ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-25-4 € 15,–

27 2012

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

Mit Beiträgen von EIKE BOHLKEN, JOSEF ESTERMANN, CECILIA PIRES, GRAHAM PARKES, HSUEH-I CHEN, MURAT ATES, JAY L. GARFIELD und anderen

SONDERDRUCK

5
EIKE BOHLKEN
Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode
Grundzüge eines hypothetischen Universalismus

21
JOSEF ESTERMANN
Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie
Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens

41
CECILIA PIRES
Interkulturelle Philosophie im Kontext einer Ethik der Solidarität
Sozialphilosophische Herausforderungen

53
GRAHAM PARKES
Ehrfurcht gegenüber den Dingen dieser Welt
Körperliche Übung in ostasiatischen Philosophien

73
HSUEH-I CHEN
Wer philosophiert wie interkulturell?

forum

85
MURAT ATES
Umwege auf dem Weg zu einem weltweiten Denken

98
JAY L. GARFIELD
Buddhistische Ethik

111
REZENSIONEN & TIPPS

144
IMPRESSUM

145
POLYLOG BESTELLEN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

GRAHAM PARKES

Ehrfurcht gegenüber den Dingen dieser Welt

Körperliche Übung in ostasiatischen Philosophien

Aus dem Englischen: *Karl Baier*

Im Hintergrund der folgenden Überlegungen steht die globale Umweltkrise, mit der wir zur Zeit konfrontiert sind, und insbesondere die Möglichkeit, dass – wenn die entwickelten Länder auf ihrem »business as usual« beharren – durch mehrere gleichzeitige positive Feedback-Schleifen wie etwa dem Albedo-Effekt, der Methanfreisetzung und den Wasserdampf-Rückkoppelungen ein Umkipppunkt erreicht wird, der dann zu dem führt, was die Klimawissenschaftler eine »galoppierende Erderwärmung« nennen. Ein derartiges Syndrom war offenbar der Hauptfaktor der »Mutter allen Massensterbens« am Ende des Perm vor etwa 250 Millionen Jahren. Etwas Ähnliches scheint auch die Ursache dafür gewesen zu sein, dass die Ozeane auf der Venus verdunsteten, und dass der Kohlendioxidgehalt in ihrer Atmosphäre auf 96 Prozent stieg. Falls wir tatsächlich diesen Umkipppunkt erreichen, dann wird dies das Ende der Zivilisation, wie wir sie kennen, bedeuten. In diesem Fall würden alle philosophischen und religiösen Fragen und vielleicht sogar alle Fragen schlechthin belanglos werden.[1]

Zu den vielen Faktoren, die den gegenwärtigen Wahnsinn anstacheln, gehört ein Mangel an Ehrfurcht und Demut gegenüber den Wundern dieser Welt, gegenüber den Mitmenschen, den natürlichen Phänomenen und den Dingen des täglichen Gebrauchs. Der vorliegende Essay behandelt die Rolle körperlicher Praktiken bei der Kultivierung einer solchen Demut im Kontext einiger philosophischer

Graham Parkes ist Professor für Philosophie, Vorstand der Schule für Soziologie und Philosophie und Direktor des Irish Institute of Japanese Studies am University College Cork, in Irland.

1 Vgl. dazu James Hansen: *Storms of My Grandchildren: The Truth about the Coming Climate Catastrophe and Our Last Chance to Save the Planet*. New York, 2011, Kapitel 10: »The Venus Syndrome«. Der Untertitel mag zunächst übertrieben schwarzseherisch anmuten, aber nur bis man den Inhalt des Buches gelesen und verdaut hat.

und religiöser Traditionen Ostasiens. Unter körperlicher Übungspraxis verstehe ich alle disziplinierten und wiederholten Aktivitäten des Körpers, die eine kumulative Wirkung auf seine Physiologie ausüben und die Art und Weise seiner Erfahrung verändern. Nach der Darstellung solcher Übungen in einigen repräsentativen chinesischen und japanischen Philosophien schließe ich mit einer kurzen Anmerkung zum Nutzen solcher Praktiken.[2]

Es wurde schon oft bemerkt, dass ein Hauptunterschied zwischen den westlichen und den osteuropäischen philosophischen Traditionen in ihren leitenden Fragen liegt: angefangen bei den Griechen geht das westliche Denken normalerweise von der Frage aus »Was ist die Wahrheit?«, während die klassische chinesische Philosophie eher fragt »Was ist der Weg?«, was gleichbedeutend ist mit der Frage »Wie sollen wir leben?« Weniger oft wird gesehen, dass dieser Unterschied zu einem großen Teil von einer Differenz der Methoden herrührt: während die platonisch-christliche Tradition einen »Aufstieg zur Theorie« und abstrakte Überlegungen bevorzugt, tendiert ostasiatische Philosophie dazu, sich in körperlicher Übung zu verwurzeln.

Eine weitere, damit verbundene Differenz zwischen beiden Traditionen liegt darin, dass die westliche Tendenz Philosophie und Religion, Säkulares und Heiliges zu trennen, dem ostasiatischen Denken fremd ist, so dass auch im vorliegenden Beitrag keine scharfe Trennlinie zwischen diesen Bereichen gezogen wird.

Ganz allgemein gesprochen, gibt es in ostasiatischen Traditionen zwei Arten der Übung von philosophischer und zugleich religiöser Bedeutung: einmal die Entwicklung physischer Fähigkeiten und dann, was man die Realisierung von Beziehungen nennen könnte – Realisierung in dem doppelten Sinn von Gewahrwerden und Verwirklichen. Zu einer solchen Realisierung bedarf es der Phantasie, aber es handelt sich auch um einen sehr körperlichen Vorgang.

Ganz allgemein gesprochen, gibt es in ostasiatischen Traditionen zwei Arten der Übung von philosophischer und zugleich religiöser Bedeutung: einmal die Entwicklung physischer Fähigkeiten und dann, was man die Realisierung von Beziehungen nennen könnte – Realisierung in dem doppelten Sinn von Gewahrwerden und Verwirklichen.

