

老趙州 老趙州

Zen und Zeit

叢林攪攪

Der breite Strom Veränderung

卒未休

**Nach-Gedanken
eines in die Jahre Gekommenen**

Dietrich Roloff

Autor von *ZEN – vom Kopf auf die Füße gestellt* und
ZEN – „Der Duft Hunderter von Blumen“

老趙州 老趙州
叢林攪攪卒未休

Lao Zhao-zhou! Lao Zhao-zhou!
Cong-lin jiao jiao - zu wei xiu

Der greise Zhao-zhou! Der greise Zhao-zhou!
Unruhe in den Chan-Klöstern zu stiften -
noch im hohen Alter hört er nicht damit auf!

Kôan 47 Cong-rong-lu

Inhalt

›Zen und Zeit‹ – ›Sein und Zeit‹
Wittgensteins ›Leiter‹

Zeit der Grundlegung

Bedenkzeit

Ein keineswegs harmloses Fragezeichen
Ein weiteres Fragezeichen, noch weitaus gewichtiger
Und vielleicht noch ein drittes, noch schmerzlicher?

Zeiten des Wandels

Aus ‚Alt‘ mach ‚Neu‘!

›ZEN‹ und ›ZEN‹ – was ist da der Unterschied?
›Herrlicher nichts denn Hiersein!‹

ZEN-Zeit geronnen zum Gedicht

Gedichtanfänge

ZEN-Gedichte 1992 – 2007

›Lyrisches Ich‹ und ›ekstatisches Subjekt‹ – ein
Nachruf

Zen und Mystik – eine Abschweifung

Zeiten zunehmender Reflexion

Versenkung in das *Cong-rong-lu*

Das *Bi-yan-lu* und erste Skepsis
Noch über das *Wu-men-guan* hinaus
Abschaffung der ›Buddha-Natur‹

**›Stehenbleiben‹ oder ›weitergehen‹? - ein
Resümee**

›*Komm ins Offene hin*‹ - vor dem Ende kein Ende

›Zen und Zeit‹ - ›Sein und Zeit‹

›**Z**en und Zeit‹ - dieser Titel meines nunmehr sechsten Buches dürfte und soll auch, das Wort ›Zen‹ korrekt mit weichem, stimmhaftem Anlaut ausgesprochen, bei allen einschlägig Kundigen genau eine Assoziation auslösen: als Anklang an Heideggers 1927 erschienenenes und alsbald berühmt gewordenes Buch ›Sein und Zeit‹. Darin versucht der Philosoph aus Meßkirch, durch eine Analyse des menschlichen Daseins, von ihm als ›Fundamentalontologie‹ ausgegeben, dem ›Sinn von Sein‹ und damit dem Geheimnis dessen, dass ›überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts‹, auf die Spur zu kommen. In vergleichbarer Weise versucht ›Zen und Zeit‹, dem Phänomen ›Zen‹ durch die Analyse eines Zen-bestimmten Daseins auf den Grund zu gehen.

Heidegger hatte freilich in seinem ›Sein und Zeit‹ von 1927 zunächst das unveränderliche, sozusagen ungeschichtliche ›Sein‹ im Blick, so dass ein zweiter Teil hätte folgen müssen, der die Geschichte des ›Seins‹ im Horizont der ›Zeit‹, genauer gesagt, innerhalb des Horizonts der Menschheit vom ersten Auftreten des Homo sapiens bis hin zu der sich immer weiter nach vorne verschiebenden Grenze ›Gegenwart‹ nachzeichnet. Dieser zweite Teil ist niemals erschienen, und das, obwohl dessen prospektiver Gegenstand unter der Bezeichnung ›Seinsgeschichte‹ zum Grundthema aller späteren philosophischen Produktivität Heideggers geworden ist.

›Zen und Zeit‹ hingegen fragt nicht nach einem zeitunabhängigen Wesen, heideggerisch gesprochen, dem einen und allzeit gültigen ›Sinn von Zen‹ – ein Unterfangen, das angesichts divergierender Strömungen innerhalb der Geschichte des Zen von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre. Vielmehr lenkt mein Buch den Blick auf eben das, was bei Heidegger ausgespart geblieben ist, auf den Wandel, den Zen in der Zeit durchläuft, um damit gleichsam nebenher zugleich auch das zu leisten, was bei einem Frontalzugriff misslingen müsste – den ›Sinn von Zen‹ ans Licht zu bringen. Allerdings müsste ein beliebiger Verfasser, nicht anders als seinerzeit Heidegger mit dem zweiten Teil von ›Sein und Zeit‹, grandios scheitern, wollte er – oder sie – sich vorgenommen haben, den geschichtlichen Wandel des Zen überhaupt, angefangen bei seinem chinesischen Vorläufer Chan, in all seinen Verästelungen bis in die Gegenwart hinein darzustellen. Stattdessen soll es hier in ›Zen und Zeit‹ lediglich darum gehen, beispielhaft die Stadien zu skizzieren, die Zen in der Lebenszeit eines Einzelnen durchlaufen kann und, zumindest exemplarisch, auch tatsächlich durchläuft.

(Dass es da in *Dôgens Shôbôgenzô* auch noch ein Kapitel namens *Uji*, ›Sein-Zeit‹, gibt, müsste allerdings, wenn als hilfreicher Wink zur Thematik dieses Buches angeboten und aufgegriffen, völlig in die Irre führen. Denn dort richtet sich der Blick gerade nicht auf Verlauf und Veränderung, sondern auf die Unveränderlichkeit des Ewig-Gleichen.)

Wenn wir aber folgerichtig unser Augenmerk auf die lebensgeschichtlichen Wandlungen richten, die sich für den Einzelnen ergeben, der sich irgendwann, ob jugendlich oder in bereits fortgeschrittenem Alter, dem Zen zuwendet und an dieser Zuwendung festhält, so stellt sich für den Beobachter, auch für den Beobachter seiner selbst, eine doppelt paradoxe Situation heraus:

- dass zum einen die spätere Zen-Praxis, genauer gesagt, das, was sich mit uns während der Zeitspanne der eigentlichen, intensiven und wie auch immer erfolgreichen Zen-Übung ereignet, bereits in der Lebensphase vorbereitet ist, in der wir von Zen noch nicht einmal wissen, dass es Zen gibt,
- und dass sich zum anderen die Zen-Praxis, nachträglich und aufs Ganze gesehen, in einem Stadium vollendet, das ein emphatisches, von ›Buddha-Natur‹ und ›wahrer Wirklichkeit‹ geprägtes Zen gar nicht mehr kennt.

Wittgensteins ›Leiter‹

Sein berühmt-berüchtigtes Erstlingswerk, den *Tractatus logico-philosophicus*, beschließt der Philosoph Ludwig Wittgenstein mit der Bemerkung, bisweilen müsse man eine ›Leiter‹, auf der man hinauf- und über sie hinausgestiegen sei, wegstoßen und umwerfen – zum Zeichen, dass man ihrer nicht weiter bedarf.

