

Han · Philosophie des Zen-Buddhismus

Byung-Chul Han
Philosophie
des Zen-Buddhismus

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 18185
2002 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen
Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen
Printed in Germany 2017
RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
ISBN 978-3-15-018185-0

www.reclam.de

Inhalt

Vorwort

7

Religion ohne Gott

11

Leere

43

Niemand

62

Nirgends wohnen

82

Tod

96

Freundlichkeit

114

Vorwort

Der Zen-Buddhismus ist eine meditativ ausgerichtete, ursprünglich chinesische Form des Mahâyâna-Buddhismus.¹ Die Eigenart des Zen-Buddhismus bringt jene dem von Legenden umwobenen Gründer des Zen-Buddhismus, Bodhidharma,² zugeschriebene Strophe zur Sprache: »Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, / unabhängig von Wort und Schriftzeichen: / Unmittelbar des Menschen Herz zeigen, – / die eigene Natur schauen und Buddha werden.«³ Diese Sprachskepsis und das für den Zen-Buddhismus so charakteristische Mißtrauen gegenüber dem begrifflichen Denken zieht eine Verrätselung und Verknappung der Worte nach sich. Das Sagen glänzt durchs Nicht-Sagen. Zum Einsatz kommen auch ungewöhnliche Mitteilungsförmlichkeiten. Auf die Frage »Was ist ...?« reagieren die Zen-Meister nicht selten mit Stockschlägen.⁴ Wo die

1 *Mahâ* bedeutet ›groß‹, *yâna* heißt ›Fahrzeug‹. Die wörtliche Übersetzung von *mahâyâna* ist also ›großes Fahrzeug‹. Der Buddhismus als Heilsweg bereitet ein ›Fahrzeug‹, das die Lebewesen aus der leidvollen Existenz hinausführen soll. Die Lehre Buddhas ist also keine ›Wahrheit‹, sondern ein ›Fahrzeug‹, d. h. ein ›Mittel‹, das sich erübrigt nach dem Erreichen des Ziels. So ist der buddhistische Diskurs frei vom Wahrheitszwang, der den christlichen Diskurs bestimmt. Im Gegensatz zum Hînayâna-Buddhismus (›kleines Fahrzeug‹), der auf eine Selbstvervollkommnung hinzielt, strebt der Mahâyâna-Buddhismus die Erlösung aller Lebewesen an. So hält sich der Bodhisattva, obwohl er eine vollkommene Erleuchtung erreicht hat, unter leidenden Lebewesen auf, um diese zur Erlösung zu führen.

2 Als 28. indischer Patriarch soll er nach China gekommen sein, um dort die Traditionslinie des chinesischen Zen zu begründen.

3 Vgl. Heinrich Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Bern 1985, Bd. 1, S. 83.

4 Vgl. *Bi-yân-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand*, übers. von Wilhelm Gundert, 3 Bde., München 1960–1973, hier: Bd. 1,

Worte nicht greifen, werden auch kräftige Schreie eingesetzt.

Trotz der theorie- und diskursfeindlichen Grundhaltung des Zen-Buddhismus muß sich das Unternehmen einer »Philosophie des Zen-Buddhismus« nicht notwendig in die Paradoxie eines Epos aus Haikus verwickeln, denn auch über einen Gegenstand, der keine Philosophie im engeren Sinne ist, läßt sich philosophisch reflektieren. Die Stille kann man sprachlich umkreisen, ohne sie gleich in die Sprache zu versenken. Die »Philosophie des Zen-Buddhismus« nährt sich aus einem *Philosophieren über* und *mit* dem Zen-Buddhismus. Sie soll die dem Zen-Buddhismus innewohnende philosophische Kraft begrifflich entfalten. Ganz unproblematisch ist jedoch dieses Unternehmen nicht. Die Seins- oder Bewußtseinserfahrungen, worauf die zen-buddhistische Praxis hinarbeitet, lassen sich nicht gänzlich in eine begriffliche Sprache einholen. Die »Philosophie des Zen-Buddhismus« versucht aber diese sprachliche Not zu wenden, indem sie bestimmte Sinn- und Sprachstrategien einsetzt.

Die vorliegende Studie ist ›komparatistisch‹ angelegt. Die Philosophie von Platon, Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger u. a. werden mit den philosophischen Einsichten des Zen-Buddhismus konfrontiert. Die ›Komparatistik‹ kommt hier als eine sinnerschließende Methode zur Anwendung.