Bei allen Unterschieden haben die vier ostasiatischen Denker, die hier diskutiert werden sollen, eines gemeinsam: Sie besitzen einen Sinn dafür, dass unsere Beziehungen zu anderen und anderem durch Egozentrizität erschwert und durch Demut harmonisiert werden, gleich, ob es sich nun um unsere Ahnen oder um Zeitgenossen, die Dinge, mit denen wir uns umgeben, oder Phänomene der Natur handelt.

KONFUZIUS: FERTIGKEITEN ERWERBEN UND BEZIEHUNGEN REALISIEREN

Wollte man im alten China ein Philosoph, ein gelehrter Beamter, oder einfach nur ein edler

2 Gerade als die Deadline zur Fertigstellung dieses Manuskripts ablief, erwähnte mein Kollege John Maraldo einen Aufsatz aus seiner Feder, der sich mit dem hier von mir behandelten Thema befasst, und den ich leider übersehen habe. Vgl. John Maraldo: *An Alternative Notion of Practice in the Promise of Japanese Philosophy.* In: Frontiers of Japanese Philosophy 4 (2009): 7–21. Ich kann in diesem Rahmen nur seine Definition von Übungspraxis zitieren, die ganz mit meiner eigenen übereinstimmt: »action done over and over again, performed for its own sake but with a learning curve toward improvement, with the whole person, ›body and soul‹, engaged; that is, with attentive seeing or know-how built into the action.« (S. 19).

Mensch werden, dann hatte man als Voraussetzung dafür eine Selbstkultivierung mittels der »sechs Künste« zu durchlaufen: rituelles Zeremoniell, Musik, Kalligraphie, Mathematik, Bogenschießen und Wagenlenken. Wenn wir einmal annehmen, dass zum Training in Mathematik der Gebrauch einer Art von Abakus gehörte, dann verlangen alle sechs Künste eine beachtliche physische Fertigkeit, zu deren Entwicklung *Übungspraxis* erforderlich ist.

Für Konfuzius (551–479 v. u. Z.) sind die ersten beiden Künste die wichtigsten: die Praxis von *lǐ*, d. h. die Übung in »ritueller Schicklichkeit«, und das Musizieren. Beide ergänzen einander, insofern das Spielen (und Hören) von Musik die Stimmungen und Emotionen von innen formt, während das Meistern der Riten die Energien des Körpers von außen gestaltet. Es gibt offensichtliche Parallelen in Bezug auf die Bedeutung der Übungspraxis in beiden, aber hier soll der Fokus auf der rituellen Schicklichkeit liegen, denn sie spielt eine größere Rolle bei der Realisierung von Beziehungen und für die Vertiefung der Demut. Roger Ames arbeitete heraus, dass die Verbindung zwischen ritueller Schicklichkeit und Körper (*tǐ* – wurzelverwandt mit *lǐ*) auf einer Passage aus dem *Buch der Riten* beruht:

»Nun ist der große Körper (tǐ) der rituellen Schicklichkeiten verkörpert (tǐ) in den Himmeln und der Erde, ahmt die vier Jahreszeiten nach, nimmt *yin* und *yang* zu seinem Maß, und stimmt mit dem menschlichen Fühlen überein …«[3]

3 *Buch der Riten*, zitiert nach Roger T. Ames: *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu 2011, S. 109.

Der Körper der kulturellen Praktiken erhält so sein Leben durch die Verkörperung der Energien der natürlichen Welt und wird genährt, indem er von den aufeinander folgenden Generationen von Praktizierenden ausgeführt wird.

Wie Herbert Finagarette schon vor längerer Zeit in seinem *Confucius: The Secular as Sacred* zeigte, löste der erste große Philosoph der klassischen chinesischen Tradition die Trennung zwischen religiösen Ritualen und säkularen Tätigkeiten auf, indem er die Anwendung der für die ersteren notwendigen Fertigkeiten in *allen* sozialen Interaktionen propagierte. Die Formen des alten Opfers haben drei Eigenschaften, nach deren Vorbild Konfuzius offenbar sein Verständnis von ritueller Schicklichkeit ausbildete: man opfert etwas von *Wert* in Anerkennung der höheren Mächte, mit denen man eine Beziehung eingehen oder eine bestehende Beziehung kultivieren möchte – seien dies nun die Himmel, die Geister, oder die Ahnen; man hat das Ritual mit *Genauigkeit* auszuführen: der Ritus muss korrekt zelebriert werden, um wirksam zu sein; und man muss das eigene *Herz* hineinlegen: einfach nacheinander die Bewegungen auszuführen, reicht nicht aus.

Der Körper der kulturellen Praktiken erhält so sein Leben durch die Verkörperung der Energien der natürlichen Welt und wird genährt, indem er von den aufeinander folgenden Generationen von Praktizierenden ausgeführt wird

Etwas aufzugeben, um eine Beziehung zu verbessern, lenkt die Aufmerksamkeit in einer die Egozentrizität reduzierenden Weise auf den anderen. Wenn Konfuzius darauf insistiert, dass das Ritual korrekt durchgeführt werden muss, in der traditionellen Form und nicht etwa so, wie man es gerne hätte, dann bekundet und fördert dies Demut gegenüber

der Weisheit der Ahnen. Doch erkennt er an, dass sich verändernde Umstände eine Veränderung des Ablaufs nötig machen können: Er ist bereit, eine einfachere Seidenhaube durch eine aufwändige Leinenhaube zu ersetzen, um Kosten zu sparen, verwehrt sich aber gegen eine modische Neuerung in der Ordnung der Verneigungen und emporsteigenden Schritte, weil diese Änderung willkürlich wäre.[4] Die Alten wussten, was sie taten, als sie das Ritual mit diesen spezifischen Details ausgestalteten, und es wäre anmaßend von uns spätgeborenen Neulingen vorzugeben, es besser zu wissen.

