

ROLF ELBERFELD

Auf Bootsfahrt mit Dōgen Zen und Philosophie

A. INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

Interkulturelles Philosophieren bezieht über die europäische Wirkungsgeschichte europäischer Philosophie hinaus Ansätze des Denkens und Erfahrens anderer Kulturen ein, um innovativ und gegenwartsbezogen philosophische Sachfragen zu bearbeiten.¹ In der Erweiterung der Perspektive entstehen fruchtbare Reibungen, erstaunliche Übereinstimmungen und überraschende Verschiebungen, die es erlauben, den eigenen Ort des Denkens *offen* aber zugleich mit aller *Präzision* im Zusammenhang mit anderen Denk- und Leiberfahrungen neu zu bestimmen. Interkulturelles Philosophieren geht dabei in meinem Verständnis weder von einem einheitlichen Ziel der Geschichte für alle Kulturen aus noch von der absoluten Unvergleichbarkeit der Kulturen oder Welten, denn weder die Geschichte noch die Kulturen lassen sich vollständig objektivieren. Das Vorgehen interkulturellen Philosophierens hat nichts mit Exotismus zu tun. Dies bringt der französische Repräsentant interkulturellen Philosophierens, François Jullien, mit folgenden Worten auf den Punkt:

»Man weiß, dass die Philosophie in ihren Fragen verwurzelt ist und sogar regelmäßig in ihrer Tradition erstarrt. Um zu versuchen, in der Philosophie wieder neuen Spielraum zu finden, oder anderes gesagt, um zu versuchen, wieder eine theoretische Initiative zu ergreifen, habe ich mich entschieden, mich von dem Geburtsland der Philosophie – Griechenland – zu entfernen und einen Umweg über China zu machen: Ein strategischer Umweg mit dem Ziel, die verborgenen Vorentscheidungen der europäischen Vernunft neu zu befragen und bis zu unserem *Nicht-Gedachten* [Hervorhebung R. E.] zurückzugehen. Die Anfangsentscheidung soll also darin bestehen, durch einen Seitensprung Abstand zu schaffen, und dadurch eine Perspektivierung des Denkens zu ermöglichen. Ein solcher Umweg ist alles andere als exotisch, er ist methodisch.«²

¹ Vgl. ELBERFELD: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*.

² JULLIEN: *Der Umweg über China*, 171.

In diesem Sinne soll interkulturelles Philosophieren einen methodischen Weg bahnen, die nicht reflektierten Vorentscheidungen des eigenen Denkens und der eigenen Tradition kritisch zu hinterfragen. Dabei kann es letztlich weder um eine Supersynthese aller Kulturen noch um eine immer weiter individualisierende und detaillierende historische Vorgehensweise gehen. Es gilt vielmehr, die Herausforderungen der verschiedenen Traditionen anzunehmen, um in lebendiger Wechselwirkung Begegnungen zu ermöglichen, die jeden auf seine Weise – aus dem gemeinsamen Gespräch heraus – auf seinem Weg stärken. Eine der großen Herausforderungen bietet immer noch der japanische Zen-Buddhismus. Um einen seiner Repräsentanten soll es im Folgenden gehen.

B. DÖGENS DENKEN ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE EUROPÄISCHE PHILOSOPHIE

Dōgen (1200–1253), Zen-Meister und Denker von hohem Rang, hat in den von ihm überlieferten Texten immer wieder neu die Frage nach der Beziehung von Ich und Leben gestellt, eine Frage, die auch zu den zentralen Themen der europäischen Philosophie gehört. Anders als in den Haupttraditionen europäischer Philosophie zielt sein Denken dabei nicht auf die Definition dieser oder anderer Begriffe. Ihm geht es vielmehr darum, eine Ebene menschlicher Existenz aufzuweisen, auf der sich der Mensch als eingelassen in ein Geschehen erfährt, aus dem er sich selbst fortwährend neu empfängt. Auf dieser Ebene sind Ich und Leben keine einfachen Gegensätze, sondern Momente eines bewegten Zusammenhangs:

»Leben ist, wie wenn jemand in einem Boot dahingleitet. Auf diesem Boot gebrauche ich ein Segel und lenke mit einem Ruder. Auch wenn ich mich mit einem Stab fortstoße, so trägt mich das Boot und ich bin nichts außer dem Boot. Indem ich in dem Boot dahingleite, lasse ich dieses Boot Boot sein. Diese richtige und treffende Zeit ist bemüht, auszubüßen und inständig zu lernen. In dieser richtigen und treffenden Zeit ist das Boot niemals nicht die Welt. Himmel wie Wasser wie Küste sind alle die Zeiten (*jisetsu*) des Bootes. Sie sind nicht gleich den übrigen Zeiten (*jisetsu*), die nicht das Boot sind. Daher ist Leben, was ich leben lasse und ich bin, was Leben mich sein lässt. Beim Bootfahren sind Leib und Herz, Umgebung und ich selbst, beide das in sich bewegte Gefüge der Momente des Bootes. Die ganze große Erde und der ganze leere Himmel, beides ist das in sich bewegte Gefüge der Momente des Bootes. Das Ich, das Leben ist, und das Leben, das ich bin, sind auf diese Weise.«³

