

MICHAEL VON BRÜCK

Wo endet Zeit?

Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der Mystik der Weltreligionen

"Die Zeit kann nie aufhören - Wegdenken können wir die Zeit nicht - denn die Zeit ist ja Bedingung des denkenden Wesens - die Zeit hört nur mit dem Denken auf. Denken außer der Zeit ist ein Unding."¹⁾

1. Einleitende Überlegungen

1.1 Zeit im Denken

Zeit endet, wo sie beginnt: im Denken. Die Physik belehrt uns zwar, daß mit dem Urknall die Zeit beginne und im Zentrum eines Schwarzen Loches enden müsse²⁾, daß also eine "objektiv" ablaufende Zeit von dem subjektiven Zeiterleben unterschieden werden muß. Aber, die Geschichte der Philosophien und der Wissenschaften belehrt uns: Alle Zeitskalen hängen an konstruierten Begriffen, die

-
- 1) Novalis, Schriften Bd. 2 u.3. Das philosophische Werk (Hg. K. Samuel/H.-J. Mähl/G. Schulz), Stuttgart 1965 u. 1968; II, 269 (zit. n. M. Frank, Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik, Paderborn: Schöningh 1990, 214)
 - 2) J.A. Wheeler, Jenseits aller Zeitlichkeit. Anfang und Ende der physikalischen Zeitskala, in: H. Gumin u. H. Meier (Hrsg.), Die Zeit. Dauer und Augenblick, (Veröffentlichungen d. Carl Friedrich von Siemens Stiftung) München: Piper³1992, 17 ff.

Daten logisch verknüpfen, am Denken also. Daß die Zeit mit dem Denken aufhöre, ist allerdings selbst ein gedachter Satz, dessen Prämisse und Zielaussage sich paradox zueinander verhalten. Er gleicht eher einem *koan* als einem deduzierbaren Begriff, und so muß die Frage genauer lauten, was das hier implizierte Paradox besagen soll oder auf welche Erfahrungsstruktur es hinzuweisen vermöchte.

Die Frage nach der Zeit war seit Plato, Aristoteles und Augustinus ein Grundproblem der Metaphysik, und in dem *meta* deutet sich an, daß das Denken, wenn es seine eigenen Voraussetzungen reflexiv zum Gegenstand der Analyse macht, im Zirkel enden muß.³⁾ Nicht erst Kant hat das gewußt. Das Denken bedarf der zeitlichen Kategorien von Erinnerung und Antizipation in synthetischer Vergegenwärtigung. Die Identität des Selbstbewußtseins wird durch den kontinuierlichen Strom der Zeit verbürgt, der dann mehr als seine Erscheinung in jedem Moment des Zeitgeschehens sein muß. Das Bewußtsein aber erlebt den Mangel, weil die Synthese nie zu vollkommener Einheit gelangen kann, und so sucht es die raumzeitliche Differenzierung in einer direkten Einheitsschau zu integrieren, durch die *mystische* Erfahrungen gekennzeichnet sind. Unter mystischen Erfahrungen verstehe ich eine Vielzahl von inhaltlich sehr unterschiedlichen Erfahrungen, denen gemeinsam ist, daß sie sich durch eine *sich einende Bewußtheit* auszeichnen. Bewußtheit ist die Selbstreflexivität des Bewußtseins, d.h. die Verschmelzung des beobachtenden Subjekts mit dem beobachteten Objekt. Daß das Zeitproblem aufs engste mit der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, also mit mystischer Erfahrung in dem eben beschriebenen Sinne, zusammenhängt, hat vor allem Novalis beschäftigt. Raum und Zeit sind für ihn zwei Seiten einer Sache, sie verhalten sich wie Einheit und Vielheit, insofern die Bewegung (deren Maß seit Aristoteles die Zeit ist) im Raum zu erstarren scheint, während sie in der Zeit ablaufen oder fließen kann. Raum gerät in der Zeit

3) Vgl. G. Böhme, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt 1974; E. Rudolf, *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Stuttgart 1986.

ins Fließen, während Zeit zu Raum erstarrt. ⁴⁾ Das Selbstbewußtsein ist sich nun Grund und Resultat zugleich, d.h. es ist Ursache und Wirkung des Selbstvergewisserungsprozesses, der zeitlich differenziert erscheint. ⁵⁾ Erinnernte Ursprünge und aus der Gegenwart extrapolierte Möglichkeiten werden als Gegenwärtigsein des Vergangenen und Gegenwärtigsein des Zukünftigen in einer dynamischen Gegenwart so gedacht, daß die Einheit des gegenwärtigen Augenblicks in der Differenzierung einzelner Momente erscheint. Dies kann am Symbolismus der Trinitätslehre erläutert werden, wie bereits Augustinus zeigte. Aber mehr noch: Vergangenheit wäre das *Anhaften* an Erinnerungem, Zukunft die *Projektion* des Gewünschten. Die Erfahrung reiner Gegenwart, die gleichzeitige Einheit ist, wäre Freiheit von beiden Intentionen, Freiheit von Anhaften und Projektion also. Dies ist eine buddhistische Denkfigur, die wir noch erörtern werden.

1.2. Das neue europäische Schisma

Die europäische Kultur der letzten Jahrhunderte war von einem Schisma bestimmt, zu dem es in Kulturen, die vom Buddhismus, Hinduismus oder Islam geprägt sind, nichts Vergleichbares gibt: dem Schisma von Wissenschaft und Religion. Der Begriff des Schisma ist an räumliche und zeitliche Differenzierung gebunden. Wo etwas gespalten wird, entsteht Raum, und der Prozeß des Spaltens markiert zeitliche Koordinaten. Dem allgemeinen Satz vom Schisma zwischen Wissenschaft und Religion liegt also die fundamentale Differenzierung in 'räumliche' und 'zeitliche' Räume zugrunde. Der Begriff des "zeitlichen" Raums klingt weniger fremd als der des "räumlichen Raums". Wir sprechen von Zeiträumen. Ein vorkritisches Bewußtsein stellt sich die Zeit ohne weiteres räumlich vor, als Zeit- oder Zahlenstrahl, der von einer Richtung in die andere verläuft, also Raum schafft, oder als leeren Hohlraum, der durch Ereignisse in der Zeit strukturiert, d.h. gefüllt wird. Der Begriff des "räumlichen Raums"

4) M. Frank, Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung, Paderborn: Schöningh 1990, 160

5) Frank, aaO, 167

hingegen scheint eine Tautologie zu sein, aber nur auf den ersten Blick.

Wir setzen einen Raum voraus, er ist gegeben in dem Augenblick, da wir wahrnehmen. Denn wir nehmen "etwas" wahr, bevor dieses Etwas ins Bewußtseins getreten ist, und zwar in der reinen Subjektivität der Möglichkeit und zeitlichen Realisierung der Wahrnehmung selbst. Tritt dieses "Etwas" ins Bewußtsein, wird der leere Raum, der als solcher noch nicht wahrgenommener Raum ist, räumlich, d.h. ein "Etwas" im Unterschied von einem anderen "Etwas" läßt Raum sein. Wir nehmen nicht den Raum wahr, sondern die Beziehung zwischen zwei oder mehr Wahrgenommenen, wobei die eine Koordinate immer das wahrnehmende Subjekt ist. "Raum" könnte also als Möglichkeit der Wahrnehmung, "räumlicher Raum" als die Struktur der Beziehung im Wahrnehmungsprozeß beschrieben werden. Jede Aussage, wie die des einleitenden Satzes vom Schisma in unserer Kultur, setzt diese Wirklichkeit voraus.

Was besagen diese Überlegungen? Ich habe den Satz von dem Schisma in unserer Kultur nicht nur als Beispiel oder Paradigma angeführt, um die Unausweichlichkeit raum-zeitlichen Gefüges in der Wahrnehmung oder in der Formulierung eines jeden beliebigen Satzes zu demonstrieren, sondern deshalb, weil er das existentielle Dilemma nicht nur unserer Kultur, sondern auch unserer Frage nach der Zeit beschreibt. Dem Schisma liegt nämlich eine tiefere Spaltung zugrunde: die des wahrnehmenden Subjekts und des wahrgenommenen Objekts, und zwar nicht erst seit Descartes. Ich will nicht auf die Geschichte des europäischen Ich eingehen, die spätestens seit Sokrates eine unumkehrbare Richtung eingeschlagen hat, insofern die Selbstgewißheit der Frage oder Kritik die Seinsgewißheit des staunenden Beobachters dadurch überbieten konnte, daß der sokratische Logos den dionysischen Mythos zu verdrängen vermochte. Ob der apollinische Geist in Sokrates' Frage, die Selbstgewißheit schaffen soll, inkarniert ist und somit ein weiterreichendes Problem angeschnitten werden müßte, sei dahingestellt.

Zumindest ist deutlich: Descartes' *cogito* dient der Selbstvergewisserung des *ego sum*. Das Ego ist nicht, wenn es sich nicht als solches im Denken bestätigt, d.h. wenn es nicht durch das *alter ego* hindurchgegangen ist, das sich von sich distanziert, nur um sich im

Gedachten wiederzufinden. Dieser Durchgang oder die Distanzierung zur Selbstvergewisserung ist das, was Zeit und Raum schafft. In Zeit und Raum (wir werden uns forthin nur noch mit der Zeit beschäftigen) wird Existenz. Sie wird sich nicht nur ihrer bewußt, sondern außerhalb dieser Selbstdistanz *ist* sie nicht. Wesen, die der Selbstvergewisserung durch das *cogito* nicht bedürfen, haben keine Zeit. Das Dilemma der Entfremdung um der Existenz willen ist also ein fundamentales, die geschichtliche Wirklichkeit (einschließlich des Schismas, von dem wir oben sprachen,) ist davon abgeleitet.

Die Frage nach der Zeit ist somit die Frage nach einer bestimmten Weise des Menschlichen. Der Mensch zeitigt sich, um seiner selbst gewiß zu sein. Wissenschaft und/oder Religion wären dann nur zwei Möglichkeiten, diese Selbstdistanzierung in der Zeit zu vollziehen, d.h. sie sind Modi des *cogito*, das erst im Vollzug dessen, was wir Zeitigung nannten, zum Subjekt wird. Zeit wäre dann eine *conditio humana*, und die Frage, ob Zeit "objektiv", "subjektiv" oder etwas anderes sei, würde sich erübrigen, weil die Möglichkeit des Fragens ohnehin von dieser *conditio* abhängt.

Was aber geschieht in dieser Spaltung, in der sich das Subjekt selbst gegenübertritt? Oder anders gefragt: Wäre es möglich, Zeit anders oder nicht zu erfahren? Wenn ja, was würde das für unsere Ausgangsposition bedeuten, d.h. für die Frage nach der Selbstgewißheit des Menschen? Würde sie ungewiß werden, oder gibt es ganz andere Möglichkeiten der Selbstgewißheit als die, die wir in unserer historischen Entwicklung als die dominanten kennen, nämlich Religion und Wissenschaft, die nur in ihrem Modus verschieden sind, beide aber Tradition ermöglichen und damit die Selbstgewißheit kollektiv oder gesellschaftlich vermitteln, somit also gleichsam in ein und demselben individual- wie sozialpsychologisch beschreibbaren Boden wurzeln, der durch Zeitlichkeit geprägt ist?

Noch einmal anders gefragt: Bestünde das Dilemma der Selbstdistanzierung in der Zeit der Selbstfindung nicht, könnte vielleicht Zeit anders erfahren werden? Denn daß der rational-fragende Bewußtseinsmodus nicht die einzige Bewußtseinsweise ist, wissen wir: Traum, Tiefschlaf, ekstatisches Erleben usw. sind gleichsam andere Bewußtseinsintensitäten, mit einem modernen Begriff: *altered states of consciousness*. In ihnen ist das Zeitbewußtsein erheblich modi-

fiziert. Die *coincidentia oppositorum* wird in der Ekstase als Einheit in der Vielheit konkret erfahren, und dies betrifft auch die Differenz von Vergangenenem und Zukünftigem, die als Gleichzeitigkeit im Jetzt erscheint. Bereits William James hat daraus geschlossen, daß es zumindest problematisch ist, den gewöhnlichen Wachzustand zum Maßstab aller Dinge zu machen und anzunehmen, daß nur dieser Zustand ein adäquates Bild von der Welt vermitteln könne. Denn wie ließe sich eine solche Reduktion begründen? Er urteilt:

"It is that our normal waking consciousness, rational consciousness as we call it, is but one special type of consciousness, whilst all about it, parted from it by the flimsiest of screens, there lie potential forms of consciousness entirely different. We may go through life without suspecting their existence; but apply the requisite stimulus, and at a touch they are there in all their completeness, definite types of mentality which probably somewhere have their field of application and adaptation. No account of the universe in its totality can be final which leaves those other forms of consciousness quite disregarded." 6)

Angesichts eines Wittgenstein und der modernen Dekonstruktion von Konzeptualisierungen ist es dann nur folgerichtig, daß Charles Tart eine Wissenschaft fordert, die in ihren Beschreibungen die Abhängigkeit vom jeweiligen Bewußtseinszustand angibt.⁷⁾ Dies betrifft auch den Zeitbegriff.

Veränderte Bewußtseinszustände sind seit alters in den Religionen durch "Mystiker" erfahren und beschrieben, von Philosophen auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen auch konzeptualisiert worden. Bei aller Schwierigkeit, den Begriff der Mystik zu definieren oder gar "mystische Einheitserfahrungen" zu beschreiben - wir werden auf den Versuch einer Definition verzichten und dennoch phänomenologisch zu argumentieren versuchen -, scheint es erlaubt zu sein, den Zeit-Raum des Mystikers gerade in jener Welt anzusiedeln, in der das Dilemma der Selbstvergewisserung durch Distanzierung in der Zeit

6) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London: Longman's 1913, 388.

7) Ch. Tart, *Transpersonale Psychologie*, Freiburg: Walter 1978, 21 ff.

nicht auftritt. Dies sei zunächst als Hypothese formuliert und vorausgesetzt.

1.3. Zeiterfahrung als Problem

Zeit kann als Maß für die Bewegung von Erscheinungen innerhalb gesetzter Koordinaten nur abstrahiert werden, wenn die Frage nach dem Verhältnis dieses Maßes zum messenden Subjekt vernachlässigt wird, d.h. wenn der Sinn (die Richtung) des Messens selbst nicht in Erscheinung tritt. Daß es sich um die Vernachlässigung eines entscheidenden Parameters handelt, weiß die Wissenschaft spätestens seit der Entdeckung der Quantenmechanik, wonach das messende Subjekt selbst ein Aspekt im Meßvorgang ist.

Wir werden hier nicht den Zeitbegriff der Naturwissenschaft (wenn es ihn denn als einheitlichen Begriff gäbe) erörtern, auch nicht die philosophischen Implikationen und unterschiedlichen Deutungen der Relativitätstheorie und der Quantenphysik. Dennoch sind einige Bemerkungen hinsichtlich der "Objektivität der Zeit" sinnvoll, wenn wir später Reflektionen von Zeiterfahrungen in der Mystik nicht nur sammeln, sondern auch interpretieren wollen.

Niels Bohr hat deutlich gemacht, daß die nicht-klassischen Phänomene der Quantenphysik in klassischen Begriffen ausgeführt werden müssen, wenn sie über die mathematische Formel hinaus Bedeutung gewinnen sollen. Auch das Relativitätsprinzip unterliegt dieser Forderung, und es ist kein Zufall, daß ausgerechnet Physiker auf der Suche nach geeigneten klassischen Begriffen auf die Vorstellungswelt der Mythen alter Völker, auf philosophische Interpretationen mystischer Erfahrung und die Zeitstrukturen des Bewußtseins eines Kindes zurückgreifen, um die grundlegende *Relativität* im Begriffsbereich des Menschlichen anzutreffen.⁸⁾

Nicht nur bei den Griechen war die Zeit eine mythische Figur: Chronos, der seine Kinder erzeugt und verschlingt. *Mahakala* ist ein Beispiel aus dem indischen Mythos, das bis in das tantrische buddhi-

8) Vgl. dazu M.D. Akhundov, *Conceptions of Space and Time. Sources, Evolution, Directions*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1986, 5

stische *kalacakra*-System gewirkt hat. Im indischen *Brahmavaivartapurana* (IV, 30, 45) betet der Dichter zu Gott:

"Von allen Maßen bist Du die Zeit. Du bist der Herr der Zeit, der Ursprung der Zeit. Du bist jenseits von Zeit und wohnst doch in der Zeit."

Allerdings ist auffällig, daß in Indien der Raum, *akasha*, als Element oder Grundbaustein des Universums sowohl in hinduistischen wie in buddhistischen Systemen eine viel zentralere Rolle spielt als die Zeit, deren Bedeutung zunächst nur in der Verschleierung des Wirklichen, kaum in dessen Entfaltung lag.

