

Östliche Weisheitslehren

Walter Herzog

Das Hauptziel des *indischen* Denkens liegt jenseits der phänomenalen Wirklichkeit; die Erforschung und Beschreibung der sichtbaren Welt findet keine Aufmerksamkeit. Alle Schulen der indischen Philosophie sind sich darin einig, dass der höchste Gegenstand des Denkens und das letzte Ziel des Erkennens jenseits der Realität, wie wir sie wahrnehmen, liegt (vgl. Zimmer 1979, S. 35). Wie jemandem, der in der Dämmerung voller Angst eine Schlange erblickt, die sich bei genauem Hinsehen als ein Stück Seil entpuppt, so ergeht es dem Erleuchteten, der aus den Täuschungen der Welt zum *brahman* aufsteigt (vgl. Danto 1976, S. 28f.; Zimmer 1979, S. 374f.). Nichts von all dem, was man berühren, sehen, hören, riechen, betasten, bedenken, erkennen oder definieren kann, kommt Wirklichkeit im absoluten Sinne zu (vgl. Zimmer 1979, S. 376). Die wahre Wirklichkeit liegt jenseits der Erscheinungen. Man erkennt sie, "... wenn man sich nicht mehr täuschen lässt von den blossen Eindrücken, welche die physischen Sinne dem von ichhaften Leidenschaften und Gefühlen befangenen Gehirn mitteilen" (ebd., p. 50). Der Erlöste, heisst es im Vedantasara, "... gleicht einem Manne, der einer Zaubervorführung beiwohnt (wo der Gaukler durch allerlei Kniffe die Illusion einer Feuersbrunst oder einer Überschwemmung oder wilder, die Zuschauer bedrohender Tiere hervorruft): er weiss, dass alles eine durch Zauberkunst bewirkte Sinnestäuschung ist. Obgleich er etwas sieht, hält er es doch nicht für wirklich" (zit. nach ebd., S. 397). Indem er seine Sinne beherrscht, kann der Mensch die empirische Pseudowirklichkeit durchbrechen. Wie eine Schildkröte, die ihre Glieder einzieht, muss er seine Sinne aus dem Bereich der Objekte zurückziehen.

In der Ausrichtung auf ein "Jenseits" der Sinne ist das indische Denken traditionalistisch, d. h. einem mythologischen und religiösen Weltbild verpflichtet. "In Indien ... hörte die Mythologie nie auf, dem philosophischen Denken zu dienen und zum Ausdruck zu verhelfen" (Zimmer 1979, S. 37). Es ist bereit, "... sich den autoritativen Aussprüchen erleuchteter Lehrer zu unterwerfen, die behaupten, in unmittelbarer Verbindung mit der transzendentalen Wahrheit zu sein" (ebd., S. 41).

Das höchste Lebensziel der indischen Lehren ist *moksha* oder *samadhi* (vgl. Kakar 1974, S. 637; Zimmer 1979, S. 389f.). Damit ist die Erlösung oder Befreiung von der Unwissenheit und von den Leidenschaften der grossen Weltillusion gemeint. "Moksha, aus der Wurzel muc, 'lösen, freimachen, gehen-

lassen, entbinden, entfesseln, befreien; verlassen, zurücklassen, hinterlassen', bedeutet 'Befreiung, Flucht, Freiheit, Erlösung, Errettung; letzte Loslösung der Seele" (Zimmer 1979, S. 50). Ziel von moksha ist nicht, Grundlagen für die Wissenschaften und eine brauchbare Erkenntnistheorie zu schaffen oder Methoden auszuarbeiten, mit denen man dem Naturgeschehen und den Zeugnissen der menschlichen Geschichte wissenschaftlich beikommen könnte, "... sondern sein Ziel ist, den Schleier der Sinnenwelt zu zerreißen. Moksha ist die Kunst, über die Grenzen der Sinnenwelt hinauszugelangen, um die zeitlose, dem Lebenstraum der Welt zugrunde liegende Wirklichkeit zu entdecken, zu erfahren und in sie einzugehen. Natur und Mensch, insoweit sie sichtbar, greifbar, der Erfahrung zugänglich sind, werden wohl vom Weisen zur Kenntnis genommen und ausgedeutet, aber nur um durch sie hindurch zu seinem höchsten metaphysischen Gut zu gelangen" (ebd., S. 53). Mit diesem Ziel stehen nicht die Theorie und das Erkennen im Vordergrund der Lehre, sondern die Praxis: die Veränderung des Menschen. "Das vorherrschende Anliegen ... ist ... nicht die Information, sondern die Transformation: eine grundlegende Wandlung der Natur des Menschen, wodurch er ein neues Verständnis sowohl für die Aussenwelt wie für sein eigenes Dasein gewinnt ..." (ebd. S. 19f.).

Dementsprechend ist der indische Weise auch nicht der "Gebildete", der etwas weiss; eher ist er dem Schamanen vergleichbar, der in der Überwindung seiner Krankheit ein Anderer geworden ist. "Der [indische, W.H.] Philosoph ist ein Mensch, dessen Charakter verwandelt worden ist, neu geformt nach dem Vorbild einer wahrhaft übermenschlichen Grösse, die er erreichen konnte, weil ihn die Zauberkraft der Wahrheit durchdrang. ... Dementsprechend ist der Yogi-Philosoph Meister über seine Seele und seinen Körper, über seine Leidenschaften, Reaktionen und Meditationen" (Zimmer 1979, S. 62, 63). Was er erreicht, ist nicht eine Herrschaft über Andere oder die "äussere" Natur, sondern eine Herrschaft über sich selbst (seine "innere" Natur bzw. seine Sinne und seinen Intellekt). Er verfügt daher auch nicht über ein "Wissen", das er weitergeben könnte, sondern hat Kenntnis von einem Weg, den er demjenigen lehren kann, der bereit ist, ihm zu folgen und sich ihm bedingungslos anvertraut. "Das Erste, das ... vom geistigen Schüler in Indien gefordert wird, ist die hohe Tugend des Glaubens (*shraddha*), das Vertrauen in den Meister und seine Worte" (ebd., S. 482).

Damit fehlt den östlichen Lehren die für die Entstehung des wissenschaftlichen Denkens so wesentliche "Öffentlichkeit" von Diskussion und Kritik. Die östlichen Philosophien sind weitgehend Geheimlehren, die nur an jene weitergegeben werden, die sich dafür "eignen". Die Hauptgedanken des Brahma-

nismus beispielsweise sind in den Upanishaden niedergelegt, und der mit *upanishad* gleichsinnige Ausdruck *rahasyam* meint nichts anderes als "Geheimnis, Mysterium" (vgl. Zimmer 1979, S. 67). Anders als die Exoterik der Wissenschaft ist diese esoterische Haltung der Entfaltung der Ideen menschlicher Individualität und Gleichheit ungünstig gesinnt. Zwischen dem Meister (dem *guru*) und seinem Schüler besteht eine wesensmässige Differenz und nicht eine prinzipielle Egalität wie im Falle des Wissenschaftlers (des Forschers) und seiner Studenten (vgl. Galtung 1978, Kap. 1). In der Forschung zählen allein die Argumente des experimentellen Beweises und der vernünftigen Rede, auf keinen Fall die personale Bindung einer Erkenntnis an ein einzelnes Individuum. Jedermann ist zur Überprüfung wissenschaftlicher Aussagen in der Lage, während der östliche Weise aufgrund übernatürlicher Seelenkräfte in seinen Zustand gelangt ist und deshalb sowohl verehrt wie gefürchtet wird.

Ist so der Weg zwar immer ein individueller und der Idee der Gleichheit entgegengesetzt, so ist das Ziel gerade die Auflösung aller Partikularität und Individualität. Das Individuum ist blosser Schein, eine vergängliche Maske, hinter der sich das wahre, *Eine* Sein verbirgt. "Infolge der Unwissenheit über das Seil erscheint das Seil als Schlange; infolge der Unwissenheit über das Selbst entsteht der vergängliche Zustand, die begrenzte, individuelle, irdische Erscheinungsform des Selbst", heisst es in einem Text des Shankara (zit. nach Zimmer 1979, S. 413). Individuum, "Ich" und empirisches Selbst sind Täuschungen; sie existieren nur als Phänomene in den Unterscheidungen unserer Sinne und unseres Intellekts. "Wenn man sich der differenzierenden, unterscheidenden Denkweise enthält - diese Denkweise veranlasst oppositionelle Individuen, sich abzusondern, sie treibt jedes Ich in krampfhaftes Isolierung und in das Ringen um die blosser Selbsterhaltung um jeden Preis -, dann fühlt man sich nicht mehr im Banne persönlicher Vergänglichkeit gebunden. Dann sieht man alle Dinge an als Manifestation einer einzigen, vielfach abgewandelten, aber ewig dauernden Substanz, von der auch unser eigenes Dasein nur ein flüchtiges Gebilde ist" (ebd., S. 313). Diese Substanz ist das *brahman*, die göttliche Kraft, wie sie von den Veden beschrieben wird und später, im Hinduismus, *shakti* genannt wird (vgl. ebd., S. 81f.). Das *brahman* ist das, wodurch wir leben und handeln, "... die fundamentale Antriebskraft unserer Natur" (ebd., S. 82). Diese Kraft ist im Menschen verborgen, "... kann aber durch Konzentration zu schöpferischer Wirksamkeit erweckt und angefacht werden" (ebd., S. 82). "... sie kann so gesteigert werden, dass sie Gestalt wird und in dem Geist als Vision einbricht und die Lippen in mächtigen, bleibenden Zauberformeln, in kraftgeladenen Strophen bewegt" (ebd.).

Das *brahman* ist jenseits der Sphäre des Intellekts und der Sinne. Es transzendiert sowohl den Leib "... wie die Innenwelt der Formen und Erfahrungen, die Vorstellungen, Ideen, Gedanken, Gefühlserregungen, Visionen, Phantasien u.s.w. ..." (Zimmer 1979, S. 83). Es ist "ewige Substanz", ohne Differenzierung und ohne Eigenschaft. Im *brahman* sind alle Gegensatzpaare und Unterscheidungen aufgelöst. Folglich gibt es im Zustand des *brahman* auch keine Wahrnehmung und kein Bewusstsein, wie eine Stelle der Brihadaranyaka Upanishad deutlich macht: "Wenn es eine Zweiheit gäbe, dann würde einer den anderen sehen, einer den anderen riechen, einer den anderen schmecken, einer zum anderen reden, einer den anderen hören, einer an den anderen denken, einer den anderen berühren, einer den anderen erkennen. Wenn einem aber alles zum Selbst geworden ist, womit und wen sollte er dann sehen? womit und wen sollte er dann riechen? womit und wen sollte er dann schmecken? womit und zu wem sollte er dann sprechen? womit und wen sollte er dann hören? womit und an wen sollte er dann denken? womit und wen sollte er berühren? womit und wen sollte er erkennen? womit sollte er den erkennen, durch den er dieses All erkennt? ... Sieh her, womit sollte er den Erkennen erkennen? Dieses Selbst (*atman*), es ist nicht dieses und nicht das (*neti, neti*). Es ist ungreifbar, denn es kann nicht gegriffen werden; unzerstörbar, denn es kann nicht zerstört werden; es ist unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; es ist ungebunden, es zittert nicht, es leidet keinen Schaden" (zit. nach Zimmer 1979, S. 325f.).