Dōgen wählt das einfache Bild einer Bootsfahrt, um den Zusammenhang von Ich und Leben aufzuzeigen. Die gesamte Situation ist durch das Element des Wassers geprägt. Wasser, wenn es nicht zu Eis oder Dampf wird, zeichnet sich dadurch aus, dass es widerständiger ist als Luft aber weicher als Stein und Erde. Diese widerständige Weichheit ist notwendig, um überhaupt auf dem Wasser eine Bootsfahrt

³ Zit. nach: DÖGEN: *Shōbōgenzō*, 182f.

unternehmen zu können. Wasser trägt zwar das Boot, aber zugleich ist das Boot in stetiger Bewegung. Je nachdem, ob es sich um einen Fluss oder einen See, ob es sich um ruhiges oder windiges Wetter handelt, kann das Boot in ruhigen oder starken Bewegungen auf dem Wasser gleiten. Handelt es sich um ein kleines Boot, wie Dōgen nahe legt, so ist es zudem notwendig, in ständiger Bewegung das Gleichgewicht zu halten. Durch den Boden des Bootes ist immer auch die Bewegung des Wassers zu spüren, und die Lage des Bootes auf dem Wasser steht in direkter Beziehung zur Position des Menschen im Boot. Boot, Wasser und Mensch bilden einen Zusammenhang, der sich in ständiger Bewegung befindet. Jede Veränderung des Bootes, des Wassers oder des Menschen hat direkte Auswirkungen auf den gesamten Zusammenhang.

Das Bild legt in großer Eindringlichkeit nahe, wie der Mensch, und im erweiterten Sinne auch sein Ich, eingelassen ist in einen Zusammenhang, aus dem er sich nicht in vollständiger Weise herauslösen kann. Es ist ihm nicht möglich, zum rein »objektiven« Beobachter seiner Situation und der Welt zu werden, da er selbst immer Moment dieser Welt und dieses Lebens ist. Dies bedeutet aber nicht, dass er allein den Wirkungen der Lebenszusammenhänge überlassen wäre, vielmehr gilt es, gerade in diese Situation Einsicht zu gewinnen, d. h. auch, Einsicht zu gewinnen in das Leben des eigenen Ichs.

Die Situation des Ichs im Bild von Dōgen zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht getrennt lebt von Himmel, Erde, Küste, Boot und allen anderen Momenten, die in diese Situation hineinspielen. Dennoch geht das Ich nicht auf in diesem Zusammenhang, denn es selbst unterhält und realisiert ja diese Beziehungen. Es zeigt sich ein paradoxer Zusammenhang, der in dem Satz zum Ausdruck kommt: »Daher ist Leben, was ich leben lasse und ich bin, was Leben mich sein lässt.« Ohne ein Ich, das Beziehungen eingeht, geschieht kein Leben. Ohne ein Leben, aus dem ich mich bilden kann, entsteht kein Ich. Auf der einen Seite scheint Aktivität gefordert zu sein, auf der anderen Seite Passivität. Dennoch gehören beide Seiten untrennbar zusammen: Aktivität und Passivität zugleich. Vielleicht ist es aber auch hinderlich, die beiden Seiten durch die Bezeichnungen »aktiv« und »passiv« zu polarisieren.

Geht man noch einmal von der Erfahrung auf dem kleinen Boot aus, so zeigt sich in der konkreten Leiberfahrung, dass sich dort Aktivität und Passivität durchdringen. Auf der einen Seite ist es von großer Wichtigkeit, mit der vollen Aufmerksamkeit und Aktivität das Gleichgewicht des ganzen Körpers aufrecht zu erhalten. Auf der anderen Seite ist es unumgänglich, jede Veränderung des Wassers mit dem ganzen Leib aufzunehmen, um darauf zu antworten. Nur in dieser feinen, sich durchdringenden Wechselbeziehung kann das mitunter schwierige Gleichgewicht der gesamten Situation gehalten werden. Nirgendwo gibt es einen ruhenden und vollständig festen Pol, an dem das Ganze letzten Halt finden könnte. Antworte ich nicht mit voller Aufmerksamkeit auf die Situation, ist der Sturz ins Wasser nicht

weit. Das volle Ich bildet sich in ungeteilter Aufmerksamkeit für die Situation des konkreten Lebens. Ich bin erst dann ganz da, wenn auch in mir das Leben der Situation ganz da ist.

Dies hat wichtige Konsequenzen für das, was gewöhnlich »Ich« genannt wird. Das »Ich« verbindet sich in einem normalen deutschen Satz mit einer Tätigkeit, zu der das »Ich« die Subjektfunktion ausübt. In diesen sprachlichen Formulierungen wird nahe gelegt, dass die ganze Tätigkeit vom aktiven Ich ausgeht. Das, was Dōgen in die Aufmerksamkeit zu heben versucht, ist aber gerade nicht ein einseitig aktives Ich, sondern ein Ich, das sich in resonanter Weise in lebendigen Situationen findet. Das Ich, das nur den eigenen Willen und das eigene Denken ohne Rücksicht auf jeden Bezug durchzusetzen versucht, ist nach Dōgen vielmehr zu vergessen, um eine Ebene der Ich-Bildung und des Ich-Seins zu realisieren, die diesseits von einfacher Aktivität und Passivität ihre Lebendigkeit entfaltet. Die folgende berühmte Stelle aus dem Text *Genjōkōan* führt einen Schritt weiter in diese Frage hinein:

»Buddhas Weg erlernen heißt sich selbst erlernen. Sich selbst erlernen heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden können (*shō seraruru*). Durch die zehntausend *dharma* von selbst erwiesen werden können (*shō seraruru*) heißt Leib und Herz seiner selbst und Leib und Herz der anderen abfallen zu lassen.«⁴

Soll der Buddha-Weg erlernt werden, so bedeutet dies, dass ich mein eigenes Bild von mir, das sich über Jahre meines Lebens hinweg gebildet hat, loslasse und vergesse, um zu einer Ebene vorzustoßen, in der *ich selbst* als Geschehen immer wieder hervortrete.

