschwitz Ermordeten. Mehrfach wird das jüdische Totengebet Kaddisch gesagt, und es finden christliche, muslimische und buddhistische Liturgien statt, oft gleichzeitig, sodass die Teilnehmenden wählen können oder müssen. In einer eigenen Zeremonie wird auch der Täter gedacht, nicht nur der historischen Täter, sondern auch der »Täter in uns«.[42]

40 Queen (*Engaged Buddhism*, Fn. 2), S. 97.

41 http://zenpeacemakers.org/bearing-witness-retreats/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

42 Kathleen Battke, Gini Stern, Konstantin Wecker u.a. (Hg.): *AschePerlen. Zeugnisse aus 20 Jahren Friedensarbeit in Auschwitz / Pearls of Ash & Awe*, edition

3. Der Koch und das grosse Mahl: Metaphern der Versöhnung

Bernard Glassman hat als Zen-Meister einen bemerkenswerten Weg beschritten: vom martialischen Zen-Meister japanischen Stils zu einem Zen der Versöhnung. Zwei Aspekte dieses komplexen Weges sollen hervorgehoben werden.

Zunächst fällt eine grundlegende Veränderung der für die Zen-Praxis verwendeten Metaphern auf. Dass Zen eine Lehre »außerhalb von Schrift und Buchstabe« ist, bedeutete nie den Verzicht auf den Gebrauch von Sprache. In der historischen Entwicklung des Zen-Buddhismus, genauso wie in der persönlichen »Zen-Erfahrung« spielt Sprache eine wichtige Rolle.[43] Nur ist es keine Theorie-Sprache, sondern eine performative Sprachverwendung, in der Metaphern eine zentrale Rolle spielen. Das japanische Zen des 20. Jahrhunderts legte großen Wert auf ein Selbstverständnis als aufgeklärte spirituelle Praxis, auf soldatischen Geist und auf Anmut; ebenso spielen Naturbilder traditionell eine große Rolle. Etwa sei als ein Beispiel unter anderen auf den »Mond« als Bild der Erleuchtung hingewiesen; auf die Teezeremonie oder das Blumenstecken als Praktiken der Anmut, oder die martialischen Zen-Künste als Grundlagen soldatischen Tuns.

Glassman war mit dieser Praxis und Rhetorik vertraut, wählte aber ein ganz anderes Bild aus der zen-buddhistischen Tradition, um die Zen-Praxis zu charakterisieren: das des Kochs, der ein Mahl zubereitet. Dazu griff Glassman auf den Klassiker *»Tenzo Kyōkun«*, *»Anweisungen an den Koch«* von Dogen Zenji (1200–1253), dem Begründer der Soto-Schule des Zen in Japan, zurück. Glassman übernahm den Titel, vielleicht auch, um damit seinen Anspruch auf Erneuerung bei gleichzeitiger Verankerung in der Tradition zu signalisieren.[44] Glassmans Metapher vom »Großen Mahl« unterscheidet sich von der jüdisch-christlichen Tradition, in der das Mahl ebenfalls eine zentrale Metapher ist. Für Glassman bezieht sich die Metapher nicht auf das gemeinsame Essen, sondern auf die Zubereitung und das Servieren. Es geht zunächst darum, wahrzunehmen, welche Ingredienzen im eigenen Leben oder in der Situation bereits vorhanden sind, die in den Dienste der anderen gestellt werden können. Ein anderer Bilder-Wechsel findet sich in der Metapher für »Einheit«, ein zentrales Konzept des Zen. In den japanischen Zen-Texten des 20. Jahrhunderts wird »Einheit« zwar oft genannt, bleibt aber vage und abstrakt, und schließt de facto bestimmte Kreise – den »Feind« – aus. Glassman dagegen erklärt »Einheit« als eine Einheit in Verschiedenheiten, deren Teile aufeinander angewiesen sind und einander die-

Für Glassman bezieht sich die Metapher vom »Großen Mahl« nicht auf das gemeinsame Essen, sondern auf die Zubereitung und das Servieren.

steinrich: Berlin 2015.