Selbst Gott ist noch nicht *brahman*, denn in seiner Personalität ist er von Attributen wie Allmacht oder Allwissenheit gekennzeichnet und hat damit Teil an der Welt des Scheins (*maya*). Er ist die Verkörperung des allerhöchsten Grades an Unwissenheit, eine subtile Form der Selbsttäuschung. Denn *brahman* ist "Eines-ohne-ein-Zweites" (*advitiya*), "... das keine Physiognomie und keinerlei sonstige Attribute und Definitionen besitzt" (Zimmer 1979, S. 382). Folglich ist auch Gott nicht eigentlich wirklich; nur dem unerleuchteten Geist erscheint er als etwas Wirkliches. "Gottes Ich, die letzte persönliche Wesenheit, ist im Grunde so unwirklich wie das menschliche Ich, so sehr Illusion wie das All, nicht weniger unsubstantiell wie all die übrigen Namen und Formen (*namarupa*) der Erscheinungswelt; denn Gott ist nur das allerfeinste, grossartigste und schönste Trugbild in diesem allgemeinen Schauspiel von Irrtum und Selbsttäuschung. Wie alle anderen Formen dieser fließenden vergänglichen Realität, existiert auch 'Gott' nur in Zusammenhang mit der Kraft (*shakti, maya*) der verfälschenden Selbstdarstellung" (ebd., S. 381).

Im Zustand des *brahman* verschwinden alle Unterscheidungen, so dass nicht einmal der Gedanke an eine eigenschaftslose, ewige Substanz bestehen blei-

ben kann. Konsequenterweise kann auch nur der, welcher die Meinung, er habe das *brahman* erreicht, aufgegeben hat, dieses *tatsächlich* erreicht haben. "Wenn man das Brahman setzt, so heisst das, dass man auch die Erfahrung der Befreiung setzt; die Befreiung setzen zieht zwangsläufig nach sich, dass man auch Gefangenschaft setzt, und wenn dieses Gegensatzpaar gesetzt wird, dann sind damit auch alle anderen Gegensatzpaare gesetzt. Täuschung, Unwissenheit und die Welt von Geburt und Tod werden so wiederaufgerichtet, und es ist nichts gewonnen" (Zimmer 1979, S. 408). Ist so das *brahman* jenseits aller Unterscheidungen, bleibt demjenigen, der es erreicht hat, allein die Paradoxie oder das Schweigen, um darüber zu "reden".

Das *atman* ist das *brahman* nach der Seite des Menschen. *Brahman* und *atman* "... sind ein und dasselbe, nur von zwei verschiedenen Aspekten her gesehen" (Zimmer 1979, S. 318). Das aber heisst, dass in seinem innersten Wesen jeder Mensch mit dem universalen Selbst, der Substanz aller Dinge, identisch ist. Es gilt daher, den Schleier des *maya*, der trügerischen Wahrnehmungen, zu durchbrechen und diesen inneren Kern blosszulegen. "Wenn ... der Mensch mit dem Selbst, das er in sich trägt, in Verbindung kommt, so gelangt er in den Besitz der göttlich-kosmischen Kraft und steht in seinem Mittelpunkt ruhig und fest über allen Ängsten, Kämpfen und Wechselfällen" (ebd., S. 318).

In diesem Zustand sind alle Trennungen und Unterscheidungen aufgehoben. Im Brihadaranyaka Upanishad heisst es: "So wie ein Mann in der innigsten Umarmung seines geliebten Weibes von nichts mehr weiss, weder von Äusserem noch Innerem, so geht es diesen Menschen (*purusha*: die individuelle Lebensmonade); in innigster Umarmung des erhaben-wissenden Geistigen Selbst (*prajnatman*) weiss er von nichts mehr, weder von Äusserem noch Innerem. Das ist der Seinszustand, wo er der Sorgen ledig, wo sein Sehnen erfüllt ist, wo sein einziger Wunsch das Selbst ist [das er nun erreicht hat], und in ihm hat er keine Wünsche mehr. In diesem Zustand ist ein Vater kein Vater mehr, eine Mutter keine Mutter mehr, die Welt keine Welt mehr, die Götter keine Götter mehr ..., ein Dieb kein Dieb mehr, ein Asket kein Asket mehr. Nicht mehr achtend der guten Werke, nicht mehr achtend der bösen Werke, ist er hinübergelangen ans andere Ufer und hat die Kümmernisse des Herzens hinter sich gelassen" (zit. nach Zimmer 1979, S. 333; vgl. auch Kakar 1974, S. 636). Im Zustand des *moksha* (nirvikalpa samadhi) verschwindet die Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Das Bewusstsein verwandelt sich in das Wesen des absoluten Selbst. Wer das *brahman* erkennt, der wird zu *brahman*; alle Illusionen lösen sich auf. "Wer das Universale Selbst (*brahman*) als Kern und Wesen (*atman*) seiner eigenen Natur erfahren hat, wird

mit einem Schlage frei von den Bezügen der Erscheinungswelt, die, aus Unwissenheit gewoben, das Selbst in Schleiern verhüllt ..." (Zimmer 1979, S. 394).

Dieses Ziel zu erreichen, ist das eigentliche Anliegen des indischen Denkens (vgl. Zimmer 1979, S. 84, 301). Das Selbst (*atman*) ist klar zu unterscheiden vom empirischen Selbst. Es transzendiert die Welt der sinnlichen wie auch der begrifflichen Wahrnehmungen, ja es steht nicht einmal in Verbindung zu ihr. Es ist eine von der Selbst-Erfahrung ganz und gar unabhängige, unvergängliche und unwandelbare Wesenheit, die der bewussten Persönlichkeit und dem Körper "zugrunde" liegt. Wie ein Lotusblatt vom Wasser, in dem es wächst und lebt, nicht benetzt wird, so steht das *atman* in Beziehung zu unserer Welt. Das wahre Selbst wird nicht betroffen von den Wechselfällen des Lebens. Es "... wird nicht berührt davon, dass seine Maske wechselt, erst von der Kindheit zur Jugend und dann zum Alter. Das individuelle Ich, die umhegte Persönlichkeit mag sich wohl verwirrt fühlen und sich nur schwer mit den Veränderungen und all den Verlusten an Lebenswerten, die der Wechsel mit sich bringt, abfinden, aber das Selbst ist davon unberührt. Und es wird auch nicht davon betroffen, wenn in der Stunde des Todes die Maske überhaupt abgelegt und wenn eine neue für die nächste Geburt angenommen wird. Für das Selbst gibt es keinen Tod, keinen wirklichen Wechsel. Ob es sich also um die Aufeinanderfolge der Verkörperung oder um die der Lebensalter handelt, die Änderungen bedeuten für das Selbst nicht mehr als der Sonnenlauf der Jahreszeiten und die Mondphasen" (ebd., S. 344f.).

Und trotzdem ist das *atman* die eigentliche Ursache von allen menschlichen Dingen. Es ist der eigentliche Täter und bleibt doch unbeteiligt an allem, was dem Individuum begegnet. Krishna, die Verkörperung des *brahman*, sagt in der *Bhagavad Gita*: "Aus Mir allein entstehen die vielfältigen Gemütszustände der erschaffenen Wesen: Urteilskraft, Wissen, Geistesklarheit, Geduld, wahre Einsicht, Zucht, Gelassenheit, Freude und Leid, Wohlsein und Kummer, Furcht und Vertrauen, Mitleid, Gleichmut, Zufriedenheit, Selbstbeherrschung, Wohlwollen, Ehre und Schmach" (zit. nach Zimmer 1979, S. 343). Nicht *ich* bin es, der handelt, denkt oder fühlt. Das "Ich", das all unser Tun begleitet, ist eine Täuschung. "'Der hier - bin ich, der da - bin ich nicht', gib diese Unterscheidung auf" (Zimmer 1979, S. 167), heisst es schon in der *Ash-tavakra Samhita*. Wir glauben, unser individuelles Ich sei Wirklichkeit und hängen so an uns selbst als einer trügerischen Wirklichkeit fest.

Derjenige, der nach Weisheit strebt, muss mit schlechthin allem brechen, "... was ihm Verstand und Gefühl je als sein Eigentum vorgestellt haben ..."

(Zimmer 1979, S. 282). Die individuelle Existenz muss ihm gleichgültig werden. Denn was ihm als Selbst erscheint, ist nicht das wahre Selbst. Das wahre Selbst (*atman*) ist "... völlig verschieden von der mit Wünschen, Leiden und Verhaftungen beladenen Person ..." (ebd., S. 360, Anm. 3). Vollkommenheit kann nur erreicht werden "... durch einen geistigen Prozess, der das Individuum, die Maske der Persönlichkeit und jegliches auf sie bezogene Tun auflöst und in das unbefleckte, undifferenzierte, anonyme, absolut unveränderliche Reich des Selbst hinüberführt" (ebd., S. 347).

Im *atman* sind alle Begrenzungen des empirischen Selbst aufgehoben, was das Beispiel Gandhis veranschaulichen mag. Der ihm verliehene Titel "Mahatma" setzt sich zusammen aus *mahat* (gross) und *atman* und bedeutet ein Durchherrschtsein der Person vom göttlichen Selbst. In Gandhi hat die geistige Persönlichkeit "... alle Spuren des Ichs aufgesogen und aufgelöst, alle Beschränkungen, die ihm als Einzelwesen gesetzt sind, alle jene begrenzenden, hindernden Eigenschaften und Neigungen, die dem menschlichen Normalzustand eignen; sie hat sogar jede Spur ichhafter Taten (*karma*), guter oder böser, aus diesem Leben oder aus früherem, getilgt. Solche Persönlichkeitsspuren trüben den Blick des Menschen, sie lenken ihn auf weltliche Angelegenheiten ab und hindern ihn, sich der göttlichen Wahrheit zu nähern. Aber der Mahatma ist der Mensch, der durch Weisheit in seinem Wesen verwandelt worden ist ..." (Zimmer 1979, S. 71). "... das, was der Mensch in göttliche Essenz verwandeln muss, sind eben die Wechselfälle des Lebens, die seine Körperlichkeit heimsuchen, ist sein Gebundensein an Begierden und Leiden, Besitz (*artha*), Genuss (*kama*) und Tugenden (*dharma*). Von all diesem, das eben das Leben des alten Adam ausmacht, scheidet der Held und Abenteurer ab, wenn er aus dem Bekannten und Vertrauten hinübertritt zu dem, was jenseits und untergründig, allgegenwärtig und doch nie greifbar ist" (ebd., S. 85).

Diese Haltung führt zu einer "Selbstbeziehung", die das eigene Tun als reines Geschehen auffasst, eine Auffassung, die in der Bhagavad Gita als *karmayoga* formuliert ist. Sie ist ein "Yoga der selbstlosen Tat", die fordert, "dass das Individuum weiterhin die Pflichten und Arbeiten des Alltagslebens ausüben solle, aber mit einer ganz neuen Einstellung in bezug auf die Früchte seines Tuns, nämlich unbekümmert um die möglichen Gewinne oder Verluste, die ihm daraus erwachsen. Der Welt und ihrer Weise des Tätigseins soll man nicht den Rücken kehren, doch der Wille des Individuums soll in Einklang kommen mit dem Weltengrund, nicht aber mit den Wechselzuständen des leidenden Körpers und seines Nervensystems" (Zimmer 1979, S. 345f.). "Wer meint, Er sei der, welcher töte, und wer meint, Er sei der, welcher getötet wird - sie beide ermangeln der wahren Einsicht ..." , heisst es in der Bha-

gavad Gita (zit. nach ebd., S. 344). Handle! ist die Botschaft des *karma-yoga*, denn das Handeln ist unvermeidbar, doch handle so, dass du den Früchten deines Handelns gegenüber gleichgültig bist. "Löse so die Selbstbezogenheit deines Ichs auf, und damit wirst du das Selbst entdecken!" (ebd., S. 361).

Die brahmanischen Lehren, wie sie uns in den Upanishaden, der Bhagavad Gita und der Vedanta gegenüberstehen, sind Anleitungen zur "Selbstüberwindung", zur Transzendierung des empirischen Selbst zugunsten des wahren Selbst, das identisch ist mit dem *Einen* Sein. Diese Wendung nach "innen" ist keine Psychologie. Sie ist eine Suche nach der wahren Wirklichkeit, ein Weg, kein Ziel. Letztlich wäre auch der "äussere" Weg gangbar, denn das Ziel, *brahman*, ist die *eine* Wirklichkeit, in der Sein und Nichtsein, Inneres und Äusseres zusammenfallen.