Gewöhnlich verfestigt sich beim Menschen das Ich-Bild in einer Weise, die für ihn zunehmend undurchsichtiger wird, je länger er im Rahmen bestimmter Vorstellungen und Denkgewohnheiten lebt. Um dieses verfestigte Ich-Bild zu durchbrechen, steht für Dōgen das »Vergessen« am Anfang eines Prozesses, der hineinführt in den Bilde-Akt meiner selbst. Dieser Bilde-Akt kann mir selbst aber nur dann durchsichtiger werden, wenn ich alle verfestigten Selbstbilder »vergessen« habe. Erst dann wird ein Geschehen erfahrbar, in dem ich selbst durch alle Gegebenheiten »von selbst erwiesen werde«. Der Bilde-Akt meiner selbst wird im Vergessen meiner selbst durchsichtig auf die innere Zusammengehörigkeit mit allen Gegebenheiten in der jeweiligen Situation. »Ich« gehe nicht hervor als vereinzelter Entität, sondern im Zusammenspiel mit allen Gegebenheiten, die dies auch zeigen und erweisen, wenn ich selbst von mir absehe als dem alleinigen Zentrum meines Hervorgangs. Wenn eigenes und anderes Selbst »abgefallen« sind, zeigt sich das Zusammenspiel aller Momente, aus denen ich selbst und alle Wesen sich gegenseitig antwortend hervortreten. Damit dieses Geschehen Moment meiner Erfahrung wird, ist vorausgesetzt, dass ich zunächst in längeren Übungen alle fest gewordenen Vorstellungen

4 Zit. nach: Dōgen: *Shōbōgenzō*, 38f.

und Interpretationen von mir selbst und den anderen *vergesse*. Im Vergessen meiner selbst zeigt sich dann ein Geschehen, aus dem ich selbst als Moment des Geschehens hervorgehe.

An dieser Stelle kommt eine grammatische Form zum Einsatz, die in den großen europäischen Bildungssprachen verloren gegangen ist. Es handelt sich um ein *genus verbi*, das in der Fachsprache der Grammatik »Medium« genannt wird und eine Aktionsform zwischen Aktiv und Passiv bezeichnet. Diese grammatische Form zählt zu den wichtigen Sprachformen der japanischen Sprache.⁵ Ohne hier auf die weiteren Zusammenhänge einzugehen, soll nur Folgendes hervorgehoben werden.⁶ Die erste und älteste Bedeutung des Mediums im Japanischen ist ein Vollzug, der sich ganz von selbst und in diesem Sinne natürlich vollzieht und hervortritt. Im Japanischen wird diese Bedeutungsebene mit *jihatsu* bezeichnet, wörtlich »von selbst hervortreten«. Mit dieser Sprachform tritt vor allem die Selbstbezüglichkeit eines Geschehens ins Zentrum, ohne dass dabei ausdrücklich ein Subjekt, das vom Vorgang betroffen ist, genannt werden muss. Das Subjekt geht vielmehr selber in diesem Geschehen hervor. Mit dem Medium lassen sich Geschehensformen, die Dōgen in seinem Bild von der Bootsfahrt beschreibt, leichter zum Ausdruck bringen. Diese Sprachform fixiert die Aufmerksamkeit nicht auf die Dichotomie von Aktivität und Passivität, sondern nennt ein Drittes, in dem alle Momente des Geschehens sich zugleich in resonanter Bewegung befinden.

Für Dōgen ist die besondere Qualität des Ichs von großer Wichtigkeit. Auch wenn er davon spricht, sich selbst zu vergessen, so ist damit nicht gemeint, sich bloß zu verneinen. Es geht vielmehr darum, die Sicht vom eigenen Ich zu transformieren hin zu einem Ich, das aus dem Hervorgang seiner selbst lebt. Durch diese Interpretation des Ichs wird auch die alte Lehre vom »Nicht-Ich«, die den Buddhismus von Anfang an begleitet, auf neue Weise ausgelegt. Dies wird in folgender Stelle aus dem Text *Uji* deutlich:

»Ich Anordnen als die gesamte Welt wirken lassen; jede einzelne Sache dieser gesamten Welt ist jeweils als Zeit (*jiji*) einzusehen.«⁷