S. 517: »Wir legen vor: Der Vorsitzter Ding fragte Lin-dji: Was ist letzten Endes der ganze Sinn des Buddhagesetzes? Lin-dji trat von seinem Zen-Sitz herunter, packte ihn am Kragen, versetzte ihm eins mit der Handfläche und stieß ihn von sich. Ding stand da, als warte er auf etwas. Der Mönch, der neben ihm saß, sagte: Vorsitzter Ding, warum macht Ihr nicht Eure Verbeugung und dankt? Ding verbeugte sich und dankte. Und nun, mit einem Mal, begriff er alles.«

In die einzelnen Textabschnitte sind oft Haikus eingeflochten. Beabsichtigt wurde jedoch nicht, abstrakte Sachverhalte mit einem Haiku zu veranschaulichen oder gar dies philosophisch zu deuten. Sie verhalten sich zueinander wie Nachbarn. Die zitierten Haikus⁵ werden den Leser in jene Stimmung versetzen, in der sich der jeweilige Textabschnitt befindet. Man soll sie also schöne Rahmen betrachten, die leise ins Bild sprechen.

5 Die Haikus sind nach folgenden Übersetzungen zitiert: Matsuo Bashô, *Sarumino – Das Affenmäntelchen*, hrsg. und aus dem Japan. übertr. von G. S. Dombrady, Mainz 1994; Buson, *Dichterlandschaften*, aus dem Japan. übertr. sowie mit einer Einl. von G. S. Dombrady, Mainz 1992; *Haiku. Japanische Gedichte*, ausgew., übers. und mit einem Essay hrsg. von Dietrich Krusche, München 1994; *Haiku. Japanische Dreizeiler*, ausgew. und aus dem Urtext übers. von Jan Ulenbrook, Stuttgart 1995; Matsuo Bashô, *Hundertundelf Haiku*, ausgew., übers. und mit einem Begleitwort vers. von Ralph-Rainer Wuthenow, Zürich 1987.

Religion ohne Gott

Der Große Buddha,
er döst und döst
den ganzen Frühlingstag.

Shiki

In einer Vorlesung über die Philosophie der Religion bemerkt Hegel, der Gegenstand der Religion sei »Gott und nichts als Gott«.¹ Auch der Buddhismus bildet keine Ausnahme. So setzt Hegel den zentralen Begriff des Buddhismus »Nichts« einfach mit Gott gleich: »[...] das *Nichts* und das Nichtsein ist das Letzte und Höchste. Nur das Nichts hat wahrhafte Selbständigkeit, alle andere Wirklichkeit, alles Besondere hat keine. Aus Nichts ist alles hervorgegangen, in Nichts geht alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von allem. [...] Auf den ersten Blick muß es auffallen, daß der Mensch Gott denke als Nichts, dies muß als die größte Sonderbarkeit erscheinen; aber näher betrachtet heißt diese Bestimmung: Gott ist schlechthin *nichts Bestimmtes*, das Unbestimmte; es ist keine Bestimmtheit irgendeiner Art, die Gott zukommt, er ist das Unendliche; das ist soviel als: Gott ist die Negation von allem Besonderen.«² Hegel interpretiert den Buddhismus also als eine Art »negative Theologie«. Das »Nichts« drückt die Negativität Gottes aus, daß er sich jeder positiven Bestim-

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Frankfurt a. M. 1986, S. 28.

2 Ebd., S. 377.

mung entzieht. Nach dieser problematischen Bestimmung des buddhistischen Nichts bringt Hegel seine Befremdung zum Ausdruck. »Gott, obzwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefaßt«, sei »doch gewußt als *dieser unmittelbare Mensch*«. Gemeint ist damit der Buddha. Daß »ein Mensch mit allen sinnlichen Bedürfnissen als Gott angesehen wird, als der, welcher die Welt ewig erschaffe, erhalte, hervorbringe«, erscheine »uns am widerwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten«. Das »Absolute« werde, darin sieht Hegel einen Widerspruch, »in der unmittelbaren Endlichkeit des Menschen« personifiziert: »Ein Mensch wird verehrt, und er ist als solcher der Gott, der individuelle Gestalt annimmt und sich darin zur Verehrung hingibt.«³ Der Buddha sei die »Substanz« in einer »individuellen Existenz«, die die »Macht, Herrschaft, das Schaffen und die Erhaltung der Welt, der Natur und aller Dinge« bedeute.