Indem man die Bewegungen des Körpers in Beziehung zu anderen Leuten und Dingen übt und verfeinert, entwickelt man eine größere Offenheit zur Welt und fördert die soziale Harmonie durch gewandte Interaktionen.

Es ist diese Art von Unterordnung, die mit dem konfuzianischen Ausdruck *kè ji*, »Selbstdisziplin« bzw. »Selbstbeherrschung«, gemeint ist, der wörtlich »Eroberung bzw. Überwindung des Selbst« bedeutet. Im vorliegenen Kontext klingt hierbei die Konnotation »Überwindung von Selbstsucht, Egozentrizität« an (12.1). Wenn man zum Beispiel beim ersten Besuch in einem der Kampfkunst gewidmeten *dōjō* (Übungshalle, wörtlich »Ort des Weges«) ankündigt, dass man vorhat, die Form (jap. *kata*) auf »seine eigene Weise« auszuführen, wird dieser Besuch wohl der letzte gewesen sein. Alles dreht sich darum, es auf »ihre Weise« zu tun, bis man durch lange Praxis die Form zur eigenen gemacht hat. Aus diesem Grund werden in Japan solche Disziplinen, seien es Kampfkünste oder schöne Künste, als »way of life« (Weg des Bogenschießens, Teeweg, Weg der Kalligrafie usw.) praktiziert.

Die Kulturarbeit verlangt eine beständige Verfeinerung der Bewegungen und Haltungen des auf seine Umwelt achtenden menschlichen Körpers. Im konfuzianischen Ritual werden z. B. die geeigneten Gewänder im Voraus beschrieben, aber sie richtig zu tragen (mit dem genauen Winkel des Hutes, der in der rechten Weite gebogenen Ärmelfalte), verlangt eine sorgfältige Beachtung jedes Details. Ob in der Gegenwart der Vielen oder der Wenigen, der Großen oder Kleinen »der edle Mensch nimmt sich nicht heraus, irgendjemand gegenüber nachlässig zu sein … trägt Robe und Hut korrekt, und ist höflich mit seinem Blick« (20.4). Rituelle Schicklichkeit erfordert ein intensives Gewahrsein der Position und Haltung des Körpers in Bewegung: Es wäre einfach ungehörig, würde man stolpern, wenn man die Stufen hinaufgeht, die Blumen am Altar umstoßen, oder die Utensilien des Rituals fallen lassen. Indem man die Bewegungen des Körpers in Beziehung zu anderen Leuten und Dingen übt und verfeinert, entwickelt man eine größere Offenheit zur Welt und fördert die soziale Harmonie durch gewandte Interaktionen.

Das Hineinlegen des Herzens oder der Seele in die eigenen Handlungen hängt von der vorgängigen Meisterung der physischen Praxis ab, diesbezüglich sind die Parallelen mit der Musik lehrreich. Ich kann in eine musikalische Darbietung einen Seelenerguss legen, und ein Herz, das von gutem Gefühl nur

4 Konfuzius, *Analecta*, 9.3. Nachfolgende Zitate aus den Analecta werden im Text nach Kapitelnummern und Vers angeführt. Ich verwendete die Übersetzungen von Roger Ames, Henry Rosemont: *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation.* New York, 1998 and by Dim Cheuk Lau: *Confucius: The Analects.* London, 1979 mit gelegentlichen kleinen Veränderungen.

so überfließt, aber wenn ich das Instrument nicht beherrsche, wird das Resultat auf jeder Ebene oberhalb einer Teenager-Garagenband oder einer alkoholisierten Jam Session unter Freunden beschämend sein.

Ist die Meisterung der Technik also unabdingbare Voraussetzung, so reicht sie doch allein noch nicht aus. Man schaue sich nur die Flut von jungen Violin- und Klaviervirtuosen an, die in jüngster Zeit aus China kommen. Sie verfügen über eine fehlerlose Technik und eine nahezu übernatürliche Geschwindigkeit, mit der sie die schwierigsten Werke des westlichen Klassik-Repertoires spielen, tendieren aber dazu, die erforderliche Tiefe des Gefühls vermissen zu lassen. Konfuzius befürwortet für die Praxis ritueller Schicklichkeit eine Balance zwischen »angeborener Substanz« und »erworbener Verfeinerung«: zuviel »Natur« und man erhält flegelhafte Ungeschliffenheit; Überkultiviertheit andererseits führt nur zu pedantischer Förmlichkeit (6.18).

Eine wichtige Folge der unablässigen Praxis der Selbstkultivierung auf der Seite des edlen oder vollendeten Menschen besteht für Konfuzius darin, dass die Kraft (*dé*), die dadurch angesammelt wird, einen geradezu magischen Effekt auf die Mitmenschen ausübt: »Die Kraft des edlen Menschen ist der Wind, während die der kleingeistigen Person das Gras ist. Wenn der Wind weht, beugt sich das Gras« (12.19). Das daraus folgende »Charisma« des guten Beispiels ermutigt natürlicherweise die anderen zur Nachahmung: Alles, was der Herrscher zu tun hat – aber er muss es sichtbar tun – ist es, seine nach Süden gewandte Haltung einzunehmen, und schon ordnet sich das Reich auf spontane Weise (15.5; 2.1). Die vollkommene Praxis konfuzianischer ritueller Schicklichkeit kann Ehrfurcht gebietend sein in der Weise, wie sie durch eine Art »sympathetischer Resonanz« eine geheimnisvolle und quasi magische Wirkung auf andere ausübt.