Es wäre verfehlt zu behaupten, in diesem Denken spiele das Psychische keine Rolle. Doch die Haltung ist die der Geringschätzung aller Subjektivität und Individualität. Die Aufrechterhaltung von Ich-Grenzen, die das Subjekt als Individuum zusammenhalten und sein Selbst konstituieren, diese fundamentale Voraussetzung jeder *Selbsterhaltung*, die für das europäische Denken so bedeutungsvoll ist (vgl. Blumenberg 1976), erachtet das indische Denken als Täuschung. "... wenn das Kind im Laufe seiner Entwicklung zwischen sich und dem, was nicht Teil seiner selbst ist, unterscheiden lernt, zwischen Ich und Nicht-Ich ..., dann trachten die indischen Befreiungsmethoden in gewisser Weise danach, diesen Entwicklungsprozess ungeschehen zu machen" (Kakar 1974, S. 640). Die Unterscheidung in Subjekt und Objekt ist blosser Schein, das trügerische Resultat der Funktionsweise unserer Sinne und unseres Intellekts.

Das wahre Sein ist ohne Unterschiede und Gegensätze. "Solange man Unterschiede macht, solange man ausschliesst oder ausstösst, ist man noch Diener und Helfer des Irrtums" (Zimmer 1979, S. 166). Folglich ist auch alle Zuwendung zur Vielfalt des empirischen Selbst blosser Selbstbetrug. Persönliches und Subjektives haben keine wirkliche Existenz. Das Psychische ist bedeutungslos angesichts der wahren Wirklichkeit, die hinter den Zufällen des individuellen Selbst liegt. Auch ist das Psychische kein Attribut eines Subjekts, denn "ich" bin es nicht, der handelt und empfindet. Der eigentliche Täter ist *brahman*. Weder dem Subjekt noch dem Subjektiven kommt wirklich Bedeutung zu, und das Individuum wird absolut gering geschätzt.

Jede Kultur, die sich das Denken des Brahmanismus zueigen macht, "... wird dazu neigen, die einmaligen, persönlichen Qualitäten der verschiedenen Menschen, durch die sie geformt wird, zu übersehen; und so finden wir denn auch,

dass die heilige Weisheit der Brahmanen in hohem Masse die Entwicklung des Individuums vernachlässigte. Selbstfindung und Selbstäußerung wurden niemals als Mittel betrachtet, die den Menschen zu sich selbst führen und instandsetzen könnten, seinen Beitrag an die Welt zu leisten. In der Tat führte das ganze Denken der brahmanischen Kultur zum genauen Gegenteil. Erfüllung wurde gesucht durch Selbstauslöschung; jeder war alles. Das eine Wesen, das die bunte Vielfalt der Erscheinungen erfüllt, das, selbst zeitlos und gestaltlos, allen Wechsel überlebt, war das Einzige, das man ernst zu nehmen hatte. Das, und das allein, der ewige Kern, war die innere Zuflucht, die ewig wartende Heimstatt, zu der zurückzukehren jeder ewig bestrebt sein musste" (Zimmer 1979, S. 368).

Das Ziel ist nicht die Ausformung und Analyse des Menschen und des Psychischen, sondern geradezu im Gegenteil deren Überwindung zugunsten des absoluten und grenzenlosen Seins. Es geht darum, das individuelle Ich abzuwerfen (vgl. Zimmer 1979, S. 380). Ziel ist die Selbstverleugnung oder vielleicht besser die Selbstüberwindung, auf keinen Fall die Selbsterforschung. Das Bewusstsein, ein Subjekt mit bestimmten Prädikaten zu sein, muss überwunden werden. Der Erlöste erkennt, "... dass sein Ich und die Inhalte seines Denkens und Empfindens nur trügerische Übertragungen sind, *die man nicht zu beachten braucht*. Nur seiner früheren Unwissenheit über sich selbst und ihrer wahren Natur wegen war er in diese Inhalte verwickelt worden und hatte sich mit ihnen identifiziert; sie bilden ja nur das Reich vergänglicher Gedanken und Leiden, sie besitzen nur die Substantialität der Erscheinungen" (ebd., S. 396; Hervorhebung W.H.).

"Der im irdischen Leben Erlöste begreift, dass seine persönliche Form zwar in der scheinbar wirklichen Welt zuhause ist, aber im Grunde sieht er weder seinen Leib noch seine Welt, weil er weiss, dass beide nur Illusionen sind, nur Täuschungsmanöver im Zauberspiegel der Seele. Er erlebt als unbeteiligter Zeuge seine eigene Person und alles, was mit ihm in Berührung kommt, niemals aber identifiziert er sich mit sich selbst oder mit irgend etwas, das er zu sehen scheint" (Zimmer 1979, S. 397). So wie das Haar im Winde nicht von mir selbst bewegt wird, so sind meine Gefühle, mein Denken, meine "innere" Unruhe etc. nicht wirklich von mir verursacht. Identifiziere ich mich mit diesen Ereignissen als *mein* Tun und Fühlen, verfallende ich dem falschen Selbst meines Ich-Bewusstseins. Im Zustand der Erleuchtung gibt es keine Grundlage mehr für ein Ich: "Ichheit und alles, was zu ihr gehört, löst sich auf in der unendlichen Klarheit des Selbst, wie das Licht einer Kerze nach der Morgendämmerung untergeht im strahlend hellen Tagesschein" (ebd., S. 405, Anm. 3).

In der Annäherung an das Ziel, die normale ich-orientierte Realität als *maya* zu erkennen und zu transzendieren, sind bestimmte Menschen weiter als andere und werden dementsprechend geachtet und bewundert. "Astrologen, Wahrsager, Hellseher, Sadhus, Fakire und andere schamanische Individuen, von denen es in der indischen Gesellschaft eine Überfülle gibt, werden geachtet, weil man glaubt, dass ihre Bindung an *Maya* schwächer sei als die des Durchschnittsmenschen und dass sie der 'Es-orientierten Realität' näher seien als jener" (Kakar 1974, S. 639).

Der Schritt, den das griechische Denken vom Mythos zum Logos machte, wird vom indischen Denken als Irrtum beurteilt. Die Vernunft bringt nur Zwiespalt und Illusion. Das individuelle Subjekt, das die Griechen auf ihrem Weg gefunden haben, ist blosser Schein. Folglich muss es darum gehen, den Irrtum einzusehen und den Mythos von neuem anzuerkennen. So steht uns im indischen Denken ein *Ideal* des Menschen gegenüber, das wir in den homerischen Epen als *Realität* antreffen können.

*

Nach der Diskussion des indischen Denkens wollen wir uns im folgenden einer anderen östlichen Lehre zuwenden, dem *Taoismus*. Der Taoismus wurzelt im 4. und 3. Jahrhundert vor Christus. Seine wichtigsten Begründer sind insbesondere Lao-Tzu, Chuang-Tzu und Lie-Tzu (vgl. Kaltenmark 1981; Steininger 1975). Das Wort *tao* hat verschiedene Bedeutungen, worunter jene des Weges bzw. der Wegleitung und jene der universalen Wirklichkeit die wohl wichtigsten sind. Einer der bedeutendsten Grundlagentexte des Taoismus ist das Tao-te-ching, als dessen Verfasser Lao-Tzu gilt. Es handelt sich auch hier nicht um ein philosophisches Traktat, in dem etwas erklärt oder begründet würde. Das Tao-te-ching liefert nur Ergebnisse und leitet zum Finden des richtigen Weges an. Derjenige, der den Weg des Tao beschreitet, kann zum höchsten Prinzip, dem "beständigen Tao", das nicht den Veränderungen der phänomenalen Welt unterliegt, gelangen (vgl. Kaltenmark 1981, S. 61).

Auch für den Taoismus gilt, dass die Welt der Erscheinungen blosser Trug ist. Sie ist das Resultat der Unterscheidungen unserer Sinnesorgane. Die Welt der Wahrnehmung ist eine Welt von Differenzierungen, die den Menschen zum Handeln anleiten. Dieser sichtbaren Welt steht die "eigentliche" Welt gegenüber, die transzendent und unsichtbar ist und sich lediglich in der sinnlich wahrnehmbaren Welt manifestiert (vgl. Kaltenmark 1981, S. 65). In der höheren Welt des Tao gibt es keine Unterscheidungen, keine Qualitäten, kei-

ne Identität und keine Veränderung. Es gibt nichts zu begehren, nichts zu klassifizieren. Hinter der Vielfalt der Erscheinungen verbirgt sich ein und dieselbe Wirklichkeit. "Man entfernt sich von ihr, man beginnt zu sündigen, sobald man abzugrenzen versucht, sobald man sich auf Teilaspekte festlegt. Dies ist das Wesen aller Laster ..." (ebd., S. 135). Also gilt es, die Eindrücke der Sinne abzutöten, will man das "beständige Tao" erfahren. "Dieses Gebot bzw. diese Empfehlung zur Sinnesabtötung findet sich im philosophischen Taoismus aller Zeiten" (Steininger 1975, S. 235). Echtes Wissen ist Wissen um das Ganze, ein Wissen, das unabhängig von den Sinnen zustandekommt, denn die Sinne zeigen nicht die wahre Wirklichkeit. "Vollkommenes Wissen ist ein mystisches Wissen; es hebt alles auf, eingeschlossen die Unterscheidung zwischen mir und dir ..." (Kaltenmark 1981, S. 136).

Das Tao liegt jenseits aller Opposition von Subjekt und Objekt. Es kann damit auch nicht wirklich erkannt werden, wenn mit Erkenntnis ein diskursives Unterscheiden gemeint ist. "Das Tao ist ein Wesen, das nicht wahrgenommen, nicht erkannt werden kann" (Tao-te-Ching, zit. nach Kaltenmark 1981, S. 67). Über das Tao lässt sich folglich auch nichts sagen. "Ein Tao, über das man sprechen kann, ist nicht das beständige Tao" (ebd., S. 60). Nur über seine Wirkungsweise im Bereich der wahrnehmbaren Welt (des *Te*) kann gesprochen werden. Das Tao ist auch nicht benennbar; es ist "... verborgen und namenlos" (Tao-te-Ching, zit. nach Kaltenmark 1981, S. 121). Sein wahrer Name ist unbekannt. "... *tao* ist nur eine Benennung (*tzu*), das heisst eine Art allgemein zugänglicher, nicht tabuisierter Vorname" (Kaltenmark 1981, S. 57).

Damit ist das Tao auch jenseits des Seins. "Vom Tao kann man weder behaupten, dass es ist, noch, dass es nicht ist" (Kaltenmark 1981, S. 148). In seiner Undifferenziertheit, Namenlosigkeit und Seinslosigkeit entzieht sich das Tao unseren Sinnen: "Ich blicke hin und sehe nichts und nenne es das Nicht-Unterscheidbare (*i*). Ich höre zu und vernehme nichts - ich nenne dies das Schweigende (*hsi*). Ich taste und fasse nichts - und nenne dies das Subtile (*wei*). Keine der drei Erfahrungen bringt mir eine Antwort; ich finde nur das ununterschiedene Eine. Dieses ist weder oben leuchtend noch unten finster. In Ermangelung jeder Unterscheidung kann man ihm keinen Namen geben, denn es ist bereits in den Bereich eingetreten, in welchem es keinen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand gibt" (Tao-te-Ching, zit. nach Kaltenmark 1981, S. 67). Nur in der Transzendenz der sinnlichen Welt kann das Tao erfasst werden.

