

MICHAEL VON BRÜCK

Wer warst du vor der Geburt deiner Eltern?

Zum Menschenbild des Zen-Buddhismus

Zen als Lebenspraxis

Zen hat keine Anthropologie entwickelt, wohl aber konturscharfe Bilder vom Menschen gezeichnet. Zen ist überhaupt kein theoretisches System, sondern eine im buddhistischen Geist wurzelnde Lebenspraxis, die vor allem durch taoistische Elemente angereichert ist. Zen ist wie eine duftende Blüte. Sie blüht und duftet ohne Logos. Zen ist der reine Duft des Augenblicks, nichts weiter. Und so müßten unsere Überlegungen hier auch enden. Allerdings ist auch die Zen-Tradition nicht konsequent gewesen, und diese glückliche Inkonsequenz hat Tradition ermöglicht, an der wir heute in einem historischen Kairos neu Anteil gewinnen: Zen hat Geschichten des Zen gesammelt und interpretiert, also einen *Zen-logos* entfaltet. Dies sind aber weniger Geschichten *über* Zen, sondern Geschichten *aus* Zen *heraus*, Anekdoten, die für das rationale Argument schallende Ohrfeigen sind, die so laut klatschen wie der berühmte Ton der einen Hand in Meister Hakuins Koan, das alle lösen müssen, die im Sinne des Zen ihre Menschlichkeit zur vollen Entfaltung bringen wollen.

So ist es möglich, vom Bild des Menschen Bilder zu zeichnen, allerdings immer mit dem Pinsel der Subjektivität. Denn wenn wir uns anderen Kulturen nähern, bringen wir ein eigenes Vorverständnis mit, das im Vergleich der Bilder sowie durch kritische

Reflexion auf die eigenen Begriffe in einer dialogischen Hermeneutik immer neu zu entwerfen und zu korrigieren ist. So entsteht und gestaltet sich die Geschichte von Interpretation, die selbst ein Bild des Menschen ist.

Immerhin hat man im Zen die Gefahr einer anthropologischen, psychologischen oder auch nur literarischen Traditionsbildung auf Grund von verschriftlichten Dokumenten gesehen: Dahui, der Schüler des großen Meisters Yüan-wu (1063-1135), der die bedeutende Koan-Sammlung Bi-Yän-Lu (Hekiganroku) zusammengestellt hatte, ließ alle auffindbaren Kopien des Werkes des verehrten Meisters verbrennen ... - wohl kaum aus Eifersucht, wie manche Historiker glauben, sondern eher um der Gefahr zu begegnen, daß man getrost nach Hause trägt, was man schwarz auf weiß zu besitzen glaubt, ohne sich der echten psychischen und geistlichen Wandlung unterzogen zu haben, um die es im Zen geht.

Zen ist, so können wir in einem anderen Sprachspiel formulieren, der Einbruch des Zeitlosen in den Augenblick. Darum kann es sich nicht in der Zeit erstrecken, sondern nur je von Augenblick zu Augenblick neu lebendig werden, um *jedem* Augenblick den Duft des Zeitewigen zu verleihen - absichtslos und kommentarlos, so wie die Rose blüht. In diesem Sinne wäre es dann auch im Blick auf die Gestaltung erfüllten Menschseins im Zen besser, nicht vom erleuchteten Menschen zu sprechen, als ob es einen derartigen Habitus gäbe, sondern von erleuchteten Handlungen eines Menschen, die spontan aus einer erleuchteten Geisteshaltung erwachsen, die sich je und je konkretisiert und nur in dieser Weise ist.

Ich möchte ein Koan aus der erwähnten Sammlung ¹⁾ anführen, dessen anthropogonischer Kairos (nicht anthropologischer Logos) sich in der Erfahrung des Erwachens zu vollkommenem Bewußtsein erschließt:

Tsui-yän's Augenbrauen

Tsui-yän, zum Beschluß der sommerlichen Übungszeit, unterwies seine Hörer mit folgenden Worten: Den ganzen Sommer über habe ich euch Brüdern zuliebe geredet

und geredet. Seht her, ob Tsui-yän noch seine Augenbrauen hat! Bau-fu sagte: Bei Leuten, die das Diebsgewerbe treiben, ist im Herzen alles hohl.
Tschang-tjing sagte: Sperre!

Seit frühester Zeit war es den buddhistischen Mönchen in Indien während des Monsunregens untersagt, in der Gegend umherzuwandern, denn im feuchten Schlamm kriechen Würmer und Käfer aus dem sonst harten Boden, wobei die kleinen Lebewesen zertreten werden können. Also pflegte man während der Regenzeit die *stabilitas loci* im klösterlichen *vihāra* und unterzog sich strikten Übungen, die mit einer Art Beichtfeier am letzten Tag der Übungsperiode ihren Höhepunkt erreichten. Als der Buddhismus nach China und Japan kam, hat man diese Praxis übernommen. In unserem Koan sprechen aber nicht - wie sonst in den meisten Fällen - Meister und Schüler miteinander, sondern der Meister Tsui-yän zieht eine Bilanz, die von anderen Meistern knapp kommentiert wird. Es geht um das schwierige Problem, ob und wie Zen überhaupt gelehrt werden könne. Denn die Wahrheit, die im Zen aufleuchtet, übersteigt jede Dualität. Weil aber Sprache notwendig an Dualität gebunden ist, kann die Zen-Wahrheit nicht in Worte gefaßt werden. Wer dennoch versucht, über die Wahrheit zu reden und dies gar mit leichtfertiger Geschwätzigkeit tut, verliert nach chinesischer Überlieferung die Augenbrauen, d.h. sein Gesicht wird blöde und er muß es verhüllen. Gibt es aber nicht dennoch eine Sprachebene, von der aus das Lehren möglich ist, damit aus dem Sagen *Verstehen* erwächst? Wer die Wahrheit des Zen erfahren hat, *muß* ja auch reden, denn ihm quillt gleichsam das Herz über. Hatte nicht auch der Buddha selbst nach seiner tiefen Erfahrung des Erwachens trotz aller Zweifel schließlich doch gepredigt und damit das Rad der Lehre in Gang gesetzt und sich als *bodhisattva* erwiesen, als einer, der aus Barmherzigkeit handelt und um des Heils der anderen willen keine Anstrengung scheut?