Das zentrale konfuzianische Anliegen in Bezug auf das Familienleben, *xiào* (normalerweise übersetzt als »kindliche Ehrerbietung« oder »kindliche Zuneigung, Liebe«), ist ein Spezialfall der Auffassung des Meisters von menschlicher Existenz als radikal *relational*. Seine Beschreibung des Weges ein vollendeter Mensch und vollendet menschlich (*rén*) zu werden, indem man »seine Mitmenschen liebt« (12.22), umfasst die Ausdehnung der Liebe, die man natürlicherweise für die nächsten Angehörigen empfindet, auf entferntere Verwandte und von dort in abgestufter Weise auf die gesamte Gesellschaft.[5] Die Fähigkeit dazu kommt nicht von alleine, sondern erfordert Übungspraxis, Praxis in der Kultivierung von Gegenseitigkeit (*shù*). Die Ansicht des Konfuzius, dass es eines der schwierigsten Dinge im Leben ist, die eigenen Schwächen vollständig zuzugeben und sich selbst dafür zur Verantwortung zu ziehen, trifft sicher ins Schwarze (5.27): Wie ein anderes gutes Buch ausführt, ist es leicht, den Splitter im Auge einer fremden Person zu sehen als den Balken im eigenen Auge.[6] Aus vielen Passagen in den *Analecta* geht klar hervor, dass Konfuzius die

Die vollkommene Praxis konfuzianischer ritueller Schicklichkeit kann Ehrfurcht gebietend sein in der Weise, wie sie durch eine Art »sympathetischer Resonanz« eine geheimnisvolle und quasi magische Wirkung auf andere ausübt.

5 Vgl. Roger T. Ames: *Confucian Role Ethics*, Kapitel IV. Honolulu 2011.

6 Matthäus 7, 3–5; Lukas 6, 41–42.

enge Verbindung zwischen der menschlichen Neigung zur Selbstsucht und der Häufigkeit dessen, was die moderne Psychologie »Projektion« nennt, genau kennt. Ein Beleg dafür ist seine »negative« Formulierung der Goldenen Regel: »Zwänge anderen nicht auf, was du selbst nicht wünschst« (12.2).

Die Aufgabe, Beziehungen zu realisieren – in dem Sinn, dass wir uns auf die Wirklichkeit der Menschen, mit denen wir es zu tun haben, beziehen und nicht auf unsere Fantasie-Projektion davon, wie wir es gerne hätten, dass sie sind oder wie wir denken, dass sie sein sollten –, erfordert, dass man lernt, die eigenen Projektionen zu durchschauen (und sie so zu überprüfen bzw. zu bändigen), indem man die eigenen Fehler anerkennt. Eines der wertvollsten Juwele moral-psychologischer Einsicht, das man (an zwei Stellen) in den *Analecta* finden kann, ist dies: »Wenn ich in Begleitung von zwei anderen gehe, bin ich verpflichtet von beiden zu lernen. Das Gute des einen ahme ich nach; die Fehler des anderen korrigiere ich – in mir« (7.22, 4.17). Wie viel einfacher ist es, stattdessen die Fehler der anderen Person zu korrigieren – und wie elegant mildert die rhetorische Wendung am Schluss dieser Stelle die Härte der Aufgabe, sich selbst in die richtige Form zu bringen. In der Lage zu sein, sich gekonnt in die Schuhe des anderen zu stellen und die Situation von ihrer oder seiner Warte aus zu sehen, dafür braucht es eine Tiefe der Empathie, die nur durch unaufhörliche Übung der Imagination erlangt werden kann.

Die Aufgabe besteht darin, sich für eine intuitive Einstimmung in das Leben der anderen Person zu öffnen, so dass man genuines Wohlwollen praktizieren kann ...

Aber dieses Projekt beinhaltet auch eine somatische Praxis in der Form der Verfeinerung der Wahrnehmung und Schärfung der eigenen Aufmerksamkeit, so dass man hört, was die andere Person sagt, indem man sensibel für all die Ober- und Untertöne der Stimme des anderen ist, ihre oder seine Körpersprache achtsam liest, und klar die Feinheiten des Gesichtsausdrucks sieht, die vielleicht verraten, was gefühlt wird, aber ungesagt bleibt. Es geht nicht bloß darum, die »Spiegel-Neuronen« knistern zu lassen, sondern auch um ein sympathetisches Gefühl für die Muster von Spannung und Entspannung in der Muskulatur. Die Aufgabe besteht darin, sich für eine intuitive Einstimmung in das Leben der anderen Person zu öffnen, so dass man genuines Wohlwollen praktizieren kann, anstatt dem anderen nur dazu zu verhelfen, mehr so zu werden, wie man selber ist.

Wie bewundernswert das konfuzianische Projekt auch sein mag, die Daoisten (hundert bis zweihundert Jahre nach Konfuzius) erachten es als zu sehr auf den Bereich der sozialen Beziehungen beschränkt. Sie treten dafür ein, die natürliche Umwelt, in der jede menschliche Gesellschaft funktionieren muss, mitzuberücksichtigen. Die Beziehungen, die in diesem weiteren Kontext realisiert werden sollen, sind entsprechend umfangreicher.

ZHUANG ZI: PLURALE PERSPEKTIVEN UNTERHALTEN UND DEN KÖRPER EINSTIMMEN

Mit dem legendären Laozi, dem das *Daodejing* zugeschrieben wird, ist Zhuangzi (369–286 v. u. Z.) der zweite große Denker des klassischen

Daoismus. Sein Königsweg zur Realisierung von Beziehungen besteht in dem, was man perspektivische Praxis nennen könnte, einem Einüben von größerer Flexibilität von Körper und Geist, durch »freies und unbeschwertes Durchlaufen« unterschiedlicher Gesichtspunkte. Er erkennt die gelegentliche Notwendigkeit der Nützlichkeitsperspektive an, die uns zeigt, welche Dinge wir auf welche Weise benutzen können, um damit praktische Angelegenheiten zu bewältigen, aber er ist auch daran interessiert, ihre Grenzen aufzuzeigen. Zunächst einmal tendieren wir dazu, uns in bestimmten Spielarten dieser Sichtweise festzufahren, wie eine Geschichte aus dem ersten Kapitel des *Zhuangzi* scharfsinnig darlegt.