Der Weg zum Tao führt über die Abtötung der sinnlichen Wahrnehmung. Soll das Tao gefunden werden, dann nur in der radikalen Abkehr von den Sinnen und den Unterscheidungen der sinnlichen Wirklichkeit. Die dazu verwendete Technik ist die *Meditation*. Mit ihrer Hilfe werden die Sinne "eingefroren"; "... die Kräfte der Seele sollen wie ein gefrierendes Wasser zum Erstarren gebracht, oder aber auf einen einzigen Punkt konzentriert werden" (Kaltenmark 1981, S. 164). Dadurch erreicht der taoistische Weise einen Zustand der "Leerheit", durch den er ins "beständige Tao" eintreten kann. Insofern ist das Tao der "Geist der Leerheit" (ebd., S. 76), ein Signum der Undifferenziertheit. "Die Leerheit ist ... nichts anderes als das *wu*, das Fehlen sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften, das charakteristisch für das Tao ist" (ebd., S. 78).

Der meditative Weg zum Tao ist ein "innerer" Weg, der gegenüber anderen verborgen wird. Das "Innere" wird erfüllt von einer strahlenden Helligkeit, die nach "ausen" ohne jeden Glanz ist. Die Metaphorik will sagen, "... dass jener, der mit dem wahren Tao vereint ist, ein inneres Licht besitzt, das er sorgfältig verbirgt, so dass er äusserlich wie ein Tor wirkt" (Kaltenmark 1981, S. 62; vgl. auch ebd., S. 121). In der "vollkommenen Leerheit", die der Taoist anstrebt, wird er ganz vom Tao ausgefüllt. Derjenige, dem es gelungen ist, den Kern seines Wesens zu reinigen, wird eins mit dem Tao.

Dazu muss er sich allerdings nicht nur von der sinnlichen Erkenntnis befreien, sondern auch von seinen Begierden, Leidenschaften und Willensstrebungen (vgl. Kaltenmark 1981, S. 43). In einem Kommentar zum Tao-te-Ching heisst es: "Vermag also der Mensch sich von seinen Leidenschaften zu befreien und den Genüssen zu entsagen, seine Eingeweide zu reinigen, so können spirituelle Mächte (*shen-ming*, Geister und Seelen, die vom Himmel und von der Erde kommen) in ihm friedlich Wohnung nehmen" (zit. nach Kaltenmark 1981, S. 79).

Eine wichtige Station auf dem Weg zum Tao ist die Anpassung an den Rhythmus des Universums, wie er von den dem Tao entsprungenen Prinzipien Yin und Yang verursacht wird. Diese Anpassung erfordert eine Überwindung des Ich; sie ist die Grundlage der Weisheit. Angestrebt wird das *wu-wei*, die harmonische Einpassung des Individuums in das Geschehen der Welt, wodurch jedes absichtsvolle Handeln aufgelöst wird (vgl. Kaltenmark 1981, S. 44). Dies bedeutet allerdings keineswegs einen Zustand der Wirkungslosigkeit, im Gegenteil. Dadurch, dass der Mensch nicht handelt, "... gibt es nichts, das er nicht vollbrächte" (ebd., S. 91). "Wer sich dem Studium widmet, wächst jeden Tag (hinsichtlich seiner Anstrengungen, seiner Ansprü-

che). Wer sich dem Tao widmet, nimmt jeden Tag ab (hinsichtlich seiner Aktivitäten, seiner Begierden). Indem er von Stufe zu Stufe abnimmt, gelangt er zum *wu wei*, zum 'nicht (mehr) Handeln'. Indem er nicht mehr handelt, gibt es nichts, das er nicht bewirkt" (Tao-te-Ching, zit. nach Kaltenmark 1981, S. 94).

Das *wu-wei* umschreibt die Paradoxie, dass wir nur das erreichen können, was wir nicht erreichen wollen. Jeder absichtsvolle Eingriff in den Gang der Dinge ist zum Scheitern verurteilt. "Indem der Heilige sich jeder aktiven Einmischung enthält, ist er im Einklang mit dem Gesetz der Natur ..." (Kaltenmark 1981, S. 96). Dieser Gedanke findet sich gleichermassen auch im Buddhismus (vgl. den nächsten Abschnitt) und im Hinduismus. Was letzteren anbelangt, so denke man an die Idee der Gewaltlosigkeit, wie sie insbesondere Mahatma Gandhi praktiziert hat (vgl. Erikson 1978). Im Tao-te-Ching kann man im gleichen Sinn lesen: "Jener, der den Feind am sichersten besiegt, ist jener, der niemanden angreift" (zit. nach Kaltenmark 1981, S. 97).

Das *wu-wei* ist auch dem westlichen Denken nicht völlig fremd. Es findet sich etwa in der westlichen Pädagogik, wo das Verfolgen eines Zieles seitens des Erziehers gelegentlich als das Verkehrteste bezeichnet wird, was er tun kann. "Durch Nichtstun alles zu tun", war die Devise von Rousseau (1975, S. 104). Im Begriff der Bildung ist geradezu definitiv enthalten, dass sie ihr eigenes Ziel ist. Sie kennt keine ausserhalb ihrer gelegenen Zwecke. "Bildung kann nicht eigentlich Ziel sein, sie kann nicht als solche gewollt sein ..." (Gadamer 1975, S. 9).

Die Haltung des Nicht-Eingreifens löst das "Ich" als Handlungszentrum auf. Das Verhalten wird zur Funktion der "Gesetze der Natur". Das Ich bringt eine Vielfalt ins Sein, die das Tao verdunkelt. Die Einheit der Wirklichkeit ist nur jenseits des Ichs möglich, im Zustand der "Leerheit". Diesen Zustand strebt der taoistische Heilige an. Er will mehr als das *wu-wei*: "Für ihn kommt es nicht allein darauf an, sich durch Ritual oder Hygiene dem Wechsel der Jahreszeiten anzupassen. Er möchte sich dem Determinismus von Leben und Tod entziehen, indem er ihn transzendiert. Dies gelingt ihm durch die in sich selbst verwirklichte Leerheit" (Kaltenmark 1981, S. 82).

In diesem Zustand lösen sich die Dichotomien von Subjekt und Objekt, "Innen" und "Aussen" etc. auf. Li-Tzu beschreibt den Zustand der Erleuchtung folgendermassen: "Inneres und Äusseres hatten sich vermischt, und von da ab waren meine Augen wie meine Ohren, meine Ohren wie meine Nase, meine Nase wie mein Mund, ja, all meine Sinne waren gleich. Ich hatte das Gefühl, dass mein Geist erstarrte, dass mein Körper zerfiel, dass meine Knochen und

mein Fleisch sich auflösen. Ich verspürte nicht länger, dass mein Körper auf etwas ruhte, meine Füße den Boden berührten, sondern ich liess mich vom Wind nach Osten und nach Westen tragen wie ein Blatt oder ein trockener Span, wobei ich am Ende nicht mehr wusste, ob ich den Wind oder der Wind mich trug" (zit. nach Kaltenmark 1981, S. 152ff.). Der taoistische Heilige, in seiner inneren Leere, Stille und geistigen Helle, hat die Differenzierungen und Unterscheidungen der sinnlichen Wirklichkeit überwunden. Er hat das Ziel des Taoismus erreicht, die Negation der Unterschiede zwischen den Dingen. In diesem Zustand der Undifferenziertheit bzw. der Leerheit stellt sich das Tao ein. Der Heilige lebt nun in vollkommener Symbiose mit dem Kosmos, er verschmilzt mit den Kräften der Natur und hat so an deren Unendlichkeit und Unsterblichkeit teil (vgl. Kaltenmark 1981, S. 163).

In der radikalen Zurückweisung des Ichs als blosser Täuschung erscheint uns der Taoismus als befremdlich. Wir sind uns gewohnt, dem Menschen eine "Sonderstellung" einzuräumen, doch dafür findet sich im Taoismus kein Anhalt (vgl. Steininger 1975, S. 234). "Der Mensch sollte sich beileibe nicht einbilden, etwas Besseres zu sein als andere Lebewesen" (ebd., S. 232). Nur in der Einheit mit dem umfassenden Ganzen "existiert" der Mensch überhaupt. Wie "unpsychologisch" uns dieses Denken vorkommt, vermag die taoistische Einschätzung der Leidenschaften zu zeigen. Während wir in der Intensität eines Gefühls oder einer Verhaltensweise einen Hinweis auf die Besonderheit der psychischen Verfassung eines Menschen sehen, sind für den Taoisten Leidenschaften geradezu umgekehrt "... eine Ursache für den Verlust von Lebenskraft, der zugleich ein Verlust von Seele ist" (Kaltenmark 1981, S. 87).

Die taoistische Haltung ist nur verständlich auf dem Hintergrund einer "transzendentalen" Wirklichkeit, die zwar unsichtbar, aber die *eigentliche* Wirklichkeit ist. Diese wahre Wirklichkeit des Tao kann nur über die Einebnung aller Unterscheidungen erreicht werden. Folglich muss das, was uns als deutliche Manifestation von Psychischem erscheint, dem Taoisten als eine Verminderung der Kraft erscheinen, dank der er den Zustand der Eigenschaftslosigkeit und Vollkommenheit erreichen kann. Das "eigentliche" Sein liegt nicht in der Daseinsweise der Individualität, sondern in deren Überwindung, in der Abkehr von allen Unterscheidungen und der Verschmelzung von "Ich" und "Tao" zu einem unterschiedslosen Wesen. Erst wenn die Grenzen, die das leidvolle Individualbewusstsein erzeugen, aufgelöst sind, kann der Mensch wahrhaftig frei sein (vgl. Steininger 1975, S. 235). Dazu müssen alle mit dem Individuum verkoppelten Spannungen, wie richtig-falsch, Subjekt-Objekt etc., vernichtet werden. Erst in der Einheit der Gegensätze findet der Mensch

zu "sich" (vgl. Pietschmann 1980, S. 158). Dies kann aber nur geschehen, sofern der Mensch jede Standpunktbezüglichkeit aufgibt, in der der Taoismus das Hindernis aller Wandlung sieht (vgl. Steininger 1975, S. 235). Dies wiederum ist nur möglich, wenn das diskursive Urteilen aufgegeben wird, denn mit ihm kommt die Unfreiheit der Standpunktbezogenheit allererst zustande.

Das Tao ist in seiner Undifferenziertheit die wahre Einheit aller Wirklichkeit und die Grundlage des Lebens. Es spielt die Rolle "... einer übergeordneten, unpersönlichen Seele ..." (Kaltenmark 1981, S. 131). Diese kosmische Seele wird jedoch bei den meisten Menschen durch Leidenschaften und Vorurteile verdeckt und verschleiert. Die Seele ist für den Taoisten wesensmässig still und passiv, einem stillen und reinen Wasser gleich, in dem sich die Umgebung spiegelt. Durch die Leidenschaften gerät die Seele in Aufruhr und verwandelt sich in ein schlammiges Gewässer. Dadurch aber verliert sie die Kraft der Spiegelung und entfremdet den Menschen seiner "himmlischen" Verfassung (vgl. ebd., S. 159). "Der Mensch ist von Geburt her still. Dies ist seine himmlische Wesensnatur. Unter dem Einfluss (der Dinge) wird er bewegt; dies ist der Verfall seiner Wesensnatur" (Huai-nan-tzu, zit. nach Kaltenmark 1981, S. 160).

Der Taoismus hat sich im Verlaufe seiner Geschichte stark mit dem Buddhismus verbunden (vgl. Steininger 1975, S. 239), dem wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden.