Drei Meister geben hier verschiedene Antworten, und alle drei sind aus der Geschichte des chinesischen Zen gut bekannt. In dieser Begegnung, die um 900 n.Chr. stattgefunden haben könnte, geht es um den Charakter der Zen-Erfahrung selbst, die das We-

sen des Menschen im konkreten Augenblick je neu aufschließt. Die drei Meister sind selbst Schüler desselben Meisters und verstehen einander spontan ohne viele Worte. Ihre Gegenwart schafft ein Fluidum, ein magnetisches Feld geladener geistiger Atmosphäre gleichsam, in dem alle Gegensätze im Augenblick wacher Bewußtheit zusammenfallen. Freilich geht es in der Geschichte gar nicht um die Qualität oder Authentizität der Lehrer, sondern um die angemessene Haltung der Schüler, die gefordert wird, damit diese staunenden Zuhörer vom Geschmack des Zen erfaßt werden.

Bau-fu vergleicht die Zen-Übung mit dem Diebsgewerbe: Alles wird umgewühlt und von oben nach unten gekehrt. Das Bewußtsein dringt bis ins Innerste vor und raubt alle Gedanken und Illusionen hinweg, bis die innere Kammer vollkommen leer ist. Wenn im Herzen alles hohl und leer ist, entsteht offene Weite oder ein vollkommen aufnahmebereiter Raum, der das ganze Universum in sich einlassen kann. Heitere, stille Offenheit!

Tschang-tjing hat eine Antwort bereit, die in eine andere Richtung weist. Scheinbar tadelt er Tsui-yän, der mit Worten gelehrt hat, so daß seine Augenbrauen gewachsen sind. Aber genau diese Antwort führt die Hörer zu tieferem Verständnis. Denn der bloße Gegensatz von Sprechen und Nicht-Sprechen muß überwunden werden. Wer nur schweigt, weil er meint, dies drücke die tiefere Weisheit aus, ist ja selbst noch auf der dualistischen Ebene der Unterscheidungen gefangen und damit unfrei. Das spontane Wort hingegen, das aus gesättigter Erfahrung in der Tiefe des Geistes hervorsprudelt, ist wirksam wie eine Erleuchtungsflamme. Es ist ein Wort jenseits des Gegensatzes von Schweigen und Reden. Freilich darf man sich an keinem Wort, an keinem Ausdruck, an keinem Bild festhalten. Wer festhält, ist schon abgeglitten. In jedem Augenblick ist die Welt neu, frisch, unvergleichlich. Sie kann nur in der wortlosen Offenheit wahrgenommen werden. Aber jedes wahre Wort ist ein Echo dieser authentischen Wahrnehmung.

Der dritte Meister, *Yün-men*, warnt sofort und ruft: *Guan!* Damit meint er die Zollschranke, die sich dem beflissenen Handel mit Worten in den Weg legt. Denn wer meinte, mit diesen recht verständlichen Erklärungen die Sache begriffen zu haben, irrt.

Schließlich hat man auf diese Weise bestenfalls nur ein ganz einleuchtendes Verständnis *über* die Zen-Erfahrung erlangt, nicht aber die Erfahrung selbst. Das Wort, das *aus* der Erfahrung *heraus* sprudelt, ist nicht gelehrt und einsichtsvoll, sondern durchdringend wie ein reinigendes Gewitter! Darum wird diese Schranke aufgerichtet. Im Chinesischen sagt man, sie ist wie ein hohes Wehr am Gelben Fluß, über das der Fisch nicht springen kann, es sei denn, er verwandelt sich in einen Drachen. Um diese Wandlung in das Geistwesen des Drachens - in China ein Symbol der vollkommenen guten Kraft - geht es im Zen!

Zen ist also kein Begriffssystem, das die *conditio humana* interpretieren wollte, sondern eher ein Spiel, durch das der eigentlich menschliche Wesenskern oder das Wahre Selbst unter rauher Schale hervorgeholt wird. Im Spiel gibt sich ja der Spieler ganz an die Bewegung, den Rhythmus hin, der durch erprobte und akzeptierte Regeln erzeugt wird. Er "vergißt" sich selbst, und in diesem Selbstvergessen transzendiert er seine durch den Modus der individuellen Vergangenheit geprägten Reflexionsbedingungen. Dieses Lebensspiel vollzieht sich zuallererst im schweigenden Sitzen, der Versenkung in den Atem, aber auch im Kult und in eigentümlichen Sprachspielen - wie wir im Koan gesehen haben -, auch in bestimmter Form zwischenmenschlicher Kommunikation zwischen Lehrer und Schüler und der Schüler oder Lehrer untereinander.

Zen ist: in passiver Aufmerksamkeit und aktiver Gelassenheit zugleich das Vergangene und Zukünftige im jetzigen Augenblick zu bündeln, wobei die Zeit transzendiert wird und auch das gewöhnliche Zeitempfinden aufhört. Begreifen und Empfangen erscheinen im Meditationsprozeß (und gewiß auch beim Vorgang des Denkens) als zwei Pole einer Oszillationskurve, die nur so lange stabil bleibt, als beide Pole ihre Potenzen entfalten können.