Zhuangzis Freund Huizi (eine historische Person und bezeichnenderweise ein Logiker) wurde ein Samen geschenkt, aus dem ein riesiger Kürbis wächst, der über hundert Pfund wiegt. Er versucht ihn auf die übliche Weise als Wasserbehältnis zu benutzen, aber er ist zu groß, um getragen werden zu können. Dann möchte er ihn in zwei Hälften geteilt als Schöpfkelle gebrauchen, aber er ist immer noch zu unhandlich, was dazu führt, dass er ihn schließlich aus Frustration in Stücke schlägt. Zhuangzi fragt, warum er nicht daran dachte, den Kürbis unzerstört als eine ganz andere Art von Gefäß zu gebrauchen, einem Gefäß, in dem er »durch die Seen und Flüsse hätte treiben können«. Huizi war auf einen bestimmten Gesichtspunkt von Nützlichkeit fixiert, auf den Kürbis als etwas, in das man Wasser füllt, deshalb übersah er die Möglichkeit selbst ins Wasser zu gehen und den Kürbis dazu zu verwenden, auf ihm zu schwimmen.[7] Auch bei dieser imaginativen Verlagerung der Nützlichkeit spielt der Körper eine Rolle, denn Huizis mangelnde Vorstellungskraft hängt u.a. davon ab, dass er nicht fähig war, zu spüren, dass er physisch in der Lage gewesen wäre, sich in den Kürbis zu setzen.

Solange wir ganz auf die Perspektive der Nützlichkeit eingeschränkt sind, verschließen wir uns die Möglichkeit, Ehrfurcht und Demut gegenüber den Dingen zu empfinden. Ein Weg, auf dem uns Zhuangzi aus dieser Einstellung herausdreht, besteht darin, dass er an vielen Stellen auf das hinweist, was er »die Nützlichkeit des Nutzlosseins« nennt. Angesichts der Raubgier der Menschen verschafft sie anderen Wesen einen wertvollen Vorteil. In einer Geschichte kommt ein gewisser Tischler Stein bei einem berühmten Baum an einem Schrein vorbei, der »so groß ist, dass tausende von Ochsen unter ihm Schatten finden könnten«. Er geht an ihm vorbei, ohne ihn eines zweiten Blicks zu würdigen, indem er ihn als »wertloses Bauholz« und »unbrauchbar« abtut. Später erscheint ihm der Baum in einem Traum und unterweist ihn in der Nützlichkeit des Nutzlosseins, die es ihm erlaubte »seine natürliche Lebensspanne zu durchleben«. Die Abschiedsworte des Baumes sind besonders vielsagend:

Solange wir ganz auf die Perspektive der Nützlichkeit eingeschränkt sind, verschließen wir uns die Möglichkeit, Ehrfurcht und Demut gegenüber den Dingen zu empfinden.

»Außerdem, wir, Du und ich, sind beide lebende Wesen – ist eines von uns in der Lage,

7 *Zhuangzi: The Essential Writings*, übers. von Brook Ziporyn. Indianapolis, 2009, S. 7–8. Der Titel des ersten Kapitels ist »Free and easy wandering«, Ziporyn Übersetzung lautet »Wandering far and unfettered«.

das andere zu klassifizieren und zu bewerten? Wie könnte ein wertloser Mann, der schon mit einem Fuß im Grab steht, wissen, was ein wertloser Baum ist oder nicht ist.«[8]

Der Baum rüttelt den Tischler aus seinem Anthropozentrismus auf, indem er vorbringt, dass eine Reziprozität der Perspektiven, die hervorhebt, dass beide endliche und vergängliche, dem Tod unterworfene Wesen sind, beiden eine heilsame ontologische Parität verleiht. Weil der Baum zu nichts gut war, gewährte ihm die lokale Religion – eine der wenigen Kräfte, die fähig ist, den menschlichen Trieb, die Dinge aufzubrauchen, zu unterminieren – einen besonderen Schutz, der es ihm ermöglichte zu einer solchen Ehrfurcht gebietenden Größe heranzuwachsen.[9]

Wir Menschen denken gerne, dass wir selbstverständlich wissen, was was ist in der Welt, aber die letzte Frage zeigt uns, wie dumm diese Annahme ist.

Im Zuge der allgemeinen daoistischen Distanzierung vom Anthropozentrismus lädt Zhuangzi seine Leserschaft ein, die Perspektiven von vielen anderen Arten von Lebewesen und unbelebten Dingen zu unterhalten (»unter-halten« im Sinn von »sich [mitten] unter (etwas oder jemanden) halten«): die Perspektive von Insekten, Reptilien, Vögeln und Fischen öfter als die von Säugetieren – vielleicht, weil es letzteren gegenüber leichter ist, Mitgefühl zu empfinden. Während eines philosophischen Disputs, der von der Frage ausgeht »Weißt Du, was alle Dinge übereinstimmend als das Richtige betrachten?«, relativiert ein Gesprächsteilnehmer die anthropozentrische Perspektive auf eine in der Geschichte der Weltphilosophie unerreichte Weise. Nachdem er fragte, welches unter der Vielzahl der Lebewesen (einschließlich des Menschen) die besten Schlafplätze oder die beste Nahrung kenne, fährt er fort:

»Affen nehmen Affenweibchen zur Gefährtin, Rehböcke besteigen Geißen, männliche Fische tollen mit weiblichen herum, während Menschen Mao Qiang und Frau Li für große Schönheiten halten. Sehen aber Fische diese legendären Schönheiten tauchen sie in die Tiefe ab, wenn Vögel sie sehen, schwingen sie sich in die Höhe, sehen Hirsche sie, dann rennen sie davon, ohne nach hinten zu äugen. Wer von diesen vieren ›weiß‹, was wirklich verführerisch schön ist?«[10]

Wir Menschen denken gerne, dass wir selbstverständlich wissen, was was ist in der Welt, aber die letzte Frage zeigt uns, wie dumm diese Annahme ist. Nur wenn wir lernen, den Trieb, die Welt von dem Standpunkt aus zu betrachten, was sich für uns in ihr von Bedeutung ist, zu beherrschen, und damit aus der anthropozentrischen Perspektive herausschlüpfen, können wir uns dem Geheimnis der Dinge öffnen.