In seiner Interpretation des Buddhismus operiert Hegel problematischerweise mit onto-theo-logischen Begriffen wie Substanz, Wesen, Gott, Macht, Herrschaft und Schöpfung, die alle dem Buddhismus unangemessen sind. Das buddhistische Nichts ist alles andere als eine ›Substanz‹. Es ist weder »in sich seiend« noch »in sich ruhend und beharrend«. Vielmehr ist es gleichsam *in sich leer*. Es *flieht* nicht die Bestimmung, um sich in sein unendliches Inneres zurückzuziehen. Das buddhistische Nichts läßt sich nicht als jene »substantielle Macht« bestimmen, die »die Welt regiert, alles entstehen, werden läßt nach vernünftigen Zusammenhang«.⁴ Das Nichts besagt eher, daß *nichts herrscht*. Es äußert sich nicht als

3 Ebd., S. 375.

4 Ebd., S. 378.

ein *Herr*. Von ihm geht keine ›Herrschaft‹, keine ›Macht‹ aus. Buddha *repräsentiert* nichts. Er verkörpert nicht die unendliche Substanz in einer individuellen Vereinzelnung. Hegel verwickelt das buddhistische Nichts unzulässigerweise in ein Repräsentations- und Kausalverhältnis. Sein Denken, das sich an ›Substanz‹ und ›Subjekt‹ orientiert, vermag das buddhistische Nichts nicht zu erfassen.

Absonderlich würde Hegel das folgende Kōan aus dem *Bi-yän-lu* erscheinen: »Ein Mönch fragte den Dung-schan: Was ist es mit Buddha? Dung-shan erwiderte: Drei Pfund Hanf.«⁵ Genauso befremdlich wäre für Hegel das Wort von Dōgen: »Spreche ich zu euch über den Buddha, so glaubt ihr, dieser Buddha müsse über bestimmte körperliche Eigenschaften und einen strahlenden Heiligenschein verfügen. Sage ich: ›Der Buddha ist Ziegelscherben und Kieselsteine‹, so zeigt ihr euch erstaunt.«⁶ Auf diese Zen-Worte hin würde Hegel womöglich die Behauptung aufstellen, daß im Zen-Buddhismus Gott nicht in der Gestalt eines Individuums erscheine, daß Gott vielmehr bewußtlos durch unzählige Dinge »taumele«. So würde der Zen-Buddhismus für Hegel einen Rückfall hinter den gewöhnlichen Buddhismus darstellen, denn dessen »Fortschritt« gegenüber der Religion der »Phantasie« besteht nämlich darin, daß Gottes »haltungsloser Taumel« nun »beruhigt« ist, daß Gott aus der »wüsten Unordnung« »*in sich*

5 *Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, übers. von Wilhelm Gundert, 3 Bde., München 1960–1973, hier: Bd. 1, S. 239.

6 Eihei Dōgen, *Shōbōgenzō Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddha-weg*, aufgezeichnet von Koun Ejō, hrsg. und kommentiert von Shohaku Okumura, übertr. aus dem Engl. von Barbara Knab unter Heranziehung des japan. Orig.-Textes, Heidelberg 1997, S. 128.

und in die wesentliche Einheit« »zurückgekehrt« ist. Der Buddhismus ist für Hegel eine »Religion des In-sich-seins«. Hier sammelt sich Gott in sein Inneres. Die »Beziehung auf Anderes« ist nun »abgeschnitten«. Der Religion der »Phantasie« fehlt dagegen diese Sammlung. Das »Eine« ist dort nicht bei sich. Vielmehr »taumelt« es. Im Buddhismus aber ist Gott nicht mehr in unzählige Dinge zerstreut: »Im Vergleich mit der vorhergehenden Stufe ist also fortgegangen von der phantastisch in zahllose Mengen zerfallenden Personifikation zu einer solchen, die bestimmt umschlossen und gegenwärtig ist.«⁷ Dieser in sich gesammelte Gott erscheint »in einer individuellen Konzentration«, nämlich in der Gestalt eines Buddha genannten menschlichen Individuums.