*

Wie der Brahmanismus und der Hinduismus wurzelt auch der *Buddhismus* in Indien, doch ist er die einzige indische Lehre, die sich über ihr Ursprungsland hinaus verbreitet hat und in Indien selbst heute kaum noch eine Rolle spielt. Der Buddhismus anerkennt die arisch-brahmanische Tradition nicht. Ursprünglich eine streng asketische Lehre für Eingeweihte und Auserwählte (Hinayana-Buddhismus), wird er nach der Zeitwende zu einer volkstümlichen Versöhnungs- und Heilslehre (Mahayana-Buddhismus), als die er im frühen 6. Jahrhundert nach China kommt und dann - im 10./11. Jahrhundert - Japan erreicht. Der Zen-Buddhismus ist ein Zweig des Mahayana-Buddhismus, den er allerdings stark verändert hat (vgl. Izutsu 1979, S. 7ff.).

Stärker als andere östliche Weisheitslehren, versteht sich der Buddhismus als etwas, das über alle Positivität hinausgeht (vgl. Zimmer 1979, S. 417). Allem, was gewusst oder gesagt werden kann, spricht der Buddhismus letztlich jede Macht und jeden Wert ab (vgl. ebd., S. 421). "Im Grunde genommen ist es

nicht so wichtig, vieles zu wissen - es kommt darauf an, das Eine zu wissen und zu üben, was not tut und das ist: sich von all dem zu lösen, an das man verhaftet ist" (ebd., S. 437). In den Augen der buddhistischen Mönche ist es von zweitrangigem Interesse, eine Metaphysik zu entwickeln. Ihr Hauptinteresse ist auf das Erlangen der Befreiung gerichtet. Diesem praktischen Ziel gegenüber ist das philosophische System absolut sekundär (vgl. ebd., S. 466, Anm. 3).

Ähnlich wie die Lehren, die wir bisher diskutiert haben, sieht auch der Buddhismus das primäre Ziel des Menschen darin, "... zu einem unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit als einem ursprünglichen Zustand absoluter Nicht-Artikulation zu gelangen ..." (Izutsu 1979, S. 8). Unser gewöhnliches Bild der Wirklichkeit ist eine Funktion der besonderen kognitiven Ausstattung des Menschen, die alles in Dichotomien und Diskriminierungen zergliedert. Darüber hinaus macht das normale Denken die Wirklichkeit zu einem Gefüge substantieller Dinge. Der menschliche Geist "verwesentlicht" (reifiziert) die Wirklichkeit und verkennt dadurch deren wahre Natur. Die Welt erscheint als Konglomerat eigenständiger, in sich fundierter Substanzen, die sich selbst erhalten und durch ein ewiges "Wesen" bestimmt sind. Das dichotomische Denken unterteilt die phänomenalen Erscheinungen kategorial in Subjekt und Objekt. Die beiden Pole der funktionalen epistemischen Relation werden zu separaten, absolut existierenden Kategorien, deren begriffliche Grenzen unabänderlich festliegen. Das Subjekt reiht sich in die Welt der Objekte ein als besonderes Objekt mit einer besonderen Substanz: der "Ichheit". Das Subjekt setzt sich als unabhängige, durch sich selbst existierende Ich-Substanz. Subjekt und Objekt stehen in qualitativ radikaler Verschiedenheit einander unvermittelt gegenüber. Die Beziehung des Subjekts zur "äusseren" und "inneren" Wirklichkeit ist damit eine solche der Distanziertheit. Der Mensch wird zum *Zuschauer* seiner selbst wie der Natur und hält sich von der Unmittelbarkeit allen Geschehens fern.

Diesem cartesischen, europäischen Denken gegenüber insistiert der Buddhismus auf der fundamentalen Verwobenheit von Subjekt und Objekt und erachtet eine echte Erkenntnis allein dort für möglich, wo jede Trennung von Subjekt und Objekt aufgehoben wird. "Das *cogito* Descartes' ... ist, für den Zen-Standpunkt, weit davon entfernt, uns unmittelbar zum Bewusstsein der menschlichen Existenz zu führen; ganz im Gegenteil, das *cogito* wird als Quelle aller Existenzillusionen angesehen; das *cogito* ist gleichbedeutend mit Ablenkung vom unmittelbaren Erfassen der wirklichen Wirklichkeit" (Izutsu 1979, S. 102). Diese "wirkliche Wirklichkeit" ist ein Zustand der Ununterschiedenheit, ein Zustand, der weder subjektiv noch objektiv ist, sondern bei-

des zugleich. Sie kann als metaphysisches Feld dargestellt werden, das jenseits der Entzweiung von Subjekt und Objekt, ja jenseits jeder Differenzierung, liegt (vgl.ebd., S. 86).

Mit dem Begriff der Wirklichkeit als eines dynamischen Feldes verwirft das buddhistische Denken die Idee der Substanz und setzt an deren Stelle die Vorstellung der Relation. Alles entsteht und ist, was es ist, "... dank der unendlichen Anzahl von Beziehungen, die es mit anderem verbindet; all diese 'anderen Dinge' erhalten ihrerseits ihre vermeintlich selbst-ständige Existenz von anderen Dingen" (Izutsu 1979, S. 28). Das substantialistische und "verwesentlichende" Denken ist in der Perspektive des Buddhismus lediglich die Spiegelung der phänomenalen Oberfläche der Wirklichkeit. In Wahrheit ist ein Ding nicht "es selbst" in Abgrenzung von anderen Dingen, sondern in der Partizipation an allen anderen Dingen. Das Sein wird als Geflecht von Beziehungen gesehen. Es gibt kein "Ding an sich". "Das *an sich* wird betont verneint. Denn ein *Ding* kann nur dann als *Ding* gesetzt werden, wenn es vom Licht des 'Subjekts' überflutet wird. Genauso gibt es auch keinen 'Geist' und kein 'Subjekt', die ohne Beziehung zu der Sphäre der *Dinge* auskommen könnten" (ebd., S. 46).

Der Satz der Identität, die eigentliche Grundlage des europäischen Denkens seit Aristoteles (vgl. Pietschmann 1980), führt zum Glauben an eine Pseudowirklichkeit. "Den Apfel als Apfel anzusehen bedeutet, das Ding von Anfang an in dem Zustand einer besonderen Begrenzung zu sehen. Das A als A zu sehen, begrenzt es auf A-heit und weist es einem festgelegten, unveränderlichen Zustand der Identität zu, so dass es nichts anderes als A sein kann" (ebd., S. 20). Tatsächlich aber ist der Apfel nur dann Apfel, wenn er sich in allen anderen Dingen der Wirklichkeit spiegelt. Oder, ein anderes Beispiel: "Der 'Tisch' ist 'Tisch', nur weil er von allen 'Nicht-Tischen' verschieden ist" (ebd., S. 69). Kein Ding existiert durch sich selbst allein; kein Ding hat folglich eine ihm "inneliegende" Wesenheit. Nichts sollte "als" etwas gesehen werden. Alles sollte ohne jede Begrenzung, d. h. in seiner Unbegrenztheit, gesehen werden. Ein Ding als solches existiert nicht, es ist gleichsam *nichts*.

Wirkliche Existenz hat nur der dauernde Fluss des Bewusstseins (*citta-samtana*), dessen eigentlicher Inhalt sich von Moment zu Moment ändert. "Der Objekt-Tisch wie auch das wahrnehmende Auge sind Produkte der diskriminierenden Funktion des Geistes, der diese subjektiven und objektiven Wesen durch Analyse aus dem Fluss des Bewusstseins herausgreift" (Izutsu 1979, S. 73). Es gibt also eine "andere" Wirklichkeit als jene der phänomenalen Erscheinungen. Diese eigentliche Wirklichkeit liegt vor jeder sprachlichen und

begrifflichen Unterscheidung. "Die Wirklichkeit im eigentlichen Sinne ist ... etwas, das sowohl hinter dem Subjekt als auch hinter dem Objekt liegt und beide in deren besonderer Form auftauchen lässt, dies als Subjekt, jenes als Objekt" (ebd., S. 29). Doch dieses "Hinter" Subjekt und Objekt indiziert nicht eine *transzendente* Wirklichkeit, die sich "hinter" dem Schleier der Phänomene - als übersinnliche Substanz - befindet und die Mechanismen der phänomenalen Welt steuert. Zumindest die Zen-Schule des Buddhismus ist eine Lehre vom Konkreten: "... für Zen gibt es in Wirklichkeit nichts hinter der oder anderes als die phänomenale Welt. Zen lässt die Existenz einer transzendentalen, über-sinnlichen Ordnung der Dinge, die getrennt von der sinnlich wahrnehmbaren Welt existieren würde, nicht zu. Der Zen-Buddhismus behauptet diesbezüglich nur, dass die phänomenale Welt nicht nur die sinnliche Anordnung der Dinge sei, so wie sie dem gewöhnlichen empirischen Ich erscheint ..." (ebd., S. 29; vgl. auch S. 49f.).

Das "Andere" der Zen-Wirklichkeit ist also nicht transzendent; es ist vielmehr *die* Wirklichkeit, wie sie im Zustand der fehlenden Subjekt-Objekt-Trennung erfahren wird. Was der Zen-Buddhismus "hinter" Subjekt und Objekt sieht, ist also ein *genetischer* Zustand, jener Zustand der *vor* der Spaltung der Wirklichkeit in Subjekt und Objekt besteht. "Was denkst du, ist die Wirklichkeit? Die Wirklichkeit ist nichts anderes als die Geist-Wirklichkeit. Die Geist-Wirklichkeit hat keine bestimmte Form. Sie durchdringt und durchläuft das ganze Universum. Sie ist, in *diesem* Augenblick, an diesem Ort, lebhaft da. Aber der Geist der gewöhnlichen Menschen ist nicht reif genug, dies zu sehen. Deshalb stellen sie überall Namen und Begriffe auf (wie das 'Absolute', das 'Heilige', 'Erleuchtung' usw.) und suchen vergebens in diesen Namen und Buchstaben nach der Wirklichkeit" (Lin Chi Lu, zit. nach Izutsu 1979, S. 41).

Allerdings *existiert* diese undifferenzierte, wahre Wirklichkeit nur in der begrifflichen oder sprachlichen Artikulation, d. h. in der Differenzierung. Das Undifferenzierte muss sich in einem subjektiven oder objektiven Ding kristallisieren, will es "sein". Ohne diese Differenzierung ist es "nichts" bzw. "Leere". Die Wirklichkeit offenbart sich durch Selbstbestimmung einmal als Subjekt und ein anderes Mal als Objekt. Sie ist also das wahre "Selbst". Damit erweisen sich alle Dinge als Ausdruck der (Selbst-)Artikulation der undifferenzierten Wirklichkeit. Auch kann das Nicht-Artikulierte auf unendlich verschiedene Weisen artikuliert werden.

Folglich sollten *wir* nicht daran festhalten, dass wir allein beispielsweise das Wasser richtig wahrnehmen. "Das 'Wasser' muss nämlich von einem offenen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, der die enge Sicht, die durch die Struk-

tur unserer Sinnesorgane bestimmt wird, transzendiert. Wir müssen lernen, das 'Wasser' mit den Augen der Fische, der himmlischen Wesen, der hungrigen Geister usw. zu sehen, um so unsere Sicht unendlich zu erweitern. Denn die *menschliche* Art und Weise der Ansicht des 'Wassers' ist nur eine der unendlichen Weisen, Wirklichkeit zu sehen" (Izutsu 1979, S. 99). "Die eine Substanz, die grundsätzlich qualitätslos ist, erscheint in mehreren Geschmacksformen, die je nach Art des Schmeckenden ganz verschieden sind" (Zimmer 1979, S. 421). Doch der Anspruch des Buddhismus ist höher: Wir müssen auch alle diese verschiedenen möglichen Weisen, das Wasser zu sehen, transzendieren. "Wir müssen das Stadium des Wasser-sehenden Menschen (oder jeglichen anderen Wesens) transzendieren, bis das Stadium des Wasser-sehenden Wassers erreicht ist" (Izutsu 1979, S. 99).