Am Beginn der abendländischen Philosophie steht die Kontroverse zwischen Heraklit, der in Bewegung und Werden das ursprüngliche Wesen der Wirklichkeit zu erkennen meinte, und Parmenides und Zeno, die Sein und Permanenz jenseits zeitlichen Wandels für allein wirklich hielten. Plato vermittelte zwischen beiden, indem er das Universum in einen zeitlichen und einen überzeitlichen Bereich aufteilte, wobei ihm die zeitliche Wirklichkeit das "bewegte Bild" der ewigen Formen war.⁹⁾ Sie verhalten sich wie Spiegelbild zu Urbild. Alle über den Neuplatonismus in Europa vermittelten mystischen Traditionen gehen auf diese Unterscheidung zurück und verbinden die *zeitlose Wahrheit* der Idee mit einer spezifischen Bewußtseins-erfahrung.

Aristoteles' Zeitbegriff hat die abendländische Wahrnehmungs- und Denkgeschichte bis heute geprägt: Die Zeit ist eine Zahl der Bewegung hinsichtlich eines "Vorher" und "Nachher" ¹⁰⁾, und zwar ursprünglich der obersten Himmels-sphäre. Sie ist das Maß für Veränderung. Zeit wird hier mit der Bewegung der Himmelskörper in Verbindung gebracht, und dieses physikalische Modell ist bestim-mend geblieben.¹¹⁾ Drei Zeitbegriffe lassen sich auf diesem Hinter-grund formulieren. Der erste bestünde darin, Zeit und Bewegung zu identifizieren. Die Schwierigkeit dieses Ansatzes ist, daß Zeit nicht

9) Plato, *Timaios*, 37d

10) Aristoteles, *Physik*, 219b

11) F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg: Felix Meiner, 1976, 61

mit Bewegung identisch sein kann, denn Bewegung ist nur als Bewegung *in der Zeit* vorstellbar, d.h. Bewegung muß von dem Medium, in dem sie stattfindet, unterschieden werden.¹²⁾ Identifizierte man zweitens aber die Zeit mit bewegten Objekten wie zum Beispiel Himmelskörpern, würde man sie auf räumliche Koordinaten reduzieren. Die dritte Möglichkeit ist, die Zeit als Attribut der Bewegung aufzufassen, als Maß etwa, das Bewegung begleiten würde. Dann aber wäre die Frage, welches Maß angenommen werden müßte, ob unterschiedliche Bewegung unterschiedliche Zeiten zur Folge hätte und wie sich die Zeit, die an der Bewegung teilhat, zu der Zeit, die Bewegung mißt, verhält.¹³⁾

Diese Fragen spiegeln sich auch in der Auseinandersetzung um die Interpretation der Relativitätstheorie Einsteins wider.¹⁴⁾ Auf der Grundlage der Riemann'schen Geometrie war deutlich geworden, daß Raum und damit geometrisches Maß nicht absolut sind, insofern Raum bestimmt ist durch die Körper, die sich in ihm befinden. So kann es weder absoluten Raum noch absolute Zeit geben. Whitehead hingegen hielt seine Theorie von der räumlichen und zeitlichen Kongruenz entgegen, nachdem die Einheitlichkeit der Weltgeometrie, und damit auch der Zeit, aufrechterhalten werden soll, ein Argument, das Grünbaum für nicht stichhaltig hält. Uns interessiert hier nur, daß es um die Fragen von Einem versus Vielheit bzw. Konstante versus Bewegung geht, mehr noch, um die Zuordnung beider Größen. Denn daß Bewegung die Konstanz eines Bewegten voraussetzt, andernfalls man nur von völlig diskreten Zuständen verschiedener Größen, also keiner Veränderung eines Gegebenen, sprechen könnte, wußten bereits die Griechen. Um den Prozeß der Bewegung zu erfassen, bedarf es also sowohl der Anschauung des Statischen als auch des

12) Auch Zeit und Geschwindigkeit setzen einander voraus, so daß diese jene nicht begründen kann. Aus psychologischer Sicht hängt Zeit an der Geschwindigkeit von Ereignissen, wie Piaget an der Zeitentwicklung beim Kinde demonstriert hat. (J. Piaget, *Time Perception in Children*, in: *The Voices of Time* (ed. by J.T. Fraser), Amherst: The Univ. of Massachusetts Press 21981, 202)

13) R.M. Gale, *What, then, is Time*, in: *The Philosophy of Time* (ed. by R.M. Gale), Garden City, N.Y.: Anchor 1967, 24 ff.

14) Zum folgenden vgl. A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, Dordrecht, Boston: Reidel 21973, bes. 8-65 und 425 ff.

Bewegten. Whitehead jedenfalls faßt zusammen, daß es "unmöglich ist, über Zeit und den kreativen Ablauf der Natur zu meditieren, ohne eine überwältigende Empfindung bezüglich der Grenzen menschlicher Intelligenz" zu erfahren.¹⁵⁾ Und bekanntlich war bereits Augustinus zu einer ähnlichen Erkenntnis gelangt.

In der gegenwärtigen Physik gibt es verschiedene Ansichten und Interpretationen vom "Alter" des Universums.¹⁶⁾ Damit verbunden ist die Frage, ob das Universum seit dem "Urknall" gleichbleibende Geschwindigkeit hat oder vor Jahrmillionen schneller oder langsamer expandiert ist. Fluktuationen in der Raum-Zeit-Dichte lassen die Zeit in Abhängigkeit vom Zustand des Universums erscheinen¹⁷⁾, und die alte Frage nach der "objektiven" Zeit spitzt sich zu in der Frage, ob eine solche Zeit, wenn es sie gäbe, selbst zeitlich variabel wäre und man sich nach einer Meta-Zeit umschauen müßte.

Nicht nur die abstrakte Frage nach dem Wesen der Zeit ist aber kaum zu beantworten, sondern auch das Problem ihrer Richtung bzw. ihres Sinnes ist keineswegs geklärt.¹⁸⁾ S. Watanabe hat vorgeschlagen¹⁹⁾, in der Unterscheidung von Mittel und Ziel den anthropologischen

15) A.N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press 1920, 73 (Das Zitat verdanke ich Benjamin, aaO, 8.)

16) Vgl. neuerdings die Überlegungen von S.W. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1988.

17) G.J. Whitrow, *Time and the Universe*, in: *The Voices of Time* (ed. by J.T. Fraser), aaO, 576

18) Nach Hawking verlangt das "anthropische Prinzip", daß wir das Universum so sehen, wie es ist, weil wir nicht da wären, um es zu beobachten, wenn es anders wäre. Die Zeitstruktur mit dem Richtungspfeil von Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft sei also jeder möglichen Beobachtung vorgegeben, und zwar für Hawking letztlich auf Grund des 2. Hauptsatzes der Thermodynamik. Es ist m.E. fraglich, ob das Prinzip in dieser Form allgemein gelten kann, wenn man andere Zeiterfahrungen, wie z.B. die mystische, als ein Phänomen, das zweifellos auftritt, ernst nimmt. Vgl. Hawking, aaO, 157 ff.

19) S. Watanabe, *Time and the Probabilistic View of the World*, in: *The Voices of Time* (ed. by J.T. Fraser), Amherst: The University of Massachusetts Press 21981, 561. Er weist die Möglichkeit zurück, die Begründung der Zeitrichtung auf den 2. Hauptsatz der Thermodynamik zu stützen, da zwar die Zunahme von Entropie nicht bestreitbar sei, die Richtung der Zeit daraus aber nicht abzuleiten wäre, da man eine zweite Variable brauchte. (555)

Ansatzpunkt für die gerichtete Zeiterfahrung zu suchen, wobei aber in der Deutung dieser Unterscheidung keineswegs ein interkultureller *consensus populorum* vorliegt. Insofern aber diese Differenz direkt mit der Unterscheidung von Ursache und Wirkung zusammenhängt, kann zumindest im Rahmen von Kausalität die Richtung der Zeit von Vergangenheit zu Zukunft auf diese Weise begründet werden. Allerdings wäre zu fragen, ob die *Richtung* der Zeit nicht ein Attribut der Zeit nur unter bestimmten makroskopischen Bedingungen ist, da ihre Bestimmung im Bereich der Elementarteilchen fraglich ist.²⁰⁾ Ist somit also die Zeitrichtung grundlegend im Universum als solchem angelegt, oder handelt es sich nur um eine statistische Aussage?

Daß die einfache linear vorgestellte Zeitrichtung in Abfolge der drei Zeitmodi von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft hin eine Vernachlässigung der Komplexität tatsächlicher Zeiterfahrung ist, indem zum Beispiel Vergangenheit nur als gegenwärtige Vergangenheit, Zukunft nur als in der Gegenwart antizipierte Zukunft usw. verfügbar sind, so daß "Zeitnetze" (J. Moltmann) entstehen, haben vor allem G. Picht, A. M. K. Müller und J. Moltmann herausgearbeitet.²¹⁾

Zeiterfahrung, soviel ist sicher, ist abhängig von der Umwelt des Erfahrenden sowie vom Zustand des wahrnehmenden Bewußtseins, wie nicht nur Piagets Untersuchungen an Kindern gezeigt haben, sondern die allgemeine Erfahrung, das Traumerleben und der interkulturelle Vergleich belegen. Zeit ist eine Entdeckung im Verlauf der Evolution, und es ist durchaus möglich, daß sie nicht nur beim Menschen vorkommt, sondern auch beim Tier und der Pflanze - wenn

20) Whitrow, Time and the Universe, aaO, 580f.

21) G. Picht, Die Zeit und die Modalitäten, in: Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Bd. I, Stuttgart: Klett 1980, 362 ff.; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München: Chr. Kaiser 1985, 116 ff.; A.M.K. Müller, Das unbekannte Land. Konflikt-Fall Natur. Erfahrungen und Visionen im Horizont der offenen Zeit., Stuttgart: Radius 1987, bes. 210 ff. Müller nimmt nicht nur eine Evolution in der Zeit, sondern eine Evolution der Zeit selbst an. Eine Diskussion dieser Autoren ist hier nicht möglich und bleibt einer späteren ausführlichen Publikation vorbehalten.

auch in je modifizierter Form - anzunehmen ist.²²⁾ Auch das Tier und die Pflanze haben ihre je eigenen Zeitgeschwindigkeiten, die sich von den menschlichen unterscheiden. Daß der menschliche Zeitsinn in einer "instinktuellen Ambivalenz" begründet sein könnte, die daher kommt, daß der Mensch Leben und Tod als entgegengesetzte Pole erfährt, statt ihrer biologischen Einheit gewahr zu sein, ist möglich.²³⁾ Aber auch hier ist die Zeiterfahrung individuell verschieden: Nicht nur, daß das Kind diese Ambivalenz ganz anders erfährt als der alte Mensch, sondern auch die psychische Gesamtkonstellation, die emotionale Balance und die soziale Umgebung sind Faktoren, die Zeiterfahrung determinieren.

Auch die für abendländische Kultur fundamentale Erfahrung der geschichtlichen Zeit ist keine Konstante, sondern selbst ein zeitliches Phänomen, das der Wandlung unterliegt, wie R. Koselleck gezeigt hat.²⁴⁾ Er zitiert Herder, für den ein jedes Ding seine eigene Zeit hat, so daß es im Universum zu einer Zeit unzählbare Zeiten gibt. Zeitbestimmungen sind demnach zwar von der Natur her bedingt, müssen aber als spezifisch geschichtlich definiert betrachtet werden.²⁵⁾ Durch die "Verzeitlichung der Geschichte" während der letzten dreihundert Jahre erscheint Zeit als in sich ganz anders differenziert als etwa im europäischen Mittelalter. Der Grund ist eine Beschleunigung bzw. Verzögerung der historischen Parameter, was Koselleck eindrucksvoll und an zahlreichen Beispielen belegt. Zeit ist also auch hier relativ, abhängig von einem kulturell geprägten Bewußtseinszustand, der geschichtlicher Veränderung unterliegt.

Hermann Lübke hatte in dieser Vorlesungsreihe auf Reinhart Kosellecks Darstellung von Futurisierung der Utopie in der europäischen Geistesgeschichte hingewiesen. War bis zur Renaissance die Utopie tatsächlich räumlich gedacht, d.h. die ideale Welt ein räumlich zwar fernes, aber doch im Raum angesiedeltes Elysium gewesen - und die Vergleiche zum zentralasiatischen Shambhala oder dem buddhistischen Reinen Land im Westen drängen sich auf -, so war mit

22) Ich widerspreche damit J.T. Fraser, *The Study of Time*, in: *The Voices of Time* (ed. by J. T. Fraser), aaO (Anm. 12), 587

23) Fraser, aaO, 585

24) R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt: Suhrkamp 1979

25) Koselleck, aaO, 11

der geographischen Eroberung des Raumes und der Schwärzung aller weißen Flecken auf der Landkarte die Utopie temporalisiert worden, d.h. in eine Zukunft verlegt, die grundsätzlich überall möglich werden konnte, wenn sich der Mensch, der die Utopie idealiter antizipierte, von der Zukunft her handelnd in der Gegenwart realisieren konnte, und das in der Neuzeit mit ständigem Druck der Beschleunigung von Zeit. Unter dem Eindruck der mystischen Erfahrungen in der Religionsgeschichte hingegen gilt: Die Realisierung der Utopie ist weder die Überbrückung von räumlicher noch zeitlicher Distanz, sondern die Erfahrung eines anderen Bewußtseinszustandes, der immer und überall potentiell ist.

Wie wäre eine solche Erfahrung kategorial einzuordnen? Ich zitiere aus Hans-Peter Dürrs Beitrag^{25a)} : "Die Erfahrung eines geordneten Nacheinanders in der von uns wahrgenommenen Wirklichkeit ist eine Vorbedingung jeglicher bewußter Erfahrung und kann deshalb als solche im Rahmen rationaler Betrachtungen nicht weiter reduziert werden. Sie kann bestenfalls in Erlebnisinhalte, welche hinter die Aufspaltung von Subjekt und Objekt, von dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen zurückgehen, transzendiert werden." Um diese Erlebnisinhalte bzw. diesen Bewußtseinszustand geht es hier.

Wenn wir also nach Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der Mystik fragen, muß klar sein, daß Beobachtung und Erfahrung zu unterscheiden sind. Beobachtung setzt die Unterscheidung in beobachtendes Subjekt und beobachtetes Objekt voraus. Es handelt sich um eine bewußte Trennung, bei der Wirklichkeit objektiviert wird. Erfahrung hingegen ist die Einheit von Innerem und Äußerem bzw. die "Einswerdung" mit dem "Objekt", das Anlaß zur Erfahrung gibt. Dies entspricht einer allgemeinen Bewußtseinsbeschreibung, wird aber besonders deutlich in Meditationserfahrungen und in intersubjektiver menschlicher Erfahrung, besonders der Liebe. Aus der naturwissenschaftlichen Methode ist dieser Aspekt bisher, d.h. vor der Formulierung der Quantentheorie, erfolgreich ausgeklammert worden.

25a) vgl. H.-P. Dürr: "Wie offen ist die Zeit ? Die Verantwortung für unsere Zukunft." In diesem Band S. 181-206, hier S. 185 f.

Wenn wir von *Zeiterfahrung* in der Mystik sprechen, ist der Begriff mit Bedacht gewählt; wir sprechen nicht von Beobachtung. 26)

2. *Zeiterfahrung im hinduistischen Bereich*

Es ist oft behauptet worden, Indien habe keinen Sinn für Geschichte, was mit dem Desinteresse am Phänomen der Zeit zusammenhänge. Dies ist falsch. Gewiß, sowohl für Hinduismus als auch für Buddhismus gilt, daß der Weltprozeß keinen Anfang in der Zeit hat. Durch Expansion und Kontraktion wird in zyklischer Oszillation über lange Zeiträume hinweg ein Universum nach dem anderen hervorgebracht und wieder zerstört. Innerhalb eines Universums wird der Charakter des Historischen bzw. Zeitlichen sehr deutlich erkannt, aber anders bewertet als in Griechenland, Europa oder auch China. Die Puranas und epischen Werke sind voll von historischen Situationen und Geschichten, bei denen spezifische Zeitmuster eine entscheidende Rolle spielen, und Ursache-Wirkungs-Ketten, die den karmischen Fluß des Geschehens, d.h. die Historizität des Menschen, verdeutlichen.²⁷⁾ Allerdings ist das zeitliche Geschehen nur insofern interessant, als es Möglichkeiten bietet, sich selbst zu transzendieren, d.h. den Kreislauf der Geburten (*samsara*) zu überwinden, Befreiung (*moksha*) zu erlangen und in die zeitlose Fülle (*purna*) einzugehen. Es gibt also in Indien von Anfang an ein spezifisches Zeitverständnis.

Dazu möchte ich einen Mythos aus dem Matsya Purana nacherzählen: 28)

Der Weise Narada, ein Sohn des Schöpfergottes Brahma, wollte einst von dem höchsten Gott Vishnu, der das Universum in Gang hält, das Geheimnis seiner Schöpferkraft, die alle Welten und

26) Zu meinem Erfahrungsbegriff vgl. M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München: Chr. Kaiser 21987, 247 ff.

27) R. Panikkar hat mit guten Gründen vorgeschlagen, das *Karman*-Gesetz im Sinne der Historizität des Menschen zu begreifen. Vgl. R. Panikkar, *The Law of Karman and the Historical Dimension of Man*, in: *Philosophy East and West* XXII, 1, Honolulu 1972

28) Vgl. H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton Univ. Press 1974, 27 ff.