Die Metapher der Wittgenstein'schen ›Leiter‹ hilft uns, das genannte Doppel-Paradoxon aufzulösen, das dem Chan/Zen seit den Tagen eines *Qing-yuan Xing-si* (660 – 740) und damit seit seinen Anfängen anhaftet: Dieser *Qing-yuan* hatte seiner spirituellen Entwicklung eine Mehrstufigkeit unterlegt, die auf eine Dreiteilung des Zen-Weges überhaupt hinausläuft: ›Vor dem »Erwachen« sind die Berge nichts als Berge und die Flüsse nichts als Flüsse; während des Zustands des »Erwacht-Seins« sind die Berge keine Berge und die Flüsse keine Flüsse mehr; und nach dem Zustand des »Erwacht-Seins« sind die Berge wieder Berge und die Flüsse wieder Flüsse!‹ Demgemäß wäre die erste Etappe des Zen-Weges dadurch charakterisiert, dass dort noch gar kein Zen im eigentlichen Sinne stattfindet, und die dritte und letzte Etappe des Zen-Weges bestünde darin, dass es dort Zen, zumindest das Zen des »Erwacht-Seins«, gar nicht mehr gibt. Wieso also können eine Zeitspanne vor dem eigentlichen Zen und insofern ohne Zen und eine andere nach dem eigentlichen Zen und insofern ebenfalls ohne Zen dennoch Etappen des Zen-Weges sein?

Nun, eine Leiter bedarf, um den Übergang von einem niedrigeren zu einem höheren Niveau ermöglichen zu

können, eines festen Bodens, auf dem sie aufruht, damit ich überhaupt auf ihren Sprossen hinauf- und letztlich über sie hinaussteigen kann. Dieser feste Boden ist nichts anderes als unsere gesamte bisherige individuelle Lebensgeschichte, bis zu dem Augenblick, da wir für Zen empfänglich werden – unsere Inkubationszeit also. Sie ist geprägt von Wünschen und Hoffnungen, die wir seit Jugendtagen in uns tragen, von schmerzlichen Erfahrungen, die uns prägen, von unserem Lebensgefühl, das aus diesen Prägungen hervorgegangen ist, kurz von unseren – uns selbst oftmals verborgenen – Sehnsüchten und Ängsten. Ohne diese Vorbereitung käme es nie dazu, dass wir uns der Zen-Übung unterziehen, und nicht nur das: Diese Vorgeschichte bestimmt auch darüber, was Zen, wenn wir es dann endlich praktizieren, für uns bedeutet, was wir uns von ihm erhoffen und was es mit uns und aus uns macht. Und insofern kann diese Vorgeschichte unserer Zen-Übung durchaus zu Recht bereits als Teil unseres Zen-Weges gelten.

Dann aber betreten wir irgendwann die unterste Sprosse der ›Leiter‹, die da heißt ›intensive Zen-Übung‹ alias ›hartnäckiges Zazen‹. Das ist die Zeitspanne, in der wir dem Vorbild der alten Chan-Meister nacheifern, indem wir bemüht sind, die Anregungen in die Tat umzusetzen, die sich uns aus den großen Texten namentlich der chinesischen *Song-Zeit* aufdrängen. Doch mit diesem Bemühen befinden wir uns immer noch in der ersten Etappe des Zen-Weges, der *Qing-yuan'schen* ›Berge und Flüsse, die nichts als Berge und Flüsse sind‹. Sie mündet in eine abschließende Phase, während derer uns große Erschütterungen und große Aufschwünge bevorstehen können – Sprosse um Sprosse höher die ›Leiter‹ hinauf. Auf der höchsten Sprosse angekommen – und damit ist nunmehr die zweite der *Qing-yuan'schen* Etappen erreicht – , führen wir gleichsam ein ›Doppelleben‹, das ›Doppelleben‹ des *fēn-shēn*, bei dem wir zugleich in einer anderen, jenseitigen Welt und in dieser

Welt hier zuhause sind, ermöglicht durch das *tóng sǐ tóng shēng*, wie es uns das *Bi-yan-lu* immer wieder anempfiehlt, das ›*zugleich Sterben und zugleich Leben*‹ (so die Formel, mit der uns ein *Xue-dou Zhong-xian* zur Nachfolge aufruft): Der Boden unter unseren Füßen tut sich immer wieder auf und gibt einen Abgrund frei, der sich seinerseits als eben der Boden erweist, auf dem wir hier inmitten der vergänglichen Dinge festen Fußes zu stehen vermögen.

Doch oben auf der höchsten Sprosse der ›*Leiter*‹ angekommen zu sein erweist sich eines Tages als ein nur vorübergehender Zustand. Aufschwünge und Abstürze ebnen sich ein, der Boden unter unseren Füßen bleibt fest und geschlossen, und das ist fortan der Boden der Welt – der Boden, den die Dinge der Welt selbst darstellen. Ein ›*Jenseits*‹ hat sich verflüchtigt, es gibt kein ›*anderes Ufer*‹ mehr hinter den Dingen der Welt. Wenn Zen darin besteht, in zwei Sphären zugleich zuhause zu sein, einer leeren Weite in und hinter den Dingen und in den hiesigen Dingen selbst, dann bedeutet der neue und nunmehr endgültige Zustand, dass da kein Zen mehr ist; dass wir die ›*Leiter*‹, auf der wir emporgestiegen sind, umgestoßen und fortgeworfen haben. Wir brauchen sie nicht mehr; der tiefe Frieden, der uns während des Aufstiegs aus der Erfahrung einer ›*anderen Welt*‹ erwachsen ist, er liegt nunmehr in den Dingen selbst.

›*Die Berge sind*‹ – mit *Qing-yuan* gesprochen – nunmehr ›*wieder Berge und die Flüsse wieder Flüsse*‹, und wir haben die ›*ganze große Erde*‹, wie uns einst *Yun-men* mit Nachdruck ans Herz gelegt hat, als er seinen ›*Wanderstab*‹ hat ›*Himmel und Erde verschlingen*‹ lassen, ein für alle Mal ›*wiedererlangt*‹ (*Kôan 60 Bi-yan-lu*). Das ist, laut *Qing-yuan*, die dritte Etappe des Zen-Weges – nur dass das ein anderes Zen ist als zuvor: ohne Doppelbödigkeit der Welt, ein unerschütterliches Ruhen in der Vergänglichkeit der Dinge,

kurz, ein weiteres Paradoxon: Wie kann es Ruhe und Frieden des Herzens, wie kann es ein Gefühl von Sicherheit geben in einer durch und durch unsicheren, weil vergänglichen Welt? In dieser Hinsicht statt des Fragezeichens ein zuversichtliches ›Ja, so ist es!‹ zu erfahren, eben darin besteht das neue und endgültige Zen – ein Zen jenseits der ›Alten‹: jenseits von *Bi-yan-lu* und *Cong-rong-lu*, und sogar noch jenseits des *Wu-men-guan* mit seiner ›Großen Leere‹, seinem *tài-kōng*! Ein Zen nur aus der Fülle des Seins!