Der Satz beginnt mit dem Wort *ware* (ich), dem Personalpronomen der ersten Person, allerdings nicht als Subjekt des Satzes, sondern als »Objekt« zu »anordnen«. Des Weiteren ist im Satz kein Subjekt markiert. Wollte man behaupten, das logische Subjekt sei implizit im Satz aber doch enthalten, würde das Problem entstehen, dass es in diesem Satz gerade um die *Entstehung* des Subjektes selber geht. Denn das Subjekt ist im Buddhismus nicht vorausgesetzt, sondern man geht viel-

mehr aus von einem Nicht-Ich, das jeder Rede vom Ich zugrunde liegt. Im indischen Kontext war es gerade die Lehre vom *anātman* (*Nichtich*, *Nichtselbst*, chin.: *wuwo*, jap.: *muga*), durch die sich der Buddhismus in seiner Entstehungszeit im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. von den anderen indischen Philosophien absetzte. Die buddhistische Lehre vom *anātman* besteht darin, einzusehen, dass kein »Ich« als Substanz existiert, da die Vorstellung von einem Ich nur durch das Zusammenspiel verschiedener Daseinsfaktoren (*skandha*) entsteht, ohne dass es in dieser Ich-Vorstellung ein sich absolut kontinuierlich durchhaltendes Moment geben würde. Die auf den ersten Blick fast unbezweifelbar wirkende Vorstellung vom Ich als dem festen Bezugspunkt meiner persönlichen Identität wird schon in den frühen buddhistischen Praktiken durch die Meditation aller einzelnen Daseinsfaktoren fortlaufend destruiert, so dass durch jede Betrachtung sich das Ich als *anātman* realisiert, im Sinne eines Zusammenspiels von Daseinsfaktoren. Aber schon hier werden wir an die Grenzen unserer Sprache getrieben, da der grammatische Zwang zum Satz-Subjekt in der deutschen Sprache dem Realisieren des *anātman* ein Subjekt des Realisierens zuschreiben muss. Wenn man sagt, das Ich realisiert sich als *anātman*, so besteht bereits die Gefahr, dass das realisierende »Ich«, auf der Grundlage der deutschen Grammatik, doch als ein fester Punkt im Realisieren verstanden wird. Versteht man das Ich als *anātman* jedoch radikaler, so kann eingesehen werden, dass das *anātman* sich nur als Ich realisieren kann, aber immer nur als ein Geschehen der Daseinsfaktoren. Denn wie sonst könnte sich *anātman* realisieren, wenn nicht als *sich immer neu konstellierendes Ich*.

Dōgens Satz bereitet demgemäß in der Übersetzung besondere Schwierigkeiten. Es wird kein eindeutiges Subjekt im ersten Teil des Satzes genannt. Hier kommt die Möglichkeit des Japanischen, ohne grammatische Schwierigkeiten subjektlose Sätze zu bilden, dem Gedanken auf subtile Weise entgegen. Eigentlich ist »Ich Anordnen« das »Subjekt«, wodurch die ganze Welt hervorgeht. Im Grunde können wir hier aber nicht mehr von »Subjekt« sprechen, sondern eher von einem Vorgang, aus dem sowohl »Ich« wie auch »Welt« hervortreten als die zusammengehörige Vorgangsstruktur, die nicht auseinander gerissen werden kann. »Ich Anordnen« als das Konstellieren von Daseinsfaktoren ist zugleich das Konstellieren von Weltzusammenhängen. Dieses Konstellieren ist als fortlaufender Prozess etwas *Zeitliches*, so dass jede einzelne Sache der gesamten Welt immer *als Zeit* im Sinne eines Geschehens hervortritt. Da jedem Einzelnen jedoch eine eigene Weise zeitlicher Prozessualität zukommt, ist jedes in *je eigener Weise* Zeit. Diese jeweilige Zeit ist als Konstellation jedoch auch jeweils die Zeit des Ich, da das zeitliche Anordnen des Ich exakt dem zeitlichen Verlauf der Sachverhalte entspricht. Das Ich *als Anordnen* ist Zeit, wodurch zugleich die ganze Welt als Zeit hervorgeht.

Die »richtige und treffende Zeit«, von der im ersten Zitat die Rede war, ist genau die Zeit des Hervorgehens von Ich und Leben. Sie gehen als ein Zusammenhang

⁵ Vgl. hierzu KEMMER: *The Middle Voice*.

⁶ Vgl. zu den philosophisch relevanten Eigenheiten der chinesischen und japanischen Grammatik ELBERFELD: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, 85–120.

⁷ Für einen Satz-für-Satz-Kommentar zu dem Text *Uji* vgl. ELBERFELD: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, 221–331.

hervor, in dem jedes einzelne Moment im Geschehen seinen Sinn gewinnt. Wie aber ist das Handeln des Ichs in diesem Geschehen zu beschreiben? Wenn es selbst hervorgeht, aber dennoch immer in voller Weise da ist gemäß der Situation, kann dies noch ein »Handeln« genannt werden? Handeln verbindet sich im deutschen Sprachgebrauch mit einer Aktivität, die von einem Subjekt ausgeht. In diesem Sinne kann nicht ein »handelndes« Ich im herkömmlichen Sinne angenommen werden, das in der betreffenden Situation einseitig aktiv wäre. Was aber »tut« das Ich? Schon früh ist in China vor allem in der alten daoistischen Tradition diese Frage behandelt worden. Diese Traditionen haben später einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung des chinesischen Chan- und japanischen Zen-Buddhismus geliefert, so dass sie an dieser Stelle herangezogen werden können, um das bisher Gesagte weiter zu vertiefen.