Zeiten hervorbringt, erfahren. Der Gott befahl ihm, in einen magischen See zu springen. Als er im Begriff war aufzutauchen, war er die Prinzessin Sushila von Benares. Er/sie heiratete den Prinzen des benachbarten Königreiches, da die Zeit gekommen war, und als Sushilas Gemahl den Thron bestieg, wurde sie Königin, hatte viele Kinder und Enkelkinder und war glücklich. Jedoch, es kam zu Wirren und politischen Konflikten zwischen den Reichen ihres Vaters und ihres Mannes, schließlich zum Krieg, in dem ihr Vater, ihr Gemahl, ihre Söhne und alle Verwandten getötet wurden. Verzweifelt mußte sie selbst die Verbrennungsfeuer für die Toten anzünden - das mächtige Feuer verwandelte sich langsam in einen kühlen Wind, aus dem sich wiederum ein See verdichtete, und Sushila fand sich als der Weise Narada wieder, den Vishnu an der Hand hielt, um ihn aus dem Wasser zu ziehen. Das Schauspiel hatte nur so lange gedauert, wie ein Körper braucht, um nach einem Sprung wieder aus dem Wasser aufzutauchen.

Der Mythos ist immer weiter ausgeschmückt worden. Die Expansion und Kontraktion eines ganzen Universums dauert nur ein Augenzwinkern des Schöpfergottes Brahma, der in einem Lotos sitzt, der aus dem Nabel des schlafenden Gottes Vishnu emporgewachsen ist, der auf der Schlange Shesha am Grund des Weltenozeans schläft und die Welt in rhythmischem Atmen träumt. Die Gleichzeitigkeit dessen, was uns als zeitliches Nacheinander erscheint, von einer höheren, göttlichen Bewußtseinsstufe aus, ist ein Motiv, das in vielen Religionen anzutreffen ist - "tausend Jahre sind vor Dir wie der Tag, der gestern vergangen ist" (Ps 90, 4).

Von wenigen Ausnahmen abgesehen sucht das indische Denken das Eine und Unwandelbare, jeder Zeit gleichzeitig Gegenwärtige, in oder hinter den Erscheinungen der Temporalität. H. Nakamura hat darauf hingewiesen, daß die indischen Sprachen, vor allem das klassische Sanskrit, ein spezifisches Zeitverständnis nahelegen bzw. erzeugen.²⁹⁾ So bevorzugt das Sanskrit den Nominalstil und löst Verben in

29) H. Nakamura, Time in Indian and Japanese Thought, in: The Voices of Time (ed. by J.T.Fraser), aaO, 77 ff.

Partizipien und Verbalnomina auf. Statt eines Adverbs wird der Akkusativ des Adjektivs für die adverbiale Funktion gebraucht usw. Selbst wo von der Vergänglichkeit (*anitya*) geredet wird, erscheint dieser Satz als ewiges Gesetz, das statisch ist. Ja, es gibt keinen gesonderten Begriff für "Werden", da die Wurzel *bhu* sowohl unser abendländisches "werden" als auch "existieren" bedeuten kann, d.h. die temporale Struktur ist nur ein Attribut des Existierenden, das in sich ist und bleibt. Was die Vorsokratiker - sichtbar in der Differenz zwischen Heraklit und Parmenides - als Antithesen empfanden, kann man in Indien als zwei Aspekte desselben verstehen. Indien hat kaum Interesse an Historiographie entwickelt, und wenn doch, so dient der Geschichtsverlauf als Vordergrundsfolie für die Darstellung der ewiggleichen Gesetzlichkeit. So spricht etwa die buddhistische Tradition durchaus von der Lebensgeschichte des historischen Buddha, die sich sukzessive in den Kulminationspunkten der Geburt in Lumbini, der Erleuchtung in Gaya und dem Eintritt ins *parinirvana* in Kushinagara entfaltet. Aber das in südasiatischen Ländern gefeierte Vesak-Fest im Mai zelebriert alle diese Ereignisse in zeitloser Gleichzeitigkeit. Denn die Erscheinung des Buddha ist nicht durch quantitativ bestimmte Zeitlichkeit gekennzeichnet, sondern durch eine qualitative Heilszeit, die ein immer und überall erreichbares Bewußtseinspotential vergegenwärtigt.

Dies sind allgemeine Beobachtungen, die eine Tendenz andeuten, ohne in sich schon als historisch gesichert gelten zu können. Denn im einzelnen unterscheiden sich die philosophischen Schulen im Zeitbegriff durchaus, und es gibt diesbezüglich auch Entwicklungen in der indischen Philosophiegeschichte.

Wir wollen zunächst den Zeitbegriff in Samkhya und Yoga kurz erörtern, um dann einigen Entwicklungen im Buddhismus größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Im frühen Samkhya-System, das später praktisch alle indischen philosophischen Schulen erheblich beeinflussen sollte, findet sich noch kein ausgearbeitetes Zeit-Konzept, wohl aber im späteren Samkhya-Yoga. ³⁰⁾ Zeit existiert, im Gegensatz zur Ansicht des

30) H. Shankar Prasad, Time and Change in Samkhya-Yoga, in: Journal of Indian Philosophy 12 (1984), 35

Nyaya-Vaisheshika, nicht wirklich. Neben dem unveränderlichen und dem Prozeß rein zuschauenden geistigen Prinzip, *purusha*, macht die veränderliche *prakriti* (das "Hervorgebrachte", als zeitlich bewegtes aktives Prinzip, aber *natura naturans* und *natura naturata* zugleich) zwar eine Evolution durch, aber hier handelt es sich nur um aufeinander folgende Ereignisse, von denen Zeit nicht abstrahiert werden kann. Zeit ist nur das Bindeglied zwischen Ereignissen oder markiert Phasen der *prakriti*, sie ist nichts in sich selbst. Daß Zeit als von der Bewegung der kleinsten Partikel (*anu*) getrennte und eigene Wirklichkeit *erscheint*, ist eine Schöpfung des menschlichen Bewußtseins (*buddhinirmana*).³¹⁾

Im Yoga spricht man von dem Moment (*ksana*) als der kleinsten Einheit der Zeit. Die Zeit ist hier nicht die Wirkung einer Urnatur, sondern der Ablauf der ununterbrochenen Kette von Momenten, d.h., der unablässige Fluß solch diskreter Momente erscheint dem Bewußtsein als Zeit. Zeit hängt also an Kausalität, und Kausalität ist die karmische Modifikation (*samskara*) des Bewußtseins. So wie das Bewußtsein anfangslos ist, weil es immer von einem Bewußtseinsimpuls abhängig ist, so sind die Bewußtseinsmodifikationen (*samskara*) anfangslos.³²⁾ Die Substanz (*dharmin*) bleibt ewig dieselbe, sie manifestiert sich nur in verschiedenen Momenten in unterschiedlicher Weise. Die Wirklichkeit unterliegt also keinem wirklichen zeitlichen Wandel, sondern "Schwingungen der Weltstoffenergien", wie J.W. Hauer treffend den Begriff *parinama* übersetzt.³³⁾ Der *purusha* als geistiges Prinzip ist von dieser Bewegung nicht betroffen, und der Yoga-Pfad besteht gerade darin, diese Unabhängigkeit des *purusha* von den *prakriti*-Bewegungen zu erfahren, was Gewißheit und Überwindung jeder Angst vor der (scheinbaren) Vergänglichkeit zur Folge hat.

Patanjalis Yoga-Sutra 4, 12 macht deutlich, daß Vergangenheit und Zukunft im Wesen gegenwärtig sind und die Differenzen nur darin bestehen, daß bestimmte Charakteristika sukzessive erscheinen. "Wenn latente Eindrücke in ihrer Kraft bewußt werden, entwickeln

31) Shankar Prasad, aaO, 39, vgl. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Bd. 1, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1922, 311

32) Patanjali, Yoga-Sutra IV, 10

33) J. W. Hauer, Der Yoga als Heilsweg, Stuttgart²1958, 278

sie sich zu einem Objekt der Erinnerung, und diesen Entwicklungsprozeß nennen wir Wandel. Die Wandlungen in der Welt der Erscheinungen sind grundsätzlich gleicher Natur." 34) Wenn nun die Grenzen der Wahrnehmungskraft durch Meditation erweitert oder aufgehoben werden, können alle möglichen Kombinationen der Manifestationsmomente gleichzeitig in den Bereich der Wahrnehmung treten, die Zeitdifferenzen sind aufgehoben, und "alles erscheint gegenwärtig". 35)

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind im Yoga nur Modifikationen des zugrundeliegenden Substrats, und das wahre Wesen des Menschen besteht in einer transtemporalen unzerstörbaren Wirklichkeit, die in Meditation nach Loslösung vom Fluß der zeitlichen Modifikationen erfahren wird, so daß die durchaus real existierenden Dinge von einem meditativen Bewußtsein in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit erfahren werden. Zeitlichkeit ist damit sozusagen die größte Versuchung auf dem Yogaweg und Ursache aller anderen leidverursachenden Konditionierungen. Denn aus dem Zeitempfinden entsteht die Ungeduld, die das Bewußtsein so stimuliert, daß es angespannt handelt, um in Begierde das von der Zukunft Erwartete zu erreichen oder durch Anhaften an vergangenen Erfahrungen die Offenheit für den Augenblick zu verspielen. Der Yogi strebt hingegen ein Bewußtsein an, das frei ist von dem Zwang, wählen zu müssen, und das Gegebene von Augenblick zu Augenblick so wahrnimmt, wie es ist. 36)

Genau dies besagt die berühmte Definition des Yoga bei Patanjali (Sutra 1, 2), daß Yoga das Zur-Ruhe-Bringen der Bewußtseinsbewegungen (oder -modifikationen) ist (*yogah cittavrtti nirodhah*). Alle Funktionen und Inhalte des Geistigen werden mit dem zusammenfassenden Ausdruck *citta* bezeichnet. Er ist der Träger der *dharmas* oder modifizierten Bewegungen, die, angeregt durch die Außenwelt, innere Bewußtseinsimpulse und karmische Formationen (*samskaras*), d.h. in der Vergangenheit angesammelte Prägemuster

34) Swami Hariharananda, *Yoga Philosophy of Patanjali*, Albany: State Univ. of New York Press 1983, 368

35) Swami Hariharananda, aaO, 369

36) P.Y. Deshpande, *Kommentar zu Patanjali, Yogasutra I*, 30-33, in: B. Bäumer (Hg.), *Patanjali, Die Wurzeln des Yoga*, München: O.W. Barth 1976, 57f.

für das Manifestationsgeschehen, eine falsche Welt des Werdens und Vergehens, vorgaukeln und damit Leid verursachen. Während im Samkhya einzelne Größen aufgezählt werden (*buddhi*, *ahamkara* usw.), um das geistige Geschehen zu beschreiben, verweist der Yoga auf den einen *citta*, in dem alle Bewußtseinsvorgänge miteinander zusammenhängen. Das wahre Selbst oder den *purusha* aus der Verstrickung in die zeitliche Zersplitterung zu befreien, ist die Aufgabe des Yogi, ja jedes Menschen.

Die Yoga-Philosophie ist zweifellos vom Buddhismus beeinflusst, wenn Yoga-Sutra 3, 14 und Vyasa's Kommentar dazu nahelegt, daß letztlich alles aus jedem entstehen kann, weil alles miteinander zusammenhängt und von gleicher Substanz ist. Die Bewegung entsteht auf Grund einer bestimmten *causa efficiens*, wobei Raum, Zeit usw. nur Variationen der Wirkursache sind. Durch diese spezifischen Wirkursachen manifestiert sich das noch nicht Manifeste. Es entsteht also nichts Neues in der Zeit, sondern das Unmanifeste wird manifest. "Was gegenwärtig ist, wird direkt erkannt, und über das Vergangene und Zukünftige stellt man Mutmaßungen an, weil es noch nicht manifest ist. Die vergangenen und zukünftigen Eigenschaften eines Objekts sind vielleicht unendlich. Da eine innere Einheit aller Objekte besteht, können sich alle Dinge in jedes verwandeln." ³⁷⁾ Es wird also deutlich, daß im Yoga nicht gesagt ist, daß die Zeit nur eine Bewußtseinsbewegung ohne ein Substrat oder eine Substanz ist. Die Substanz selbst ist insofern bewegt, als sie ihre inneren Eigenschaften aufgrund von Ursachen manifestiert. Sie bleibt aber dabei wesensmäßig die gleiche.

3. Zeiterfahrung im Buddhismus

Der Buddha selbst hat Fragen nach dem Zeitbegriff als irrelevant für den Heilsweg zurückgewiesen. Im *Culamalunkyasutta* heißt es: Ob die Welt ewig bzw. unendlich oder nicht sei, ob der Vollendete nach dem Tod existiere oder nicht - in jedem Fall gebe es Geburt, Alter, Tod, Vergänglichkeit und also Leiden, was durch Überwindung der Unwissenheit auf dem Wege des achtgliedrigen Pfades über-

37) Swami Hariharananda, aaO, 277

wunden werden müsse. ³⁸⁾ Der Buddha beantwortet hier die abstrakte Frage nach der Zeit mit dem Gleichnis eines Menschen, der von einem vergifteten Pfeil verletzt ist und diesen unverzüglich herausziehen müsse, ohne zuerst nach dem Woher und Warum bzw. dem Urheber der Verletzung zu fragen.

Vergänglichkeit (*anitya*) und Wandel im Fluß der sich ständig neu formierenden Daseinselemente (*skandha*) sind eine buddhistische Grunderfahrung. Zeit entsteht durch die gegenseitige Wechselwirkung der zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit, deren grundlegendes Unwissenheit ist, was Leid verursacht. ³⁹⁾ Leid (*dukkha*) entsteht, wenn der Mensch seinem Bedürfnis nach Permanenz bzw. Anhaften an Beständigem nachgibt und sich dem Strom von Werden und Vergehen entgegenstemmt. Die Wirklichkeit ist nicht etwas feststehend Substantielles, sondern die formativen Elemente bilden von Moment zu Moment eine neue Synthese, die wir Wirklichkeit nennen. Kontinuität besteht nur in der Verknüpfungsstruktur, die durch karmische Eindrücke, d.h. wiederholbare, sich in Wechselwirkung befindende "Gewohnheiten", von Moment zu Moment neu geprägt wird.

Besonders in der Madhyamika-Schule Nagarjunas ist Wirklichkeit ein Netz von Erscheinungen. Nichts ist substantiell, und das betrifft selbstredend auch die Zeit. Bereits im Anguttara-Nikaya heißt es, daß Vergangenheit das eine Extrem, Zukunft aber das andere sei, und man allein den Mittleren Weg der Gegenwart beschreiten müsse, denn von diesem her allein erschließen sich die extrapolierten Extreme. ⁴⁰⁾ Die einzelnen Phänomene können nicht abstrahiert werden. Das Ganze des Prozesses aber transzendiert die einzelnen Bestimmungen, was auch für die einzelnen Aspekte der Zeit zutrifft. Nagarjuna bringt dies deutlich zum Ausdruck. ⁴¹⁾ In den Worten von T.R.V. Murti: Das Universum als Ganzes betrachtet ist das transtem-

38) Majjhima Nikaya 63

39) Milindapanha III, 3. Um fachfremde Leser nicht zu verwirren, werden im folgenden Abschnitt buddhistische Termini einheitlich in ihrer Sanskrit-Fassung zitiert - auch dort, wo sie Pali-Texten entnommen sind.

40) S. Miyamoto, Time and Eternity in Buddhism, in: H.S. Prasad (Hg.), Essays on Time in Buddhism, Delhi: Sri Satguru Publ. 1991, 684

41) Nagarjuna, Madhyamika Karika 25,9

porale Absolute, als Prozeß betrachtet ist es die gezeitigte Erscheinungswelt.⁴²⁾

Jede mögliche Ontologie der Zeit ist für Nagarjuna, Candrakirti und alle Madhyamika-Philosophen keine Beschreibung der Wirklichkeit, sondern Ich-Projektion, die das Ich anwendet, um sich in Selbstdistanz zu verobjektivieren und zu erkennen. Während im späteren Hinayana die Kategorien eine gewisse Verdinglichung erfuhren, ist in der Madhyamika-Analyse die Zeit eine Bewegungsform des Bewußtseins, hervorgerufen durch die *samskaras*⁴³⁾, das nichts Statische finden kann.⁴⁴⁾ Das Yogacara-System fügt hinzu, daß erkennendes Bewußtsein und erkanntes Objekt voneinander abhängig sein müssen, daß Zeit als Bewußtseinsform welt-schaffend ist, ohne daß eine idealistische Reduktion daraus gefolgert werden müßte, weil auf der Ebene von Ursache und Wirkung (*pratityasamutpada*) tatsächliche Zeitstrukturen angenommen werden können. Es handelt sich aber nicht um eine einlinige Zeitrichtung, sondern um Entstehen in *gegenseitiger* Abhängigkeit, wo jede Wirkung wieder zur Ursache wird und alle Aspekte, also auch zeitliche Phänomene, gegenseitig voneinander abhängen. Zeit ist ein Faktor, der die Erscheinungen modifiziert sowie alldurchdringend und ewig sein muß, weil Zeit keinen Anfang haben kann, da jeder Anfang Zeit voraussetzt.