Zeit der Grundlegung

Der hier das Wort nimmt, ist nach landläufigem Begriff ein alter Mann, der auf sein 90. Lebensjahr zugeht. Jugend war in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts etwas anderes als zur heutigen Zeit. Die Psychologie hatte den überkommenen Terminus ›Pubertät‹, der sich vornehmlich auf den physischen Reifungsprozess bezog, um die Erfindung einer ›Adoleszenz‹, sogar einer ›verlängerten Adoleszenz‹ als einer bisweilen langanhaltenden Phase der Selbstfindung erweitert. An ›*social media*‹ war damals – gottlob – noch gar nicht zu denken; und folglich war der Gruppendruck unter Gleichaltrigen wesentlich geringer als heutzutage. ›*Mobbing*‹, zumal ein umfassendes und unentrinnbares ›*mobbing*‹, konnte es daher gleichfalls nicht geben, und Außenseiter, Heranwachsende, die sich durch ihre psychisch-geistige Entwicklung oder ihre einseitige Begabung in eine Außenseiterrolle gedrängt sahen, hatten es wesentlich leichter, trotz allem akzeptiert und einbezogen zu werden. Das alles hat dazu geführt, dass Jugendliche und Heranwachsende als typische Vertreter einer ›verlängerten Adoleszenz‹ sich leichten Herzens für ein höchst individualistisches Lebenskonzept entscheiden konnten, ohne Gefahr zu laufen, auf Identitäts-zerstörende Weise ausgeschlossen zu werden – zumal ihnen die ›Entwicklung einer eigenständigen Persönlichkeit‹ (was Heidegger in seiner ›*Daseinsanalytik*‹ als die Existenzform der ›*Eigentlichkeit*‹ emphatisch der bloßen ›*Verfallenheit an das Man*‹, dem heutigen Konformitätsgehorsam, entgegengestellt hatte) von der pädagogischen Literatur förmlich zur Lebensaufgabe erklärt worden war (an den Universitäten wurde eigens ein ›*Studium generale*‹ als Weg

zu einem möglichst umfangreichen und individuellen Gebildetsein geradezu gefordert - undenkbar seit der Bologna-Reform). Wo aber Konformitätsdruck fehlt, wird Heranwachsen und Erwachsenwerden erst recht zu einem Weg ins Ungewisse - mit der doppelten Folge außergewöhnlicher Glückserfahrung und eines Erschreckens angesichts von Scheitern und Verdüsterung.

Unser jugendliches Prachtexemplar einer solchen Außenseiterrolle - nennen wir ihn Hilarius (Kierkegaards ›*Hilarius Buchbinder*‹ lässt grüßen) - sah sich zur Schwermut verurteilt - zu einer Schwermut in einem leeren und sinnlosen Weltall, vergleichbar dem ›*Nichts*‹, das einen ›*Lenz im Gebirg*‹ vor Entsetzen hat aufheulen lassen. In einem religionsfernen Elternhaus aufgewachsen, gab es für Hilarius keinen Gott, keinen ›*lieben Vater über'm Sternenzelt*‹, auch dann nicht, wenn er bei Aufführungen der 9. Symphonie Beethovens als Chormitglied begeistert in Schillers Hymne ›*An die Freude*‹ mit eingestimmt hat. Wie hat er sich doch gewünscht, sich in der Rolle eines wiedererstandenen *Hamlet* als Spielfigur in der Hand eines Gottes wissen zu können, die ihn von einem unwahrscheinlichen Zufall zum nächsten letztlich ins ansonsten unerreichbare Ziel führt. So aber blieb ihm, dem Schmerzensmann, als den er sich sah, nichts anderes als in dunkler Herbstnacht aufzuschreien: »Wenn es einen Gott gäbe, dann wäre ich einer seiner größten Heiligen!«

In der neuerstandenen und auf Hochglanz in Weiß und Gold getrimmten Aula des Osnabrücker Schlosses hat er sich von Beethovens letzten Streichquartetten samt ›*Großer Fuge in B-Dur*‹, mit äußerster Verve vorgetragen vom Amadeus-Quartett, den Boden unter den Füßen wegreißen lassen, schluchzend und fassungslos. (Anlässlich solcher Konzerte hat er, erfüllt von der hilflosen Fremdheit des durch Schmerz Ausgeschlossenen, einen schlanken, hochgewachsenen

Mann mit Grauhaarmähne und weißem Seidenschal über schwarzem Abendanzug in seiner weltmännisch-lässigen Eleganz angestaunt, von dem er damals nicht wusste, dass das Hans Calmeyer war, der Judenretter aus den besetzten Niederlanden, der erst Jahrzehnte nach dem Tod von seiner Vaterstadt Anerkennung erfahren sollte.)

Elly Ney, damals die Beethoven-Heroine schlechthin, hat unseren Hilarius mit ihrem Alters-Vortrag der ›*Hammerklaviersonate*‹, zumal mit deren immer wieder neu ansetzendem tröstlich-trostlosen ›*Adagio sostenuto. Appassionato e con molto sentimento*‹ aus dem Konzertsaal hinaus- und in die nächtlichen, von Trümmern umsäumten Straßen der Stadt hineingerissen, in einem Rausch von Jubel und Untergang. Und Wilhelm Kempf, mit fast hohepriesterlicher Attitüde, hat den ›Heiteren‹ – so die wörtliche Bedeutung seines ironisch-paradoxen Namens – mit der ›*Arietta. Adagio molto semplice e cantabile*‹, die Beethovens Klavierwerk beschließt, zurückversetzt in die tödlich umklammernde Einsamkeit, die er auf einem Gipfel der Ötztaler Alpen über einem grenzenlosen Nebelmeer unter einem schweigend-leeren, stahlgrauen Morgenhimmel erfahren hat: Jedesmal, wenn er in späteren Jahren dieser Musik wiederbegegnet ist, hat ihn das Entsetzen von damals aufs Neue gepackt.