Auch Hegels Interpretation der buddhistischen Meditation verfehlt die Geisteshaltung des Buddhismus. In der meditativen Versenkung wird nach Hegel die »Stille des *In-sich-seins*« angestrebt. Man geht »in sich«, indem man jede »Beziehung auf Anderes« abschneidet. So ist die »Meditation« eine »Selbstbeschäftigung mit sich«,⁸ ein »Zurückgehen in sich«.⁹ Hegel spricht sogar vom »An-sich-selbst-Saugen«.¹⁰ Erreicht werden soll dadurch eine reine, absolute Innerlichkeit des Bei-sich-Seins, die gänzlich frei ist vom Anderen. Man versenkt sich in jenes »abstrakte Denken *an sich*«, das als eine »wirksame Substantialität« für die »Erschaffung und Erhaltung der Welt« konstitutiv ist. Die »Heiligkeit des Menschen« besteht demnach darin, »daß er in dieser

7 Hegel (s. Anm. 1), S. 375.

8 Ebd., S. 382.

9 Ebd., S. 387.

10 Ebd., S. 385.

Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten«. ¹¹ In diesem Zustand des »Nirwana« ist der Mensch, so Hegel, »nicht mehr dem Gewicht, der Krankheit, dem Alter unterworfen«; »er ist anzusehen als Gott selbst, ist Buddha geworden«. In dem »Nirwana« wird also eine Unendlichkeit, eine Unsterblichkeit erreicht, die eine unendliche Freiheit darstellt. Hegel stellt sich diese Freiheit so vor: »Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt darin, daß der Mensch *denkend* ist, in seiner Freiheit bei sich selbst; so ist er schlechthin unabhängig, ein Anderes kann nicht in seine Freiheit einbrechen; er bezieht sich nur auf sich selbst, ein Anderes kann sich nicht in ihm geltend machen. Diese Gleichheit mit mir selbst, Ich, dieses bei sich selbst Seiende, wahrhaft Unendliche, dieses, heißt es dann auf diesem Standpunkte, ist unsterblich, ist keiner Veränderung unterworfen, es ist selbst das Unveränderliche, das nur in sich Seiende, nur in sich sich Bewegende.« ¹² Die Unendlichkeit als Freiheit besteht demnach in einer reinen Innerlichkeit, die in keine Äußerlichkeit, in keine Andersheit verwickelt ist. In dieser Versenkung ins reine Denken ist der Mensch ganz bei sich, bezieht sich nur auf sich, berührt nur sich selbst. Keine Äußerlichkeit stört seine selbstbezügliche Kontemplation. Den Gott des Hegelschen Buddhismus zeichnet diese reine »Innerlichkeit« des »Ich« aus. Es wird später zu zeigen sein, daß das buddhistische Nichts eine Gegenfigur zur Innerlichkeit darstellt.

Nach Hegel ist Gott in allen höheren Religionen, besonders aber in der christlichen, nicht nur eine »Sub-

¹¹ Ebd., S. 386.

¹² Ebd., S. 387f.

stanz«, sondern auch ein »Subjekt«. Wie der Mensch soll Gott als ein Subjekt, als eine Person gedacht werden. Dem buddhistischen Nichts fehlt aber nach Hegel die Subjektivität bzw. die Persönlichkeit. Es ist wie der indische Gott nicht »*der* Eine«, sondern »*das* Eine«. ¹³ Es ist noch nicht ein *Er*, nicht ein *Herr*. Ihm mangelt die »ausschließende Subjektivität«. ¹⁴ Es ist nicht so ausschließend wie der jüdische Gott. Diesen Mangel der Subjektivität »suppliert« man mit der Gestalt des Buddha. So wird das »Absolute« durch ein empirisches, endliches Individuum personifiziert und »verehrt«. Daß ein endlicher Mensch als »Gott« angesehen wird, erscheint aber, so hieß es bei Hegel, »uns am widerwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten«. Für Hegel stellt es einen Widerspruch dar, daß das »Absolute« in der Gestalt eines endlichen Individuums vorgestellt wird. Dieser Widerspruch entspringt aber seiner Fehlinterpretation des Buddhismus. Hegel projiziert nämlich die zur vollendeten Religion erklärte christliche Religion, für die die Figur der Person konstitutiv ist, auf den Buddhismus, läßt diesen dadurch als mangelhaft erscheinen. Er verfehlt damit die radikale Andersheit der buddhistischen Religion. Ganz unverständlich wäre für Hegel die Forderung des Zen-Meisters Linji, Buddha zu töten: »Wenn ihr Buddha trifft, tötet Buddha [...]. Dann erlangt ihr zum ersten Mal Befreiung, werdet nicht mehr von Dingen gefesselt und durchdringt alles frei.« ¹⁵

Daß dem buddhistischen Nichts die »ausschließende

13 Ebd., S. 347.

14 Ebd., S. 414.

15 *Das Denken ist ein wilder Affe. Aufzeichnungen der Lehren und Unterweisungen des großen Zen-Meisters Linji Yixuan*, komm. Übers. aus dem Chines. von Ursula Jarand, Bern [u. a.] 1996, S. 111.