Diese Denkform wird besonders deutlich im Avatamsaka-Sutra, das die gegenseitige Durchdringung aller Phänomene lehrt.⁴⁵⁾ Nicht nur die Mikro- und Makro-Räume durchdringen einander, sondern auch die Zeiten; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedingen einander gegenseitig. Denn die Erfahrung des gegenwärtigen Moments ist nichts als die bewußte Verarbeitung des eben vergangenen Eindrucks, d.h., der vergangene Augenblick wird dem Bewußtsein

42) T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, London: Unwin Pb. 1980, 233

43) M. Walleser, Die Zeit, in: H.S. Prasad (Hg.), Essays on Time in Buddhism, aaO (Anm. 40), 16

44) Aryadeva, Catuhshataka 9,5

45) Einige Texte aus diesem Sutra sind übersetzt und kommentiert in: M.v.Brück, Weisheit der Leere. Sutra-Texte des indischen Mahayana-Buddhismus, Zürich: Benziger 1989, 101 - 198

gegenwärtig in einem Prozeß, der diesem Augenblick zukünftig ist. Wahrnehmung des Vergangenen hängt ab von den Wahrnehmungsbedingungen in der Gegenwart.

Was die Vergangenheit *war*, ist dem Bewußtsein nicht zugänglich, was sie hingegen *ist*, hängt von Bedingungen ab, die ihre Zukunft sind. Alle drei Zeitaspekte sind aber, so lehrt das Avatamsaka-Sutra, in sich unbegrenzt und daher nicht determiniert. Begrenzt sind die menschlichen Wahrnehmungsweisen deshalb, weil sie von Bedingungen, d.h. dem Zustand des Bewußtseins, abhängen.

Mit anderen Worten: In anderen Bewußtseinszuständen (wie in der Meditation oder im Traum) wird Zeit anders, nämlich in ihrer gegenseitigen Durchdringung oder Einheit, erfahren. ⁴⁶⁾ Zeit ist hier kein abstrakter Zahlenstrahl, der mit aufeinander folgenden Ereignissen gefüllt würde, sondern der gegenwärtige Augenblick vollkommener Wachheit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenfallen. Aber dieser "Augenblick" ist nicht statisch, er bleibt nicht stehen, sondern bewegt sich fort und entfaltet ewig seine innere Dynamik. Es geht um eine *zeitewige Gegenwart*. Alle einzelnen Dinge und Ereignisse sind, was sie sind, aber sie erscheinen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Durchdringung.

Wenn dies so ist, können Welt und Gott, wie theistische Systeme sagen würden, oder *lokadhatu* (der Bereich der Unterschiede und des Leidens) und *dharmadhatu* (der unaussprechliche Bereich der Wahrheit), wie es im Buddhismus heißt, nicht zwei Welten sein, die einander ausschließen würden, sondern sie sind zwei Zustände des Bewußtseins, die in tiefer Kontemplation als einander durchdringend erfahren werden.

Das ganze Avatamsaka-Sutra ist nichts anderes als eine Illustration dieser meditativen Erfahrung, indem alle Dinge - Länder, Berge, Flüsse, Blumen, Menschen, Wolken - als leuchtende Strahlengestalten erscheinen, die keinerlei Schatten werfen und wie das Licht alles durchdringen und erleuchten. ⁴⁷⁾ Die individuellen gewöhnlichen

46) Vgl. Th. Cleary (Hrsg.), The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sutra Vol. III, Introduction, Boulder u. London: Shambhala 1984, 7

47) D.T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism (3rd series), London-New York 1953, 77

Wesen oder Zeitmomente verschwinden in dieser letzten Wahrheit (*nirvana*) nicht, sondern werden vom Buddha-Licht durchdrungen. Dies ist aber kein fremdes Licht, sondern ihre eigene wahre Natur.

D.T. Suzuki erläutert das Zeit-Paradox anhand einer Frage, die Subhuti im Astasahasrika-Prajnaparamita-Sutra so stellt: Wird Erleuchtung erlangt durch das Erwecken eines vorangehenden oder nachfolgenden Gedankens? Wenn durch einen vorangehenden, so geht das nicht mit einem nachfolgenden zusammen oder umgekehrt. Wenn es aber keine Übereinstimmung beider gibt, wie kann die Gesamtheit positiver Bewußtseinsformungen (*punya*) vermehrt werden? Ist Bewußtsein eine Abfolge von Gedanken, die zeitliches Nacheinander erscheinen läßt? Was aber verbindet die Gedanken, und wie kann ein einziger Erleuchtungsgedanke die ganze Kette durchdringen, wenn jeder Gedanke doch nur ein Moment ist? ⁴⁸⁾

Das Erleuchtungsbewußtsein kann nicht unter gewissen Umständen plötzlich neu auftreten, denn dann wäre es bedingt. Wäre es bedingt, könnten seine Grenzen immer weiter ausgedehnt werden, das heißt, es käme nie zur Ruhe bzw. vollkommene Erleuchtung wäre nicht erreichbar. So kann es weder Grade noch Stufen in der Erleuchtung geben. Sie kann nicht die Wirkung von etwas sein, weil dies jene zeitliche Bedingtheit implizieren würde.

Für Nagarjuna ist darum *nirvana* weder verloren noch wird es erlangt, es ist weder Auflösung noch Ewigkeit, weder zerstört noch geschaffen.⁴⁹⁾ Die Raum- und Zeitunterscheidungen ereignen sich im Bewußtsein auf einer bestimmten Ebene, aber sie sind nicht absolut. In der Weisheit selbst gibt es weder Raum noch Zeit. Was also ist wirklich, und was ist Täuschung?

Der Mahayana-Buddhismus, und hier besonders die Prajnaramita-Literatur ⁵⁰⁾, gebraucht gern das Beispiel vom Mond, der sich im Wasser spiegelt. Wer nur auf die Spiegelung schaut, hält diese für wirklich, möchte sie mit den Armen umfassen und kann sie natürlich nicht begreifen. Die Spiegelung ist die Welt der Unterscheidungen, die als solche wirklich ist, vergleichbar den magischen Gebilden eines

48) Suzuki, aaO, 270f.

49) Nagarjuna, Madhyamika Karika 25,5-6

50) Vgl. M.v.Brück, Weisheit der Leere (Anm. 45), 201-241

Zauberers (*maya*).⁵¹⁾ Relativ gesehen (*samvrti*) ist diese raum-zeitliche Existenzform real, und es ist nützlich, mit ihr entsprechend umzugehen. Man darf sich aber nicht daran hängen, weil die absolute Wirklichkeit anders ist, eben leer (*shunya*) hinsichtlich der Substantialität der eben beschriebenen *samvrti*-Ebene der Erfahrung, und dies ist der absolute Standpunkt (*paramartha*).

Nun darf man allerdings nicht in den Fehler verfallen, die Leere als Standpunkt zu begreifen, gleichsam die raum- und zeitlose Dimension zu substantialisieren und als "Bereich" der Welt der Differenzierung gegenüberzustellen. Nein, auch dieser "Standpunkt" muß beständig als solcher überwunden werden, die Leere ist im zeitewigen Transzendieren selbst zu entleeren (*shunyatashunyata*), so daß die unbegreifliche Buddha-Natur (*buddhatva*), die natürlich Nicht-Natur ist, manifest werden kann.

Nagarjunas Dialektik ist der Versuch, diesen Prozeß analytisch zu vollziehen: es gibt keine Ontologie, sondern nur die Dekonstruktion aller vom Ich aufgebauten begrifflichen Konstrukte. Ich möchte folgenden Vergleich vorschlagen: Der Zusammenhang der beiden "Ebenen" oder "Betrachtungsweisen", der Differenzierung in der Zeit und der zeitlosen Transzendenz also, kann mit einem Einwegspiegel verglichen werden. Schaut man von der Bewußtseinsebene der Raum-Zeit-Differenzierung her, ist die Spiegelwand undurchdringlich, und man sieht nur eine begrenzte, in sich selbst gespiegelte, raum-zeitlich differenzierte sowie in Subjekt und Objekt gespaltene Wirklichkeit. Von der anderen Seite jedoch, also von der Bewußtseinsebene zeitewiger Gleichzeitigkeit und gegenseitiger Interpenetration des Räumlichen und Zeitlichen her, sieht man zwar noch diskrete Raum- und Zeitmuster, aber gleichsam im Medium des einheitlichen Stromes.

Für den Mahayana-Buddhismus bedeutet *shunyata* also nicht die Negation des Zeitlichen zugunsten der Zeitlosigkeit, sondern die Transzendierung der Dualität von Zeit und Zeitlosigkeit! Denn konzeptualisiert man *shunyata*, hat man sich schon wieder in einseitiger Weise an mentale Projektionen gehängt und das Ganze auf ein abstraktes Konstrukt reduziert.

51) Suzuki (Anm. 48), 245f.

Shunyata kann somit im Blick auf das Verständnis von Zeit in zweifacher Weise aufgefaßt werden:

1. als die Interrelationalität aller Zeitmomente (*ksana*), wie sie im Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*) angeschaut wird, sowie
2. als Jenseitigkeit gegenüber jeder möglichen Bestimmung.

Diese Anschauung wurde radikalisiert im chinesisch-japanischen Buddhismus. In Japan, dessen Ästhetik und Denkformen nicht auf das Allgemeine, sondern das je konkrete und besondere Ereignis ausgerichtet sind, wird das einzelne Phänomen als das Absolute interpretiert, d.h. der jeweilige Augenblick *ist* in seiner Soheit die zeitlos gezeitigte Buddha-Natur.⁵²⁾ Diese Anschauung fand eine einzigartige Interpretation bei Dogen Zenji (1200-1253), vor allem in seiner Idee von der "Einheit von Praxis und Erleuchtung", also von zeitlich gegliedertem geistigem Weg und überzeitlicher Wahrheit. Er kritisiert die klassische (indische) evolutionistische Auffassung, die Buddhanatur sei eine Potentialität, die im Menschen allmählich entwickelt würde und irgendwann in der Zukunft voll manifest sei. Für ihn *ist* vielmehr die Buddha-Natur zu jedem Zeitpunkt voll manifest. Der spirituelle Weg ist somit ein Gewahrwerden des tatsächlich Gegebenen, nicht ein Wachsen.⁵³⁾

Der Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) ist für ihn weder einer noch viele, weder hat er einen Anfang noch ein Ende. Er befindet sich weder im Menschen noch ist er jenseitig, weder spontan noch permanent. Er wird weder durch Bewußtseinsanstrengung noch durch einen Akt der Gnade Buddhas erweckt, sondern wird bewußt in dem Moment, in dem eine Resonanzschwingung des menschlichen Bewußtseins mit dem absoluten Bewußtseinsgrund bzw. spirituelle, kosmische Kommunion stattfindet. Der Begriff *kanno-doko* kann als

52) H. Nakamura, *Time in Indian and Japanese Thought* (Anm. 29), 77ff.

53) Dogen, *Shobogenzo*, Uji

kosmische Resonanz aufgefaßt werden, wobei alle Wesen durch diese Schwingung miteinander kommunizieren. ⁵⁴⁾

Für Dogen ist demzufolge die Zeit das absolute Jetzt (*nikon*), in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in dem einzigen Ereignis der absoluten Bewußtheit erfaßt werden. Gegenseitige Identität des Existierenden und gegenseitige Durchdringung (*sosoku-sonyu*) ⁵⁵⁾ ist die Formel, mit der Gleichzeitigkeit als der wesentliche Ausdruck der Buddha-Natur dargestellt wird. Das Wesen der Buddha-Natur ist damit als die vollkommene Aktualität im Gegenwärtigen bestimmt. "Gegenwart" ist demnach für Dogen nicht akkumulierte Vergangenheit, sondern die Bewußtheit *aller* Zeit. ⁵⁶⁾

Dogen's Position, daß alle Wesen die Buddha-Natur (*buddhatva*, jap. *busho*) *sind* (und sie nicht einfach *haben*), wirft ein bezeichnendes Licht auf sein Verständnis der Zeit: Alle Zeiten sind die Buddha-Natur. ⁵⁷⁾ Die Wesen sind nicht getrennt von der Buddha-Natur. So ist auch das zeitliche Ereignis nicht getrennt vom trans-temporalen Grund. Dieser Grund ist ebenfalls nicht "ewig", sondern selbst impermanent, d.h. er erzeugt sich ständig selbst. Erst dieser Gedanke der vollständigen Impermanenz macht die gegenseitige Durchdringung aller Phänomene, auch der jeweiligen zeitlichen Augenblicke, möglich.

In der tieferen Bewußtseinserfahrung erlebt der Meditierende nicht selten eine Art "Totalität des gegenwärtigen Augenblicks". Dogen unterstreicht, daß diese Totalität nicht als Metapher für die Ewigkeit betrachtet werden darf, sondern als die vollkommene Entdeckung, Verwirklichung und Bejahung der Sein-Zeit, so wie sie

54) Dogen, Shobogenzo, Hotsu Bodai-shin. Die erste Übersetzungsmöglichkeit (kosmische Resonanz) wird von Hee-jin Kim, Dogen Kigen - Mystical Realist, Tucson: Univ. of Arizona Press 1980, 156, vorgeschlagen, die zweite von Yuko Yokoi, in: Zen Master Dogen, New York-Tokyo: Weatherhill 1976, 107.

55) Für eine detaillierte Darstellung dieses Konzepts bei Dogen vgl. Kim, aaO, 187

56) Dogen, Shobogenzo, Uji

57) Dogen, Shobogenzo, Uji. Vgl. M. Abe, Dogen on Buddha Nature, in: Zen and Western Thought, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1985, 61ff.

in jedem einzelnen Zeitmoment erscheint. Dies verdeutlicht er gern an der Betrachtung von immer wechselnden und sich wandelnden Naturereignissen. In dem Abschnitt "Tsuki" im Shobogenzo betont er zum Beispiel, daß der Mond von heute unsere volle Aufmerksamkeit verlangt - als unmittelbare und vollständige Manifestation ohne Rücksicht auf seinen Anfang oder sein Ende, sein Alter oder seine Neuheit. Weiterhin ist jede Phase des Mondes in sich selbst vollständig und der ganze Mond in seiner jetzigen "Soheit". Das trifft auf alle anderen Erscheinungen der Wirklichkeit genauso zu. Sie sind, so wie sie in ihrer jeweiligen zeitlichen Existenzform sind, die "wahre Form des Buddha". Dogen besteht darauf, daß sein Verweis auf den Mond nicht bloß eine Sprachfigur ist, die die Lichthaftigkeit der Sein-Zeit symbolisieren würde: "Wie es ist" zeigt nicht Ähnlichkeit mit einem jenseitigen Grund an, sondern besagt: "das ist es", nämlich die wahre und nicht weiter hinterfragbare Gestalt der Existenz. Jeder Aspekt oder jede Phase des Mondes, und darum jedwede Erscheinungsform der Sein-Zeit, ist in sich selbst eine vollkommene Manifestation der Wirklichkeit ohne Referenz auf etwas jenseits ihrer selbst.

Ein zentraler Begriff für Dogens Zeitverständnis ist *nikon*, das "Jetzt" oder "Nun", vergleichbar durchaus mit dem "Nun" in der deutschen Mystik, vor allem bei Meister Eckhart. Dogen macht deutlich, daß damit wiederum nicht ein überzeitliches Ewiges gemeint ist. Er betont, daß die zeitliche Tiefe und erfahrungsmäßige Weite des "Gerade-Jetzt" (*nikon*) mit der Kontinuität eines ganzheitlichen Vorgangs (*kyoryaku*) vermittelt ist. *Nikon* ist also kein Begriff, der die prinzipielle Impermanenz aller Ereignisse unterlaufen und somit erneut den Eternalismus in abgeleiteter Form einführen würde, sondern es handelt sich um eine Qualität jedes "Vorgangs" als Übergang von einem Ereignis der Sein-Zeit zu einem anderen. Dieses "Jetzt" oder "Nun" bezieht einerseits alle Aspekte und Dimensionen der Selbigkeit und Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein, hier-und-jetzt, und andererseits ermöglicht es ihre volle Unterscheidung, Verschiedenheit und Differenzierung.