Wenn im Zen etwas formuliert wird, so ist dieses formulierte Gehäuse als Wahrnehmungsraster notwendig, um Tiefen und Untiefen des geistigen Spiels zu erkennen, damit der Weg begehbar wird. Das Gehen des Weges aber ist die Praxis, und das System dient der Geh- oder Fahrkunst, wie man im Buddhismus sagt, nicht umgekehrt. Ein Zen-System als solches wäre nicht weniger steril als ein metaphysisch-westliches, wenn es nicht durch

die Übungspraxis ständig neu erprobt, aufgesprengt, neu formuliert und letztlich auch zurückgelassen würde - denn die Landkarte ist nicht die Landschaft.

Erfahrung der Vergänglichkeit

Der Buddhismus wurzelt in der radikalen Erfahrung der Vergänglichkeit allen Daseins. Das könnte als triviale Selbstverständlichkeit mißdeutet werden; es geht aber vielmehr um den grundlegenden Widerspruch zwischen dem So-Sein der Wirklichkeit und den Bewußtseinsprojektionen des Menschen, der einem eingebildeten Ich Stabilität dadurch verleihen möchte, daß er sich mit wahrgenommenen "Dingen", "Ereignissen", "Momenten" usw. identifiziert, um durch diese Projektion die Fehlbestimmung der *Dauerhaftigkeit scheinbar zu bestätigen. Begriffe wären danach Substantialisierungen, die je einmalige absolute Ereignisse festhalten möchten, wobei die Spontaneität des Geistes verfehlt würde.* Der Mensch tendiert aber kraft Begriffsbildung, die durch emotional bestimmte Interessen gesteuert wird, dazu, alles festhalten zu wollen, wodurch ein Selbst- und Weltbild entsteht, das zur eigenen Ich-Stabilisierung instrumentalisiert wird. Aber durch festgehaltene Eindrücke und daraus resultierende Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster wird das augenblicklich Neue verfehlt. Der Mensch identifiziert sich mit den geronnenen Formen seiner Lebenskraft, mit dem Körper zum Beispiel, der, sobald er wahrgenommen wird, immer schon das Vergangene ist. Das ist die fundamentale Unwissenheit, die bindet, unfrei und traurig macht.

Die Zen-Übung läßt die radikale Vergänglichkeit jedes Augenblicks zu. Hat sich der Übende in diesem einen entscheidenden Augenblick völlig losgelassen, ist die Zeit überschritten und die Ewigkeit wird erfahren. Diese Ewigkeit ist nicht die unendliche Ausdehnung der Zeit, sondern ein zeitloser Raum, der gleichsam unendlich-dimensional und somit null-dimensional ist. So bricht die eigentliche Natur des Geistes hervor. Sie ist ungehindert, spontan, selbst-leuchtend und wird als absolute Seligkeit erfahren. Sie ist alles und umfaßt alles. Somit gibt es keinerlei Subjektivität mehr, die sich an einem Objekt der Erkenntnis defi-

nieren würde, sondern nur noch die reine Selbstspiegelung des Geistes. Diese Nicht-Dualität ist ein Geisteszustand, der *nirvāna* genannt wird, in dem gleichsam alle verfestigten oder substantialisierten Knoten im Bewußtsein aufgelöst sind, weil der Geist frei, spontan und zeitlos fließt.

Das buddhistische "Bewußtseinskontinuum"

"Wer warst du vor der Geburt deiner Eltern?" Diese Zen-Frage betrifft nicht eine zeitliche Gestalt des Menschen, die in die Vergangenheit verwiese. Es ist vielmehr die Frage nach der überzeitlichen Gestalt des Geistes, die nicht gedacht, wohl aber in einer Meditationserfahrung realisiert, verwirklicht werden kann. Anders ausgedrückt: Man kann die Wahrheit über den Menschen nicht erkennen (weil jedes Erkennen an bestimmten selbsterzeugten Konditionierungen hängt), wohl aber "schmecken", wie man im Zen sagen kann. Im Zen kommt es darauf an, daß der Mensch frei von sich selbst wird, d.h. frei von allen Projektionen, die er aus den oben beschriebenen Gründen sich selbst und anderen auferlegt.

Was ist dann aber der Mensch, was bleibt übrig, wenn alles im Augenblick aufgelöst wird? Die Frage beruht auf einem Mißverständnis. Denn es wird nichts aufgelöst, sondern alles verdichtet sich in diesem zeitlosen oder besser: zeit-ewigen Augenblick. Die Differenzierungen in Zeit und Raum, also die Vielheit der Erfahrungsphänomene, verschwinden nicht, sondern sie sind im dialektischen Sinne aufgehoben in das *hic et nunc*, wie man auch in der europäischen Mystik sagen kann. ²⁾ Was geschieht dann aber im Tode? Vergeht der Körper, und die Seele währt fort? Gegen diese Deutung wehrt sich bekanntlich der Buddhismus vehement, auch das Zen. Denn es gibt keine unwandelbare Substanz der Seele, die nicht der Vergänglichkeit unterworfen wäre. Im Zen heißt es: Körper und Geist fallen aus. Und zwar nicht nur im Tode, sondern in jeder Erfahrung der direkten Wesensschau, *ken-sho*, wie die tiefe nicht-dualistische Geisterfahrung bezeichnet werden kann.