Subjektivität« oder der »bewußte Wille« fehlt, ist kein zu behebender »Mangel«, sondern eine besondere Stärke des Buddhismus. Die Abwesenheit von »Wille« oder »Subjektivität« ist gerade fürs Friedliche des Buddhismus konstitutiv. Auch die Kategorie ›Macht‹ ist dem buddhistischen Nichts unangemessen, denn sie ist eine Äußerung der ›Substanz‹ oder des ›Subjekts‹. Dem Nichts, das gerade jede Substanzialität, jede Subjektivität negiert, ist jene ›Macht‹ fremd, die *sich* ›offenbart‹ oder ›manifestiert‹. Es stellt keine »tuende, wirkende Macht«¹⁶ dar. Es ›bewirkt‹ nichts. Die Abwesenheit des ›Herrn‹ entbindet den Buddhismus ferner von jeder Ökonomie der Herrschaft. Die fehlende Konzentrierung der ›Macht‹ auf einen *Namen* führt zu einer Gewaltlosigkeit. Niemand repräsentiert eine ›Macht‹. Sein Fundament wäre eine leere Mitte, die nichts ausschließt, die von keinem Träger der Macht besetzt ist. Diese Leerheit, diese Abwesenheit der ›ausschließenden Subjektivität‹ macht den Buddhismus gerade freundlich. Der ›Fundamentalismus‹ widerspräche seinem Wesen.

Der Buddhismus läßt keine Anrufung Gottes zu. Er kennt weder die göttliche Innerlichkeit, in die sich die Anrufung versenken könnte, noch die menschliche Innerlichkeit, die einer Anrufung bedürfte. Er ist frei vom *Anrufungstrieb*. Ihm ist jener »unmittelbare Trieb«, jene »Sehnsucht«, jener »Instinkt des Geistes« fremd, der die Konkretion oder Konzentration Gottes »in der Gestalt eines wirklichen Menschen« (sc. Christus) forderte.¹⁷ In

16 Hegel (s. Anm. 1), S. 379.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt a. M. 1986, S. 310.

der menschlichen Gestalt Gottes sähe der Mensch *sich selbst*. Er gefiele *sich* in Gott. Der Buddhismus ist dagegen nicht narzißtisch strukturiert.

Der Zen-Meister Dung-schan würde mit seinem »Säbel zum Töten«¹⁸ den ›Gott‹ zerschmettern wollen. Der Zen-Buddhismus wendet die buddhistische Religion auf die radikalste Weise in die Immanenz: »Weit aufgeräumt. Nichts Heiliges.«¹⁹ Zen-Worte wie »Buddha ist Ziegelscherben und Kieselsteine« oder »drei Pfund Hanf« weisen ebenfalls auf jene zen-buddhistische Geisteshaltung hin, die der Immanenz ganz zugewandt ist. Sie bringen den »alltäglichen Geist«²⁰ zum Ausdruck, der den Zen-Buddhismus zu einer *Religion der Immanenz* macht. Das Nichts bzw. die Leere des Zen-Buddhismus ist auf kein göttliches *Dort* gerichtet. Die radikale Wendung in die Immanenz, ins *Hier* kennzeichnet gerade den chinesischen bzw. fernöstlichen Charakter des Zen-Buddhismus.²¹ Wie Linji betreibt der Zen-Meister Yunmen eine *Destruktion des Heiligen*. Er weiß offenbar, wovon das *Friedliche* abhängt.

18 *Bi-yän-lu* (s. Anm. 5), Bd. 1, S. 239.

19 *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, erl. von Daizohkutsu R. Ohtsu, übers. von Kōichi Tsushimura und Hartmut Buchner, Pfulligen 1958, S. 114.

20 Dōgen, *Shōbōgenzō*, 4 Bde., übers. von Gudo Wafu Nishijima und Chodo Cross, Woking bzw. [ab Bd. 2] London 1994–99, hier: Bd. 2, S. 252. Auf diese wortgetreue englische Übersetzung beziehen sich die folgenden Zitate aus dem *Shōbōgenzō*. Erläutert sind in dieser Ausgabe auch die wichtigen Begriffe des *Shōbōgenzō*, die nicht nur in der Umschrift, sondern auch auf Japanisch bzw. auf Chinesisch zu lesen sind. Am Ende jedes Bandes findet sich außerdem ein Glossar für Sanskrit-Ausdrücke.