43 Shizuteru Ueda: *»Das Erwachen im Zen-Buddhismus als ›Wort-Ereignis‹«*, in: Walter Strolz / Shizuteru Ueda (Hg.): *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Herder: Freiburg/Br. 1982, S. 209–234.

44 Bernie Glassman & Rick Fields: *Instructions to the Cook, A Zen Master's Lesson for Living a Life that Matters*, Bell Tower: New York 1996, deutsch: *Anweisungen für den Koch. Lebensentwurf eines Zen-Meisters*, Neuauflage edition steinrich: Berlin 2010.

nen: »Wenn der Finger der linken Hand blutet, wird die rechte Hand von selbst zur Hilfe eilen.«[45] Ähnlich die Praxis des engagierten Buddhismus: wo Not ist, wo »hungrige Geister« sind, ist der Ort, um zu helfen, ohne Blick auf Unterscheidungen und Bewertungen, im sprichwörtlichen »Anfängergeist« der Zen-Übung. Der bruchlose Übergang von einer an der japanischen Geschichte orientierten Metaphorik zu einer offenen, einer globalisierten Welt angemessenen Metaphorik resultiert aus Zen-Erfahrungen Glassmans. Das *dai kenshō*, ein großes Erwachen war ein erster Schritt. Die Erfahrung der Verbundenheit artikulierte sich später neu – wie Glassman erzählt, nahm er plötzlich den Schmerz unzähliger Arten leidender Wesen, hungriger Geister wahr und gelobte, ihnen allen Nahrung zu geben.[46]

»Wenn der Finger der linken Hand blutet, wird die rechte Hand von selbst zur Hilfe eilen.«

B. Glassmann

Ein weiterer Aspekt betrifft die Übungspraxis. In der *»bakery«* bewegte sich Glassman in seiner Auffassung der Zen-Übung trotz scheinbarer Abweichung in relativ traditionellen Bahnen. *»Samu«*, Arbeit als Teil der Meditationspraxis, gehört seit den Anfängen in China zur Praxis des Zen, wobei auch hier die Aufhebung der Dualität Ich-Welt/Subjekt-Objekt angestrebt wird. Dominanter als *»samu«* bestimmt das Bild der Zen-Tradition das *»zazen«*, wörtlich »Sitzen in Versenkung«, und *»kinhin«*, Gehen in meditativer Haltung. Ebenso gehört *»angyo«*, die Zen-Pilgerfahrt oder Wanderung zu den klassischen Formen der Zen-Übung. *»Zazen«* und *»kinhin«* gehören zu allen von Glassman entwickelten *»plunges«*. Auch könnte man die Bearing Witness Retreats, zu denen Glassman heute auch die Straßen-Retreats zählt, als *»angyō«* verstehen. Im monastischen Kontext gibt es eine ganze Reihe von Liturgien und Ritualen, in denen sich die jeweiligen Zen-Linien unterscheiden. So gibt es auch eine spezielle Liturgie der Zen-Peacemaker, das »Gate of Sweet Nectar«. Das Kan Mon Ron, oder »Tor des süßen Nektars«, ist das Kernritual der Zen-Peacemaker, ein liturgischer Text, der ursprünglich aus dem Shingon-Buddhismus kommt. In der Soto-Schule wird diese Liturgie mit magischen Sanskritformeln zur Besänftigung und Ernährung der »Hungrigen Geister« rezitiert, aber sie wird auch beim japanischen O-bon-Fest, dem Fest der Toten zu Allerseelen, gesungen und getanzt.[47] Glassman hat den Text durch Einfügungen vor allem aus dem Judentum, etwa das *»sh'ma Israel«* (»höre Israel«, eine zentrale Formel, die Teil aller täglichen Gebete ist), verändert.[48] Die »Hungrigen Geister«

45 Vgl. dazu etwa Glassman (Fn. 39), S. 69.

46 Ebd., S. 109.

47 D. T. Suzuki meinte, dass dieses aus dem Shingon kommende Ritual nicht wirklich zur Zen-Praxis gehöre. T. Griffith Foulk: *»Ritual in Japanese Buddhism«*, in: Steven Heine / Dale Wright (Hg.): *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Oxford University Press: Oxford 2008, S. 21–82, S. 79.