Der Buddhist will das Moment der Selbst-Artikulation der wahren Wirklichkeit erfassen. In diesem Moment ist die Wirklichkeit reine Aktualität, und darin liegt ihr wahrer Charakter. Das Erkennen der Aktnatur der Wirklichkeit verlangt eine entsprechende Orientierung in der Aktualität. Und tatsächlich "... kommt (es) Zen sehr auf das Problem des absoluten Jetzt, der reinen Gegenwart, an ..." (Suzuki 1980, S. 65). Nur in der absoluten Gegenwart gibt es eine ungetrübte Erfahrung. Diese Erfahrung entspricht der Auflösung jeglicher Subjekt-Objekt-Trennung und der Einswerdung des Menschen mit der Wirklichkeit selbst.

Wie im Brahmanismus und im Taoismus ist dies der wesentliche Sinn des (Zen-)Buddhismus. Sein eigentliches und einziges Interesse ist die unmittelbare Erfassung des Undifferenzierten (vgl. Izutsu 1979, S. 121f.). Wir müssen einen Zustand erreichen, "... von dem aus wir das ursprünglich nicht-artikulierte Feld beobachten können, während es sich selbst frei und freiwillig artikuliert ..." (ebd., S. 46f.). Dieses Ziel kann nur über eine Veränderung des Menschen erreicht werden. Auch im Buddhismus geht es nicht um den Erwerb von Wissen, sondern um die Transformation der Verfasstheit des Menschen. Die "absolute Subjektivität" bzw. die "wahre Selbstheit" können nicht durch einen rein gedanklichen Prozess erreicht werden. "Denn es geht nicht darum, sein eigenes wahres Selbst zu 'wissen' oder zu 'kennen', sondern vielmehr darum, es zu 'werden'... Als erkanntes Objekt kann das Selbst von Natur aus, wie hoch die Stufe der Erkenntnis auch sei, keine reine Subjektivität sein. Um das Selbst in einem Zustand der reinen und absoluten Subjektivität zu verwirklichen, muss man es 'werden', anstatt es nur zu 'erkennen'" (Izutsu 1979, S. 31).

Dieses Werden des absoluten Selbst ist ein Wandlungsprozess, dessen Verlauf von der "normalen" Artikulation der Wirklichkeit über deren "Nicht-Artikulation" zur "eigentlichen" Artikulation, d. h. zum Zustand der Erleuchtung (*satori*), führt. Das Leben im Zustand der alltäglichen Bewusstheit ist einem flammenden Feuer vergleichbar, das es auszulöschen gilt: "... der Buddha, der Erwachte, ist der Nicht-mehr-Angezündete, der Nicht-mehr-Brennende. Der Buddha hat sich keineswegs in Nichtsein aufgelöst; nicht Er ist erloschen, sondern die Lebensillusion: Leidenschaften, Begierden und normale Dynamik von Leib und Seele" (Zimmer 1979, S. 422).

Die "Technik" der Wandlung ist die Meditation. Doch wäre eine instrumentalistische Vorstellung der Meditation verfehlt. Denn Erleuchtung und Meditation sind letztlich ein und dasselbe. Die Erleuchtung ist der Zustand der völligen Undifferenziertheit, so dass jedes Bewusstsein einer Trennung von Methode und Ziel nicht wirklich Erleuchtung sein kann (vgl. Izutsu 1979, S. 115).

In der ersten Phase der Meditation verliert der Mensch allmählich das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen den Dingen, einschliesslich seiner selbst, bis er den Zustand des "reinen Bewusstseins" erreicht hat. "Es bleibt keine Spur des Ichs als Subjekt der Erkenntnis übrig, nur Bewusstheit - reine Bewusstheit, die sich selbst erleuchtet, ohne dass es ein Subjekt oder Objekt in der geistigen Seinsdimension jenseits von Raum und Zeit gäbe" (Izutsu 1979, S. 88). Es geht also darum, einen Zustand jenseits aller Subjektivität und Objektivität zu erreichen, einen Zustand der Undifferenziertheit, der oft als "ungeborener Zustand" bezeichnet wird (vgl. ebd., S. 107) oder als das "ursprüngliche Gesicht, das du vor der Geburt deiner Eltern hattest" (ebd., S. 102). Dieser Zustand wird durch die geringste Tätigkeit des diskursiven Denkens zerstört. Die "Buddha-Weisheit" befindet sich "... jenseits unseres bloss menschlichen Verstandes, der in sinnlichen Erfahrungen und 'logischen' Manipulationen gründet" (Suzuki 1980, S. 136). Folglich ist die Ausschaltung des Denkens die erste Notwendigkeit auf dem Weg zur Erleuchtung.

Der Zen-Schüler muss seine ganze Kraft aufwenden, um die immer wieder aufflammenden Gedanken, Bilder, Ideen etc. einzudämmen und von seinem Bewusstsein fernzuhalten. "Selbst die geringste Aktivierung des diskursiven Denkens verhindert das unmittelbare Erfassen der ursprünglichen Undifferenziertheit, denn sowie es einsetzt, wird das ursprünglich Undifferenzierte auch schon differenziert: Das Noumenon verwandelt sich in ein Phänomen; das 'Ich', das empirische Ich, wird sich seiner selbst als Gegenüberstellung zur Aussenwelt bewusst, und der sich daraus ergebende Dualismus des 'ich selbst'

und des 'nicht ich selbst' schleicht sich ein und verunreinigt die ursprüngliche Undifferenziertheit" (Izutsu 1979, S. 105). Es gilt, den Geist zu entleeren. "Das Erlangen der Buddhaschaft bedeutet eigentlich 'leer werden'. Es bedeutet, dass du zum ursprünglichen Zustand zurückkehrst (dem Zustand der Undifferenziertheit), indem kein Fleckchen 'Ich', das 'Andere', die Wahrheit oder der Buddha vorhanden ist. Es bedeutet, dass du alles wegwirfst, deine Hände von allem wäschst und dir selbst einen unendlichen Raum der Freiheit schaffst. Dies kann nicht verwirklicht werden, solange noch irgend etwas in deinem Geist übrigbleibt, selbst nicht der Gedanke an die Erleuchtung" (Shosan Suzuki, zit. nach Izutsu 1979, S. 107).

Der Zustand des "reinen Bewusstseins" wird zugleich Geist wie Nicht-Geist genannt, was angesichts des Fehlens jeglicher Unterscheidung einleuchtend ist. Mit dieser paradoxen Bezeichnung ist auch eine klare Abgrenzung von einer idealistischen Position umschrieben, die in Gedanken und Ideen die eigentliche Wirklichkeit sieht. Demgegenüber ist "... der Geist des Zen ... nicht der Geist der individuellen Personen. Zen versteht den Geist als die Wirklichkeit, bevor sie in den sogenannten 'Geist' und das 'Ding' aufgesplittet wird; es ist der Zustand vor der grundlegenden Dichotomie in 'Subjekt' und 'Objekt'" (Izutsu 1979, S. 36). Im Zen kommt nichts "in" den Geist hinein; der Geist ist kein "Spiegel der Natur" (Rorty). "Es gibt keinen 'Geist', der die äussere Natur in seine 'innere' Einheit aufnehmen könnte" (Izutsu 1979, S. 46). Vielmehr *ist* das Universum Geist *und* Nicht-Geist!

Der Mensch, der in den Zustand des "reinen Bewusstseins" kommt, verliert die Reflexivität seines Selbst. Das Ich wird in seiner Selbstheit, d. h. als durch sich selbst existierendes Wesen, vernichtet. "Der Kern des Ichs, welcher sich bis jetzt von allem anderen unterschieden hat, wird ... zerbrochen ..." (Izutsu 1979, S. 34). "Es gibt kein Ich mehr, das die Dinge als 'Etwas' sieht und erkennt" (ebd., S. 35). Mit der Verwandlung des Subjekts verändert sich auch das Objekt, denn wenn es kein Subjekt mehr gibt, das einem Objekt gegenübersteht, dann kann es auch kein Objekt mehr geben. Die Dinge verlieren ihre (wesentlichen) Begrenzungen. "Und da sie nicht mehr durch die ontologische Grenze zurückgehalten werden, fliessen alle Dinge ineinander, einander widerspiegelnd und voneinander widergespiegelt in dem grenzenlos ausgedehnten Feld des Nichts. Der Berg ist hier kein Berg mehr, der Fluss kein Fluss mehr, denn auf der entsprechenden subjektiven Seite bin 'ich' nicht mehr 'ich'" (ebd.). "Der Nullpunkt der Nicht-Artikulation löst alle wesentlichen Festlegungen der Einzeldinge auf und schafft dadurch eine völlig neue Sicht der Welt, in der alle Dinge einander durchdringen" (ebd., S. 95).

Nun führt die Phase des "reinen Bewusstseins" noch nicht wirklich zur Erleuchtung. Dazu ist eine Art Rückkehr in den Zustand der Artikulation notwendig. "Die Subjekt-Objekt-Einteilung der Wirklichkeit ... wird wieder eingeführt ..." (Izutsu 1979, S. 88). Doch das "neue" Subjekt und das "neue" Objekt sind völlig anders als zum Anfang des Wandlungsprozesses. Subjekt und Objekt werden jetzt im eigentlichen Sinne "sich selbst". Dadurch, dass ein Ding seine Grenzen durchbricht und seine ursprüngliche Identität auslöscht, findet es paradoxerweise "... sein eigenes Selbst im wirklichsten und absolutesten Sinne ..." (ebd., S. 32). "Das Ganze bewegt sich um den Mittelpunkt der völligen Vernichtung aller individuellen Dinge im Nichts und der Wiedergeburt aus dem Tiefpunkt des Nichts in den Bereich der empirischen Wirklichkeit als konkrete Individuen, deren innere Struktur völlig verwandelt ist" (ebd., S. 34). Das Ich steht sich nun nicht mehr als Objekt gegenüber, sondern "wird" sich selbst, "... und dies so vollkommen, dass es selbst sein eigenes Selbst *nicht mehr ist*" (ebd., S. 32).

Während die erste Phase zu einer "Vernichtung" der Dinge in ihrer phänomenalen Wirklichkeit führt, bringt die zweite Phase die eigentliche Existenzweise der Dinge hervor. Das Ding zeigt sich nun wieder "als" das, was es ist, "... in der vollkommensten Fülle seiner Existenz, in der 'ursprünglichen Frische der ersten Schöpfung von Himmel und Erde'" (Izutsu 1979, S. 21). Die Dinge tauchen wieder auf aus dem Nichts der Undifferenziertheit, jedoch in einer völlig neuen Qualität: einer ontologischen "Durchsichtigkeit", in der sich alles in einer "unendlichen Klarheit des Bewusstseins" gegenseitig gegeben ist. "Es ist, als würde eine besondere Art ontischer Flüssigkeit alle Dinge durchtränken, so dass sie einander durchdringen und ineinander verschmelzen. Jedes einzelne Ding kann, während es ein begrenztes, besonderes Ding ist, alle Dinge sein und *ist* alle anderen Dinge: Fürwahr es ist alle anderen Dinge" (ebd., S. 89).

Alles und jedes kann die totale Manifestation der ganzen Wirklichkeit sein. In einem einzelnen Ding ist das ganze Universum enthalten; es *ist* geradezu das Universum. Das Ding ist sowohl es selbst wie nicht es selbst, nämlich alles andere. Folglich ist das "neue" Subjekt auch nicht mehr ein Erkenntnis-Subjekt, "... denn jedes Ding und alle Dinge werden nun vom Ausgangspunkt der Nicht-Artikuliertheit aus betrachtet" (Izutsu 1979, S. 88). Es existiert nur noch ein *Erkenntnisakt*, ohne eine Differenzierung in einen Subjekt- und einen Objektpol. Die Beziehung zur Wirklichkeit ist "autonom", jenseits der Kontrolle durch ein "Ich". Der Erleuchtete ist eins mit der Wirklichkeit.