Im Übrigen hat sich Hilarius als ›Naturbursche‹ gegeben: mit handgefertigten Rieker-Schuhen, Nickerbockern aus Cord und einem alpinen Überzieh-Anorak, in deren mittlerer Brusttasche er stets Nietzsches ›*Also sprach Zarathustra*‹ mit sich herumtrug. Auf seinem ersten selbstbezahlten Fahrrad, seinem ganzen Stolz, ist er wieder und wieder nach Worpswede gefahren, um sich von den dunklen Bildern eines Hans am Ende, Fritz Mackensen, Otto Modersohn oder erst recht seiner Frau Paula Modersohn-Becker in freiwillige Schwermut versenken zu lassen. Oder er ist in die

Niederlande geradelt und hat im Maurits-Huis / den Haag Rembrandts ›David singt vor Saul‹ ins traurig-düstere Herz geschlossen. Ganz anders die Bilder van Goghs im Kröller-Müller Museum inmitten des ›Hoge Veluwe‹ – ein Rausch von Freude war es, der ihn angesichts ihrer Farbenglut zuverlässig überkam:

›*Es ist ein Schnitter, heißt der Tod*‹ –
Auf Deinen Bildern, Vincent,
Wie schreitet er aus, wie
Fällt das Korn
Reif seiner Sichel entgegen!
Wie er auch Dich bedrängt,
Doch – dass Du ihm trotzest,
Dass er aus Dir
Funken schlage, die Funken
Rauschhafter Lebensglut:
Unstillbarem Sog des Entschwindens
Bild-Welten gegenzuhalten,
Als wär' Dir – Schweben voll Grund.

(1997)

So drängte sich ihm, dem ehemals ›Hilarius‹, noch Jahrzehnte später der Nachhall dieser Bilder in ebenso rauschhafte Wort.

Ein Detail fehlt noch, um das Bild dieses Hilarius zu vervollständigen: Er hat sich nach vollbusigen reifen Frauen gesehnt oder sich erträumt, die Hand eines jungen Mädchens tröstend seinen Kopf streicheln zu fühlen, wenn er seinen ›Weltschmerz‹ in ihren weichen Rockschoß hinein hätte ausweinen dürfen. Und doch hat er sich, wie eingepanzert in Eis, niemals getraut, sich einem weiblichen Wesen zu nähern. Noch in jener Nacht auf der Aussichtskanzel des Hohensteins / Weserbergland, als eine

ihm bis dahin unbekannte, etwas ältere und sexuell reifere junge Frau ihn zu einem Abendspaziergang eingeladen hatte, ist ›nichts passiert‹: Bis in die Morgendämmerung hinein haben die Beiden eng aneinander an das Geländer der Kanzel gelehnt dagestanden – so eng, dass Hilarius die weibliche Fülle ihres Körpers deutlich spüren konnte, und doch ist es dieser Unbekannten trotz allen tröstenden Bemühens nicht gelungen, ihn aus den Tränen seiner Düsternis hervorzulocken. Später hat er eine Gleichaltrige, zu der er sich lebhaft hingezogen fühlte, wider Wunsch und Vorsatz nur dadurch von sich gestoßen, dass sein Eingesponnen-Sein in den eigenen Schmerz ihm nicht erlaubt hat, sich den zu vermutenden unausgesprochenen Erwartungen des Mädchens zu öffnen. Wieder einige Jahre später ist es ihrerseits eine junge Frau gewesen, die ob seiner kalten Unempfänglichkeit, in der sich die Kälte des Mondlichts auf einem baum- und strauchlosen Abhang des nächtlichen Schwarzwalds widerspiegelte, in Tränen, allerdings solche der Enttäuschung, hat ausbrechen müssen. ›*Der Nacht verschwistert*‹ zu sein war halt das anhaltende Lebensgefühl unseres armen Hilarius: ›*Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens*‹, wie es bei Rilke heißt.

Aber er hat auch Zeiten überschäumenden Glücks und verzückter Erfüllung erfahren. Von den Ausläufern des Wiehengebirges herab an sonnenhellen Tagen den Blick in die Weiten der norddeutschen Tiefebene schweifen zu lassen, dem Zug strahlend weißer Wolkengebirge zu folgen, sich auf ihnen wie auf Hochgebirgsgletschern dahingetragen zu fühlen, rauschhaft erfüllt von der Schönheit der Welt, so sinnlos sie sein mag, unbekümmert darum, dass sie ihn letztlich dem heraufdämmernden Dunkel des Abends entgegentragen – so hatten auch die Stunden ekstatischer Lebensfreude ihren Anhauch von Schwermut in sich. Und aus Abstiegen die lichtübergossenen Abhänge des

Rosengartens oder des Großen Belchen und seines Gegenstücks, des Grand Ballon der Vogesen, hinab hat sich ihm die wiederkehrende Phantasie aufgedrängt, dass sein Leben, wie glückserfüllt auch immer, letztlich nichts als ein Abstieg in dunkelste Tiefe und Untergang sei.

So hat er sich, was Wunder, Hölderlins Klage nahe gefühlt:

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruh'n,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahr lang ins Ungewisse hinab.

Weil ihm jedoch noch der Schmerz und die Trauer zugleich Quelle rauschhafter Lebensbejahung waren, hat für unseren Hilarius und die bedrohliche Düsternis seines Herzens gelten müssen, was Nietzsche einmal zur Kunst notiert hat: *›Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens. ... Die Kunst als die Erlösung des Leidenden, - als Weg zu Zuständen, wo das Leiden gewollt, verklärt, vergöttlicht wird, wo das Leiden eine Form der großen Entzückung ist.‹*

Was aber hat das alles mit Zen zu tun? Zumal auf den seelisch-geistigen Tumult einer überreichlich ›verlängerten Adoleszenz‹ ein durch und durch bürgerliches Leben gefolgt ist, das sich im wörtlichen wie im metaphorischen Sinn im Flachland der norddeutschen Tiefebene dahinzog. Doch als dann, drei, vier Jahrzehnte später, bei dem scheinbar selben, nur gealterten Ex-Hilarius die Zen-Praxis eingesetzt

und sich ausgewirkt hat, sind die früheren Abstürze und Aufschwünge in auffällig gleicher Heftigkeit wieder zutage getreten – als Abstürze in den Schrecken der Bodenlosigkeit und als Aufschwünge in eine ekstatische Welt- und Lebensbejahung. Daher kann uns denn auch jener angebliche Hilarius durchaus als Beleg für die paradoxe Behauptung gelten, dass das, was sich an uns und mit uns aufgrund unserer Zen-Praxis ereignet, bereits zu einer Zeit vorgebildet vorgelegen hat, als wir von Zen noch gar nichts gewusst haben. Anders gesagt, dass in Hilarius' Fall die Lebensphase vor dem Zen mit *Qing-yuan Xing-si* und seinem Axiom ›Vor dem »Erwachen« sind die Berge nichts als Berge und die Flüsse nichts als Flüsse; während des [Zustands des] »Erwacht-Seins« sind die Berge keine Berge und die Flüsse keine Flüsse mehr; und nach dem [Zustand des] »Erwacht-Sein[s]« sind die Berge wieder Berge und die Flüsse wieder Flüsse!« sich völlig zu Recht als die ›erste Etappe« seines Zen-Weges bestimmen lässt.