Für den Buddhisten stellt sich natürlich die Frage nach Tod und Leben im Zusammenhang der indischen Reinkarnationsvor-

stellungen, die mit nach China, Korea und Japan gelangt sind, im Zen aber keine große Rolle spielen, weil die Aufmerksamkeit ganz und gar auf die Erfüllung des gegenwärtigen Augenblicks gerichtet ist und nicht durch Spekulation über Vergangenes und Zukünftiges abgelenkt werden darf. Außerdem ist für den Buddhisten die Tatsache, daß Hans heute als Individuum angesprochen werden kann, das in gewisser Kontinuität mit dem Individuum Hans von gestern steht, nicht weniger erklärungsbedürftig als die Frage nach der Kontinuität über den Tod hinaus. Denn weder im Körper, noch in psychischen Konstellationen, noch in einem unwandelbaren Bewußtsein läßt sich eine konstante Selbstidentität lokalisieren, weil all diese Momente in gegenseitiger Abhängigkeit entstehen und zerfallen. Die Vorstellung vom Individuum selbst ist letztlich eine unzulässige Abstraktion (auch wenn sie für die Interpretation relativer, alltäglicher Wahrnehmungen sinnvoll und notwendig ist), denn das, was wir als Individuum wahrnehmen, ist ein Netz von Beziehungen in einem bestimmten Augenblick, bildlich gesprochen ein Wellenberg, der aus verschiedenen Energiebündeln geformt wird. Alle Energien im Kosmos hängen aber miteinander zusammen, und das menschliche Selbstbewußtsein gleicht einer Spiegelung der kosmischen Resonanz dieser Energien. Wenn der Spiegel rein ist, wird alles klar und unbehindert reflektiert - dann schaut der Mensch alles in allem.

Was aber ist dann im Zuge der Kontinuität des Bewußtseins das "etwas", das den Körper nach dem Tod "verläßt" und entweder in einen neuen Körper eintritt oder das *nirvāna* erfährt? Bekanntlich vergleicht bereits der frühe Buddhismus diesen Prozeß mit dem Ausblasen einer Flamme, die verlöscht (*nir-vāna*, wört.: Verwehen). Das bedeutet aber nicht, daß die Existenz eines "etwas" in Nicht-Existenz übergeht. ³⁾ Was dann? Als der Buddha nach dem Schicksal des Erleuchteten nach dem Tode befragt wurde, ⁴⁾ stellte er folgende Gegenfrage: Was widerfährt der Flamme, die ausgeblasen wird? Oder auch: Ist die brennende Flamme zu einem bestimmten Zeitpunkt identisch mit der Flamme ebendieser Kerze zu einem späteren Zeitpunkt oder nicht? ⁵⁾ Nach indischer Vorstellung ist die Flamme Energie, die in einen Zustand der Potentialität bzw. in eine Seinsweise auf einer subtile-

ren Wirklichkeitsebene eingeht. Das ist nicht nur buddhistische Deutung, sondern findet eine Parallele z.B. in der vedantischen Vorstellung, daß nicht grobstoffliche Substanzen, sondern Bewußtseinseindrücke (*vāsana*) von Leben zu Leben weiterwandern. In der poetischen Metapher der *Bhagavadgīta* klingt eine ähnliche Anschauung an: Gott verkörpert sich in den verschiedenen Individuen der Erscheinungswelt und nimmt dabei von Körper zu Körper die Bewußtseinseindrücke als formative Strukturen mit, "so wie der Wind die Düfte von ihrem Entstehungsort mit sich fortträgt".⁶⁾ Nach der Kausalitätstheorie des *Samkhya*-Systems (*saikāryavāda*) ist die Wirkung in der Ursache immanent, und diese Kausalitätsverknüpfung gilt auch für das Verhältnis von einer Potenz zum Brennen zur Aktualität der Flamme, wie es der Buddhismus denkt. Nicht die grobstoffliche Manifestationsform, sondern die Lebensenergie auf einer subtileren Realitätsebene geht von einem Leben durch den Tod hindurch zu einem nächsten Leben über.

Daran anknüpfend, haben einige buddhistische Schulen auf dem Hintergrund des *Milindapañha* die Theorie von *bhavanga* entwickelt, die in die *Abhidhamma*-Systematik integriert und von *Buddhaghosa* übernommen wurde. Darunter ist ein kausaler Faktor der Existenz zu verstehen, eine Art "Lebens-Kontinuum" (E. Conze) zwischen zwei Geburten. Auf dieser Grundlage entwickelten einzelne Philosophen bzw. ganze Schulen immer neue Theorien, die einem kontinuierlichen "Selbst" verdächtig nahe kamen und darum nicht selten in den Geruch der Heterodoxie kamen (*puḍgalavāda*), wobei allerdings der entscheidende Punkt der ist, daß die buddhistische Nicht-Selbst-Lehre zwar ein *unveränderliches* oder *statisches* Selbst ablehnt und auf Grund der buddhistischen Kausalitätstheorie ablehnen muß, nicht notwendigerweise aber ein Selbst, das sich als Bewußtseinsstrom konstituiert, der durch Identität-in-Differenz zu beschreiben wäre. Auf dieser Grundlage entwickelten die *Sautrantikas* ihre berühmte Lehre von der Kontinuität (*saṃtāna*). Die *vāsanās* (prägende Eindrücke) sind dabei Eingravierungen in das Bewußtseinskontinuum, Charaktere also, die Strukturen hervorbringen. Dies ist dann die Grundlage für spätere Entwicklungen im *Mahāyāna*, vor allem in der *Yogācāra*-Schule (die Lehre vom Speicher-Bewußt-

sein, *alaya-vijñāna*), die wiederum den Zen-Buddhismus geprägt haben. Für die Sautrantikas ist nun der Ermöglichungsgrund für jede Wahrnehmung nicht mehr nur die Berührung mit einem Objekt (*sparśa*), sondern die Koordination von Subjekt und Objekt (*sarūpya*), d.h. eine wechselseitig strukturierende Beziehung.