In Ostasien hat sich eine Kultur des Handelns entwickelt, deren höchste Qualität das »Nicht-Handeln« (chin.: *wuwei*) ist.⁸ Ohne an dieser Stelle in die komplizierten Diskussionen über dieses Motiv einzutreten, möchte ich eine Textpassage aus dem ersten Kapitel des *Huainanzi* heranziehen, einem chinesischen Text aus der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., um die von Dōgen her entwickelten Motive weiter zu erschließen:

»Was ich Nicht-Handeln (*wuwei*) nenne, heißt: nicht den Dingen voraus wirken; was ich »nicht nicht handeln« nenne, heißt: ausgehen von dem, was die Dinge wirken. Was ich »Nicht-Ordnen« nenne, heißt: nicht [das] von selbst so zu verändern. Was ich »nichts nicht ordnen« nenne, heißt: ausgehen von dem gegenseitigen Sosein. [...] Die Dinge beleuchten und sich nicht täuschen lassen, wie ein Echo resonieren und nicht ermüden; dies nenne ich die himmlische Loslösung.«

Diese Stelle bündelt verschiedene Motive in höchst komprimierter Weise. Nach dem *Huainanzi* bedeutet Nicht-Handeln, im Handeln den Dingen keine vorgefertigten Konzepte und Pläne überzuwerfen und in diesem Sinne nicht einseitig vom subjektbezogenen Willen gesteuert den Dingen voranzugreifen. Da dies aber nicht heißt, bloß passiv zuzuschauen, bleibt im Nicht-Handeln nichts ungetan, und zwar in der Form, dass das Handeln von dem ausgeht, was in und mit den Dingen wirksam werden kann. Dabei wird vermieden, nur einseitig die eigenen Absichten, die nicht im Zusammenspiel mit den Dingen hervortreten, wirken zu lassen. Parallel zum Nicht-Handeln spricht der Text vom »Nicht-Ordnen«, das er mit dem zentralen Topos des »von selbst so« verbindet. »Von selbst so« zeigt eine Geschehensqualität an, in der alle beteiligten Momente so in ein Geschehen einbezogen sind, dass die Gesamtordnung nur im Zusammenspiel aller hervorgeht und kein einzelnes Moment die Ordnung beherrscht und verursacht. Somit bedeutet dieses Nicht-Ordnen zugleich, dass nichts nicht geordnet wird, da es ausgeht vom gegenseitigen Sosein aller Momente im Geschehen.

⁸ Für eine ausführlichere Interpretation des *wuwei* vgl. WOHLFART: *Der philosophische Daoismus*, 81–99.

Absichtsloses Handeln im Sinne des Nicht-Handelns und Nicht-Ordnen bedeutet: Nicht vorauswirken, sondern von den Dingen ausgehen. Nicht das Von-selbst-so verändern, sondern das gegenseitige Sosein wirksam werden lassen. In der Absichtslosigkeit des Nicht-Handelns und Nicht-Ordnen ist ein Nichts wirksam, das mich selbst im Zusammenspiel mit den Dingen offen hält und wie ein »Echo« resonieren lässt, und das jeweils in höchst präziser Differenziertheit.

Im letzten Satz spricht der Text von der »himmlischen Loslösung«. Das chinesische Zeichen für »Loslösung« bedeutet zunächst einfach nur »einen Knoten entwirren«. In übertragener Bedeutung bedeutet es aber auch, etwas zu verstehen. »Verstehen« in diesem Bilde besagt dann nicht, die Dinge nach einem vorausgehenden Plan zu ordnen, sondern meint ein Verstehen, das im Handeln von besagter Qualität hervorgeht. Dieses Verstehen tritt dann immer wieder auf neue Weise durch die handelnde Verbindung von Leben und Ich hervor. Hier durchdringen sich Verstehen und Handeln auf intimste Weise.

C. »ÜBEN« ALS »ERWEISEN« UND »ERWACHEN«

Das Hervorgehen von Ich und Leben geschieht unablässig, da es immer zeitlich ist. Die zentrale »Übung« besteht für Dōgen darin, dieses »Hervorgehen« immer und überall *als* Hervorgehen zu realisieren, so dass dies zugleich das jeweilige Vollbringen des Weges im buddhistischen Sinne bedeutet. Denn sobald mein Ich und das Hervorgehen von Wirklichkeit nicht mehr getrennt sind, ist das Leiden in den Verstrickungen der Wirklichkeit in grundsätzlicher Weise gelöst und durchdrungen. Das heißt, das Vollbringen des Weges wird nicht an einem bestimmten Ziel erreicht, vielmehr ist es die Übung selbst als das Realisieren des Hervorgehens von Wirklichkeit, was zugleich die *Übung von Ich und Leben* ist.

Der Zusammenhang von Übung und Vollendung des Weges war für Dōgen von Anfang an ein zentrales Problem. Als er mit der buddhistischen Übung begann, war eine bestimmte Lehre sehr beliebt: Alle Wesen sind schon von Anfang an erwacht und ohne Makel. Dōgen stellte sich jedoch die Frage: Wenn alle Wesen schon von Anfang an erwacht sind, was könnte dann noch der Sinn der buddhistischen Übung sein? Ihm schien, dass besagte Lehre noch nicht wirklich den Sinn der Lehre Buddhas zu realisieren vermochte. Die Lösung dieses Widerspruchs besteht für Dōgen in Folgendem: Zugleich mit der Übung geht die Vollendung des Weges hervor und zugleich mit der Vollendung des Weges geht die Übung hervor. Übung und Vollendung des Weges sind nicht einen winzigen Spalt voneinander getrennt. Das eine ist nicht ohne das andere. Wirkliche Übung ist *immer schon* Vollendung und Vollendung ist *immer nur* Übung. Was durch diese Praxis abgewehrt werden soll, ist, dass jemand auf dem Weg der Übung meint, er hätte die Vollendung und das Letzte erreicht und bräuchte keine weiteren Schritte mehr zu unternehmen.