48 »That word, Shema, is similar to the word attention, in the Gate, in my opinion [...] that Shema and that attention (in the Gate) are the same. And in the Shema there's some words that are written in what is called a mezuzah. A mezuzah is put on doorsteps of Jewish homes [...] So I put those words in the Gate[...] I also love metta meditation. If you've done any Insight Meditation work, you've done metta meditation, but it's throughout the Therevada world. So I have metta meditation in there. There's another big

aus dem buddhistischen Weltsystem sind nicht nur die Toten, sondern auch die Lebenden – jeder, so Glassman, hat Hunger, den die Zen Peacemaker stillen wollen. »In the Zen Peacemakers, we do both: recite Sanskrit spells *and* provide food for hungry people in our community. We prepare a food offering and use ancient spells to invite the hungry ghosts into the room and make the food big enough to feed them. We look inside of ourselves and call forth the awakened parts of each of us. We ask how we can make our service to the world big enough to feed as many unmet needs as possible in ourselves and in others.«[49]

Die monastische Zen-Praxis findet im Rahmen einer Gemeinschaft statt, die gesellschaftlich etabliert ist. Dies ist ein sicherer Rahmen für eine Person, die sich auf diese Praxis einlässt, in der es wesentlich darum geht, Identitäten und Anhaftungen loszulassen, oder, um im Zen-Jargon zu sprechen, das »Ego« zu verlieren. Die institutionalisierte Sicherheit kann eine Hilfe sein, »loszulassen«. Doch der gesellschaftliche Rahmen der Übung kann wie im Falle des japanischen Zen zur Verzerrung der Übung führen, wenn an die Stelle des »Ego« z.B. »Nation«, »Rasse«, »Kaiser« oder andere narzisstische Größenvorstellungen gesetzt werden. Die japanischen Zen-Institutionen waren Teil einer militarisierten Gesellschaft, deren Rhetorik und Praxis auf Ausgrenzung der »Anderen« und deren Unterdrückung und Ausbeutung ausgerichtet war. Die beschworene »Einheit« unterdrückte die für ein angemessenes Verständnis von Einheit konstitutive Diversität.[50] Die politische Praxis der japanischen Zen-Institutionen stand so in Widerspruch zu der buddhistischen Lehre.

Der *»plunge«* ist für Glassman eine Methode, Schülerinnen und Schüler direkt in die Erfahrung der Einheit des Lebens zu bringen. Das Milieu, in das die Übenden eintauchen, ist nicht das gesicherte Sitzkissen der langen und anstrengenden Retreats, sondern unbekannte Situationen – auf der Straße, im Konzentrationslager, unter Kriegsverbrechern wie in Rwanda oder in einem Schlachthof. Der *»plunge«* führt die Übenden auf die dunklen, ausgegrenzten Seiten des Lebens, und die Umgebung zwingt sie, sich auf das Unbekannte einzulassen und aus diesem Sich-Einlassen heraus zu handeln.

Der *»plunge«* ist für Glassman eine Methode, Schülerinnen und Schüler direkt in die Erfahrung der Einheit des Lebens zu bringen.