Der entscheidende Punkt ist dieser: Eine der Grundeinsichten des Buddhismus ist die Lehre von der Verursachung aller Erscheinungen in gegenseitiger Abhängigkeit (*prafityasamutpāda*). Danach ist die Kausalität dynamisch oder reziprok. Wirklichkeit ist Wechselwirkung. Jedes individuierte Glied oder jeder Aspekt dieser Wechselwirkung birgt jedes andere in unterschiedlichen Aktualitätsgraden in sich. Für die anthropologische Strukturierung bzw. den Erkenntnisprozeß wird eine zwölfgliedrige in sich geschlossene Kette (*nidāna*) beschrieben, die diesen Zusammenhang verdeutlicht. ⁷⁾ Danach wird (1.) der Mensch von der *Unwissenheit* (*avidyā*) bestimmt, die ein autonomes Ich annehmen läßt. Diese Fehlwahrnehmung führt (2.) zu *karmischen Strukturen* (*sarṁskāra karma*), d.h. Motivations- und Handlungsmustern, die (3.) einen spezifischen *Bewußtseinszustand* (*vijñāna*) erzeugen. Aus dieser dreifachen Bedingung resultiert (4.) die Verbindung geistiger und materieller Strukturen (*nāma-rūpa*). Daraus entwickeln sich (5.) die sechs *Sinneskräfte* (*ṣaḍāyatana*, nämlich: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Verstand). Wenn diese unter dem steuernden Antrieb von Bewußtseinsenergie mit Objekten zusammentreffen, kommt (6.) eine *Berührung* (*sparśa*) zustande, die auf Grund von Bewußtseinsprojektionen, die durch das Ich-Interesse gesteuert sind, (7.) als *Gefühl* (*vedanā*) - angenehm, unangenehm oder neutral - empfunden wird. Die Differenz schlägt sich mithin in einer entsprechenden Wertung der Wirklichkeit nieder, die nichts mit dem Objekt, wohl aber mit dem Interesse des Wahrnehmenden zu tun hat. Daraus ergibt sich (8.) der *Durst* (*trṣṇā*) oder das Anhaften, das angenehmen Empfindungen Dauer verleihen und unangenehme verdrängen will. Das Anhaften steigert sich (9.) zur *Begierde* (*upādāna*), die sich in vierfacher Weise äußert: a) im Streben nach Lustgewinn durch angenehme Formen, Klänge, Düfte, Geschmäcker und berührbare Objekte, b) in der Ausrichtung auf falsche Anschauungen, die dem Ich unabhängige Existenz und Macht vorgaukeln, c) im Verlangen nach Verhal-

tensweisen und Haltungen, die dem falschen Existenz- und Machtanspruch des Ich Ausdruck verleihen und ihn dadurch verstärken, d) im Ich-Wahn überhaupt, der jetzt die gesamte physisch-psychisch-mentale Aktivität des Menschen beherrscht. Die so erzeugte Struktur drängt (10.) nach *Werden (bhava)*, was als direkter physischer Ausdruck des zweiten Gliedes aufgrund des ersten betrachtet werden muß und sich schließlich (11.) in der physischen *Geburt (jāti)* und (12.) dem sich daran anschließenden *Altern und Tod (jarāmaraṇa)* niederschlägt.

In unserem Zusammenhang sind besonders die Glieder *viññāna* (Pali: *viññāna*, Bewußtsein) und die individuelle psychophysische Struktur (*nāma-rūpa*) von Interesse. Offensichtlich sind *samskāra (saṅkhāra)* und *viññāna (viññāna)* die Faktoren, die in der Kette der Wiedergeburten für Kontinuität stehen können. Die *samskāras* sind psychische Formkräfte, d.h. karmische Willensakte oder mentale Faktoren, die den Charakter einer Person ausmachen.⁸⁾ Sie werden durch *viññāna* im Rahmen karmischer Konditionierung kontrolliert und koordiniert. Somit ist *viññāna* das Zentrum der Freiheit, die Voraussetzung für den ganzen buddhistischen Heilspfad ist. Dieser besteht darin, den Kausalnexu zu durchbrechen, um das Anhaften aufzugeben, das auf Grund der Bewußtseinsprojektionen völlig unfrei macht. Das Anhaften gründet in der Ich-Illusion (*avidyā*) und verstärkt sie immer wieder. Ist sie überwunden, ist jeder Bewußtseinsakt und jede Handlung des Menschen spontan und frei, d.h. erleuchtet.

Im Zen ist nun diese schon im frühen Buddhismus deutlich zutage tretende anthropologisch-psychologische Grundhaltung auch durch die Philosophie der Yogācāra-Schule im Mahāyāna vermittelt. Neben den philosophischen Abhandlungen des Vasubandhu und Asaṅga (beide 4. Jh.n.Chr.) stützt sie sich auch auf das Laṅkāvatāra-Sūtra (wohl 3. / 4. Jh.n.Chr.). Nach diesem Text bezeichnet der Begriff *citta* im allgemeinen Sinne alle mentalen Vorgänge, spezifisch aber eine vom Verstand (*manas*) und den Bewußtseinskräften, die mit den Sinnen verbunden sind (*viññāna*), unterschiedene grundlegendere Bewußtseinsebene. Durch *citta* werden alle einzelnen Aktivitäten auf ein Subjektzentrum bezogen.⁹⁾ *Manas* entwickelt sich und entfaltet innerhalb des *citta* zwei Funktionen: Er reflektiert erstens über den *citta* und bewirkt, daß

sich *citta* selbst als Objekt wahrnehmen kann. Während dieses Prozesses der Bewußtseinsdifferenzierung innerhalb des einen *citta* werden die karmischen Eindrücke oder Samen (*bīja*), die im *citta* gespeichert sind, aktualisiert. Der *citta* in seinem Aspekt als Speicher der karmischen Eindrücke ist das *ālaya-vijñāna* (Speicherbewußtsein). *Citta* hüllt sich durch die zeitlich ausgedehnte Bewußtseinsstrukturierung also in einen Schleier karmischer formativer Eindrücke (*vāśana*) ein, die man als Gewohnheits-Energien (D.T. Suzuki) bezeichnen könnte. Sie sind Phasen im Prozeß der Entfaltung des *einen* Bewußtseins, die eine implizite Komplexität explizit machen. Einige eindrucksvolle Sätze aus dem Sutra selbst können dies verdeutlichen: ¹⁰⁾

Der *citta* ist in seiner ursprünglichen Natur ganz rein, aber der *manas* und die anderen (Bewußtseinsmomente) sind es nicht; durch diese werden verschiedenen *karmas* akkumuliert, und als Resultat gibt es dann zwei Arten von Unreinheiten.