Das zweite Element des *dharma*-Vorgangs (*kyoryaku*) bezieht sich auf die kontinuierlich kreative und regenerative Dimension von Sein-Zeit. *Nikon* (gerade Jetzt) und *kyoryaku* (verlaufender Vorgang) sind zwei untrennbare, einander durchdringende und letztgültig gleichwertige Standpunkte zum Verständnis von Sein-Zeit (*uji*). Keiner hat Priorität. Die Differenz zwischen ihnen ergibt sich aus der Frage, ob man entweder die jeweilige Oberfläche (*nikon*) oder die innere Überkreuzung der zeitlich vernetzten Erscheinungen (*kyoryaku*) betrachtet. Dogen will diesen Zusammenhang wiederum mit einer Metapher verdeutlichen: Beim Bergsteigen zum Beispiel bezeichnet *nikon* die besondere und unmittelbare Aktivität, die nichts anderes als das gegenwärtige Aufsteigen ist; *kyoryaku* weist auf den gesamten Kontext von Ereignissen hin, die dieses Aufsteigen begleiten, und zwar sowohl die inneren Vorgänge in dem betreffenden Menschen wie auch die Begleitumstände, die das Universum betreffen. Dieser Zusammenhang ist nicht sekundär, sondern der eigentliche Ort des Aufsteigens, da "Leben durch mich lebt und ich auf Grund des Lebens bin". *Kyoryaku* umfaßt also die gesamte Geschichte des Individuums, die Natur- und Sozialgeschichte, das gegenseitige Bedingen der einzelnen Ereignisse und die Erinnerung an Früheres sowie auch alles zukünftig Mögliche als Projektion der jetzigen Konstellationen in die Zukunft. Diese Bedingungen sind gekennzeichnet durch das Zusammenspiel der Grundvoraussetzungen (die sich aus der je individuellen Geschichte ergeben und konditional wirken) und des Strebens, das - in Aktivität geäußert - den jeweiligen Spielraum der Freiheit markiert. Das Zusammenspiel beider Faktoren ermöglicht die konkreten Umstände und enthält sie zugleich. Denn sie sind so, wie sie sind, gerade hier und jetzt so und nicht anders manifest. Jeder Augenblick ist so, wie er ist, vollständig, ohne daß ihm etwas fehlen würde. Denn er enthält die gesamte Palette unterschiedlicher Perspektiven und Situationen, die sich gleichzeitig auf tun und ungehindert in gegenseitiger Resonanz netzartig durch die drei Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) widerhallen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur vorläufige Begriffe,

um die Ganzheit der Dimensionen wiederzugeben, die in jedwedem Moment erscheinen.

Um diesen Sachverhalt präziser beschreiben zu können, unterscheidet Dogen *fünf Arten* oder Bewegungsrichtungen *von Vorgängen*. Er will auf diese Weise zeigen, daß unser erster Eindruck, unterschiedliche Vorgänge würden *aufeinander folgen*, der Korrektur bedarf, damit die Komplexität und Nicht-Substantialität, die Verwickeltheit und der Fluß, die Flexibilität und Viel-Gerichtetheit des Dynamismus der Sein-Zeit wahrgenommen werden können. Er unterscheidet also:

1. Vorgang vom Heute zum Morgen,
2. Vorgang vom Heute zum Gestern,
3. Vorgang vom Gestern zum Heute.

Die Verknüpfung dieser drei Zeitrichtungen besagt, daß die simple lineare Zeitvorstellung, die eine Chronologie des "Vorher" und "Nachher" konstruiert, nicht angemessen ist, um die primäre Vernetzung der Zeitmodi zu erfassen.

4. Vorgang vom Heute zum Heute

Diese Bewegung überwindet die gedanklich vollzogene Trennung der drei Zeitmodi, durch die überhaupt erst "Vergangenheit", "Gegenwart" und "Zukunft" als mentale Konstrukte entstanden sind, weil sich das "Heute", das die drei Zeitmodi umfaßt, gleichzeitig vorwärts und rückwärts bewegen soll und obendrein eine Vorwärts- und Rückwärtsbewegung in sich selbst darstellt.

5. Vorgang vom Morgen zum Morgen

Diese Bewegung schließlich läßt jede Vorstellung hinter sich, die der Wahrnehmung der bloßen "Gegenwart" Priorität einräumen

würde, da jede der vereinten Dimensionen nur durch ihre Identität mit jeder anderen vollständig gedacht werden kann.

Authentisches Voranschreiten (*Vorgang*, *kyoryaku*) bedeutet (im Gegensatz zu der inauthentischen Erfahrung des sequentiellen "Verfliegens" der Zeit), daß die unerschöpflichen Inhalte und unzählbaren Manifestationen der Sein-Zeit in ihrer Impermanenz wahrgenommen werden, d.h. ohne Substrat und Dauer entstehen und vergehen. Dogen benutzt dafür wiederum ein recht anschauliches Bild: *Vorgang* ist wie Frühling, insofern alle verschiedenen Manifestationen des Frühlings selbst *Vorgang* sind... *Vorgang* ist aber nicht bloß Frühling. Denn da es sich um den *Vorgang* von Frühling handelt, vollendet das Vorgehen den *Weg* just zu dem Zeitpunkt, da der Frühling eintritt. Indem ein Aspekt des Frühlings sich zeigt, entfaltet sich "Frühling" überall und zu allen Zeiten. Mit jeder Situation, jeder Erscheinung, jedem Duft, jeder emotional assoziierten "Atmosphäre" des Frühlings sind alle vorigen und zukünftigen "Möglichkeiten Frühling" erfahren und spontan realisiert, und zwar jetzt-und-hier (*nikon*).

Der Begriff von *kyoryaku* ist die Grundlage für Dogens radikale Neuinterpretation der traditionellen Mahayana-Ontologie und hier besonders des Begriffs der Buddha-Natur (*buddhatva*, jap. *busho*). Aber für Dogen geht es nicht um neue (verbesserte) Begrifflichkeit, sondern um das angemessene Zen-Verständnis des existentiellen Pfades der Verwirklichung, dessen Tauglichkeit nur in der Praxis erwiesen werden kann. *Kyoryaku* ist nun ganz eng verbunden mit dem Begriff *busho* und zwar durch zwei miteinander verknüpfte Aspekte:

1. Dogen zeigt, daß die hier vorgetragene Formulierung der Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seiner eigenen Erfahrung von *genjokoan* (unmittelbare, vollkommene Zen-Erleuchtungs-Realisierung) entspricht.

2. Dogen zeigt, wie Buddha-Natur neu verstanden und ausgedrückt werden kann hinsichtlich der vollen Integration der Begriffe *nikon* und *kyoryaku* bzw. der letztgültigen Identität

dieses einen Augenblicks mit der totalen Vergegenwärtigung von Sein-Zeit.

Für Dogen ersetzt nun aber der Begriff *uji* (Sein-Zeit) nicht notwendigerweise *bussho* (Buddha-Natur) als zentrale Lehre, die die existentiell-ontologische Realisierung der buddhistischen Wahrheit von *anatman* (Nicht-Selbst) auszudrücken vermöchte. Er lehnt *bussho* nicht etwa ab, sondern unterstreicht die ursprüngliche, *temporale Bedeutung* dieses Begriffs durch seine kreative Interpretation von *bussho* als *kyoryaku* durch folgende Denkfigur: Es gibt keine Sein-Zeit, die nicht Buddha-Natur wäre. Andererseits ist Buddha-Natur nicht manifest bis zur Realisierung von *uji*, d.h. der Impermanenz und Nicht-Substantialität aller Erscheinungen.

Was heißt aber hier "temporale Bedeutung"? Wir wollen dies an einem Text Dogens exemplarisch erläutern. Im ersten Abschnitt des Kapitels "Bussho" im Shobogenzo versucht Dogen, die *temporale Bedeutung* der bekannten und völlig unumstrittenen Passage aus dem Nirvana-Sutra zu deuten:

"Alle Lebewesen ohne Ausnahme haben die Buddha-Natur. Der Tathagata ist für immer ohne Wandel."

Er deutet diesen Vers in eigener Weise und liest ihn auf der Basis seines Verständnisses von *kyoryaku*. Den erstens Satz liest er als: *shitsu-u-bussho* = "Ganz-Sein-Buddha-Natur". "Buddha-Natur haben" bedeutet für ihn in einem tieferen Sinn "Buddha-Natur sein". Diese Interpretation ist aber keineswegs willkürlich, denn das *Sein* von *bussho* ist ja nicht ein fixiertes, ontologisches Substrat, das allen Erscheinungen zugrunde liegen würde. Es ist nicht eine Entität, die alle Wesen besitzen würden, und auch nicht umgekehrt eine höhere göttähnliche Macht, die alle Wesen umfinge. Es ist vielmehr ein Ausdruck der *Soheit* aller Erscheinungen (Lebewesen wie Nicht-Lebewesen), die unmittelbar und vollkommen manifest sind als die jeweilig konkrete Sein-Zeit.

Ein Mensch, der Ganz-Sein-Buddha-Natur vollkommen verwirklicht, tut dies nicht in einem allmählichen Fortschreiten, aufstrebend von einem dunklen Ursprung und evolutionär auf ein bestimmtes Ziel hin, denn diese Fülle ist manifest jetzt und hier als der alltägliche Geist. Es handelt sich nach Dogen aber auch nicht um ein ursprüngliches, zeitloses Wesen, das die Potentiale, die aus der Vergangenheit stammen, auf dem Stufenweg bis zum jetzigen Moment erfüllen würde. Diese Wesens-Fülle existiert nicht vor der Praxis und wird nicht erlangt nach der Praxis!

Buddha-Natur (*busho*) ist also nicht zu verstehen als etwas Verborgenes, das zum Vorschein kommen will, oder als ein Potential, das aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreicht und auf Aktualisierung wartet in einer Zukunft, die erst kommen würde. Die traditionelle Interpretation des zweiten Teils der zitierten Passage aus dem Nirvana-Sutra besagt, daß Buddha-Natur ein konstantes Wesen ist, das, wenn es durch Übung gefördert wird ("vom Regen des *dharma* genährt"), nacheinander Zweige, Blätter, Blüten und Früchte treibt, die wiederum neue Samen-Potentiale hervorbringen. Eine solche Interpretation setzt aber voraus, daß sich ein Zustand auf den vorhergehenden stützen kann, was bedeutet, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft drei trennbare und unabhängige Bereiche sind, die jedes existierende Wesen durchschritte, um schließlich zu einem Ziel zu gelangen. Man kann dies "abgeleitete Zeit" nennen. Dogen aber liest den abschließenden Satz aus dem Nirvana-Sutra-Zitat neu. Den Ausdruck "ohne Wandel" (*mu u hennyaku*) liest er: Der Tathagata ist "nicht-existent (*mu*), existent (*u*) und *ist* Wandel (*hennyaku*)".

Die existentielle Bedeutung einer solchen Umformulierung, ganz unabhängig davon, ob sie grammatisch korrekt ist oder nicht, meint: Buddha-Natur ist nicht eine Sache des Innen oder Außen bzw. Vorher oder Nachher. In bezug auf das oben genannte Bild vom Baum heißt das: Buddha-Natur ist immer verwirklicht in jedem Augenblick der Vergangenheit oder Gegenwart oder Zukunft. Denn Wurzel, Stamm, Zweig und Blatt leben dasselbe Leben und sterben denselben Tod. So

sind sie Buddha-Natur als das mit sich identisch eine, ganze Wesen. Im Kontrast zum Begriff einer "abgeleiteten Zeit", in der die Buddha-Natur zu einem späteren Zeitpunkt realisiert würde, sind bei Dogen alle Manifestationen und Elemente zu jedem Augenblick in jeder Zeit (*kyoryaku*) das spontane Hier-und-Jetzt-Vergegenwärtigen (*nikon*) dieser einen Sein-Zeit (*uji*) als Buddha-Natur (*bussho*).

In anderen Abschnitten des *Bussho*-Kapitels unterstreicht Dogen den zeitlichen Aspekt der Buddhanatur, indem er deutlich macht, daß sie untrennbar und gleichbedeutend mit Impermanenz (*mujo*), karmischem Bewußtsein (*goshiki*), Leben-und-Tod (*shoji*), alltäglicher Aktivität (*gyo*), dem Manifestationskörper der fünf Aggregate (*shingen*), der jeweils vorfindlichen Gelegenheit (*jisetsu kishi*) und dem einzigartigen Augenblick (*ji*) ist. Auch an anderen Stellen im *Shobogenzo* reinterpretiert Dogen solche Zen-Begriffe, die Erleuchtung symbolisieren, um sie von einer bloß statischen Interpretation zu befreien, die eine Aufspaltung der Zeiterfahrung in unveränderliche Ewigkeit einerseits und vergängliche Zeit andererseits implizieren würde. Er sagt zum Beispiel wieder mit unterschiedlichen Metaphern, daß "eine strahlende Perle" (*ikkyu-myōju*) alle Veränderungen des Lebens der unerschöpflichen Vergangenheit enthalte, die durch die drei Zeitmodi hindurch existieren und in der Gegenwart neu zum Vorschein kommen würden. In ähnlicher Weise glühe "ausstrahlendes Licht" (*komyō*) inmitten aller harmonisch einander durchdringenden Funktionen zeitlicher Erscheinungen. Ferner könne "ursprünglicher Buddha-Geist" (*kobusshin*) auf keine Weise vom spontanen Hier-Jetzt der Vergegenwärtigung der Sein-Zeit (*uji*) getrennt werden: "Die sich entfaltenden Blütenblätter und mannigfachen Bäume und Gräser sind nichts anderes als die unbegrenzte Verwirklichung der ursprünglichen Buddha-Natur."

Damit erscheint auch die Rede von "Stadien" oder "Stufen" der Zen-Erleuchtung in einem neuen Licht. Dogen weist ausdrücklich die ausschließliche Betonung der *koan*-Praxis ⁵⁸⁾ in der Rinzaï-Schule

58) Ein *koan* besteht in einer logisch nicht-lösbaren Aufgabe. Die Lösung liegt auf einer höheren Ebene der Einigung von Gegensätzen, die nur durch

zurück, weil diese Schule annehme, daß Erleuchtung plötzlich durch die schnelle Lösung eines *koan* erlangt werden könne. Dogen hält dem entgegen, daß das *koan* zwar gelöst werden könne, die Einsicht aber oberflächlich bleibe, wenn nicht das authentische *kyoryaku*, d.h. das gegenseitige Durchdringen der Zeitmodi im steten Fluß der Erfahrung Hier-und-Jetzt, der Zen-Verwirklichung in jedem Moment der Sein-Zeit also, erfahren werde.

Dogens Analyse der Einheit von Spontanität und Entschluß (Anfang oder Vergangenheit), Gleichzeitigkeit und Totalität der Praxis (Mitte oder Gegenwart) und kontinuierlich erneuertem Voranschreiten der Verwirklichung (Ende oder Zukunft), mündet in dem Begriff von *genjokoan* (Hier-und-Jetzt-Verwirklichung). *Genjokoan* umfaßt und beinhaltet die Gleichzeitigkeit von *nikon* und *kyoryaku*. Dies ist für ihn die vollkommene Lösung seines ursprünglichen Problems, des "Großen Zweifels", wie nämlich die Beziehung zwischen ursprünglicher und erworbener Erleuchtung zu denken sei. Dogen war tief beunruhigt von der Frage, warum denn noch die Zen-Praxis notwendig sei, wenn Buddha-Natur ursprünglich und alldurchdringend für jeden gegeben sei. Dieser Zweifel betrifft dann unmittelbar die Frage, woher die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, der behaupteten Buddha-Natur und der offensichtlich höchst unbefriedigenden Lebenssituation der meisten Menschen, komme, was also der Ursprung des "Bösen" in der Welt sei, das es doch zu überwinden gelte. Die Lösung, die er anbietet, besagt, daß sich Entschluß, Praxis und Verwirklichung wie die drei Zeitmodi zueinander verhalten, nämlich einander durchdringend und untrennbar ineinander erfüllt auf Grund des vereinten und doch multi-dimensionalen *kyoryaku* des *dharma*, das wiederum das *genjokoan* des Nicht-Selbst hier und jetzt reflektiert. Dogen hatte ja seine eigene Erleuchtungs-Erfahrung so beschrieben: Körper und Geist sind

eine existentielle Erfahrung der "Erleuchtung" bzw. Einung der Bewußtheit erreicht wird. Vgl. dazu M. v. Brück, Wer warst Du vor der Geburt Deiner Eltern? In: K.Weis (Hrsg.), Bilder vom Menschen in Wissenschaft, Technik Religion, München: Technische Universität München 1993, 297ff.

ausgefallen. Körper und Geist ausfallen zu lassen und spontan das Selbst zu vergessen heißt, alle Ebenen der Erfahrung hier-und-jetzt zu verwirklichen. Dogen reduziert also nicht Beschluß-Praxis-Verwirklichung (Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft) auf ein ununterscheidbar Eines, sondern er zeigt die Identität in der kreativen Spannung zwischen diesen Momenten auf, wobei jede Phase die anderen durchdringt und verstärkt, erfüllt und erneuert.

Dogens Verständnis der Natur der Zeit beruht auf der Dynamik der buddhistischen Verwirklichung der sich einenden Bewußtheit ("Erleuchtung"). Dieser Zeitbegriff überwindet jede lineare oder sequentielle Begriffsbildung. Entschluß und Praxis führen zwar nicht notwendigerweise zu Verwirklichung, aber die drei untrennbaren Dimensionen sind voll verwirklicht in ein und derselben Sein-Zeit. Wenn für *ein* Bewußtsein *eine* der drei Dimensionen zu *einer* bestimmten Zeit erscheint, durchdringt sie *alle* Dimensionen *jedes* Bewußtseins zu *jeder* Zeit ohne Unterscheidung, Behinderung oder Partikularität. So kann Dogen sagen:

"Wenn also auch nur ein einziger *zazen* für einen Augenblick übt, durchdringt er alle *dharmas* und alle Zeiten, so daß er in Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft in dem unbegrenzten Universum allerorts Wesen zur Erleuchtung führt. Für jedwedes Ding ist dieser Akt die selbige Praxis und Verwirklichung."