21 François Julliens subtile Interpretation des chinesischen Denkens kreist um den Begriff der Immanenz. Vgl. F. J., *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland*, übers. von Markus Sedlaczek, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 2000.

Der Meister erzählte:

Unmittelbar nach seiner Geburt wies der Buddha mit der einen Hand gen Himmel und mit der anderen zur Erde, ging sieben Schritte in einem Kreis, blickte in alle vier Himmelsrichtungen und sagte: »Im Himmel und auf Erden bin ich der einzig Verehrte.«

Meister Yunmen sagte: »Hätte ich das damals miterlebt, so hätte ich ihn mit einem Stockhieb niedergestreckt und ihn den Hunden zum Fraß vorgeworfen – ein hehres Unterfangen für den Frieden auf Erden.«²²

Das zen-buddhistische Weltbild ist weder nach *Oben* ausgerichtet noch auf die *Mitte* hin zentriert. Ihm fehlt das herrschende Zentrum. Man könnte auch sagen: Die Mitte ist überall. Jedes Seiende bildet eine Mitte. Als eine *freundliche* Mitte, die nichts ausschließt, spiegelt es das Ganze in sich. Das Seiende ent-*innerlicht* sich, öffnet sich schrankenlos einer welthaften Weite: »Wir müssen das ganze Universum in einem einzigen Staubkörnchen erblicken.«²³ So erblüht das ganze Universum in einer einzigen Pflaumenblüte.

Jene Welt, die in ein Staubkörnchen *paßt*, ist gewiß jedes theologisch-teleologischen ›Sinns‹ entleert. Sie ist auch in dem Sinne leer, daß sie weder vom *theos* noch vom *anthropos* besetzt ist. Sie ist frei von jener Komplizenschaft, die zwischen *anthropos* und *theos* bestünde. Das Nichts des Zen-Buddhismus bietet nichts zum Festhalten, keinen festen ›Grund‹, dessen man sich ver-

22 *Zen-Worte vom Wolkenor-Berg. Darlegungen und Gespräche des Zen-Meisters Yunmen Wenyan*, übers. und hrsg. von Urs App, Bern [u. a.] 1994, S. 208.

23 *Shôbôgenzô* (s. Anm. 20), Bd. 1, S. 38.

sichern, sich vergewissern, nichts, woran man sich festklammern könnte. Die Welt ist ohne Grund: »Über dem Kopf gibt es kein Dach und unter den Füßen keine Erde.«²⁴ »Mit einem Schlag bricht jäh der große Himmel in Trümmer. Heiliges, Weltliches spurlos entschwinden. Im Unbegangenen endet der Weg.«²⁵ Das Grundlose in einen singulären Halt und Aufenthalt zu verwandeln, das Nichts zu *bewohnen*, den großen Zweifel in ein *Ja* zu wenden, in dieser singulären *Wendung* bestünde die geistige Kraft des Zen-Buddhismus. Der Weg führt in keine ›Transzendenz‹. Unmöglich wäre eine Weltflucht, denn es gibt keine andere Welt: »Im Unbegangenen ereignet sich eine Wendung, und plötzlich öffnet sich ein neuer, vielmehr der *alte Weg*. Dann leuchtet der helle Mond vor dem Tempel und rauscht der Wind.« Der Weg mündet ins *Uralte*, führt in eine tiefe Immanenz, in eine *alltägliche* Welt von »Männern und Frauen, Alt und Jung, Pfanne und Kessel, Katze und Löffel«.²⁶

Die Zen-Meditation ist radikal unterschieden von jener Meditation Descartes', die in ihrer Orientierung an der Maxime der Gewißheit sich aus dem Zweifel bekanntlich durch die Vorstellung von ›Ich‹ und ›Gott‹ rettet. Der Zen-Meister Dôgen würde Descartes ans Herz legen, daß er mit seiner Meditation fortfahren, seinen Zweifel noch vorantreiben, vertiefen möge, bis es zu jenem großen Zweifel kommt, bis er selbst der große Zweifel wird, in dem sowohl das ›Ich‹ als auch die Idee ›Gottes‹ gänzlich zerbrechen. Angelangt an diesem gro-

24 *Der Ochs und sein Hirte* (s. Anm. 19), S. 115.