Ein Künstler, der eine Pflanze malt, "verschmilzt" mit seinem Motiv. Er betrachtet sein "Objekt" von "innen" her. Durch Auflösung der Subjekt-Objekt-Trennung wird er selbst zur Pflanze, und die Pflanze ihrerseits wird zum Maler. "Diese Identifikation befähigt den Maler, das Pulsieren des einen und selben Lebens zu spüren, das ihn und das Objekt gemeinsam durchflutet" (Suzuki 1980, S. 38). Wenn nun der Maler sein Werk beginnt, dann wirkt nicht er, sondern das Objekt selbst. "Sein Pinsel und sein Arm und seine Finger werden ... gehorsame Diener des Geistes seines Objekts. Der Gegenstand malt sich selbst. Der Geist sieht sich gespiegelt in sich selbst" (ebd., S. 38f.).

Eine eindrückliche Darstellung des zen-buddhistischen Weges zur Vereinigung von Subjekt und Objekt gibt Eugen Herrigel. Herrigel schildert den Weg und die Hindernisse, die er zu überwinden hatte, um das Bogenschiessen (im zen-buddhistischen Sinne) zu erlernen. Das Bogenschiessen im buddhistischen Sinne ist keine sportliche Betätigung, sondern eine Auseinandersetzung des Schützen mit sich selbst (vgl. Herrigel 1978, S. 13). Es geht nicht darum, mit Pfeil und Bogen äusserlich etwas auszurichten, sondern einen "inneren" Prozess in Gang zu setzen. Herrigel schildert die verschiedenen Etappen auf seinem Weg, die Kunst des Bogenschiessens zu erlernen, ein Weg, für den er insgesamt sechs Jahre brauchte. Er schildert die Unterweisungen, die ihm sein Zen-Meister gab und die fast unüberwindbaren Schwierigkeiten, die er hatte, das Bogenschiessen zu erlernen.

Bereits die erste Etappe, das Spannen des Bogens, macht Herrigel unendliche Mühe. Sein Meister macht ihn darauf aufmerksam, dass das Bogenschiessen nicht dazu da ist, die Muskeln zu stärken. "Sie dürfen zum Ziehen der Bogensehne nicht Ihre ganze Körperkraft aufbieten, sondern müssen lernen, nur Ihre beiden Hände die Arbeit tun zu lassen, während die Arm- und Schultermuskeln locker bleiben und wie unbeteiligt zusehen. Erst wenn Sie dies können, erfüllen Sie eine der Bedingungen, unter denen das Spannen und Schiessen 'geistig' wird" (Herrigel 1978, S. 28). Doch Herrigel benötigt für das Spannen des Bogens erhebliche Körperkraft, so viel, dass schon nach wenigen Augenblicken seine Hände zu zittern beginnen und der Atem immer schwerer geht. "Auch im Laufe der nächsten Wochen änderte sich dies nicht. Das Spannen blieb eine harte Angelegenheit und wollte trotz eifrigem Üben nicht 'geistig' werden" (ebd., S. 29).

Nach langem und vergeblichem Abmühen, den Bogen ohne Kraftaufwand zu spannen, gesteht sich Herrigel sein Unvermögen ein und fragt seinen Meister, warum er den Bogen nicht zu spannen vermöge. "Sie können es deshalb nicht", klärte mich der Meister auf, 'weil Sie nicht richtig atmen. Drücken Sie

nach dem Einatmen den Atem sachte herunter, so dass sich die Bauchwand mässig spannt und halten Sie ihn da für eine Weile fest. Dann atmen Sie möglichst langsam und gleichmässig aus, um nach kurzer Pause mit einem raschen Zug wieder Luft zu schöpfen - in einem Aus und Ein fortan, dessen Rhythmus sich allmählich selbst bestimmen wird. Bei richtiger Ausführung werden Sie spüren, dass Ihnen das Bogenschiessen von Tag zu Tag leichter fällt. Denn mit dieser Atmung entdecken Sie nicht nur den Ursprung aller geistigen Kraft, sondern erreichen auch, dass diese Quelle immer reichlicher fliesst und umso leichter sich durch Ihre Gliedmassen ergiesst, je gelockerter Sie sind" (Herrigel 1978, S. 30).

Herrigel übt nun das richtige Atmen und versucht es dann wieder mit dem Spannen des Bogens. Nach wie vor hat er Schwierigkeiten. Zwar atmet er jetzt richtig, doch wenn er darauf achtet, dass beim Spannen des Bogens die Arm- und Schultermuskeln gelockert bleiben, versteift sich unwillkürlich die Muskulatur seiner Beine umso heftiger, wie wenn er auf festen Halt und sicheren Stand angewiesen wäre. "Dem Meister blieb vielfach nichts anderes übrig, als blitzschnell zuzugreifen und den einen oder anderen Beinmuskel an besonders empfindlicher Stelle schmerzhaft zu drücken. Als ich dabei einmal zu meiner Entschuldigung bemerkte, ich bemühte mich doch gewissenhaft darum, gelockert zu bleiben, erwiderte er: 'Das ist es ja eben, dass Sie sich darum bemühen, dass Sie daran denken. Konzentrieren Sie sich ausschliesslich auf die Atmung, als ob Sie gar nichts anderes zu tun hätten!'" (Herrigel 1978, S. 32). Und schliesslich gelingt es Herrigel, den Anweisungen seines Meisters gerecht zu werden. "Ich lernte, mich so unbekümmert in die Atmung zu verlieren, dass ich zuweilen das Gefühl hatte, nicht selbst zu atmen, sondern, so seltsam dies auch klingen mag, geatmet zu werden" (ebd., S. 32).

Nachdem Herrigel gelernt hatte, den Bogen richtig zu spannen, stand er vor den Schwierigkeiten der nächsten Etappe, nämlich dem Lösen des Schusses. Dem Abschiessen des Pfeiles wurde bisher keine Beachtung geschenkt. Herrigel hatte die Bogensehne jeweils losgelassen, wenn er die Spannung des Bogens nicht mehr halten konnte. Das Losgehen des Schusses war so nie ohne einen kräftigen Ruck abgegangen, der den ganzen Körper erschütterte und auch Pfeil und Bogen verwackelte. Beim Meister dagegen rief die Öffnung der Hand nicht die geringste Erschütterung des Körpers hervor. Herrigel übte und übte, und es wollte ihm nicht gelingen, das rucklose Abgeben des Pfeiles zu erlernen. "Der Meister führte das rechte Lösen des Schusses unentwegt vor; unentwegt versuchte ich es ihm gleichzutun - mit dem einzigen Erfolg, dass ich nur noch unsicherer wurde. Es schien mir wie dem Tausendfüssler zu gehen, der sich nicht mehr zu bewegen vermochte, seit er sich den Kopf dar-

über zerbrochen hatte, in welcher Reihenfolge er seine Füße rege" (Herrigel 1978, S. 38).

Der Meister gab ihm den Rat, nicht an das zu denken, was er zu tun habe, nicht zu überlegen, wie es auszuführen sei. "Der Schuss wird ... nur dann glatt, wenn er den Schützen selbst überrascht. Es muss sein, wie wenn die Bogensehne den Daumen, der sie festhält, jählings durchschneidet. Sie dürfen also die rechte Hand nicht absichtlich öffnen!" (Herrigel 1978, S. 39). "Sie müssen ... die gespannte Bogensehne etwa so halten wie ein kleines Kind den dargebotenen Finger. Es hält ihn so fest umschlossen, dass man sich über die Kraft der winzigen Faust immer wieder wundert. Und wenn es den Finger loslässt, geschieht es ohne den leisesten Ruck. Wissen Sie weshalb? Weil das Kind nicht denkt - etwa so: jetzt lasse ich den Finger los, um dies andere Ding da zu ergreifen. Völlig unüberlegt und unabsichtlich vielmehr wendet es sich vom einen zum anderen, und man müsste sagen, dass es mit den Dingen spiele, wenn nicht ebenso zuträfe, dass die Dinge mit dem Kinde spielen" (ebd., S. 40). Und weiter sagte der Zen-Meister: "Der rechte Schuss im rechten Augenblick bleibt aus, weil Sie nicht von sich selbst loskommen. Sie spannen sich nicht auf die Erfüllung hin, sondern warten auf Ihr Versagen. Solange dem so ist, bleibt Ihnen keine andere Wahl, als ein von Ihnen unabhängiges Geschehen selbst hervorzurufen, und solange Sie es hervorrufen, öffnet sich Ihre Hand nicht in der rechten Weise - wie die Hand eines Kindes; sie platzt nicht auf, wie die Schale einer reifen Frucht'. Ich musste dem Meister eingestehen, dass diese Deutung mich noch mehr verwirrte. 'Denn schliesslich', gab ich zu bedenken, 'spanne ich den Bogen und löse ich den Schuss, um das Ziel zu treffen. Das Spannen ist also Mittel zum Zweck. Und diese Beziehung kann ich nicht aus dem Auge verlieren. Das Kind kennt sie noch nicht, ich aber kann sie nicht mehr ausschalten.' 'Die rechte Kunst', rief da der Meister aus, 'ist zwecklos, absichtslos! Je hartnäckiger Sie dabei bleiben, das Abschiessen des Pfeiles erlernen zu wollen, damit Sie das Ziel sicher treffen, umso weniger wird das Eine gelingen, umso ferner das Andere rücken. Es steht Ihnen im Wege, dass Sie einen viel zu willigen Willen haben. Was Sie nicht tun, das, meinen Sie, geschehe nicht'" (ebd., S. 41).

Herrigel fragt, was er denn zu tun habe. "Sie müssen das rechte Warten erlernen.' 'Und wie erlernt man das?' 'Indem Sie loskommen von sich selbst, so entschieden sich selbst und all das Ihre hinter sich lassen, dass von Ihnen nichts mehr übrig bleibt als das absichtslose Gespanntsein'" (Herrigel 1978, S. 42). Das, was der Schüler erreichen muss, ist, dass er sich völlig selbstvergessen und absichtslos dem Geschehen hingibt. Sein äusserer Vollzug muss sich wie von selbst abspielen; er soll keiner lenkenden und kontrollierenden

Überlegung bedürftig sein. Alles rechte Schaffen gelingt nur im Zustand echter Selbstlosigkeit, indem der Schaffende gar nicht mehr als "er selbst" gegenwärtig ist. So ist es auch beim Bogenschiessen. Nicht "ich" schieße, sondern "es" schießt.

Doch während Herrigel auf theoretischer Ebene allmählich begreift, worum es geht, gelingt ihm praktisch das rucklose Abschiessen des Pfeiles nach wie vor nicht. Sein Meister versucht, ihm mit einer weiteren Metapher zu Hilfe zu kommen. "Sie können von einem gewöhnlichen Bambusblatt lernen, worauf es ankommt. Durch die Last des Schnees wird es herabgedrückt, immer tiefer. Plötzlich rutscht die Schneelast ab, ohne dass das Blatt sich gerührt hätte. Verweilen Sie, ihm gleich, in der höchsten Spannung, bis der Schuss fällt. So ist es in der Tat: wenn die Spannung erfüllt ist, muss der Schuss fallen, er muss vom Schützen abfallen wie die Schneelast vom Bambusblatt, noch ehe er es gedacht hat" (Herrigel 1978, S. 60). Endlich gelingt Herrigel ein Abschuss. Subjektiv in höchster Spannung, aber selbstvergessen und absichtslos, fällt ein Schuss wie eine reife Frucht vom Baum. Nach weiterem Üben beherrscht Herrigel schliesslich auch diese zweite Etappe des Bogenschiessens.