Andere Durchgänge durch die Adoleszenz mögen mit anderen Erfahrungen während der allmählich ihrem Zenit zustrebenden Zen-Praxis korrespondieren oder sie sogar zur Folge haben. Dies als Anregung zu gefälliger Selbstprüfung meiner etwaigen Leserschaft.

Bedenkzeit

Zu den Ungewissheiten, denen sich Zen heutzutage ausgesetzt sieht, gehört auch die Frage, was Zen streng genommen für uns noch sein oder vielmehr gerade nicht mehr sein kann. Hier daher einige Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Dinge.

Ein keineswegs harmloses Fragezeichen

Wer sich heute dem Zen zuwendet, ob dem *Rinzai*- oder dem *Sôtô*-Zen, der lässt sich auf ein Weltbild ein, das dem japanischen Mittelalter entstammt und immer noch darin verwurzelt ist. Damals, im 12. und 13. Jahrhundert, ist das japanische Zen aus dem chinesischen Chan der *Song*-Zeit hervorgegangen (960 - 1279), und zwar zunächst, durch *Eisai* (1141 - 1215) vermittelt, die *Lin-ji*-/*Rinzai*-Tradition, und dann, nahezu gleichzeitig, die von *Dôgen* (1200 - 1253) überführte *Cao-Dong*-/*Sôtô*-Tradition.

Eben dieser Epoche des chinesisch-japanischen Kulturkreises entspricht in Europa das Zeitalter der christlichen Scholastik - eine theologisch-philosophische Strömung, die aufs Engste mit den Mönchsorden des mittelalterlichen Europa verbunden gewesen ist, wie ja auch im fernen Osten der Buddhismus bis heute in den Mönchsklöstern Chinas und Japans seine institutionelle Verankerung hat. Diese europäische Scholastik hat so außerordentliche Denker wie Anselm von Canterbury (gest.

1109), Thomas von Aquin (gest. 1274), Albertus Magnus (gest. 1280), Johannes Duns Scotus (gest. 1308), Meister Eckhart (gest. 1328), oder Wilhelm von Ockham (gest. 1347) hervorgebracht. Heute hingegen haben sich in Europa nicht nur die Klöster entleert, aus Mangel an Novizen; heute bleiben auch die Kirchen weitgehend leer und die großen Köpfe der Scholastik sind nur noch Gegenstand philosophiehistorischer Forschung oder des Theologiestudiums insbesondere katholischer Couleur.

Doch warum sollte man all diese für das damalige Europa höchst bedeutsamen theologisch-philosophischen Denker im Zusammenhang des japanischen Zen überhaupt – wie es hier geschieht – auch nur mit Namen erwähnen? Nun, um eindringlich darauf hinzuweisen, dass (1.) aus dem Kreis derer, die heutzutage ihre ›Zuflucht‹ nicht nur ganz allgemein bei Buddha, sondern insbesondere im Zen suchen, vermutlich niemand auf den Gedanken kommt, sein oder ihr spirituelles Heil stattdessen von einem dieser europäisch-mittelalterlichen Autoritäten zu erwarten. Und dass sich (2.) unsere Zeitgenossen jedoch unbedenklich der nicht weniger mittelalterlichen Gedankenwelt eines *Lin-ji Lu* von 1120, der Lehrreden eines *Hong-zhi Zheng-jue* (1091 – 1157) oder derjenigen *Dôgens* und seines *Shôbôgenzô* von 1231/1253 anvertrauen oder auch noch solcher frühneuzeitlichen Meister wie *Bankei Eitaku* (1622 – 1693) oder *Hakuin Ekaku* (1686 – 1769), die beide, wie etwa *Hakuins Zazen Wasan* verdeutlicht, den gleichen grundsätzlichen Glaubensvorstellungen wie ihre Vorgänger angehangen haben. – Warum aber tun wir uns das an? Etwa, weil das chinesisch-japanische Mittelalter gegenüber dem europäischen deutliche Vorzüge aufweist?

Immerhin reichen die Glaubensvorstellungen des Buddhismus und damit auch des Zen weiter in die Vergangenheit zurück als die der christlichen Scholastiker –

bis ins 5. Jahrhundert vor der Zeitrechnung, die das Christentum für Europa mit sich gebracht hat. Doch höheres Alter bedeutet für uns Heutige keineswegs auch größere Glaubwürdigkeit, und die daraus resultierenden Vorbehalte lassen sich auch nicht durch das im japanischen Zen immer noch geläufige Märchen von der ›Übertragung von Herz zu Herz‹ bzw. ›von Geist zu Geist‹ zum Schweigen bringen – eine Fiktion, die plausibel machen soll, dass vom historischen Buddha an bis in die jüngste Gegenwart die reine Lehre Buddhas ungeschmälert und unverfälscht an den jeweils nächsten ›Dharma-Nachfolger‹ weitergegeben worden ist. Es gibt eine Vielzahl solcher ›Übertragungslinien‹, die jedoch nachträgliche Konstruktionen darstellen, erfunden zu dem Zweck, einem zeitgenössischen Lehrer (oder Rôshi) die Legitimation zu verschaffen, sein Wort sei mit dem Wort Buddhas identisch. (Mit dieser ›Übertragung von Herz zu Herz‹ unvereinbar ist im Übrigen der gleichfalls bis heute oft berufene Grundsatz, eine jede ›Dharma-Übertragung‹ setze voraus, dass die Einsicht des einzusetzenden Nachfolgers die seines Lehrers übertreffen müsse – ein nach oben hin offener Anstieg stetig zunehmender Einsicht und Weisheit!)

Um das bisher nur zu vermutende Defizit an Glaubwürdigkeit bei den Lehrinhalten des japanischen Zen zu umgehen, könnten wir auf den Begriff des ›Sprachspiels‹ zurückgreifen, wie ihn einst ebenfalls Ludwig Wittgenstein eingeführt hat, freilich mit leichter Abänderung seiner Intention: »Betrachtet« – so könnte ein Zen-Lehrer seine Schüler ermuntern – »die Begrifflichkeit des Zen mitsamt den durch sie konstituierten Glaubenslehren als ein Spiel, an dem Ihr freiwillig teilnehmt, ohne dass Ihr deshalb das, was Ihr da zu hören oder zu lesen bekommt oder in eigener Person ausspricht und weitergibt, für bare Münze, also für Wahrheit zu halten – das alles ist ja schließlich nur ein Spiel!« Doch dieser vermeintliche Ausweg hat seine Tücken:

Wenn wir uns ausschließlich und über längere Zeiträume hinweg nur innerhalb des ›Sprachspiels‹ Zen bewegen, dann verschwindet unversehens unsere innere Distanz zu den zunächst zu bloßem Spiel erklärten Sprachgebilden, und das in ihnen Gestalt gewordene Weltbild wird zu unserem eigenen – und aus dem bloßen Spiel wird Ernst, nämlich Wahrheit, zumindest für den ›Performer‹.