Die drei "Stadien" der Verwirklichung enthalten sich gegenseitig und sind *letztlich* identisch, obwohl sie für ein unerleuchtetes Bewußtsein erfahrungsmäßig unterschieden erscheinen. Dogen formuliert diese dialektische Spannung so:

"Den Weg unablässig fortsetzend koexistieren Entschluß, Praxis, *bodhi* (das Erwachen) und *nirvana* allzeit ohne jeden Zwischenzeitraum - das ist die Kontinuität des *Weges* durch ständig aufrechterhaltene Aktivität."

Entschluß ist also nicht ein einmaliger Akt, der durch Erleuchtung überboten oder zum Ende gebracht würde. Vielmehr ist Entschluß (Motivation zur Praxis) ein beständiges Sich-selbst-Antreiben in bezug auf die authentische, spirituelle Intention, einen bestimmten Geist (*shin*)⁵⁹⁾ wahrzunehmen und zu erzeugen, der zu allen Zeiten in allen Wesen existiert. Dogen schreibt:

"Deshalb denke nicht, daß Erwachen nur einmal stattfindet... Zahllose Erwachen ergeben sich aus dem anfänglichen Entschluß, Erleuchtung zu erlangen. Der Entschluß unzähliger Personen begann mit dem ursprünglichen Erwachen einer einzigen Person... Das ursprüngliche Erwachen und *zazen* sind weder identisch noch verschieden, weder zusammengefügt noch trennbar."

Der Entschluß selbst erneuert sich ständig in der Praxis, und er ist gleichzeitig in jeder Verwirklichung mitgehalten. Denn Entschluß motiviert die Praxis und inspiriert die Verwirklichung.

Mit dieser Analyse der Zeit legt Dogen eine höchst praxisrelevante Theorie vor, die eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Mittel und Ziel bzw. Ursache und Wirkung zuläßt: Erleuchtung ist danach nicht ein erreichbares Ziel, sondern ständig zu erneuernde Einsicht und Erfahrung, die durch sorgfältige Praxis genährt wird! Im Shobogenzo-Bendowa heißt es: Praxis und Verwirklichung, Mittel und Ziel, Ursache und Wirkung sind nicht zwei Dinge.

Weil gegenwärtige Praxis eine Praxis *in* Verwirklichung ist, ist die anfängliche Unterscheidung der Phasen des Weges die volle Manifestation der ursprünglichen Verwirklichung selbst. Wenn man sich also auf Praxis konzentriert, darf man nicht erwarten, es könne eine Verwirklichung getrennt von eben dieser Praxis geben.

59) *Shin* ist allerdings mehr als das rational unterscheidende Bewußtsein, sondern das "Herz" bzw. der Bewußtseinsgrund, in dem alle mentalen und affektiven Bewußtseinskräfte ihren Ursprung haben.

Verwirklichung ist endlos. Da umgekehrt Verwirklichung in Praxis eingeschlossen ist, ist Praxis anfangslos.

Dieser Sachverhalt kann nun noch einmal "ontologisiert" und zu dem buddhistischen Grundgedanken der Kausalität, d.h. des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*), in Beziehung gesetzt werden. Für die Theorie der Zeit ist dieser Gedanke fundamental. Denn wenn alles in gegenseitiger Abhängigkeit entsteht, trifft dies auch auf die Zeit zu: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hängen voneinander in reziproker Kausalität ab, sie bedingen einander und entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Für Dogen ist aber *gyoji* (andauernde Aktivität und Energie) noch fundamentaler als *pratityasamutpada* (jap. *engi*, Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit). Denn die reziproke Kausalität wird bei ihm dynamisch verstanden als eine Aktivität, die nie zum Stillstand kommt. Für Dogen ist der letzte Ausdruck für das, was Wirklichkeit ist, Bewegung, Energie oder Aktivität; und diese Aussage kann auf keinen anderen Begriff zurückgeführt werden. "Es sollte gründlich untersucht und verstanden werden, daß *engi gyoji* ist, aber *gyoji* ist nicht *engi*."

Aktivität, selbst-los und ziel-los, doch bis zum äußersten sich selbst ausdrückend und kraftvoll, ist somit die Basis für die temporale Existenz aller nur möglichen Universen. Alle Wesen entstehen zu allen Zeiten spontan und kontinuierlich auf Grund ihrer Wirkungsaktivität oder Energie. Diese Energie besteht nicht aus Substanzen, sondern ist reine Aktivität. Dies drückt der Buddhismus durch den Ausdruck *an-atman* (ohne Selbst) aus. Ohne solche selbst-lose Aktivität (*anatman*) gäbe es weder Zeit noch Welt. Nur durch diese Aktivität erscheint Zeit in der impermanenten, nicht-substantiellen Gegenwart. Die Konvergenz der unterschiedlichen und individuell gesonderten, existentiellen Aktivitäten, von dem einen und dem anderen also, ereignet sich als das ontologische Netz der Verlauf-Strukturen des *Weges* in dem jeweiligen, gegenwärtigen Augenblick, der immer "Jetzt" ist.

Dogens Rede von Sein-Zeit (*uji*) läßt natürlich sogleich die Frage aufkommen, wie sich dieser Begriff zu Martin Heideggers

(1889-1976) Philosophie und besonders seinem Hauptwerk "Sein und Zeit" (1927) verhält. Wir können dies hier nicht im Detail untersuchen, möchten aber doch eine kurze Bemerkung einfügen, denn für viele neuere Zen-Philosophen, besonders aus der Kyoto-Schule ⁶⁰⁾, ist Heidegger in der Tat bevorzugter Gesprächspartner gewesen. Die Differenz in der Ontologie zwischen Heidegger und Dogen ist offenkundig, da Dogen betont, daß Zeit selbst sich nicht ereignet ohne existentielle Aktivität in jedem Augenblick. Zeit ist nicht eine Art Hintergrundgemälde, das von der Handlung im Vordergrund in irgendeiner Weise trennbar wäre. Zeit *ist* das Ereignis, und so ist nirgends eine Zuschauerhaltung möglich. Der Mensch kann und darf also nicht auf Zeit warten, denn Sein-Zeit wartet nicht. Der "Augenblick" ist weder automatisch gegeben noch als Zielvorgabe erreichbar, sondern unmittelbar und immer neu verwirklicht bei jeder Gelegenheit des Ereignisses von Tun/Sein, Leben/Verstehen. Dogen schreibt in Bendowa:

"Zu glauben, daß weltliche Angelegenheiten den Buddha-Dharma behindern könnten, hieße glauben, daß es keinen Buddha-Dharma im Alltag gibt. Man würde dabei nicht erkennen, daß es im Buddha-Dharma keine 'weltlichen Angelegenheiten' gibt. Alle Aktivitäten - selbst die scheinbar ganz

60) Für eine vorzügliche Einführung in die Philosophie der Kyoto-Schule mit ausführlicher Bibliographie vgl. R. Ohashi (Hg.), Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg/München: Karl Alber 1990. Eine kurze, aber sehr erhellende Einführung in die Philosophie Nishida Kitaros und die anderen philosophischen Konzeptionen der Kyoto-Schule präsentiert H. Waldenfels in seinem Buch: Absolutes Nichts, Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg: Herder 1976, 48ff. Vgl. außerdem: T. Unno (Hg.), The Religious Philosophy of Nishitani Keiji, Berkeley: Asian Humanities Press 1989; S. Heine, Postwar Issues in Japanese Buddhism, in: Ch. Wei-hsun Fu / G.E. Spiegler (Hg.), Religious Issues and Interreligious Dialogues, New York 1989, 249ff.; D.W. Mitchell, Spirituality and Emptiness, New York: Paulist Press 1991, 10ff.; und besonders Nishitani Keijis Reflexionen über seinen Lehrer Nishida aus dem Jahr 1950 in: K. Nishitani, Nishida Kitaro, Berkeley: Univ. of California Press (engl. Übersetzung von 1991).

weltlichen - sind außerordentliche und einzigartige Gelegenheiten, den *Weg* der Sein-Zeit zu verwirklichen."

Das heißt: Dogens Lehre der Sein-Zeit und des totalen Dynamismus (*zenki*) schließen gleichzeitig Heideggers Begriffe der ekstatischen Zeitlichkeit und des Ereignisses des Zusammengehörens ein und transzendieren sie. Dogen integriert voll und ganz die existentiellen und ontologischen Dimensionen der Sein-Zeit, indem er radikal an der Bedeutung der gegenwärtigen Aktivität orientiert ist, in der es keine Unterscheidung von "eigentlich" und "uneigentlich" geben kann.

Wir fassen zusammen: Bei Dogen wird also Zeit in der Zen-Erfahrung nicht aufgelöst. Im Gegenteil, Zeit kommt zu ihrer wahren Erfüllung im vollkommenen Gegenwärtigsein, das auf der Grundlage der gegenseitigen Durchdringung aller Phänomene (*engi*) alle Zeitmomente in den drei Zeitmodi umfaßt.

Dogen beschrieb seine außerordentliche Zen-Erfahrung mit den Worten "Körper und Geist sind ausgefallen". Neuere Berichte über solche Zen-Erfahrungen variieren, aber immer ist der Zusammenfall der Gegensätze und das vom Zeitablauf ungehinderte Gegenwärtigsein wichtigster Aspekt der Erfahrung. Hier zum Vergleich einige Beispiele der Versprachlichung dieses Erleuchtungs-Ereignisses aus jüngster Zeit:

- Bewußtsein, Berge und Flüsse werden vollkommen eins; ⁶¹⁾
- Ich und Universum verschwinden, da ist nur noch der eine Klang, vollkommene Freiheit ohne jede Begrenzung; ⁶²⁾
- "Nichts ist, absolut nichts - ich bin alles und alles ist Nichts ... es war immer bei mir, und doch habe ich fünf Jahre gebraucht, um es zu sehen." ⁶³⁾

61) Vgl. Ph. Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, Boston: Beacon 1965, 205

62) Vgl. Kapleau, aaO, 207

63) Kapleau, aaO, 228 (eigene Übersetzung)

In diesem Bewußtseinszustand wird das Bewußtsein grenzenlos und vollkommen gleich mit der Unendlichkeit des Kosmos. ⁶⁴⁾ Zeit hat sich nicht aufgelöst in Nicht-Zeit, sondern jeder Augenblick ist vollkommen klar in zeitloser Gleichzeitigkeit, bei der die Trennung von *Zeitablauf* und *Zeitwahrnehmung* transzendiert ist.

4. Zeiterfahrung in der christlichen Mystik

Es ist offenkundig, daß wir hier nicht "die" christliche Mystik behandeln können, weil sie zu vielfältig ist. Dennoch gibt es auch bei ihr relativ konstante Grundmuster.

4.1. Augustinus

Zunächst einige Bemerkungen zu Augustinus, der wie kaum ein anderer in der Spätantike die Unlösbarkeit des Rätsels der Zeit empfunden hat und diesem Erstaunen Ausdruck verleihen konnte. Im 10. und 11. Buch der *Confessiones* beschreibt er zunächst Funktion und Wesen des Gedächtnisses, woraus sich die Frage nach dem Wesen der Zeitmodi ergibt. Zeit ist für ihn eine meßbare Ausdehnung. Aber Ausdehnung wovon? Er kommt zu dem Ergebnis, daß die geschöpften Dinge der *anima* bzw. dem wahrnehmenden Bewußtsein als vergangene, gegenwärtige und zukünftige erscheinen. ⁶⁵⁾ An und für sich kommen ihnen diese Eigenschaften nicht zu. Die Zeit ist mit der Schöpfung gegeben, d.h. Gott und die Erkenntnis Gottes ist jenseits der Zeit, wenn nicht Gott dem Wandel der Zeit unterworfen sein sollte, was für Augustin undenkbar ist. Augustin schreibt somit das Zeitvermögen dem erkennenden Bewußtsein zu, das in der *memoria* nun aber die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart

64) Vgl. Kapleau, aaO, 233

65) Für eine Kritik seiner Auffassung, daß kein ausgedehntes Ereignis gegenwärtig sein kann, weil es in jedem Augenblick zugleich seine Vergangenheit und Gegenwart ist, vgl. A. Loizou, *The Reality of Time*, Aldershot: Gower 1986, 45 ff.

und Zukunft erfahren kann. Außerhalb der *memoria* des Menschen ist nur das jeweilige Jetzt. ⁶⁶⁾

Darüber hinaus hat Augustinus seinen trinitätstheologischen Analogien psychologische Beobachtungen zugrunde gelegt, die für den Zeitbegriff interessant sind. Die Einheit in der Differenzierung des dreifaltigen Gottes wird u.a. mit der Dreiheit von *memoria - intelligentia - voluntas* veranschaulicht. ⁶⁷⁾ Die *memoria* als Speicher vergangener Erfahrung wird in der Koordination derselben durch *intelligentia* vergegenwärtigt bzw. in Aktualisierung des Möglichen präsentiert, während in *voluntas* die wünschende Ausrichtung auf zukünftige Realisierungen die jetzig-gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte prägt. Ist der erste Aspekt der Ursprung des Wirklichen, so kann der zweite als Verwirklichung und der dritte als Rückkehr bzw. Erneuerung des Wirklichen aus dem Ursprung interpretiert werden, was eine trinitarisch verstandene Zeitstruktur bedeutet. Die Trinität ist somit die Selbstbewegung dieser drei Aspekte, durch die sich der gleichzeitig-gegenwärtige Gott in seinen drei Aspekten selbst aussagt. ⁶⁸⁾

Während dieser spekulative Begriff des Augustinus nicht von einer spezifisch mystischen Zeiterfahrung ausgeht, ist dies bei Dionysius Areopagita und den mittelalterlichen Mystikern durchaus der Fall. Sie deuten allerdings ihre ekstatischen Erfahrungen in einer Weise, die dem augustinischen trinitarischen Zeitschema der Einheit der Zeitmodi in Unterscheidung recht nahekommt.

Mystische Ekstasen sind vielgestaltig. Ihnen eignet aber immer die vollkommene Vereinheitlichung des Bewußtseins sowie eine gesteigerte Wahrnehmungsintensität, wie schon Evelyn Underhill hervorgehoben hat. Sie verallgemeinert: "In diesem Erleben sind die Sondertätigkeiten des Denkens und Fühlens, des Bewußtseins vom eigenen Ich, von Raum und Zeit - von allem, was zu der Welt des Werdens gehört, und von dem Platz, den das Ich darin einnimmt - aufgehoben." ⁶⁹⁾ Das Ich als perspektivischer Ausgangspunkt für die

66) Augustinus, *Confessiones* 11,14, 17 ff., zit. nach F. Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen 1962, 23 ff.

67) Augustinus, *De trinitate* 10,11,18

68) Vgl. M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit* (Anm. 26), 142f.

69) E. Underhill, *Mystik. Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, Bietigheim: Turm 1928, 476

Wahrnehmung des Raumes wie auch des fixierten Maßstabes, an dem die Zeit vorbeifließt, wird in der mystischen Erfahrung in einen universalen Horizont der Gleichzeitigkeit eingeschmolzen. Dies ist in der buddhistischen *anatta*-Lehre besonders ausgeprägt, spielt aber auch in hinduistischen Vorstellungen und, wie wir hier sehen, in der christlichen Mystik die entscheidende Rolle. Das Bewußtsein wird so gebündelt (*ekagrata*), daß es aus der Mehrdimensionalität der Raumzeit in einer transtemporalen Gleichzeitigkeit gebündelt erscheint.

Die Paradoxie der Einheit des Temporalen und Transtemporalen in dem gleichzeitigen "Nun" der Mystiker hat seine Entsprechung in der Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes, wie sie die Trinitätslehre veranschaulicht. Auch die Denkfigur der Einheit von personal liebendem Gott (Zeitlichkeit) und transpersonal undifferenzierter einer Gottheit, wie Meister Eckhart sagt, einem Urgrund nämlich, der als Ewiges Licht erscheinen kann, charakterisiert dieses "Nun". Die Neigung zur einen oder anderen Seite dieses Paradoxes läßt Typisierungen verschiedener Mystiker zu, und das weit über Religionsgrenzen hinweg. Es gibt aber auch eine "synthetische Erfahrung, die die persönliche und die transzendente Seite der mystischen Tatsache zusammenfaßt" ⁷⁰⁾, und zu diesem Typ gehört der herausragende rheinisch-flämische Mystiker Jan van Ruysbroeck.