Um eine solche Offenheit zu erlangen, muss man den Herz/Geist (das chinesische *xīn* umfasst die Bedeutung beider Termini) von allem konzeptuellen Gerümpel befreien, das sich dort angesammelt hat, seit wir in eine Sprache sozialisiert wurden. Zhuangzi meint dazu: »Die wahren Menschen der alten Zeit atmeten durch ihre Fersen, während die Mas-

8 Ebd., Kapitel 4, S. 30.

9 Vgl. die Diskussion dieser Stelle bei James W. Heisig: *Dialogues at One Inch Above the Ground: Reclamations of Belief in an Interreligious Age*. New York 2003, S. 40–42.

10 *Zhuangzi*, Kap. 2, S. 17–18.

se der Menschen durch ihre Kehlen atmen.« Dies bezieht sich anscheinend auf eine meditative Praxis, welche »die Qi-Energien ausbalanciert«, die den Körper konstituieren, und die mit dem »Fasten des Herzens/Geistes« verbunden ist.[11] Solches Fasten löst im Geist abgelagerte Urteile und Vorurteile auf und lockert die habituellen Reaktionen des Körpers, damit die Qi-Energien von Himmel und Erde (*tiān*, oder *tiāndì*) unbehindert durchfließen können und einen im rechten Lauf halten (»Der Lauf«, »The Course«, ist Brook Ziporyns Übersetzung von *dào*, »Weg« im *Zhuangzi*). Bei all diesen flexibel einander abwechselnden Perspektiven zwischen Menschen und anderen Wesen, die Zhuangzi empfiehlt, geht es nicht darum, die menschliche Perspektive völlig abzuschaffen. Eher wird ein dynamisches Zusammenspiel mit den Perspektiven natürlicher Phänomene angestrebt. Das wahre menschliche Wesen ist eines, für das »weder das Himmlische [das Natürliche] noch das Menschliche das jeweils andere übertrifft.«[12]

Ein anderer Weg eine solche Verfassung zu erreichen, ist die Abstimmung der gesamten Muskulatur auf die Dynamik der natürlichen Energien durch fortgesetzte körperliche Übung. Eine der bekanntesten Passagen im Zhuangzi behandelt König Huis Koch, dessen Beherrschung des Hackmessers so groß ist, dass, nachdem er »tausende von Ochsen« in einem Zeitraum von neunzehn Jahren zerlegt hatte, »die Schneide immer noch so scharf ist, wie an dem Tag, an dem sie frisch vom Wetzstein kam.« Nach drei Jahren der Übung war er in der Lage, damit aufzuhören, »den Ochsen mit den Augen zu mustern« und seine gewöhnliche Art zu verstehen zu deaktivieren, um die subtilen Energien, die seinen eigenen Körper konstituieren mit den Energien in Resonanz zu bringen, die den Körper des geschlachteten Tieres bilden und auf diese Weise seine Klinge genau richtig in die Zwischenräume zu führen.[13] Wie so oft bei solchen eingeweihten Übenden, ist die Durchführung ebenso in ästhetischer wie in praktischer Hinsicht eindrucksvoll, mehr ein faszinierender Tanz als eine eintönige Prozedur.

Ein anderer Weg eine solche Verfassung zu erreichen, ist die Abstimmung der gesamten Muskulatur auf die Dynamik der natürlichen Energien durch fortgesetzte körperliche Übung.

»Wo immer seine Hand den Ochsen schlägt, wo immer seine Schulter sich an ihn lehnt, wo immer sein Fuß ihn stützt, wo immer sein Knie ihn drückt, hallen die Klänge des vom Knochen abfallenden Fleisches wider, das Messer huscht hindurch mit dem entsprechenden Klang, jeder Streich intoniert die vollkommene Note, im Einklang mit dem ›Tanz des Maulbeerhains‹ oder mit dem ›Jingshou-Chor‹ der alten Philosophen-Könige.«[14]

11 *Zhuangzi*, Kap. 6, S. 40; Kap. 7, S. 52–53; Kap. 4, S. 26–27.

12 *Zhuangzi*, Kap. 6, S. 42.

13 Das hier benutzte Wort ist *shén* (»Geist«) und nicht *qi* (»Energien«), aber es handelt sich in diesem Fall klar um *qi*. In der alten chinesischen Kosmologie unterläuft *qi* die Unterscheidung zwischen belebt und unbelebt, deshalb ist ein Ochsenkadaver genauso eine Konfiguration des *qi* eines Ochsen, nur eine weniger lebendige. Für mehr Details siehe den Abschnitte »Cosmologies of Qi« in meinem Aufsatz *Winds, Waters, and Earth-Energies: Fengshui and Sense of Place*, in: Helaine Selin (Hg.): *Non-Western Views of Nature and the Environment*. Dordrecht und Boston 2003, S. 185–209.

14 *Zhuangzi*, Kap. 3, S. 22.

Die Erklärung des Kochs für seine Geschicklichkeit ist einfach: »Ich liebe den Lauf der Dinge (*dào*), etwas das über bloßes Können hinausgeht.« Diese Liebe wird von mehreren anderen Protagonisten im *Zhuangzi* geteilt, deren Übung es ihnen erlaubte, nahezu übernatürliche physische Fähigkeiten zu entwickeln; ein weiteres Beispiel dazu mag genügen.

Qing der Holzschnitzer schnitzte einen Glockenständer, der so bewunderswert war, dass die Leute, die ihn erblickten, »erstaunt waren, als hätten sie das Werk eines Gespenstes oder Geistes gesehen«. Nach seiner Technik gefragt, erklärt er, darauf geachtet zu haben, »die Vitalenergie *(qì)* nicht zu vermindern« und zusätzlich »zu fasten, um seinen Geist zu beruhigen«, so dass er nach drei Tagen jede Sorge um »Lob oder Belohnung, Rang und Gehalt« hatte aufgeben können. Erst nach einer Woche des Loslassens aller konventionellen Bewertungen sei er dann bereit dafür gewesen, das richtige Material zu suchen.