Allerdings ist Zen nicht primär eine Sache intellektuellen Verstehens, sondern eine Sache der Praxis – der Praxis konsequenten und anhaltenden ›Sitzens in Versenkung‹, genannt *Zazen*. So gibt es neben der nicht geringen Gruppe derer, die das Weltbild des japanischen Zen geradezu begierig aufsaugen, auch die konträre Gruppe von Pragmatikern, die sich mehr oder weniger ausschließlich an die konkrete Übung des *Zazen* halten und über die Inhalte von Lehrreden eines Lehrers oder von einschlägigen Büchern nicht weiter nachdenken. Im schlimmsten Fall verwechseln sie Zen mit dem zurzeit so populären MBSR, der ›*mindfulness based stress reduction*‹. Doch gerade als konkrete Übung soll ja auch das *Zazen* etwas in uns und mit uns bewirken – als den psycho-physischen Wesen, die wir nun einmal sind. Und wenn die Übung den allgemeinen Verheißungen des Chan oder Zen entsprechend verläuft, so läuft sie darauf hinaus, dass wir uns aus dem Zustand gewöhnlicher Befindlichkeit (wobei ›*die Berge Berge und die Flüsse Flüsse sind*‹) in eine Lebensphase versetzt sehen, in der ›nichts mehr beim Alten‹ ist, in der wir uns selbst und die Welt anders erleben als bisher gewohnt (wobei ›*die Berge keine Berge und die Flüsse keine Flüsse mehr sind*‹). Doch ob wir wollen oder nicht, der Prozess dieser Veränderung im Inneren und im Äußeren bleibt dabei nicht stehen; er geht irgendwann unmerklich über in die scheinbare Rückkehr zum Ausgangszustand – derart, dass ›*die Berge wieder Berge und die Flüsse wieder Flüsse sind*‹. Diese Rückkehr ist allerdings deshalb eine nur scheinbare,

weil das, was sich nunmehr einstellt, das voraufgehende Stadium radikaler Veränderung als unerlässliche Bedingung voraussetzt und zugleich als – im Doppelsinne des Wortes – aufgehoben in sich fortwirken lässt.

Es geht also bei der Übung des *Zazen* um Verwandlung; und diese Verwandlung kommt zunächst ohne eine konkrete Begrifflichkeit aus. Dennoch – und auf lange Sicht – wollen und müssen wir verstehen, was da mit uns und der Welt geschieht bzw. geschehen ist; und da drängt sich mehr oder weniger zwangsläufig die überkommene Begrifflichkeit des chinesisch-japanischen Zen auf. Wenn wir aber uns darauf einlassen – und welche andere Möglichkeit böte sich uns als nächstliegend an? – dann deuten wir uns die Welt und uns selbst in eben den Kategorien eines Zen, das wie das japanische auch heute noch im Mittelalter verwurzelt ist.

Sich aus den Fallstricken und Fußfesseln einer solchen überkommenen Begrifflichkeit zu befreien, dazu bedarf es einer längeren, über Jahre hin anhaltenden Reflexion, die aus der Übung selbst hervorgeht und dabei keineswegs das Ziel hat, Zen überhaupt zum Verschwinden zu bringen, sondern – positiv gewendet – darauf hinausläuft, Zen so zu transformieren, dass wir Heutigen uns seiner nicht mehr zu schämen brauchen.

Ein weiteres Fragezeichen, noch weitaus gewichtiger

Welches sind denn nun die Inhalte und Eigenheiten, die das japanische Zen zu einem Relikt des Mittelalters (oder einer noch fernerer Vergangenheit) machen? Suchen wir uns einige besonders markante Merkmale heraus!

Da wäre die Lehre von den ›*Sechs Daseinsbereichen*‹ oder *gati* zu nennen, mit der anthropozentrischen Bevorzugung des menschlichen Daseins: Höllenbewohner, Hungrige Geister, Tiere, Menschen, *asuras* und Götter. Das sollen keineswegs ein für alle Mal getrennte Sphären sein, vielmehr bilden sie ein Ganzes, das von allen lebenden Wesen immer wieder durchlaufen werden muss, bis es – irgendwann – gelingt, aus diesem Kreislauf, genannt *samsâra*, auszubrechen und im *nirvâna* endgültige Befreiung zu erlangen. Dieser uns phantastisch anmutende Durchgang durch immer die gleichen Existenzweisen ist unauflöslich mit der *karma*-Lehre verbunden, derzufolge nicht nur unser tatsächliches Handeln, sondern auch schon unsere Absichten, selbst dann, wenn sie nicht ausgeführt werden, Vergeltung bzw. Belohnung nach sich ziehen. Nun ließe sich einwenden: »Wer von den heute Zen Praktizierenden glaubt noch an ›Höllensbewohner‹, ›Hungrige Geister‹ oder an *asuras*, hinter denen sich nicht nur, aber auch böartige Dämonen verbergen, sowie an selige ›Götter‹, die auf irgendeinem Olymp ein Leben ungetrübten Genießens führen?« Doch dieser Einwand trägt nicht weit; er läuft lediglich darauf hinaus, dass Zen-Anhänger dieses Schlages das gar nicht ernst nehmen, wozu sie sich zu bekennen behaupten. Denn in auch heute immer noch maßgeblichen Texten sowohl des *Rinzai*- wie des *Sôtô*-Zen