Dōgen fasst seinen Gedanken wie folgt an der berühmten Stelle im Text *Bendōwa* zusammen:

»Zu meinen, Üben und Erweisen [des Erwachens] seien nicht eins, ist eine äußerliche Ansicht. Im *buddha-dharma* sind Üben und Erweisen [des Erwachens] ein und dasselbe. Weil auch [die Übung] jetzt Üben im Erweisen ist, ist auch die Zen-Praxis des Anfängers das Ganze des ursprünglichen Erweisens [des Erwachens]. Weil es so ist, wird in der Vorbereitung auf die Praxis gesagt: Erwarte Erweisen [des Erwachens] nicht außerhalb der Übung, weil sie das ursprüngliche Erweisen [des Erwachens] unmittelbar zeigen soll. Wenn Erweisen [des Erwachens] bereits im Üben ist, gibt es im Erweisen [des Erwachens] keine Grenze, wenn das Üben im Erweisen [des Erwachens] ist, gibt es beim Üben keinen Anfang.«⁹

Übung bedeutet bei Dōgen nichts anderes als Vollzug von »Ich(e) Anordnen«. Das Wissen im buddhistischen Kontext richtet sich in der meditativen Beobachtung genau auf diesen Prozess des Anordnens, indem jedes einzelne Moment des Lebens eigens betrachtet wird. Je länger diese Beobachtung andauert, um so mehr vertieft sich das Wissen darum, dass es in diesem Prozess keinen letzten und wirklich festen Punkt gibt, da alles in radikaler Weise zunehmend *als bewegter Zusammenhang* eingesehen wird. Auch das Beobachten selber wird als bloßes Anordnen eingesehen und nicht als ein außerhalb liegender Standpunkt zurück gelassen. Je mehr diese Übung geübt wird, umso tiefer erkennt auch das beobachtende Ich, dass es selbst auch nur *als Anordnen* ist. Hier entsteht eine Durchsichtigkeit der Struktur, die aber immer genau *nur* als Übung selber realisiert werden kann. Das Ganze wird durchsichtig in der ganz und gar einzelnen Übung im Sinne des Vollzugs einzelner Handlungen. Somit kann *anātman* bzw. *muga* nur *als Ich* realisiert werden, ohne aber jemals das Ganze als System objektivieren und festzuhalten zu können. Denn das Ganze ist ja immer nur *bewegter Zusammenhang*. Es handelt sich somit bei Dōgen nicht so sehr um ein »Selbstbewusstsein«, als vielmehr um einen »Selbstvollzug«, der sich immer in der Übung als Hervorgang seiner selbst realisiert. Auch die Zeilen, die ich jetzt schreibe, können inhaltlich nur als Selbstvollzug und Übung des Hervorgangs realisiert werden und wollen nicht auf eine Bedeutung jenseits dieser Übung verweisen. Dies bedeutet auch, dass die »Texte« Dōgens nichts anderes sind als »Übungen« des Hervorgehens von Sinn im Sinnverstehen der Zeilen. Denn wenn ich den Text lese, so ergibt sich ein differenziertes »Anordnen«, aus dem ich als »Verstehender« hervorgehe. Dabei kann ich jedoch den Text nach dem Verstehen nicht einfach zur Seite legen, in der Meinung, die Sache ein für allemal verstanden zu haben, sondern der Sinn des Verstehensaktes selbst wird transformiert, so dass ich *Verstehen* nur als *Übung des Hervorgangs von Verstehen* vollziehe und somit Verstehen immer nur als genau diese *Übung* des Verstehens erreicht wird.

⁹ Eigene Übersetzung. Für eine Gesamtübersetzung des *Shōbōgenzō* siehe *Master Dogen's Shobogenzo*.

D. KONSEQUENZEN FÜR DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

Bei Dōgen wird deutlich, dass es ihm in seiner Beschreibung einer Bootsfahrt nicht einfach um ein schönes Bild geht, sondern darum, dass dieses Bild selbst zur Einübung in das Leben wird. Wenn er sagt »Gerade diese treffliche Zeit ist zu probieren und zu erlernen«, so fordert er den Leser dazu auf, genau dieses für sich selbst im eigenen Vollzug des Lebens zu realisieren. Für die buddhistische Lehre ist von entscheidender Bedeutung, dass jedes *analytische* Wissen um den eigenen Lebensvollzug zugleich immer eine *Transformation* seiner selbst bedeutet im Hinblick auf das prinzipielle Leiden, durch das alle weltlichen Zusammenhänge gekennzeichnet sind. Für Dōgen gibt es ausschließlich das Hervorgehen von *Leben*. Es geht ihm darum, als dieses Leben mit diesem Leben Erfahrungen zu realisieren in Bezug auf *das Erscheinen und Hervortreten des Lebens selbst*, was aber immer nur je und je möglich ist. Jeder Vollzug des Lebens wird so zur *Einübung in das Leben selbst*. Nimmt man diese Hinweise von Dōgen ernst, stellt sich die Frage, ob dies auch für die Orientierung des Philosophierens europäischer Prägung von Bedeutung sein kann.