»Ich betrete die Bergwälder und schaue die den Bäumen innewohnende himmlische Natur. Mein Körper erreicht eine bestimmte Stelle, und ich sehe bereits den vollständigen Glockenständer dastehen; erst dann lege ich Hand an. Sonst lasse ich den Baum unverrichteter Dinge stehen. Auf diese Weise bringe ich nur das Himmlische mit dem Himmlischen in Übereinstimmung. Das mag der Grund dafür sein, dass das Resultat ausschaut wie das Werk von Geistern.«[15]

Wie im Fall von König Huis Koch ist es eine Sache der Übung, die den Herz/Geist leer macht von allen vorgefassten Konzepten und die dazu befähigt, das richtige Material zu finden, indem sie die Energien des menschlichen Körpers in Resonanz bringt mit den Energien der Naturkörper. Wir können davon ausgehen, dass diese Art der Resonanzfähigkeit nicht nur die Phase der Holzsuche, sondern auch die des Schnitzens prägt.

Wie im Fall von König Huis Koch ist es eine Sache der Übung, die den Herz/Geist leer macht von allen vorgefassten Konzepten und die dazu befähigt, das richtige Material zu finden, indem sie die Energien des menschlichen Körpers in Resonanz bringt mit den Energien der Naturkörper.

KŪKAI: ZUHÖREN LERNEN UND DIE ZEICHEN DEUTEN

Kūkai (774–835) war Japans erster großer Denker und gehört zu den tiefsten und umfassendsten Denkern der Welt. Als Gründer der Shingon-Schule des esoterischen Buddhismus war er ein Meister theoretischer Spekulation, dessen Denken in körperlicher Praxis gründete. Seine bekannteste Idee ist vielleicht *sokushin jōbutsu*, der Gedanke, dass es möglich ist, Erleuchtung in diesem gegenwärtigen Körper zu erfahren – im Unterschied zu früheren buddhistischen Ansichten, nach denen Erleuchtung nur nach vielen Leben erreicht werden kann. Was man durch die Körperpraktiken realisiert, die Kūkai in dieser Hinsicht empfiehlt, hat mit dem größeren Körper zu tun, der Dainichi Nyorai (im Sanskrit Mahavairocana) gehört, dem *dharmakāya* oder der kosmischen Verkörperung Buddhas. Kūkais zweite große Idee, *hosshin seppō*, besagt, dass Dainichi als *dharmakāya* ohne Unterlass mit der Verkündigung der buddhistischen Lehren bzw. des *dharma* beschäftigt ist. Das steht im Widerspruch zum traditionellen Verständnis der kosmischen Verkörperung Buddhas als

15 Zhuangzi, Kap. 19, S. 81f.

»form- und bildlos, und völlig jenseits von Verbalisierung und Konzeptualisierung«[16]. Dieser Schritt exemplifiziert außerdem eine von Kūkais wichtigsten Innovationen in der Entwicklung der buddhistischen Lehre, die darin bestand, dass er die Idee des *dharmakāya* »erdete«, indem er das, was üblicherweise als form- und bildloses Absolutes betrachtet wird, mit der Ganzheit der wirklichen Welt, die wir gegenwärtig bewohnen, identifizierte.

Diese Welt erschafft sich nach Kūkai immerfort selbst durch die Fünf Großen Prozesse (*godai*) von Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum, die miteinander und mit einem sechsten Prozess, dem Gewahrsein, interagieren, so dass er auch von den Sechs Großen Prozessen spricht, die die Welt konstituieren.[17] Auf der tiefsten Ebene sind diese Interaktionen Klang-Energien, die die Form von Zeichen annehmen, gerade so wie Dainichis Darlegung des *dharma* sowohl durch gesprochene Rede wie auch durch Schrift geschieht.[18]

Nehmen wir zuerst die Darlegung der Lehren durch Klang: Damit sind zum einen Klänge gemeint, die wir in normaler Weise hören können, etwa den Wind, der durchs Gras weht, das Brechen der Wellen am Strand, das Getöse eines Waldbrands, der Gesang der Vögel, oder die Rufe der Säugetiere. Auch für die Nicht-Eingeweihten unter uns können solche Klänge, wenn wir mit einem offenen Geist an sie herangehen, irgendwie bedeutsam erscheinen (auch wenn wir keine Ahnung davon haben, was sie bedeuten). Auf der anderen Seite spricht Kūkai über Klänge, die normalerweise unhörbar sind: Vibrationen, die von der Sonne ausgehen, der Widerhall der Wolken, die Stimmen der Felsen. Der Schlüssel zum Verständnis dieser rätselhaften Idee ist sein Konzept von *sanmitsu*, der »Drei Mysterien« oder »Drei Vertraulichkeiten«.[19] Diese Triade basiert auf dem traditionellen buddhistischen Gedanken, dass jedes Individuum aus »Körper, Rede und Geist« besteht und karmisch wirkt im »Handeln, Sprechen und Denken«. Diesen drei Aspekten des Individuums entsprechen drei Aspekte von Dainichi als dem kosmischen Buddha: Die Klänge der Welt als seine Sprache, die Zeichen der Welt als Bilder seiner Gedanken, und die Dinge der Welt als sein Körper.

Obwohl Kūkai betont, dass Dainichis Darlegung der buddhistischen Lehren «zu seinem eigenen Vergnügen« geschieht und eine Kom-

Kukai »erdete« die Idee des *dharmakaya*, indem er das, was üblicherweise als form- und bildloses Absolutes betrachtet wird, mit der Ganzheit der wirklichen Welt, die wir gegenwärtig bewohnen, identifizierte.

16 Kukai: *The Difference between Exoteric and Esoteric Buddhism (Benkenmitsu nikyō ron),* in: Kūkai: Major Works, übers. von Yoshito S. Hakeda. New York, 1972, S. 154. In den folgenden Zitaten wird für dieses Buch die Sigle »KMW« verwendet.