Auf Grund äußerer Verunreinigungen von Anfang an wird das ursprünglich reine Selbst verschmutzt. Es ist wie ein beflecktes Kleidungsstück, das man reinigen kann.

So wie nur ein tönlicher Mensch nach dem Sitz des lieblichen Kluges im Rohr der Flöte, dem Körper des Muschelhorns oder der Trommel sucht, so sucht (nur ein solcher) nach der Seele innerhalb der *skandhas*.

Der *citta* oder das kontinuierliche Prinzip ist also weder eine Substanz oder Individualität außerhalb der fünf grundlegenden Aggregate der Existenz (*skandha*) noch identisch mit ihnen. Es handelt sich vielmehr um einen Vorgang oder eine Wirklichkeit anderer Ordnung. Er ist die nicht-substanziell aufzufassende Grundlage aller Formbildungen, aber alle möglichen Formen und Ereignisse sind im *citta*. Wenn er seine Potentialität entfaltet, kommen alle Formen zum reziprok abhängigen Sein. In sich selbst ist jede Form leer (*sūnya*), aber diese Leere ist nirgends anders als in der Form, wie das Herz-Sūtra sagt. *Citta* und die raum-zeitli-

chen Formbildungen, die als Wirklichkeit erscheinen, sind nicht-dualistisch einander zugeordnet.

Hakuins "Lied des Zazen"

Das Charakteristische am Menschenbild des Zen-Buddhismus läßt sich vielleicht an keinem Text prägnanter zeigen als am *zazen wasan*, dem Lied des Zazen, des japanischen Zen-Meisters Hakuin (1686-1769) aus der Rinzaï-Schule.

Ich möchte darum - in einigen wenigen Pinselstrichen gleichsam - dieses Bild auf dem Hintergrund des Textes nachzeichnen:

Hakuin: Zazen Wasan

Alle Lebewesen sind von Natur Buddha,
so wie Eis von Natur Wasser ist.
Getrennt von Wasser ist kein Eis,
getrennt von Wesen ist kein Buddha.

Sie wissen nicht, wie nahe Er ist,
vergeblich suchen sie in der Ferne!
Wie jemand inmitten von Wasser durstig schreit;
wie ein Kind aus wohlhabendem
Hause unter Armen wandelt.

Verloren auf den dunklen Wegen der Unwissenheit
wandern sie durch die sechs Welten,
von dunklem Pfad zu dunklem Pfad -
wann endlich werden sie frei sein von Geburt und Tod?

Das Zazen im Mahāyāna
kann mit Worten nicht gepriesen werden.
Geben, Tugend, die anderen Vollkommenheiten,
Anrufung des Buddha, Reue und Übung,
die unendlich vielen guten Taten
- sie alle gründen im Zazen.

Wer Zazen nur einmal übt,
wischt hinweg Übles von Anfang an.
Wo sind dann all die dunklen Wege?
Das Reine Land selbst ist nah.

Wer diese Wahrheit auch nur einmal hört
und ihr dankbaren Herzens lauscht,
sie hochschätzt und zutiefst verehrt,
empfängt den Segen grenzenlos.

Mehr noch die, die umkehren, eintreten
und die eigene wahre Natur bezeugen:
Selbst-Natur, die Nicht-Natur ist.
Sie haben alle Worte hinter sich gelassen.

Das Tor der Einheit
von Ursache und Wirkung öffnet sich,
der Pfad der Nicht-Zweiheit
und Nicht-Dreiheit liegt offen,
Formlose Form wird zur Form.
Gehend und zurückkehrend nirgendwohin gehen,
das Denken des Nicht-Denkens zum Denken machend,
wird Gesang und Tanz sogar zur Stimme des Dharma.

Wie endlos und frei ist der Samādhi-Himmel!
Wie klar ist der Vollmond der Weisheit!
Wahrhaftig, was fehlt nun noch?
Nirvāṇa ist hier, vor unseren Augen.
Dieser Ort ist das Lotos-Land.
Dieser Körper ist der Buddha-Körper.

Der Mensch ist nicht der, für den er sich gewöhnlich hält. Er ist in Wahrheit Buddha-Natur, und diese Qualität teilt er mit allen Lebewesen, zu denen Tiere, Wesen in der Hölle, Geister und himmlische Hierarchien gehören. Was aber ist Buddha-Natur? Das Nächstliegende, das, was in der Tiefe des Bewußtseins schon immer gegenwärtig ist, im Zustand des Potentiellen oder schlafend allerdings. Darum wird der Mensch, der diese Tiefe des Geistes

erfährt und sich damit identifiziert, als der Erwachte (*buddha*) bezeichnet. Jetzt aber, im gewöhnlichen Bewußtseinszustand, irren die Lebewesen im Kreislauf der Geburten auf verlorenen Pfaden umher im Bereich der sechs Welten, d.h. der Menschenwelt, der Tierwelt, der Dämonenwelt (*asura*), der Welt höherer geistiger Wesen (*deva*), die mit Engelwelten vergleichbar sind, fünftens der Welt der Hungergeister (*preta*) und schließlich der Höllenwesen. Jeder dieser Bereiche ist nicht so sehr ein kosmologisch zu ordnender Raum, sondern ein Bewußtseinszustand, der geprägt und definiert wird durch die Selbstkonditionierungen des Bewußtseins, das *karman*. Kurz gesagt bedeutet dies: Was einer denkt - das ist er, so wird er. *Karman* ist die Rückwirkung der eigenen Gedanken, Worte und Taten auf den Täter, indem auf diese Weise sein Charakter ausgeprägt wird.