25 Ebd., S. 42.

26 Ebd., S. 115 (Hervorhebung von B.-Ch. H.).

ßen Zweifel würde Descartes womöglich vor Freude ausgerufen haben: *neque cogito neque sum*: »Den Ort des Nicht-Denkens kann keine Erkenntnis ermessen, denn im Bereich des echten Soseins gibt es weder ›Ich‹ noch ›Anderes‹.«²⁷

Nach Leibniz setzt das Sein des jeweiligen Dinges einen Grund voraus: »Setzt man ferner voraus, daß es Dinge geben muß, so muß man einen Grund dafür angeben können, *weshalb sie so existieren müssen wie sie sind* und nicht anders.«²⁸ Diese Frage nach dem Grund führt notwendig zum letzten Grund, der ›Gott‹ genannt wird: »So muß also der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der die Eigenart der Veränderungen nur in eminenter Weise, wie in ihrer Quelle enthalten ist: und diese Substanz nennen wir *Gott*.«²⁹ An diesem »letzten Grund der Dinge« käme das Denken, das nach dem Warum fragt, *zur Ruhe*. Im Zen-Buddhismus wird eine andere Ruhe angestrebt. Diese wird erreicht gerade durch die Aufhebung der Warum-Frage, der Frage nach dem Grund. Jenem Gott der Metaphysik als letztem Grund wird eine blühende Grundlosigkeit entgegengesetzt: »Rote Blumen blühen in herrlicher Wirre.«³⁰ Auf eine singuläre Ruhe verweist das Zen-Wort: »Gestern, heute ist es so, wie es ist. Am Himmel geht die Sonne auf und der Mond unter. Vor dem Fenster ragt fern der Berg und fließt der tiefe Fluß.«³¹

27 Vgl. *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg* (s. Anm. 22), S. 101.

28 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Hamburg 1956, S. 13 ff.

29 Ebd., S. 43.

30 *Der Ochs und sein Hirte* (s. Anm. 19), S. 46.

31 Ebd., S. 120.

Auch Heideggers Denken verzichtet bekanntlich auf jene metaphysische Vorstellung des Grundes, in der die Frage nach dem Warum zur Ruhe käme, eines Erklärungsgrundes, worauf das Sein jedes Seienden zurückzuführen wäre. Heidegger zitiert Silesius: »Die Rose ist ohne Warum, sie blüht, weil sie blüht.«³² Dieses Ohne-Warum setzt Heidegger dem ›Satz vom Grund‹: *Nihil est sine ratione* (›Nichts ist ohne Grund‹) entgegen. Es ist gewiß nicht leicht, im Grundlosen zu verweilen oder zu wohnen. Wird man also doch Gott anrufen müssen? Heidegger zitiert noch einmal Silesius: »Ein Herz, das zu Grund Gott still ist, wie er will, wird gern von ihm berührt: es ist sein Lautenspiel.«³³ Ohne Gott bliebe das Herz also ohne ›Musik‹. Solange Gott nicht spielt, tönt die Welt nicht. Braucht die Welt also einen Gott? Die Welt des Zen-Buddhismus ist nicht nur ohne ›Warum‹, sondern auch ohne jede göttliche ›Musik‹. Auch das Haiku ist, hört man genauer hin, nicht ›musikalisch‹. Es hat kein *Begehren*, ist frei von der *Anrufung* oder *Sehnsucht*. So wirkt es *fade*.³⁴ Diese *intensive* Fadheit macht seine Tiefe aus.

Winterregen.
Eine Maus läuft über die Saiten
der Mandoline.

Buson

In *Wozu Dichter?* schreibt Heidegger: »Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die

32 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen ⁵1978, S. 68.

33 Ebd., S. 118.

34 Vgl. François Jullien, *Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China*, Berlin 1999.

Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt. [...] Mit diesem Fehl bleibt für die Welt der Grund als der gründende aus. [...] Der Grund ist der Boden für ein Wurzeln und Stehen. Das Weltalter, dem der Grund ausbleibt, hängt im Abgrund.«³⁵ Heideggers Gott ist sicher nicht jener metaphysisch gedachte letzte Grund der Dinge bzw. die *Causa sui*. Bekanntlich hat sich Heidegger von diesem Gott der Philosophen immer wieder distanziert: »Dies ist die Ursache als die *Causa sui*. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.«³⁶ Heidegger hält an Gott doch fest. Auch in dieser Hinsicht läßt sich sein Denken nicht ohne weiteres in die Nähe zum Zen-Buddhismus bringen. Dieses göttliche Gegenüber, angesichts dessen man »beten«, »tanzen«, »musizieren« oder »aus Scheu ins Knie fallen« könnte, kennt der Zen-Buddhismus nicht. Die *Freiheit* des »alltäglichen Geistes« bestünde vielmehr darin, nicht ins Knie zu fallen. Fest sitzen wie ein Berg wäre eher seine Geisteshaltung.