Auf der dritten Etappe geht es nun darum, das Ziel zu treffen. Wiederum sind die Schwierigkeiten gross. Herrigels Pfeile kommen überhaupt nicht bis zur Scheibe, die in etwa sechzig Meter Entfernung steht. Der Zen-Meister spricht von der "Geistigkeit", die zu wenig weit reiche. Es liege an der Lebendigkeit und Wachheit, mit der Herrigel schieße. Er müsse die Bewegungen seiner Gliedmassen aus jener Mitte entspringen lassen, in welcher die rechte Atmung geschehe. Herrigel lernt schliesslich, auch diese Schwierigkeiten zu meistern. Er lernt das Treffen der Scheibe als etwas "Ichloses" zu erbringen. Er spricht davon, wie diese Wochen und Monate die härteste Schule seines Lebens waren, er aber doch allmählich einsehen lernte, wie viel er ihr zu verdanken habe. "Sie vernichtete die letzten Regungen des Dranges, mich mit mir selbst und den Schwankungen meines Zumuteseins zu beschäftigen. 'Verstehen Sie jetzt', fragte mich einmal der Meister nach einem besonders guten Schuss, 'was es bedeutet: <Es> schießt, <Es> trifft?' 'Ich fürchte', erwiderte ich, 'dass ich überhaupt nichts mehr verstehe, selbst das Einfachste wird verwirrt. Bin ich es, der den Bogen spannt, oder ist es der Bogen, der mich in höchste Spannung zieht? Bin ich es, der das Ziel trifft, oder trifft das Ziel mich? Ist das <Es> in den Augen des Körpers geistig und in den Augen des Geistes körperlich - ist es beides oder keines von beiden? Dies alles: Bogen, Pfeil, Ziel und Ich verschlingen sich ineinander, dass ich sie nicht mehr trennen kann. Und selbst das Bedürfnis, zu trennen, ist verschwunden. Denn sobald ich den Bogen zur Hand nehme und schieße, ist alles so klar und eindeutig und so

lächerlich einfach ...' 'Jetzt eben', unterbrach mich da der Meister, 'ist die Bogenlehre mitten durch Sie hindurchgegangen'" (Herrigel 1978, S. 77).

Der Mensch erscheint im (Zen-)Buddhismus genauso als ein vom Irrtum gefangenes Wesen wie im Brahmanismus und im Taoismus. In seiner empirischen Existenz, als sinnliches und denkendes Wesen, verfehlt der Mensch seine eigentliche Wirklichkeit. Das gewöhnliche, alltägliche Bild des Menschen baut auf einer Pseudorealität: dem Menschen als "Ich". Von Anfang an beschäftigte sich der Buddhismus mit dem Begriff des "Nicht-Ich" als einem seiner grundlegenden Probleme (vgl. Izutsu 1979, S. 11), und was man überall in der Welt als buddhistisches Denken ansieht, "... das ist die Lehre vom *anatta* oder *anatman*, das heisst, die Lehre vom Nicht-Ich" (Suzuki 1980, S. 43). "Die Lehre vom Nicht-Ich verwirft nicht nur den Gedanken an eine Ich-Substanz, sondern erklärt auch den Ich-Gedanken als solchen für illusorisch" (ebd., S. 44). "Der buddhistische Weg der Askese will zu der Einsicht hinführen, dass es kein wesenhaftes Ich noch sonst irgendwelche Objekte gäbe, die von Dauer wären, sondern nur aufwallende und wieder nachlassende seelische Vorgänge: Empfindungen, Gefühle, Visionen" (Zimmer 1979, S. 429). Die Wellen der Leidenschaften und die Winde der Gefühle bringen das Gemüt in Aufruhr und verdecken das wahre Sein des Menschen, genauso wie die Ströme der Meere die Oberfläche des Ozeans krausen und seine wahre Tiefe verbergen.

Die eigentliche Wirklichkeit des Menschen liegt "jenseits" aller Zweiteilung. "Das dem Zen eigene Bild des Menschen wird ... aus einer Dimension gewonnen, die die für den menschlichen Verstand so typische Zweiteilung in Subjekt und Objekt völlig transzendiert" (Izutsu 1979, S. 12). Erst jenseits des Bereichs der dichotomischen Aktivität des Verstandes kann der Mensch wirklich zu "sich selbst" finden. Doch kann er sein Selbst nicht *erkennen*, sondern er muss es *werden*. Hat er sich in diese absolute Selbstheit verwandelt, gibt es keine Unterscheidung mehr zwischen dem Selbst qua Subjekt und dem Selbst qua Objekt. Damit aber hat der Mensch einen Zustand erreicht, "... in dem das 'Selbst' sich so vollkommen mit sich selbst identifiziert und so vollkommen eins mit sich selbst geworden ist, dass es das 'Selbst'-Sein transzendiert hat" (ebd., S. 13). Erst in dieser Transzendenz seiner selbst liegt die eigentliche Wirklichkeit des Menschen. Jeder diskriminierende Akt des Denkens, jede Objektivierung des Selbst zerstört die absolute Selbstheit bzw. die reine Subjektivität (vgl. ebd., S. 55).

Selbstleugnung und Ich-Entsagung sind folglich höchste Prinzipien des buddhistischen Weges zur "Erleuchtung". Menschen, die sich an ihr Ich klammern,

bleiben den Täuschungen der Erscheinungswelt verhaftet und binden sich an den Selbsterhaltungstrieb, der nur sich selbst reproduziert (vgl. Zimmer 1979, S. 422). "Wer ... die Weisheit vom Anderen Ufer erstrebt, verhält sich ständig so, als habe er die Täuschungen des irdischen Spiels schon hinter sich gelassen. Bei jedem Tun im täglichen Leben trifft er seine Entscheidung zugunsten der Selbstüberwindung, bis er zuletzt, als Ergebnis unendlich vieler solcher Einzelerfahrungen, die Täuschungen seiner erscheinungsbedingten psychischen Einstellung wirklich überwunden hat" (ebd., 484). Mit dem Verlust seines Ichs gibt er zugleich seine Individualität auf.

In einem der berühmtesten Meditationstexte des Mahayana steht: "Gleich wie im weiten Ätherraume Sterne und Finsternis, Licht und Spiegelungen, Tau, Schaum, Blitze und Wolken auftauchen, sichtbar werden und wie Traumgestalten wieder verschwinden - so soll man alles betrachten, was individuelle Gestalt angenommen hat" (zit. nach Zimmer 1979, S. 434). In ähnlicher Weise "... werden die Erleuchteten in unerschütterlicher Gelassenheit ihre eigenen Empfindungen, Gefühle und sonstigen Erfahrungen der Aussen- und Innenwelt betrachten; sie werden unbewegt über den sich ständig in ihnen vollziehenden Veränderungen stehen wie der ruhevolle Äther über den Gestalten, die sich in seinem unendlichen Raume bewegen" (ebd.).

In dieser Haltung wird der (universale) Mensch identisch mit der Wirklichkeit überhaupt in ihrer ursprünglichen Undifferenziertheit. So ist denn auch das eigentliche Ziel der Meditation nichts anderes als die Verwandlung der Subjektivität in das "Nichts". Der Mensch wird dann gewahr, "... dass 'er' nicht mehr da ist, dass er weder 'Ich' noch 'Nicht-Ich' ist, sondern *Mu* [nichts, W.H.], nur *Mu*, ohne jeglichen Dualismus" (Izutsu 1979, S. 125).

*

Anders als das europäische Abendland, das in zunehmender Weise das Ich zum Ausgangspunkt und Zentrum seines Denkens und Tuns machte, sehen Indien, China und Japan im Ich eine Pseudo-Realität. Das Ich trägt die Vielfalt ins Sein und zerstört damit die wahre Einheit der Wirklichkeit (vgl. Kaltenmark 1981, S. 136). Im (Fernen) Osten gibt es daher kein Ich. "Das Ich ist nicht-existent ..." (Suzuki 1980, S. 121). Das "Wesen" des Menschen zeigt sich nicht in seiner "Innerlichkeit", die im europäischen Denken immer den letzten Schritt zum Solipsismus, d. h. zur absoluten Losgelöstheit und Introversion des Menschen, nahelegt, sondern in der Relationalität allen Seins und in der Verbundenheit des Menschen mit der Gesamtheit der Wirklichkeit

(vgl. Pietschmann 1980, S. 151). Der Mensch erreicht "sich selbst" erst, wenn er über sich hinauswächst und die Irrtümer und Täuschungen der blossen Erscheinungswelt hinter sich lässt. Das Selbst des Menschen befindet sich nicht in ihm, sondern in seinen Beziehungen zur menschlichen und dinglichen Umwelt. Erst im "Durchlaufen" des Ganzen der Welt kann der Mensch zu "sich" finden, dann aber hat er eine Integration der Gegensätze und Widersprüche erreicht, die seinem Selbst einen universalen Charakter gibt.

Ein "persönliches" Selbst ist dies nicht mehr. Anzunehmen, dass es ein solches persönliches Selbst gibt, ist dem Buddhismus der Ausgangspunkt aller Irrtümer und Übel (vgl. Suzuki 1980, S. 127). Das Ziel des östlichen Denkens ist immer die Vereinigung des Menschen mit der umfassenden Wirklichkeit. Heisse dieses Ziel *brahman-atman* (Hinduismus), *Tao* (Taoismus) oder *satori* bzw. *nirvana* (Buddhismus), dem Wesen nach geht es immer um dasselbe, nämlich um die Restitution eines ursprünglichen Zustandes, der aufgrund von Täuschungen und Irrtümern verloren gegangen ist und nun durch eine Veränderung des Menschen wieder hergestellt werden soll. "Der Prozess wird verglichen mit dem Polieren eines Kristalls oder dem Reinigen eines Spiegels, der irgendwie beschmutzt und verschmiert war" (Zimmer 1979, S. 486). "Das Denken Indiens und des Ostens überhaupt ... geht ... nicht auf Wachstum, Erweiterung, Entwicklung und Eroberung aus, sondern auf ein Entschlacken, Ausputzen und Reinigen, das einer *restitutio in integrum* dienen soll: einer integralen Wiederherstellung des Urzustandes, der da war, bevor ein rätselhafter Impuls die Welt und ihren mikrokosmischen Gegenspieler, den unnebelten Menschenverstand, in Bewegung setzte. Wenn das Selbst geläutert ist, strahlt es hell aus eigenem Licht, und in diesem Augenblick ist unsere Erleuchtung nicht mehr potentiell, sondern ein Faktum" (ebd., S. 487).

Literaturverzeichnis

Blumenberg, Hans: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. In: Hans Ebeling (ed.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp 1976, S. 144-207.

Danto, Arthur C.: *Mysticism and Morality. Oriental Thought and Moral Philosophy*. Harmondsworth: Penguin 1976.

Erikson, Erik H.: *Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp 1978.

- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr 1975 (4. Aufl.).
- Galtung, Johan: Methodologie und Ideologie. Aufsätze zur Methodologie, Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp 1978.
- Herrigel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschiessens. [Weilheim]: Otto-Wilhelm-Barth Verlag 1979.
- Izutsu, Toshihiko: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek: Rowohlt 1979.
- Kakar, Sudhir: Indische Kultur und Psychoanalyse. In: Psyche 1974 (28), S. 625-650.
- Kaltenmark, Max: Lao-tsu und der Taoismus. Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- Pietschmann, Herbert: Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters. Wien: Paul Zsolnay 1980.
- Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung. Paderborn: Schöningh 1975 (3. Aufl.).
- Steininger, Hans: Die Stellung des Menschen im Konfuzianismus und im Taoismus. In: Hans-Georg Gadamer & Paul Vogler (eds.): Neue Anthropologie, Bd. 6. Stuttgart: Thieme 1975, S. 206-243.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: Der westliche und der östliche Weg. Essais über christliche und buddhistische Mystik. Frankfurt: Ullstein 1980.
- Zimmer, Heinrich: Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt: Suhrkamp 1979.

17.2.1993