4.2. Jan van Ruysbroeck

Ruysbroeck (1293-1381) war zugleich ein sehr genauer Beobachter seiner mystischen Bewußtseinszustände und scharfsinniger Interpret derselben mittels der Kategorialität hochmittelalterlicher Philosophie. Er hat die systematische Ordnungskraft eines Meister Eckhart mit der inbrünstigen Stimmung eines Seuse verbunden und eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf Tauler, und daher auch auf Luther, gehabt. Ich möchte aus seinem Werk "Die Zierde der geistlichen Hochzeit" nur eine Passage zitieren, die typisch die Zeiterfahrung in der mystischen Schau thematisiert. ⁷¹⁾ Er spricht von

70) Underhill, aaO, 447

71) J.v. Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften. Herausgegeben von F.M. Huebner, Leipzig: Insel 1924, 384 ff. (Zierde III, 3 f.)

der ewigen Ankunft des Seelenbräutigams, die er als "neue Geburt" und "unablässiges Erleuchtetsein" begreift. Jenseits des gewöhnlichen Handelns ist dies ein "ewiges Schauen und Hinstarren" auf das Licht, in dem sich Gott jenseits der Vermittlung durch Geschöpfliches selbst auswirkt. Dieses Erlebnis ereignet sich plötzlich und ist so unmittelbar-unvergleichlich, "als wäre er vorher noch niemals gekommen".

"Denn sein Kommen besteht, der Zeit enthoben, in einem ewigen Nun, welches immerdar mit neuer Lust und mit neuer Freude empfangen wird. Sehst, die Wonne und die Freude, welche dieser Bräutigam mit dieser Ankunft bringt, die ist unversieglich und unermeßlich, denn sie ist er selber. Und darum sind die Augen des Geistes, mit denen er seinen Bräutigam schaut und anstarrt, derart weit aufgeschlagen, daß sie sich nimmermehr schließen. Denn das Starren und Schauen richtet sich ewig auf die verborgene Offenbarung Gottes. Und das Begreifen des Geistes ist so weit geöffnet nach dem Kommen des Bräutigams hin, daß der Geist selber zu der Weite geworden ist, die er begreift. Und derart wird Gott durch Gott gesehen und begriffen, und hierin liegt alle unsere Seligkeit."

Der Heilige Geist als Liebe Gottes ist in dem so Erkennenden wirksam, in dem wir "unserer Ichheit abgestorben" sind, wobei der Geist in diesem Erkennen "in der überwesentlichen Einheit, in Ruhe und in Genuß" bleibe (III, 4). Ruysbroeck sagt, daß das menschliche in der Zeit geschaffene Wesen letztlich und "seinem wesentlichen Dasein nach" gleich sei mit dem ewigen Wesen des Menschen, das mit dem göttlichen Wesen und Leben gleich ist, da Gott sich selbst in der zweiten Person der Trinität aus sich heraus "in eine unterschiedene Anderheit" begibt, d.h. zeitlich entfaltet. Und so wie innerhalb des trinitarischen Symbols Ewigkeit und zeitliches Ausfließen in unterschiedlichen Seinsweisen synthetisiert sind, so ist es für Ruysbroeck mit der Dimension des Ewigen und des Zeitlichen im Menschen. In der Heiligen Dreifaltigkeit, so Ruysbroeck, schaut "Gott sich selber und alle Dinge in einem ewigen Nun, ohne Vor und Nach" (III, 5) in einer zeit-ewigen Liebesumarmung, voller Genießen und dennoch

formlos (III, 6). In dem daraus sich ergebenden Bilde spiegeln sich alle Dinge und haben ein ewiges Leben. In der mystischen Erfahrung gewinnt der Mensch an diesem Schauen Gottes Anteil. Ruysbroeck fährt fort (III, 6):

"Aber wo man diese Wunder versteht und erfühlt, ohne sich zu verwundern, da ist der Geist jenseits seiner selbst und ist eins mit dem Geist Gottes und empfindet und sieht, maßlos gleichwie Gott, den Reichtum, der er selber in der Einheit des lebenden Grundes ist, allwo er sich nach der Weise seiner Ungeschaffenheit besitzt."

Der Mystiker spricht von Verstehen und Erfühlen, d.h. von gefühlsmäßigen und kognitiven Elementen, die mit der mystischen Erfahrung des zeitewigen Nun verbunden sind.

Wir können aus diesem Text vier Aspekte oder Merkmale der mystischen Erfahrung konstatieren:

1. Es handelt sich um eine Erfahrung der Zeitlosigkeit, die in sich allerdings Erlebnisqualität hat.
2. Die Erfahrung ist verbunden mit dem Gefühl ekstatischer Freude.
3. Das begreifende Bewußtsein selbst wird zu der Weite, die es begreift, d.h. Subjekt und Objekt des Erkenntnisvorgangs sind in einer geistigen Präsenz verschmolzen. Diese eigentümliche Nicht-Dualität kann sprachlich in unterschiedlichen Metaphern repräsentiert werden: Gott wird durch Gott gesehen (Ruysbroeck), das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist dasselbe Auge, mit dem ich Gott schaue (Eckhart), der *atman* wird durch den *atman* gefestigt und erkannt (Bhagavadgita).
4. Es handelt sich um eine "Schau der verborgenen Offenbarung Gottes". Dieses Paradox ist unauflösbar, denn die mystische Erfahrung verweist auf einen dem Zeitlichen zugrunde liegenden transzendentalen Grund, in dem die zeitlichen Modifikationen implizit und gleichzeitig gegenwärtig sind. Für Gott, so sagt Luther über diese mystische Zeiteinheit, ist das heilsgeschichtliche Nacheinander ewige Gegenwart, d.h. für Gott ist der Jüngste Tag am Ende der Zeiten schon geschehen, für unsere zeitliche Wahrnehmung steht

die Vollendung hingegen noch aus.⁷²⁾ Der Mystiker hingegen schaut, mit dem Auge Gottes, die zeitewige Gleichzeitigkeit.

Wie schon angedeutet, hat die christliche Trinitätssymbolik versucht, dieses Paradox zu denken, d.h. die Abhängigkeit und gegenseitige Durchdringung von Einheit und Vielheit, Statik und Dynamik, Zeitlosigkeit und Zeit zu veranschaulichen. Gott ist, indem er in der Dynamik des Geschehens der Durchdringung dieser Aspekte oder Elemente ist, ohne sich dabei von seinem Wesen zu entfernen, d.h. in der Zeit fortzubewegen. Das altkirchliche Bild dafür ist die *perichoresis*⁷³⁾, der Reigentanz oder das gegenseitige Umkreisen, durch das sich Gott als Wirklichkeit konstituiert. Gott vollzieht sich in dieser Eigendynamik, und alle Einzelereignisse entstehen nicht-dualistisch im Rhythmus dieses Ereignisses. Hier ist also ein Rhythmus, der nur zeitlich definiert sein kann, der aber in seiner formierenden Struktur sein Wesen zeit-ewig zeitigt. Wir können auf die konstante Kreislinie oder die Bewegung der Dynamik, die diese Kreislinie konstituiert, fokussieren, entsprechend haben wir das Nicht-Zeitliche oder das Zeitliche gesehen. Beide konstituieren aber einander und sind voneinander abhängig, und genau das ist die Einheit von Einheit und Vielfalt in der Trinität.

Im übrigen ist in vielen alten Völkern die Zeit eher als Rhythmus denn als kontinuierliche Abfolge von Ereignissen auf einem Zahlenstrahl gedacht worden, weshalb im rhythmischen Ritus der Ursprung ewige Gegenwart ist.⁷⁴⁾ Was wir Zeit nennen, wäre dann der Rhythmus der Energie, der quantitativ und qualitativ bestimmt ist, in dem sich aber die Teilaspekte synchron zu einem Ganzen verschmelzen, in das sich ein geeintes Bewußtsein gleichsam einzuschwingen vermag.

Ruysbroeck faßt diesen Sachverhalt am Ende seines Buches von der geistlichen Hochzeit in ein grandioses Bild (III, 6):

"Denn in diesem grundlosen Strudel der Einheitlichkeit werden alle Dinge von genießender Seligkeit gepackt. Der Grund aber

72) M. Luther, WA 45, 175, 1 ff. (Rörer 1537). Vgl. M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit (Anm. 26), 175, dort weitere Belegstellen.

73) Johannes Damascenus, De fide orthodoxa, MPG 789 ff.

74) Vgl. M.-L. von Franz, Zahl und Zeit, Stuttgart: Klett 1970, 223.

bleibt gänzlich unbegriffen, man begreife ihn denn mit der wesentlichen Einheit selber. Vor ihm müssen die Personen und alles, was in Gott lebt, zergehen; denn hier herrscht nichts anderes als ein ewiges Ruhen in der genießenden Umarmung liebenden Hinschmelzens ... es ist die dunkle Stille, darin alle Liebenden sind verloren."

4.3. Nikolaus von Kues

An einem weiteren Beispiel soll ein christlicher Beitrag vorgestellt werden, am Buch *De visione Dei* von Nikolaus von Kues, der, in neuplatonischer Tradition stehend, die ihm über Augustinus und Dionysius Areopagita vermittelt ist, einen glänzenden Beitrag zu unserem Thema aus abendländischer Sicht leistet.

Nikolaus von Kues' wichtige mystische Schrift *De visione Dei* stammt aus dem Jahr 1453 - im gleichen Jahr erobern die Türken Konstantinopel, was den politisch abgewogen urteilenden Kusaner an den Rand der Verzweiflung bringt. Er will Einheit und Frieden. So entwirft er "die Utopie des Gesprächs der Weisen der Völker" ⁷⁵⁾.

Die Doppeldeutigkeit des Titels *De Visione Dei* ist bewußt gewählt; er kann als objektiver und subjektiver Genitiv verstanden werden, d.h. als die Schau, die der Mensch von Gott hat bzw. als die Schau, die Gott selbst hat. Beides fällt letztlich in Gott zusammen, was auch heißt, daß Vielheit und Einheit, Zeitlichkeit und Ewigkeit in Gott zusammenfallen, was Nikolaus mit dem berühmten Wort von der *coincidentia oppositorum* ausgedrückt hat.

Gott selbst ist in seiner Einheit aber auch jenseits der Koinzidenz.⁷⁶⁾ Gottes Auge spiegelt alle Wesen wider. Da sein Auge unendlich und nicht, wie das menschliche, durch räumliche Koordinaten begrenzt ist, sind in Gottes Schau alle Wesen zu allen Zeiten in Gleichzeitigkeit vereint. Da Gottes Sehen sein Sein ist, insofern Sein und Haben in Gott zusammenfallen (*habere tuum est esse*) ⁷⁷⁾, handelt

75) K. Jaspers, Nikolaus Cusanus, München: Piper 1964, 66

76) E.A. Wyller, Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee, in: MFCG 15, Mainz: Grünewald 1982, 117 ff.

77) Nikolaus von Kues, *De visione Dei*, zit. n. J. Hopkins (Ed.), *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, Minneapolis: Banning 1985, hier 8, 32, 1-2

es sich nicht um eine sekundäre oder gewordene Gleichzeitigkeit, sondern um das Wesen der Wirklichkeit überhaupt, denn außerhalb Gottes ist nichts (*extra igitur te, domine, nihil esse potest*). ⁷⁸⁾ Nikolaus schreibt:

"Da aber dein Blick Auge ist, d.h. lebendiger Spiegel, sieht er in sich alles. Ja, weil er der Grund alles Sichtbaren ist, umfaßt und sieht er alles im Grunde und im Sinne von allem, d.h. in sich selbst. Dein Auge, Herr, nimmt ohne sich nach verschiedenen Richtungen zu wenden den Weg zu allem. Unser Auge wendet sich jeweils einem Gegenstande zu, und zwar deshalb, weil unser Blickvermögen nur in einem Winkel von begrenzter Größe sieht. Der Sehwinkel deines Auges aber, Gott, ist nicht so oder so groß, sondern unendlich; ist er doch auch ein Kreis, ja unendliche Kugel, weil dein Blick das gleichsam sphärische und das unendlich vollkommene Auge ist. Es blickt also alles sowohl im Umkreis wie aufwärts und abwärts zugleich." ⁷⁹⁾

Gott ist in seiner Wahrnehmung, und das heißt, wie wir oben sahen, in seinem Sein, allem Geschehen gleich nahe. Gleichzeitig macht Nikolaus deutlich, daß Wahrnehmung von der Bewegung des Beobachters abhängt, wodurch das Zeitproblem explizit eingeführt wird.

Nikolaus wählt das Beispiel einer Ikone, die den Betrachter anschaut, auch wenn er sich an ihr entlangbewegt. ⁸⁰⁾ Ein anderer Betrachter, der bewegungslos steht oder sich in eine andere Richtung bewegt, spürt die Augen der Ikone ebenfalls auf sich gerichtet. Der in Bewegung befindliche Beobachter meint, die Augen bewegten sich mit ihm; der ruhende Beobachter meint, die Augen auf sich ruhend zu wissen. So ist Wahrnehmung abhängig von der Bewegung. Der Blick der Ikone gleicht dem Sehen Gottes. Da Gott an allen Orten gleichzeitig ist und ihm unendliches Sehen zukommt, was nicht eine quantitative Vermehrung relativen Sehens, sondern Ausdruck der Unendlichkeit ist, teilt sich diese Unendlichkeit in jedem Augenblick

78) De visione Dei, zit. n. Hopkins, aaO, 9, 36, 11-12

79) De visione Dei, zit. n. E. Bohnenstädt (Übs.): Von Gottes Sehen, Leipzig: Meiner 1944, S. 77

80) De visione Dei, zit. n. Hopkins, aaO, 9, 34,2; 9, 37, 10 ff.

an jedem möglichen Ort mit, ohne ihn zu verändern: Gott ist allen Dingen zu ein und derselben Zeit gegenwärtig, und zwar als Ganzer.⁸¹⁾ Gott bewegt sich mit den Bewegten, ruht mit den Ruhenden, zeitigt sich im Zeitigen und ist somit bewegt und in Ruhe zugleich (*tu, domine, stas simul et moveris, progredieris simul et quiescis*)⁸²⁾; ebenso gilt aber, daß Gott weder Ruhe noch Bewegung ist (*neque stas neque progredieris*)⁸³⁾ - man hört mit Vergnügen Nagarjuna sprechen! -, d.h. Gott ist zeitewig derselbe. Er sieht alle Dinge gleichzeitig in ein und demselben Augenblick (*omnia igitur et singula simul tu, domine, vides*).⁸⁴⁾

Nikolaus gebraucht noch einen anderen Vergleich, der sein mystisches Zeitverständnis veranschaulicht:⁸⁵⁾ Schlägt man ein Buch auf, so erscheint der Gesamthalt einer Seite verschwommen und unklar. Um alles wahrzunehmen, muß man jedes einzelne Zeichen, Silben und Worte nacheinander lesen und erfassen. Gott nimmt hingegen die Ganzheit der Seite in ihrer Differenzierung gleichzeitig wahr - man denke an das Hologramm -, ohne daß dabei Zeit vergehen würde. Wenn nun aber zwei Menschen gleichzeitig eben diese Seite in unterschiedlicher Geschwindigkeit lesen, so liest Gott doch mit ihnen mit in eben dieser je eigenen Geschwindigkeit, d.h. Gott scheint in der Zeit zu lesen (*videris in tempore legere*). Überzeitlich aber (*supra tempus*) ist alles gleichzeitig für Gott. Er hat schon immer gleichzeitig und in Ewigkeit alle Bücher gelesen und liest sie doch auch sukzessive in der geschöpflichen Temporalität, ohne dadurch veränderlich zu werden, denn Gott ist unveränderlich und feststehende Ewigkeit (*non mutabilis, fixa aeternitas*).

Ewigkeit schließt aber Zeit nicht aus. Sie scheint sich mit der Zeit mitzubewegen, obwohl Bewegung unter dem Blickwinkel der Ewigkeit Ruhe ist. Gott also ist zeitlich bedingte Immanenz und transtemporale Transzendenz zugleich und bleibt dabei der eine zeitewige Gott. Es handelt sich um zwei Betrachtungsweisen, wobei

81) De visione Dei, 9, 37,9-10: omnibus illis simul et semel et cuilibet totus ades, domine.

82) De visione Dei, 9, 37,6-7

83) De visione Dei, 9, 37,13

84) De visione Dei, 9, 37,4-5

85) De visione Dei, 8, 31

wir den Fokus so oder so richten können und doch dabei das Objekt nicht verändern. Gott und Welt, mystische Einheitserfahrung der Gleichzeitigkeit und diskursive Temporalität, Transzendenz und Immanenz befinden sich in dieser Polarität oder Nicht-Zweiheit.

Gott ist die Essenz der Wesen, die den bedingten Wesenheiten gewährt, was sie sind. ⁸⁶⁾ Er ist das Zentrum, aus dem sich die Welt expliziert (*explicatio*), wobei die Gegenbewegung der Implikation (*implicatio* oder *complicatio*) die Welt zur *unio* mit Gott bringt. Die *explicatio* besagt, daß Gott in allen Wesen und Zeitmomenten existiert, die *complicatio* besagt, daß alle Wesen und Zeitmomente in Gott existieren. ⁸⁷⁾ Explikation und Implikation sind aber nicht äquivalent, denn alles, was von Gott expliziert ist, ist in ihm implizit, aber nicht alles, was in Gott implizit ist, wird als Welt explizit. ⁸⁸⁾ Obwohl das Transzendente in der Immanenz ist, bleibt es das Transzendente gegenüber jeder möglichen Immanenz. Obwohl die Ewigkeit in der Zeit, d.h. mit jedem Zeitmoment mitgeht und gegenwärtig ist, kann die Summe der Zeitmomente niemals die Ewigkeit sein. Bewegung, Ruhe, Gegensatz, alles was sprachlich formulier- und wahrnehmbar ist, folgt auf diese Unendlichkeit ⁸⁹⁾, ist gleichsam abgeleitet auf Grund der menschlich begrenzten Erkenntniskraft.