In seinem Vortrag ... *dichterisch wohnt der Mensch* ... schreibt Heidegger: »Alles, was am Himmel und somit unter dem Himmel und somit auf der Erde glänzt und blüht, tönt und duftet, steigt und kommt, aber auch geht und fällt, aber auch klagt und schweigt, aber auch erleuchtet und dunkelt. In dieses dem Menschen Vertrau-

35 Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, S. 248.

36 Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 70.

te [...] schickt sich der Unbekannte, um darin als der Unbekannte behütet zu bleiben.« »So erscheint der unbekannte Gott als der Unbekannte durch die Offenbarkeit des Himmels. Dieses Erscheinen ist das Maß, woran der Mensch sich misset.«³⁷ Der Zen-Buddhismus ließe diese strikte Trennung zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten, zwischen dem Erscheinenden und dem Verborgenen nicht zu. Alles, was zwischen Himmel und Erde glänzt und blüht, tönt und duftet, steigt und kommt, geht und fällt, klagt und schweigt, erbleicht und dunkelt, wäre schon *maß*-gebend. Es wird nicht nach etwas Verborgenem *hinter* der Erscheinung gesucht. Das Geheimnis wäre das Offenbare. Es gibt keine höhere Seinsebene, die der Erscheinung, der Phänomenalität vorgelagert wäre. Jenes Nichts bewohnt dieselbe Seinsebene wie die erscheinenden Dinge. Die Welt *ist ganz da* in einer Pflaumenblüte. Es gäbe nichts außerhalb der Offenbarkeit von Himmel und Erde, von Pflaumenblüte und Mond, nichts außerhalb der in ihrem eigenen Licht erscheinenden Dinge. Wenn ein Mönch seinen Meister gefragt hätte: »Gibt es auf Erden ein Maß?«, hätte er womöglich als Antwort erhalten: »Ziegelscherben und Kieselsteine«. Auch das Haiku läßt die *ganze* Welt in den Dingen erscheinen. Sie ist ganz offenbar in der Offenbarkeit der Dinge zwischen Himmel und Erde. Nichts bleibt ›verborgen‹; nichts zieht sich ins Unbekannte zurück.

Auch Heidegger denkt das Ding von der Welt her. Das Wesen des Dinges besteht nach Heidegger darin, die Welt offenbar zu machen. Es versammelt, spiegelt in

37 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 197.

sich Erde und Himmel, Göttliche und Sterbliche. Das Ding *ist* die Welt. Aber bei Heidegger vermag nicht jedes Ding die Welt erscheinen zu lassen. Heideggers theologischer Zwang, sein Festhalten an Gott³⁸ wirkt in bezug auf die Dinge selektiv. »Gott« *beengt* Heideggers »Welt«. In seine Ding-Kollektion wird Heidegger etwa kein »Ungeziefer« (wörtlich: das zur Opfertgabe für Gott ungeeignete Tier) aufnehmen können.³⁹ Nur »Stier« und »Reh« finden eine Aufnahme in seine Ding-Welt. Die Welt des Haikus bewohnen dagegen auch zahlreiche Insekten und Tiere, die zur Opfertgabe nicht geeignet wären. So ist sie voller, freundlicher als die Welt Heideggers, denn sie ist nicht nur vom *anthropos*, sondern auch vom *theos* befreit.

Ein Mensch
und eine Fliege
im Raum.

Issa

Nichts als Flöhe und Läuse –
und nah an meinem Kopfkissen
pißt auch noch ein Pferd.

Bashô

In *Die Welt als Wille und Vorstellung* schreibt Schopenhauer: »Überhaupt, wenn man von den Formen [...] absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Schakia Muni [sc. Buddha] und Meister

38 Vgl. Byung-Chul Han, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München 1999, S. 119–139.

39 Vgl. Ebd., S. 140–175.