sind der *karma*-Gedanke und der Durchgang durch die *gati* eindeutig festgeschrieben. Nehmen wir für das *Rinzai*-Zen das *Zazen Wasan, Hakuins* ›Lobgesang auf das Zazen‹, der in jeder der *Rinzai*-Schule zugehörigen Zen-Gruppe regelmäßig rezitiert wird und in dem es heißt: *Rokushu rinne no innen wa / Onore ga guchi no yamiji nari / Yamiji ni yamiji wo fumi soete / Itsuka shôji wo hanarubeki*, auf Deutsch: ›Was die Ursache der Wanderung [durch] die Sechs Gati angeht, / [So] wird jeder selbst zum Pfad der Dunkelheit seiner Verwirrung: / Wenn [die Menschen] immer wieder den Pfad der Dunkelheit betreten - / Wann sollten sie [da je] Leben und Tod entkommen?‹ Uns zum Trost stellt *Hakuin* uns allerdings in Aussicht, dass wir durch ernsthaftes *Zazen* aus diesem Kreislauf für immer ausbrechen können: *Ichiza no kô wo nasu hito mo / Tsumishi muryô no tsumi horobu / Akushu izuku ni arinubeki / Jôdo sunawachi tôkarazu* - ›Auch [wenn] ein Mensch [nur] das Verdienst eines einzigen Sitzens vollbracht hat, / Erlischt [gleichwohl seine] unermesslich angehäuften Schuld. / Der Anblick des Übels - wo sollte der sein, / Ist [doch] das Reine Land nicht weit entfernt.‹ Und für das *Sôtô*-Zen wäre auf *Dôgen* zu verweisen, der im ›*Sanji no gô*‹-Kapitel seines *Shôbôgenzô* hartnäckig den *karma*-Mythos verteidigt und mit der Unterscheidung dreier Arten von *karma* jeden Zweifel an der unbedingten Gültigkeit des angeblichen Gesetzes von Ursache und Wirkung ausräumen zu können glaubt: Da gibt es laut *Dôgen* das *karma*, dessen ›Frucht‹ (*ga*) noch im selben Leben zur Reife gelangt, dessen negative bzw. positive Wirkung sich also noch vor dem Ableben des betreffenden Menschen zeigt; das *karma*, dessen Wirkung erst im nächsten Leben eintritt, sowie ein *karma*, das sich erst nach mehreren, vielleicht sogar erst nach ›Hundertern oder Tausenden von Leben‹ auswirkt. Vor allem die letztere Art von *karma* erlaubt es, das Unglück eines absolut rechtschaffen lebenden Menschen als ›Frucht‹ eines negativen *karma* aus unvordenklichen Zeiten zu rechtfertigen, ohne dass sich eine derartige Behauptung je

überprüfen ließe. Zu diesem Mangel der *Dôgen*'schen Argumentation kommt noch hinzu, dass er seine Thesen mit Fallbeispielen untermauert, die derart eindeutig auf das Beweisziel hin konstruiert sind, dass sie auch noch den letzten Rest an Glaubwürdigkeit verspielen – ihr Märchen-Charakter ist unübersehbar! Und in einem weiteren, ›*Shinjin inga*‹ überschriebenen *Shôbôgenzô*-Kapitel polemisiert *Dôgen* mit allem Nachdruck gegen die chinesischen Meister der *Song*-Zeit und wirft ihnen die Verbreitung einer gefährlichen Irrlehre vor, wenn sie davon sprechen, ein ›Erleuchteter‹ sei nicht länger dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen. *Dôgen* führt dazu passende Zitate nicht nur des *Da-hui Zong-gao*, eines erklärten Exponenten dieser Neuerung und Angehörigen des ›*Hauses Linji*‹ an, sondern sogar des von ihm ansonsten hochgeschätzten *Hong-zhi Zheng-jue*, in dessen ›*Cao-Dong*‹-Tradition er seine eigene *Sôtô*-Lehre gestellt sieht. Unser heutiges Fazit muss jedoch darauf hinauslaufen, dass *Dôgens* eifrige, um nicht zu sagen, eifernde Verteidigung des *karma*-Mythos diesen noch antiquierter erscheinen lässt, als er es ohnehin ist.

Als Nächstes ließe sich das Märchen von den *skandhas*, den ›*Fünf Anhäufungen*‹ anführen, die – obwohl jeweils in sich leer und unbeständig und nur durch ein wechselseitiges Entstehen überhaupt existent – in ihrem Zusammenspiel die Persönlichkeit des Einzelnen samt seiner scheinbar materiellen Verfasstheit ausmachen sollen, als da sind: Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, geistige Formkraft und Bewusstsein. Diese *skandha*-Lehre – um nicht von einer Skandal-Lehre zu sprechen – reicht sogar noch um viele Jahrhunderte weiter zurück, bis in die Anfänge des Buddhismus, und ist nicht nur bis ins japanische Mittelalter, sondern von dort bis in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts weitergereicht worden. Angesichts unserer heutigen Kenntnisse zu Struktur und Funktionsweise des Gehirns muss uns allerdings das Festhalten an den *skandhas* in der

Tat als skandalös erscheinen. Überdies steht zwar die Behauptung von den ›Fünf Anhäufungen‹ in unverdächtigem Einklang mit der *anâtman*-Lehre ebenfalls aus der Frühzeit des Buddhismus, derzufolge es kein aus sich heraus existierendes Selbst gibt und geben kann, sondern nur ein in ständigem Wandel befindliches Konglomerat von in sich leeren und unbeständigen Komponenten eines nur scheinbaren Selbst, das in dem Augenblick erlöschen muss, da diese Komponenten auseinandertreten und dabei auch sich selbst auflösen. Unvereinbar jedoch sind *anâtman*- und *skandha*-Lehre mit der noch älteren, aus dem Hinduismus entlehnten Lehre von *karma* und Wiedergeburt: Gibt es nämlich kein aus sich selbst heraus existierendes und folglich den Tod überdauerndes Selbst, so besteht die Aufeinanderfolge der Generationen von Lebewesen aus isolierten Individuen, von denen keines die positiven oder negativen Folgen seines eigenen Vor-Lebens zu tragen hat. Im Hinduismus hingegen mit seiner Behauptung eines *âtman*, eines ›wahren, unsterblichen Selbst des Menschen‹, mag der Gedanke, dass jedes Individuum in seinen späteren Leben die ›Früchte‹ seiner eigenen Vergangenheit erntet, geradezu zwingend erscheinen. Für uns Heutige aber fehlt es beiden, der *âtman*- wie der *anâtman*-Lehre, an Überzeugungskraft. Und was die ›Fünf Anhäufungen‹ betrifft, so sind etwa zu entdeckende Übereinstimmungen mit unserem zeitgenössischen Verständnis von Bewusstsein, Seele, Geist – dass da nämlich kein ›Ding‹, kein ›aus sich heraus existierendes‹ Etwas namens Seele oder Geist zutage tritt – nur scheinbarer Natur: Nach unserem Verständnis bilden sich – anders als in der *skandha*-Lehre – in dem neuronalen Netzwerk, das unserem Ich in allen seinen Facetten zugrunde liegt, durchaus stabile, wenn auch nur in einem Fließgleichgewicht befindliche Strukturen heraus, die allerdings – und das könnte als weitere Übereinstimmung missverstanden werden – aller anhaltenden ›Strukturstabilität‹ zum Trotz den physischen