Die Einheitsmetaphysik des Nikolaus bedeutet nicht, daß die Vielheit der Welt in ihrer Zeitlichkeit eine untergeordnete Emanation aus dem Einen wäre wie bei Plotin, für den es eine Bewegung von den Seienden zum Einen hin, nicht aber eine Bewegung des Einen zu den Seienden hin gibt. Bei Nikolaus hingegen liegt das Schwergewicht auf der absoluten Priorität des Handelns Gottes am Menschen, d.h. es ist das Eine, was sich selbst in die Vielheit hineinbewegt und zeitigt.

86) De visione Dei, 9, 36, 10-11: es igitur essentia essentiarum, dans contractis essentis ut id sint quod sunt.

87) Vgl. K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Leiden: Brill 1973, 256 ff., der nachweist, daß der Pantheismusvorwurf gegen Nikolaus völlig unhaltbar ist.

88) Vgl. Nikolai de Cusa, De docta ignorantia, 2 Bde., Hamburg 1979³, übs. u. hg. v. P. Wilpert, I,22

89) De visione Dei, 9, 37,19

Ich möchte noch den Text zitieren, der das eben Gesagte im Blick auf die Frage nach Zeit und Zeiterfahrung in der Mystik des Nikolaus von Kues wohl am deutlichsten zum Ausdruck bringt:

"Von allen Kreaturen kannst du gesehen werden und alle siehst du: dadurch, daß du alle siehst, wirst du von allen gesehen. Anders können die Kreaturen nicht sein, durch dein Sehen sind sie ... das Sein der Kreatur ist dein Sehen und Gesehenwerden zugleich ... O unendliche Kraft! Dein Denken ist dein Reden; du denkst den Himmel und er ist, wie du ihn denkst; du denkst die Erde, und sie ist, wie du sie denkst. - Doch zum Verwundern bist du, mein Gott! Du redest und denkst *einmal*; wie kommt es dann, daß nicht alles gleichzeitig, sondern vieles in zeitlichem Nacheinander existiert? Wie kommt so Verschiedenes aus einem Gedanken? ... Dein Gedanke ist die einfachste Ewigkeit selbst ... Was uns daher als Nacheinander erscheint, ist keineswegs *nach* deinem Gedanken, der die Ewigkeit selbst ist. Dein einiger Gedanke umfaßt alles und jedes in sich, dein einiges Wort kann nicht vielfach, entgegengesetzt, veränderlich sein ... Denn in der Ewigkeit, in der du denkst, koinzidiert alles zeitliche Nacheinander in dem Jetzt der Ewigkeit. Es gibt daher keine Vergangenheit oder Zukunft, wo Zukunft und Vergangenheit mit der Gegenwart koinzidieren." ⁹⁰⁾

Zeit ist in der Ewigkeit und Ewigkeit in der Zeit. ⁹¹⁾ Beide Betrachtungsweisen durchdringen einander, wie das Beispiel der Ikonbetrachtung darlegt und wie es heute oft am Hologramm dargestellt wird, bei dem das Ganze jeweils im Teilaspekt gegenwärtig ist. Weder das Ewige ist absolut noch die Bewegung, noch sind beide

90) De visione Dei 10, 41,8 - 10, 43,18

91) K. Jaspers faßt aaO, 122, des Kusaners Denken in bezug auf die Zeitlichkeit und Transtemporalität der Welt in ihrem Ursprung aus Gott so zusammen: "Die Welt selber ist als Veränderung keine zeitliche Entwicklung mit Ursprung und Ziel. Sie hat ihr wesentlich gleich bleibendes Dasein zwischen Schöpfung und Weltende. Die Chiffren von Schöpfung und Weltende lassen die zeitfreie Wirklichkeit der unendlichen Ewigkeit spüren, in der alle Zeitlichkeit, die zeitlich weder Anfang noch Ende hat, aufgehoben ist."

identisch. *Sub specie Dei*, wir können sagen *paramarthika*, erscheint die gleichzeitige Einheit, das Jetzt, das alles umfaßt. Aber dieses Jetzt ist nicht abstrakt, sondern *ist, indem es sub specie hominis*, wir können sagen *samvrti* oder *vyavaharika*, die Evolution und Differenzierung ermöglicht, aktualisiert und erhält. Die Mystik lebt von dieser Komplementarität. Nikolaus von Kues macht sie zum Prinzip seiner dialektisch-mystischen Theologie.

5. Abschließende Überlegungen

5.1. Zeit und *karman*

Eines der Grundprobleme der überzeitlichen mystischen Einheitsschau ist das Verständnis der Kreativität. Wenn alles in Gott implizit ist, wenn es nicht nur Kausalität gibt, sondern die Gleichzeitigkeit aller möglichen Ereignisse, wenn Aktualisierung die Explikation dessen ist, was auf anderer Ebene bereits *ist*, ergibt sich die Frage, ob es Kreativität geben kann, die zu irgendeiner Art von Entwicklung führt.

Karman bedeutet die vollkommene Interrelationalität aller Ereignisse und Dinge. Obwohl *karman* keinen Anfang hat, hat es ein Ende. Wenn die wahre Natur des Wesens der Wirklichkeit, die Buddhachenschaft (*buddhatva*), verwirklicht ist als die wahre Natur des eigenen Bewußtseins, hat sich der karmische zeitliche Kreislauf erschöpft.

Was wir als karmische Notwendigkeit und damit auch als zeitlich bedingte und bedingende Struktur erfahren, ist in Wirklichkeit der gewordene Charakter einer spezifischen Situation oder eine Gewohnheit, die durch Wiederholung geformt ist, also Zeiterfahrung beschreibt.

Kreativität ist der Durchbruch durch die Muster der Wiederholung und Notwendigkeit (oder Gewohnheit), also das, was *karman* überwindet.

Nach D. Bohm gibt es eine Tendenz, daß das Universum neue Formen ausprobiert, ⁹²⁾ d.h. es ist seine Natur, kreativ zu sein. Damit haben wir eine Polarität von Stabilität und Kreativität, die für die Be-

92) D. Bohm, Nature as Creativity, in: ReVision, Fall 1982, 37

wegung im Ganzen des Universums verantwortlich ist. Bohm nennt diese Ganzbewegung, die dem Universum zugrunde liegt und sich in jeder seiner Formen zugleich ausdrückt, *holomovement*. Die Wirklichkeit ist Prozeß. Ein Prozeß kann beschrieben werden als strukturierte Veränderung, die Stabilität impliziert und Einheit wie Teilung als ihre Pole hat. Bohm spricht von einer impliziten und einer expliziten Ordnung⁹³⁾ (eine Terminologie, die an Nikolaus von Kues erinnert), wobei *holomovement* die fortwährende Implikation wie Explikation seiner eigenen Formen ist. Die Beziehung von expliziter und impliziter Ordnung wird durch das Kontinuum von Projektion und Injektion in beiden Richtungen gekennzeichnet. Es handelt sich also um Einheit und Verschiedenheit oder Ganzheit und Individuation in der Dynamik einer polaren Einheit. Das ist ein Konzept, das dem der beschriebenen mystischen Traditionen nahe kommt.

5.2. *Mystische Einheitserfahrung und Bewegung*

Raum und Zeit sind Aspekte der zugrunde liegenden Bewegung. Zeit als Beziehung zwischen bewegten Gegenständen im Raum ist an das Phänomen der Geschwindigkeit gebunden. Die Beziehung von Zeit und Geschwindigkeit hängt aber von den logischen koordinierenden Operationen ab, die Bewegungen verschiedener Objekte vergleichen, was nicht nur individuell und situationsgemäß verschieden, sondern beim Menschen auch entwicklungsgeschichtlich bedingt ist, wie Piaget gezeigt hat.

Nach unserer Analyse verschiedener mystischer Traditionen können wir hinzufügen, daß auch der Faktor des Bewußtseinszustandes eine entsprechend bedingende Funktion für die Zeiterfahrung darstellt. Der Bewegungszustand des Beobachters ist verantwortlich für die Änderung des Zeitbegriffs, und Nikolaus von Kues' Ikonenmetapher macht deutlich, daß unterschiedliche Bewußtseinszustände verschiedene Bewegungszustände bedeuten können, wobei der mystische Bewußtseinszustand vielleicht einer Ganzbewegung zu vergleichen wäre, die in sich ruht, indem sie sich rhythmisch selbst erzeugt. Aber auch geistige und kulturelle Bewegungen, Bewegungen

93) D. Bohm, *Wholeness and Implicate Order*, London: WIO 21981

der Sprachstruktur etwa, die Folgen für den Bewußtseinszustand haben, sind Determinanten für die je spezifische Zeiterfahrung des Individuums bzw. einer ganzen Kultur.

Die in verschiedenen mystischen Traditionen vorkommende Erfahrung der Zeitewigkeit wäre die Erfahrung der vollkommenen Harmonie mit allem und in allem, ein überzeitliches "Zeiterlebnis", in dem es keine Spannung mehr gibt, weil kein Gegenrhythmus den Rhythmus des Ganzen, in den sich der Mystiker vollkommen eingeschungen hat, relativiert, zerschneidet und dann an einem anderen Zeiterleben meßbar macht. Aus diesem Grunde gibt es für die Erleuchteten keine Zeit. Sie sind in vollkommener Gleichzeitigkeit mit dem Ganzen.

Dieses gleichzeitige Sehen bzw. das Sehen des Ganzen ist Ziel der Mystik. Dennoch wird in vielen mystischen Traditionen die Zeit und Zeiterfahrung nicht als überflüssig oder als trügerischer Schein verworfen. Zeit ist eine Entfaltung von Struktur, Potenz ⁹⁴⁾ oder rhythmischer Selbstbewegung bzw. eine Kontraktion des Zeitewigen, wie wir mit Nikolaus sagen können.

Dogen, so hatten wir gesehen, hat eine Intuition von der universalen Resonanz oder der Resonanz des Universalen. Für ihn ist dies aber nirgends anders als in der ganz konkreten Erscheinung gegeben. Die Zeit ist demnach das absolute Jetzt, das "Nun" eines Meister Eckhart, in dem das Faktische der Vergangenheit und das Mögliche der Zukunft in einem einzigen Moment der Gegenwärtigkeit von geeinter Bewußtheit verschmelzen. *Gegenwart* ist dann nicht das Produkt der Vergangenheit, sondern das Gewahrwerden aller Zeit im zeitewigen Jetzt.

5.3. *Ganzheit und Differenzierung*

Wir leben im Jetzt. Aber das Jetzt ist dimensionslos. Wäre die Vergangenheit vollkommen bekannt, was für die vollkommen Erleuchteten im Buddhismus geltend gemacht wird, so wäre auch die Zukunft bekannt. Warum? Das gleichzeitige Bewußtsein aller vergangenen Ereignisse ist das Gewahrwerden der expliziten Möglich-

94) S. Watanabe, *Time and the Probabilistic View of the World* (Anm. 19), 562f.

keiten des Universums, also seiner Aktualität. Zukunft ist die Potentialität oder Wahrscheinlichkeit, in der Explikationen der Wirklichkeit Ereignis werden können. Wird die Vergangenheit vollkommen erkannt, sind diese Explikationen enthalten. Denn sie sind keine Potentialitäten mehr, insofern sich hier Potenz zu Akt wie Impuls zu Resultat verhält. Karmische Samen (*bija*) sind nur dann Bildungen karmischer Notwendigkeit, wenn sie nicht explizit geworden sind, wenn sie also mit Notwendigkeit ihre eigene Energie in Bewegung oder Handlung umsetzen müssen. Ist dies geschehen, kann man von einer Aufhebung der karmischen Potentialität sprechen, d.h. die Zukunft hat sich als Explikation der Vergangenheit in karmischen Mustern zum Gegenwärtigsein entfaltet.

Deshalb kennt der Buddha nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft, d.h. er kennt nicht eigentlich diskrete Zeiten, sondern ist sich der vollkommenen Ganzheit der Einheit des zeitlichen Geschehens im Punkt der Gegenwart bewußt.

Die Gegenwart ist aber dann kein Punkt, der gleichsam von zwei Seiten, nämlich der Vergangenheit und der Zukunft, begrenzt wäre, sondern das vollkommene Gegenwärtigsein in jedem möglichen Punkt der als Kontinuum erfahrenen Wirklichkeit. Das Erwachen zu diesem Gegenwärtigsein ist die Erleuchtung (*buddhatva*).

Die Erfahrung des zeitlichen Kontinuums in der relativen Ordnung der Kausalität und die Gleichzeitigkeit, gegenseitige Durchdringung oder Leere in bezug auf inhärente Existenz jedes möglichen Koordinatenpunktes in der Raum-Zeit-Struktur sind zwei einander bedingende Betrachtungsweisen - in buddhistischer Terminologie die absolute (*paramartha*) und die relative (*samvrti*). Beide sind notwendig zur Beschreibung der menschlichen Erfahrung. Sie sind nicht ineinander auflösbar. Beide als Einseitigkeiten genommen spalten das Bewußtsein in verhängnisvoller Weise.

Das Formlose ist in Form ⁹⁵⁾, das Absolute ist im Relativen, das Wunderbare im Gewöhnlichen, der Vater im Sohn, der Duft des Veil-

95) Die Formulierung des Herzsutra, auf die sich mein Kommentar bezieht, lautet: *rupam shunyata shunyataiva rupam*, Form ist Leere und Leere ist Form. Das "in" darf also nicht als Kongruenz zweier räumlich getrennter Bereiche verstanden werden, sondern es deutet eine *Bewußtseinserfahrung* an, die das erkenntnismäßig vorher Getrennte nun in seiner wesensmäßigen Einheit sieht,

chens ist in meinem Herzen, mein Herz ist im Gesang dieses Rotkehlchens - und umgekehrt. Diese Sätze weisen auf das mystische "in" hin, das man in vielen Traditionen finden kann. Vielleicht ist dieses "in" eine der entscheidenden Koinzidenzen der mystischen Traditionen, die wir hier dargestellt haben. Es ist *die* Erfahrung des Menschen *in* Gott bzw. im Absoluten und gleichzeitig im sinnlich ganz Konkreten. Sie transzendiert den zeitlich-evolutionären Aspekt der Bewußtseinerfahrung in eine zeitewige Resonanz, die "in allen Welten aller Buddhas zu allen Zeiten" widerhallt.

Wirklichkeit ist auf Grund der Interpretation der hier vorgestellten mystischen Einheitserfahrungen eine Selbstdifferenzierung, die in sich ganz bleibt und darum undifferenziert ist. Das bezeichnet man im Buddhismus mit Leere (*shunyata*). Ein funktionales Äquivalent dafür im Christentum scheint mir das Symbol der Trinität zu sein. ⁹⁶⁾

Der zeitlich erfahrende Mensch partizipiert vollkommen an dieser Dynamik, die Gott *ist*, indem es für den Mystiker ein ewiges Verschmelzen in Gott hinein gibt, wie auch umgekehrt Gott ewig in den Menschen hinein verschmilzt. Der Mensch wird aber dabei nicht in eine undifferenzierte Identität aufgesogen (obwohl es auch diese Schulen gibt, wie z.B. einige Richtungen im Advaita Vedanta).

"Klares Licht" (Sanskrit *abhasvara*, Tibetisch *'od gsal*), so sagt der tantrische Buddhismus, ist der Grund am Anfang und am Ende, die zeitewige Gleichzeitigkeit. Der Weg des Mystikers besteht darin, zu dieser Erfahrung zu erwachen. Die zeitlose Gleichzeitigkeit kann dann aber nicht einen Gegensatz zum zeitlich differenzierten Erfahrungsmuster des Tagesbewußtseins bilden, sondern die Einheit ist in dieser Differenzierung, und die Differenzierung der drei Zeitmodi ist dialektisch aufgehoben in der zeitewigen Gleichzeitigkeit. Diese "Oszillation" zwischen den beiden Bewußtseinsmodi ist typisch für ein reifes mystisches Bewußtsein. In diesem Sinne äußert sich auch der Mystiker Jakob Böhme:

ohne daß die Differenz, die auf anderen Bewußtseinsebenen auftritt, ausgelöscht wäre.

96) Dies habe ich ausführlich erörtert in: M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit (Anm. 26), 213 ff.

"Wem die Zeit ist wie Ewigkeit
und Ewigkeit wie die Zeit,
der ist befreit
von allem Streit." 97)

97) Zit. nach G. Wehr, Die deutsche Mystik, München: Scherz 1988, 255.

Hinweis des Herausgebers:

Vgl. auch Michael von Brück: "Wer warst Du vor der Geburt deiner Eltern? Zum Menschenbild des Zen-Buddhismus." In: Kurt Weis (Hrsg.): Bilder vom Menschen in Wissenschaft, Technik und Religion. 1. Aufl. FAKTUM Bd 2. München: Technische Universität München 1993, 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag 1995, S. 297-315.