Das Zazen ist nun die Methode des Sich-Niederlassens, des Loslassens aller Anhaftungen und Identifikationen mit den gewöhnlich Körperempfindungen, Emotionen und Gedanken. Die Existenz als Mensch ist deshalb so kostbar, weil nur auf dieser Existenzstufe bzw. in diesem Bewußtseinszustand die freie Entscheidung zur spirituellen Praxis möglich ist. Der Mensch ist zwar durch sein *karman* konditioniert, nicht aber determiniert. Er kann das Netz der Bindungen, das er sich selbst geknotet hat, jederzeit durch die Praxis der Meditation durchbrechen. Darin gründen, so Hakuin, alle Vollkommenheiten, denn der Mensch agiert nun gleichsam nicht mehr subjekt- sondern objektbezogen. Er kann sich in jeden und jedes "hineinversetzen", und daraus erwächst die Spontaneität bzw. die vollkommen sichere und angemessene Denk- und Handlungsweise in jeder Situation. Das im Amida-Buddhismus verheißene Reine Land, der himmlische Zustand, in dem alle Hindernisse für die Erlangung des *nirvāna* beseitigt sind, ist dann unmittelbar gegeben.

Die letzten Verse beschreiben in paradoxer Redeweise den Weg in die Nicht-Dualität des Geistes, die vornehmlich durch die Nicht-Dualität von Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist. Paradox muß die Rede deshalb sein, weil sich das Denken nur in dualistischen Strukturen vollziehen kann, weil jeder unserer Begriffe oder jedes unserer Bilder an die Dreidimensionalität gebunden ist, während die Wirklichkeit selbst aber sozusagen n-dimensional ist,

wobei alle Dimensionen von Zeit und Raum in einem einzigen Punkt zusammenfallen. Nicht das Gegenteil zu dieser Welt der Wahrnehmung ist das Wirkliche, nicht ein abstrahiertes Transzendentes, sondern das, was den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz, von Nicht-Denken und Denken bzw. - in theistischer Sprache ausgedrückt - zwischen Gott und Mensch, aufhebt und dadurch integriert. So ist auch das ganz und gar Weltliche, das lustvoll Alltägliche, Gesang und Tanz, eine Erscheinungsform des Absoluten. Das bedeutet: das Wesen des Menschen ist nicht getrennt vom Wesen dieses Körpers, sondern dieser Körper, dieser Ort ist der Buddha und das Buddha-Land. Es ist eine Frage der Transformation des Bewußtseins, der Intensität der Wahrnehmung, mit der der Geist sich selbst wahrnimmt.

Der Mensch - ein Buddha

Der Zen-Buddhismus ist natürlich keine ungeschichtliche Größe, und demzufolge wandeln sich auch Aspekte der Bilder, die er entwirft. Wir sprachen von der Nicht-Dualität und der Integration aller Aspekte des Menschlichen im Zen. Das Zen selbst hat in Asien eine Geschichte durchlaufen, und der indische Buddhismus auf der einen Seite unterscheidet sich vom chinesisch-japanischen Buddhismus auf der anderen Seite durchaus nicht unerheblich. Heute nun treffen die Menschenbilder und Praxiswege des Zen auf eine sehr anders geartete Kultur im Westen, die von griechischer Anthropologie und christlicher Theologie geprägt worden ist. Wir können die Geschichte der Adaption des Zen in Europa und Amerika seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts hier nicht verfolgen, müssen aber konstatieren, daß das Zen dabei Synthesen mit anthropologischen und sozialen Mustern europäischer Traditionen eingegangen ist. Die östlichen Meditationswege werden in Europa vorwiegend als *integrale* Übungswege aufgenommen. Das sind sie in ihren Heimatländern keineswegs immer und überall gewesen. Unter *integral* verstehe ich eine Übung, die das leib-seelisch-geistige Kontinuum im Blick hat und nicht die asketische Abspaltung des einen vom anderen anstrebt. Die Leibfeindlichkeit (Meditation der Unreinheit des Körpers, um Begierden abzutöten) frühbuddhistischer Meditationspraktiken sind unübersehbar.

Im Zen freilich ist dies aufgrund des chinesisch-taoistischen Einflusses schon immer anders gewesen.

Zen erscheint also in Europa häufig als Methode, die psychosomatische Zusammenhänge erkennen läßt, bestätigt und therapiert. Ernährungsphysiologische Erwägungen (Vegetarismus) etwa erhalten ein Gewicht, das in Asien zumindest anderen Begründungsmustern folgt. Ich wähle dieses Beispiel, weil an ihm deutlich wird, daß die heutige kulturelle Interaktion nicht einfach die Begegnung zweier festgelegter Größen (Zen und Christentum) oder zweier fixierter Menschenbilder ist. Man kann vielmehr formulieren: Wenn der abendländische Mensch einem östlichen Übungsweg, z.B. Zen, folgt, begegnet er sich selbst, aber dieses "Selbst" ist nicht kulturell abgeschlossen. In der Übung begegnet er *auch* dem asiatischen Partner, aber wiederum in einer nicht aus der Tradition allein definierten Gestalt, sondern in der (neuen) interkulturellen Interpretationssituation. Sie verwandelt beide.