Tod und damit den Zerfall aller neuronalen Strukturen gerade nicht überstehen. Und dass unsere unverwechselbare individuelle DNA, unsere genetische Ausstattung mit bestimmten, aber auch begrenzten Fähigkeiten, unsere Prägungen, Verhaltensmuster, Gefühle, Antriebe etc. ›leer‹ seien, wie es die *skandha*-Lehre gleichfalls voraussetzt, kann für uns nur eine leere Behauptung sein – sie sind vielmehr hartnäckige, sozusagen kompakte und unser Verhalten einschränkende Wirklichkeit. Auch wenn zeitgenössische Äbte japanischer Zen-Klöster immer noch davon reden, die Buddha-Lehre habe tiefgründige und nicht überholbare Einsichten in das Wesen des menschlichen Geistes geliefert, kann die Lehre von den *skandhas* nicht länger als ein anthropologisches Modell gelten, das die Physis und Psyche des Menschen auch nur annähernd angemessen beschreibt. Nichtsdestotrotz leben die ›Fünf Anhäufungen‹ jedesmal wieder auf, wenn in einer Zen-Gruppe oder bei einem *Sesshin* das *Hannya shingyô* rezitiert wird, mag es dieses *Sûtra* auch auf die *shûnyatâ* hinter den *skandhas* abgesehen haben: Sie sind und bleiben die Bezugsgrößen für die dortige, der *shûnyatâ* zugeordnete Negation dessen, was laut Buddha-Lehre den individuellen Menschen ausmacht: *Zeko kû chû mu shiki mu jû sô gyô shiki / Mu gen ni bi zesshin ni / Mu shiki shô kô mi soku hô* – ›Deshalb gibt es in der Leere weder Körper noch Empfindung, Denken, Handeln und Bewusstsein / Noch Auge, Ohr, Nase, Zunge, Tastsinn und Organ des Denkens / Noch Farbe, Geräusch, Geruch, Geschmack und Inhalt der Erkenntnis.‹

Ins Mittelalter und noch weiter, viel weiter zurück weisen auch die *Buddhas* und *Bodhisattvas* und ihr gemeinsames Gehäuse, der *trikâya*, die Dreieinigkeits von *dharmakâya* oder ›Wahrheitsleib‹, *nirmânakâya* oder ›Erscheinungsleib‹ und *sambhogakâya* oder ›Leib des Genießens‹. Da gibt es transzendente und irdische *Buddhas* und ebenso

transzendente und irdische *Bodhisattvas*. Zu den transzendenten *Buddhas* gehören unter anderen *Vairochana*, der ›Ur-Buddha‹ und Personifizierung des *dharmakâya*, dem der transzendente *Bodhisattva Samantabhadra* zur Seite steht, oder *Amitâbha/Amida*, Personifizierung des *sambhogakâya* und Herr über das ›Westliche Paradies‹ *Sukhâvatî*, der in dem transzendenten *Bodhisattva Avalokiteshvara* seinen Helfer hat. Außerdem haben alle transzendenten *Buddhas* als ihre jeweilige *nirmânakâya*-Gestalt einen irdischen *Buddha* unter sich, so etwa der transzendente *Buddha Amoghasiddhi* den irdischen *Buddha* der Zukunft, *Maitreya*. Und was die irdischen *Bodhisattvas* betrifft, so gilt für jeden Menschen, der sich vornimmt, die Buddha-Lehre zu praktizieren, dass er oder sie die ›*Bodhisattva-Gelübde*‹ ablegt und durch deren Verwirklichung zu einem irdischen *Bodhisattva* aufsteigen will. Aber heißt das auch, dass wir, im Falle des Gelingens, der *nirmânakâya* eines transzendenten *Bodhisattva*, namentlich des *Avalokiteshvara*, sind? Steht uns nicht vielmehr eine solche Überheblichkeit heutzutage nur noch schlecht zu Gesicht? Wenn allerdings ein Mensch wie der Dalai Lama sich als eine Inkarnation eben des *Avalokiteshvara* ausgibt – und ›Inkarnation‹ ist nur die lateinische Entsprechung zu dem Sanskrit-Begriff *nirmânakâya* – dann müssten wir uns schon, wenn wir das nicht als bloße Merkwürdigkeit zur Kenntnis nehmen wollen, als Anhänger einer dem 10. Jahrhundert entstammenden religiösen Tradition bekennen. Andererseits wird uns in Gruppen, die sich dem *Rinzai*-Zen angeschlossen haben, auch heute noch das Ziel gesetzt, nicht bloß, wie im *Sôtô*-Zen, ein *Bodhisattva*, sondern sogar ein *Buddha* zu werden. Das könnte nur dadurch geschehen, dass wir durch Eintauchen in eine vermeintlich objektiv vorhandene *shûnyatâ* aus dieser heraus unser weiterhin irdisches Leben führen und insofern, bei der Identität von *dharmakâya* und *shûnyatâ*, eine Verkörperung des ›*Wahrheitsleibes Buddhas*‹

wären. Doch auch wenn ich selbst mich noch Jahre später, anlässlich der Veröffentlichung meiner *Bi-yan-lu*-Interpretation, dazu bekannt habe, einst den ›Ritterschlag‹ zu einem *Buddha* erhalten zu haben, so war damit weder vonseiten meines damaligen Lehrers noch von meiner Seite eine metaphysische ›Transsubstantiation‹ gemeint, sondern lediglich das Erreichen eines besonderen geistigen Zustandes durch Meditation. Das führt zu der Frage, ob und wie weit eine theologische Systematik wie die oben angedeutete (die sich durch einschlägige Artikel des *Lexikons der östlichen Weisheitslehren* belegen lässt) im gegenwärtigen japanischen Zen, gegen das hier der Vorwurf erhoben wird, mittelalterlichen Glaubensvorstellungen anzuhängen, überhaupt noch eine Rolle spielt. Immerhin wird der Mythos vom *trikâya* durch immer noch geläufigen Rekurs auf den *dharmakâya* weiterhin lebendig gehalten und die Erfahrung einer mit dem *dharmakâya* identischen *shûnyatâ* nach wie vor zum Ziel der *mushin* genannten Übung erklärt.

Und dann wäre da als deutlichster Beleg für eine tiefgreifende Vergangenheitsverhaftung des herkömmlichen Zen noch die umfangreiche Liturgie zu nennen, zu der sich die vielerlei Rezitationstexte beliebiger Zen-Gruppierungen zusammenfügen. Dazu gehören etwa das *Emmei Jikku Kannon Gyô*: ›Kanzeon! / Preis dem Buddha! / Alle [Wesen] sind eins mit Buddha, / Alle [Wesen] erwachen zu Buddha. / Buddha, Dharma, Sangha: / Ewig, freudig, selbstlos, rein! / Durch den Tag: Kanzeon, / Durch die Nacht: Kanzeon! / Dieser Augenblick entsteht aus Buddha, / Dieser Augenblick ist eins mit Buddha!‹ Oder das *Honzon Eko*: ›Vertrauen in Buddha, Dharma und Sangha bringt wahre Befreiung. Wir geben das Verdienst unseres Gesanges zurück an: / Shâkyamuni Buddha, Mañjushrî Bodhisattva, / Avalokit[eshvar]a Bodhisattva, / [Samanta]bhadra Bodhisattva. / Wir setzen unser Vertrauen in das Große Herz