Es scheint mir vor allem eine im 20. Jahrhundert entstandene philosophische Bewegung zu sein, die in ihrer inneren Entwicklung gewisse Familienähnlichkeiten mit dem Ansatz Dōgens zeigt. In der Phänomenologie kann man auf Motive stoßen, die eine Nähe zu ostasiatischen Ansätzen des Denkens nahe legen.¹⁰ So bestimmt beispielsweise Eugen Fink den Sinn philosophischer Selbst-Interpretation wie folgt:

»Die Mitwisserschaft mit dem eigenen Lebensvollzug umgrenzt den Bereich und die Möglichkeit der endlichen philosophischen Selbst-Interpretation des menschlichen Daseins durch sich selbst. [...] Wir übersteigen nicht das Menschliche, um es von ›außen‹ mit den Augen eines Gottes zu betrachten, wir überspringen nicht die Endlichkeit unserer Situation. Wir versuchen vielmehr, ausdrücklicher, als es sonst geschieht, in sie einzustehen.«¹¹

Was kann es im Sinne der Phänomenologie bedeuten, wenn wir ausdrücklicher in die Endlichkeit unserer Situation eintreten? Bei genauerem Hinsehen bemerkt man, dass es sich um eine Steigerung handelt. »Die Mitwisserschaft mit dem eigenen Lebensvollzug« im Sinne der phänomenologischen Arbeit lässt uns *endlicher* werden. Die Mitwisserschaft *verändert* somit unseren eigenen Lebensvollzug im Ganzen. Fasst man die phänomenologische Arbeit in diesem Sinne auf, kann sie fruchtbar auch mit den Ansätzen im Buddhismus zusammengedacht werden. Denn im Buddhismus und vor allem auch bei Dōgen ist die Realisation der eigenen Endlichkeit ein zentraler Sinn von Wissen. Da in der buddhistischen Philosophie die Erfahrung des Lebens selbst in bestimmter Qualität zentral zum Phänomen des

¹⁰ Vgl. für diese in der Phänomenologie noch zu wenig beachteten Motive WOLZ-GOTTWALD: *Transformation der Phänomenologie*.

¹¹ FINK: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, 64.

Lebens gehört, ist das Wissen um das Leben nicht nur ein beschreibendes, sondern vielmehr ein *transformatives Wissen*, da mit der Analyse des Lebens die je eigene Erfahrung des Lebens selber grundlegend *verändert und neu realisiert* wird. An diesem Punkt kann deutlich werden, wie die buddhistische Weise, das Phänomen des Lebens denkerisch und erfahrungsbezogen zu behandeln, bestimmte Tendenzen der Phänomenologie zu vertiefen hilft. Bei dieser möglichen Vertiefung verändert sich jedoch nicht nur der Blick auf das Leben, sondern die Phänomenologie selbst steht weiter in ihre eigene Endlichkeit ein. Neben eine »deskriptive Phänomenologie«, der es um »Wesensbeschreibungen« geht, und eine »hermeneutische Phänomenologie«, der es um »Verstehen« und »Horizontverschmelzungen« geht, tritt eine »*transformativ* Phänomenologie«, in der die Lebendigkeit und Zeitlichkeit ihres eigenen Vollzugs den Sinn einer »Übung« im Sinne Dögens gewinnt. In der Vorgehensweise der »transformativen Phänomenologie« ist die Analyse von Phänomenen nicht zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selbst eine *Transformation meiner Wahrnehmung und Existenz*. Diese Transformation steht immer im Zusammenhang mit meiner *Weise zu leben und zu denken*. Denken wird selbst zu einer »Übung«, in der ich mich denkend finde als Moment eines Geschehens, aus dem ich selbst hervorgehe. Denn Denken ist nicht getrennt vom Leben, es »erwacht« inmitten des Lebens:

»Um Lebendes zu erforschen, muss man sich am Leben beteiligen. Man kann zwar den Versuch machen, Lebendes aus Nichtlebendem abzuleiten, aber dieses Unternehmen ist bisher mißlungen. Man kann auch anstreben, das eigene Leben in der Wissenschaft zu verleugnen, aber dabei läuft eine Selbsttäuschung unter. Leben finden wir als Lebende vor: es entsteht nicht, sondern es ist schon da, es fängt nicht an, denn es hat schon angefangen. Am Anfang jeder Lebenswissenschaft steht nicht der Anfang des Lebens selbst; sondern die Wissenschaft hat mit dem Erwachen des Fragens mitten im Leben angefangen.«¹²

¹² WEIZSÄCKER: *Der Gestaltkreis*, V.

QUELLEN

- DÖGEN: *Shōbōgenzō. Ausgewählte Texte. Anders Philosophieren aus dem Zen* (Zweisprachige Ausgabe), übers. u. hrsg. von Ryōsuke Ohashi u. Rolf Elberfeld, Keio-Verlag: Tōkyō 2005/Frommann-Holzboog: Stuttgart/Bad Cannstatt 2005.
Master Dogen's Shobogenzo, 4 Bde., hrsg. und übers. von Gudo Wafu Nishijima und Chodo Cross, London 1994–1999.

SEKUNDÄRLITERATUR

- ELBERFELD, Rolf: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart/Bad Canstatt 2004.
 FINK, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München 1995.
 JULLEN, François: *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel im Denken*, Berlin 2002.
 KEMMER, Suzanne: *The Middle Voice*, Amsterdam/Philadelphia 1993.
 WEIZSÄCKER, Viktor von: *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmung und Bewegen*, Stuttgart 1947.
 WOHLFART, Günter: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2002.
 WOLZ-GOTTWALD, Eckard: *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999.

Karl Baier (Hrsg.)