In Europa ist es vor allem die Einseitigkeit des Rationalismus, die den Menschen aus der lebensnotwendigen Geborgenheit vertrieben hat, der das Zen entgegentritt. Das kann nicht bedeuten, die Funktion des mental-kritischen Verstandes aufzugeben und etwa hinter die Aufklärung zurückzufallen. Eine Verabschiedung vom Denken oder antirationales Sentiment können sich nicht auf buddhistisches Zen berufen. Nochmals in der Sprache des Zen ausgedrückt: Nicht nur das Denken ist zu überwinden, sondern auch das Gegenteil von Denken, das Nicht-Denken. Der Gegensatz als solcher löst sich in der Zen-Übung auf. Das Resultat ist ein befreites Leben, das projektions- und vorurteilsfreies Denken einschließt. Zen ist radikal-kritisch, nicht vorkritisch.

Zen beschreibt als Weg des Menschen eine Menschwerdung, die zum Ziel kommt, wenn sich das Ich in einen größeren Zusammenhang losläßt oder im Unsagbaren seine Identität gewinnt. Das Zen vermeidet es, hier den Begriff "Gott" einzuführen, weil bei dieser Vorstellung die Gefahr der Objektivierung besteht, die das Anhaften an einem bestimmten Gottesbild zur Folge hätte, was den Menschen wiederum unfrei werden ließe. Zen spricht vielmehr von der Realisierung der wahren Wesensnatur, was ich abschließend in zwei Bildern nochmals konkretisieren möchte, nämlich mit einer Anekdote aus der christlichen

Tradition und einer aus dem Buddhismus. Beide gehen nicht nur von entgegengesetzten metaphysischen Voraussetzungen aus, nämlich vom Gottesbegriff bzw. vom Nicht-Selbst-Begriff, sondern sie beschreiben auch eine jeweils entgegengesetzte Blickrichtung: vom Absoluten zum Relativen das eine, vom gewöhnlichen Bewußtsein zum absoluten Bewußtsein das andere. Und doch, so scheint mir, sagen beide Bilder über den Menschen analog Ähnliches:

Ein Schüler fragt den christlichen Meister, was Vertiefung in echte Spiritualität sei. Der Meister antwortet: Mache es wie Gott - werde Mensch.

In Tokio ¹¹⁾ lebten in der Meiji-Zeit zwei berühmte Lehrer unterschiedlichen Charakters. Unsho, ein Lehrer der Shingon-Schule, hielt die Regeln des Buddha peinlich genau ein. Nie trank er berauschende Getränke, noch aß er nach elf Uhr morgens. Der andere, Tanzan, ein Zen-Meister und Professor der Philosophie an der Kaiserlichen Universität, beachtete diese Regeln nie. Wenn er essen wollte, aß er; wenn er Lust zum Schlafen hatte, schlief er auch tagsüber.

Eines Tages besuchte Unsho den Tanzan, der gerade Wein trank, was einem Buddhisten eigentlich nicht geziemt.

"Hallo, Bruder", begrüßte ihn Tanzan, "möchtest du nicht einen Schluck trinken?"

"Ich trinke niemals", erklärte Unsho feierlich.

"Wer nicht trinkt, ist kein Mensch", sagte Tanzan.

"Glaubst du, du kannst mich unmenschlich nennen, nur weil ich nicht dem Weingenuß fröne", ereiferte sich Unsho ärgerlich.

"Wenn ich nicht menschlich bin, was bin ich denn dann?"

"Ein Buddha", antwortete Tanzan.

Anmerkungen

- 1) Bi-Yän-Lu. Die Niederschrift von der smaragdnen Felswand, übersetzt und erläutert von Wilhelm Gundert, München 1967, 183 f. (8. Beispiel)
- 2) Vgl. Michael von Brück: Zeitlichkeit und mystische Einheitserfahrung. In: H.-P. Dürr/W. Zimmerli (Hrsg.): Geist und Natur. München 1989, 262 ff.; ders.: Wo endet Zeit? Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der Mystik der Weltreligionen. In: Kurt Weis (Hrsg.): Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion. FAKTUM Band 6, TU München (im Druck).
- 3) Vgl. bereits Otto Schrader: On the Problem of Nirvana. In: Journal of the Pali Text Society 1904, 163.
- 4) Majjhima-Nikāya I, 487 ff.
- 5) Milindapanha I, 2. Nach buddhistischer Auffassung ist sie weder dieselbe noch eine andere.
- 6) Bhagavadgita XV, 8
- 7) Samyutta-Nikāya XII, 2 (Nidanasutta); vgl. Majjhima-Nikāya 38 (Mahātanhasamkhayasutta), wo die Kette mit *vinñāna* beginnt.
- 8) In Aṅguttara-Nikāya II, 157 f., werden *saṅkhāra* und *sañcetanā* gleichgesetzt, weil jede intentionale Handlung mental präfiguriert sein muß. Da *sañcetanā* und *cetanā* gleichbedeutend sind und der Begriff in Aṅguttara-Nikaya I, 122, analog zu *saṅkhāra* gebraucht wird, ist hier bereits eine Basis für Kontinuität im Kausalitätsnexus gelegt.
- 9) Daisetsu T. Suzuki, Studies in the Laṅkavatāra Sūtra, London 1930, 248
- 10) Laṅkavatāra-Sūtra, Sagathakam, 754, 755, 757; zit. nach Suzukis Übersetzung, Boulder 1978, 283.
- 11) Paul Reps, Ohne Worte - ohne Schweigen. 101 Zen-Geschichten und andere Zen-Texte aus vier Jahrtausenden. Weilheim 1987, 34 f.