Glassman formuliert dies in den *»Drei Grundsätzen«* der Zen-Peacemaker: »Nicht-Wissen« (Not Knowing), »Zeugnis geben« oder »Zeugnis sein« (Bearing Witness) und »Verwandelndes Handeln« (Transforming Action). »Nicht-Wissen« bedeutet, sich vorurteilslos und ohne Bewertungen auf eine Situation einzulassen. »Bearing Witness« ist Glassmans Übersetzung von *»shikantaza«*, »nur

piece that comes from The Psalms. And it was put in here; I mean I got it from this Rabbi that's sitting over here, Don Singer. […] That's the end of the Gate, the last four lines.« http://zenpeacemakers.org/2015/10/berniegatezcla1/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

49 http://www.huffingtonpost.com/bernie-glassman/zen-buddhism-and-oban-fee_b_644860.html, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

50 Das trifft auch für Ganzheitsmetaphern in der deutschsprachigen Rezeption des Zen zu: vgl. Karl Baier (Fn. 27).

sitzen« – einer Praxis des aktiven offenen Gewahrsein, in dem Subjekt und Objekt wegfallen. Erst daraus kann eine der Situation angemessene Handlung entstehen, sagt Glassman. Ein Beispiel dafür ist sein Geburtstags-Retreat auf den Stufen des Kapitols in Washington: auf den Stufen des symbolischen Zentrums einer Weltmacht das oder besser die in diesem System Ausgeschlossenen wahrnehmen; mit dem Zen-Peacemaker-Orden wurde dann eine Institution geschaffen, in denen alle, auch die Ausgeschlossenen, einander auf gleicher Augenhöhe begegnen. So bedankten sich etwa Besucher eines von den Zen-Peacemakern betriebenen »Let All Eat Café«, dass sie sich nicht als Bedürftige fühlen müssen.[51]

Ein solcher nicht-urteilender Standpunkt, der vielleicht zum Gespräch einlädt oder auch dazu herausfordert, aber nichts und niemanden kategorisch ausschließt, entspricht dem Grundsatz des Nicht-Wissens und ist eine notwendige Voraussetzung für Versöhnung.

In den letzten Jahren pflegt Glassman seine eigenen Thesen mit »that's just my opinion, man« zu kommentieren und damit ihren Behauptungscharakter zurückzunehmen. Ein solcher nicht-urteilender Standpunkt, der vielleicht zum Gespräch einlädt oder auch dazu herausfordert, aber nichts und niemanden kategorisch ausschließt, entspricht dem Grundsatz des Nicht-Wissens und ist eine notwendige Voraussetzung für Versöhnung. In den »Council«-Runden, die für die Retreats der Zen-Peacemaker immer wichtiger werden, ist Nicht-Urteilen, Nicht-Wissen und Zeugnis geben/sein die Grundlage und das Wirkprinzip. »Council« ist eine strukturierte, aber nicht-direktive Form des Austauschs, in der jede und jeder sagen kann, was am Herzen liegt.[52] Niemand kann wissen, was in so einem Gespräch gesagt werden wird – und trotzdem entsteht daraus versöhnendes Handeln, und zwar ganz konkret. In Ruanda etwa hatten 2014 mehrere zehntausend Personen ihre langen Haftstrafen wegen Beteiligung am Genozid verbüßt und sollten in ihre Dörfer zurückkehren. Im Kontext des Bearing Witness Retreats in Ruanda wurden in Zusammenarbeit mit ruandischen Institutionen hunderte »Council-Facilitator« ausgebildet, um die Versöhnung zwischen den Tätern und Opfern zu begleiten.[53]

In den letzten Jahren hat die »Council«-Praxis für Tetsugen Bernard Glassman Roshi immer mehr an Wichtigkeit gewonnen. Es ist ein weiterer Schritt aus dem traditionellen, hierarchischen japanischen Zen in Richtung einer demokratischen spirituellen Praxis, in der die »hungrigen Geister« einer globalisierten Welt Nahrung finden können.

51 https://www.youtube.com/watch?v=NrUKlqodaRQ, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

52 J. Zimmerman / V. Coyle: *Der große Rat. Das Council: mit dem Herzen hören und sprechen, den Kreis erweitern*, Arbor: Freiburg/Br. 2010.

53 Jared Seide: *Council and SRM – Upayas for the Socially Engaged Buddhist Chaplain, Thesis Completed As Part Of The Upaya Buddhist Chaplaincy Training Program*, Sixth Cohort, March 2013 – March 2015.