HANDBUCH SPIRITUALITÄT
Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliothek;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn
Satz: Michael Shorny, www.mangomoon.at
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN-13: 978-3-534-16911-5
ISBN-10: 3-534-16911-5

Inhalt

BINLEITUNG

- II KARL BAIER
Spiritualitätsforschung heute

ZUGÄNGE

- 49 PETER WIDMER
Die angelsächsische Mystikdebatte
Eine Einführung
- 72 GRACE M. JANTZEN
Feminismus, Philosophie und Mystik
- 91 HUBERT KNOBLAUCH
Soziologie der Spiritualität
- 112 SIEGFRIED ESSEN
Systemische Therapie und Spiritualität
Von der Notwendigkeit szenischer Theologie
- 127 ROMAN SIEBENROCK
Befähigung zur Erfahrung
Zur dogmatischen Grundlegung der Begegnung mit dem universalen
Heilswillen Gottes aus der Mitte des Zweiten Vatikanischen Konzils
- 146 PAULO SUESS
Mystisch, missionarisch, militant
Politische Spiritualität im Kontext Brasiliens

CHRISTLICHE TRADITIONEN

- 159 ANDREW LOUTH
Die Spiritualität des frühen christlichen Mönchtums
- 171 FRANZ NIKOLAUS MÜLLER
Hesychasmus

INHALT

- 186 ECKARD WOLZ-GOTTWALD
Philosophie und Spiritualität.
Wege der Transformation bei Platon, Paulus und den Viktorinern
- 199 IRENE LEICHT
Die große Liebe
Facetten christlicher Frömmigkeit im Mittelalter
- 214 DIETMAR MIETH
Mystik und Politik
Zugänge bei Meister Eckhart
- 229 ELISABETH HENSE T. O. CARM
Karmelspiritualität
- SPIRITUALITÄT INTERKULTURELL, TRANSRELIGIÖS
- 249 FABRICE BLEÉ
Die Wüste der Alterität
Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog
- 267 BETTINA BÄUMER
Praxis der Nicht-Dualität
Die Spiritualität des Vijnāna Bhairava Tantra
- 277 FRANCIS X. D'SA, SJ
Kontemplation in Aktion
Yoga in der Bhagavadgītā
- 292 ROLF ELBERFELD
Auf Bootsfahrt mit Dōgen
Zen und Philosophie
- 304 URSULA BAATZ
Zen und christliche Spiritualität
Eine Zwischenbilanz
- 329 PERRY SCHMIDT-LEUKEL
Der Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität

EPILOG

- 347 RAINER BULAND
Spiritualität und Spiel:
Gemeinsamkeiten und Entwurf einer Theologie des Spiels.
- 365 AUTORINNEN UND AUTOREN

Vorwort

Die meisten der in diesem Band versammelten Autorinnen und Autoren waren als Lehrende im Post-Graduate Universitätslehrgang »Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess« tätig, der von der Universität Salzburg (Katholisch-Theologische Fakultät, Fachbereich Systematische Theologie: Theologie Interkulturell und Studium der Religionen) in Kooperation mit dem Bildungshaus St. Virgil veranstaltet wurde. Da sich daraus der Aufbau und die thematischen Schwerpunkte des Buches erklären, mag es angebracht sein, an dieser Stelle ein paar Worte zum Konzept des Lehrgangs zu sagen.

Er zielte darauf ab, eine Art Laboratorium zur Entwicklung und Weitergabe von Elementen einer zeitgemäßen Praxis und Theologie der Spiritualität ins Leben zu rufen. Wir erprobten die theoretische Reflexion und Einübung einer Spiritualität, die im Kontext moderner, pluralistischer Gesellschaft von einem christlichen Hintergrund her den offenen Austausch mit anderen spirituellen Traditionen und psychotherapeutischen Ansätzen pflegt. Die Integration intensiver Praxismodule in Gestalt eines mehrtägigen Übungsaufenthalts in einem Zen-Zentrum und einer Visionssuche, die an indianische Traditionen anknüpfte, stellte ein Novum im Rahmen akademischer Theologie dar, das sich sehr bewährt hat.

Bei der Entwicklung des Curriculums ging mir auf, dass eine interreligiös orientierte Theologie der Spiritualität sich unter heutigen Bedingungen verstärkt Grundlagenfragen zuwenden muss und auf den Dialog mit Philosophie und humanwissenschaftlichen Disziplinen angewiesen ist. Das daraus sich ergebende Lernfeld »Grundlagenreflexion« setzte sich v.a. mit philosophischer und (religions-)theologisch-systematischer Theoriebildung sowie mit der im deutschen Sprachraum bisher nur zögerlich rezipierten angloamerikanischen Mystikforschung auseinander. Einiges davon spiegelt sich im Kapitel ZUGÄNGE wider, das nun außerdem einen religionssoziologischen Beitrag und praxisbezogene Arbeiten aus dem Umfeld von systemischer Aufstellungsarbeit und Befreiungstheologie enthält. Was Roman Siebenrock in seinem Beitrag sagt, gilt für den Abschnitt ZUGÄNGE insgesamt und wohl auch für den ganzen Band: Es geht nicht um eine umfassende, die Sperrigkeit der verschiedenen Positionen womöglich in eine höhere Einheit aufhebende Präsentation, sondern um die Verdeutlichung heute unverzichtbarer Perspektiven. Ein Handbuch im klassischen Sinn ist daraus nicht geworden, eher eine Roadmap für bewegte Zeiten, die zur Belebung und Konsolidierung eines faszinierenden Wissensgebietes beitragen soll.