17 Kūkai: *Attaining Enlightenment in This Very Body.* KMW, S. 228f.

18 Für Kūkai besteht die Wirklichkeit ausschließlich aus Klängen und Zeichen, wie er in seiner Abhandlung *The Meaning of Sound, Sign, Reality (Shōji jissō gi),* KMW 234–45 darlegt. Er stellt dort einen Prozess dar, in dem Klänge zu Zeichen werden und Zeichen zu Dingen.

19 Vgl. Thomas P. Kasulis: *Reality as Embodiment: An Analysis of Kūkai's Sokushinjōbutsu and Hosshin Seppō*, in: Jane Marie Law (Hg.): *Religious Reflections on the Human Body.* Bloomington 1995, S. 166–85. Kasulis Übersetzung durch »Vertraulichkeiten« (»intimacies«) ist philosophisch erhellender als »Mysterien«. Sein Aufsatz ist eine außergewöhnlich klare Erörterung dieser beiden Schlüsseltexte Kukais.

munikation »zwischen Buddha und Buddha« darstellt, ist auch wahr, dass »er es gewährt, dass wir davon Kenntnis erhalten« – wenigstens diejenigen von uns, die eine geeignete Praxis auf sich nehmen.[20] Insofern Dainichi den Buddha-Dharma durch die Klänge des Kosmos lehrt, wird der oder die Shingon-Übende in der Lage sein, durch das Rezitieren von Mantras das Gehör auf die kosmischen Resonanzen einzustimmen und deshalb die Predigt zu verstehen.

So, wie jedes Phänomen einen Klang hervorbringt, den wir lernen können, gleichsam mit dem dritten Ohr zu hören, so ist ist auch jedes Ding ein Zeichen, das zur großen Schrift gehört, die die Welt darstellt. Wie Kūkai in einem seiner längeren Gedichte schreibt:

So, wie jedes Phänomen einen Klang hervorbringt, den wir lernen können, gleichsam mit dem dritten Ohr zu hören, so ist ist auch jedes Ding ein Zeichen, das zur großen Schrift gehört, die die Welt darstellt.

»Gemalt von den Pinseln der Berge, mit der Tinte der Ozeane,

Sind Himmel und Erde der Einband eines Sūtra, das die Wahrheit enthüllt.

Es spiegeln sich in einem Punkt alle Dinge des Universums;

Enthalten in den Gegebenheiten der Sinne und des Geistes ist das Heilige Buch.

Es ist geöffnet oder verschlossen, je nach dem, wie wir es betrachten;

[Dainichis] Schweigen und seine Beredsamkeit, beides lähmt scharfe Zungen.«[21]

Die Verkündigung der Lehren als Sūtra durch den *dharmakāya* wird für Uneingeweihte nicht lesbar sein, obwohl Streifen in Felsen oder Muster im Wasser oder in der Vegetation einem offenen Geist als etwas Bedeutungsvolles erscheinen mögen. Volles Verstehen der Welt als Zeichen erfordert die Shingon-Praktiken der Visualisierung von Mandalas und der Beruhigung des Geistes in Meditation (*samādhi*), sozusagen ein Öffnen des dritten Auges.

Zu guter Letzt ist die körperliche Praxis von Mudrās (symbolischen Handgebärden) notwendig, um fähig zu sein, alle Dinge um zu fühlen und zu erfahren, dass alle Dinge Dainichis Körper bilden. Kūkai sagt dazu in *Erreichen der Erleuchtung in diesem Körper*:

»Wenn ein Shingon-Schüler gründlich über die Bedeutung der Drei Mysterien nachdenkt, Mudrās vollführt, Mantras rezitiert, und seinem Geist erlaubt, im Zustand des Samādhi zu verweilen, dann werden seine drei Mysterien durch Gnade mit den Drei Mysterien [des *dharmakāya*] vereint. Auf diese Weise wird die große Vollendung seiner religiösen Disziplin verwirklicht.«[22]

Durch diese dreifache Übungspraxis ist man in der Lage die Teilnahme als Körper, Rede und Geist an Körper, Rede und Geist des Kosmos zu realisieren – wodurch man in eine vertrauliche Verbindung mit den vielen Mysterien der Welt eintritt.

Fragen wir in Bezug auf natürliche Phänomene, was man von ihnen lernen kann, welche Aspekte des Buddha-Dharma sie lehren, so finden wir keine explizite Antwort darauf in Kūkais Schriften. Aber wahrscheinlich würden folgende Punkte dabei sein: die Un-

20 Kūkai: *Exoteric and Esoteric*. KMW, S. 152; Introduction to All the Sūtras, übers. durch Kasulis in: ders.: Reality as Embodiment, a.a.O., S. 174.

21 KMW, S. 91.

22 KMW, S. 230–31.

beständigkeit aller Dinge, ihr Entstehen und Vergehen in wechselseitiger Abhängigkeit, die Notwendigkeit von Grenzen, die Unendlichkeit von Perspektiven in der Welt, und die Schönheit der natürlichen und spontanen Entfaltung. Insofern die Welt das ist, was Kūkai den »wunderbaren« und »vollendeten« Körper des kosmischen Buddha nennt, verdient sie unsere Ehrfurcht und unseren Respekt.[23] Und insofern als die natürlichen Phänomene Predigten und Schriften in der ursprünglichen natürlichen Sprache verkünden, ist eine gewisse Demut gegenüber solch wertvollen Quellen des Verstehens angezeigt.

Die esoterischen Praktiken des Shingon Buddhismus sind unterschiedlich und vielgestaltig, und oftmals extrem kompliziert, aber einige allgemeine Eigenschaften verdienen es erwähnt zu werden.[24] In vielen Ritualen sitzten die Übenden vor einem gemalten Bild oder der Skulptur eines bestimmten Buddha oder Bodhisattva wie vor einem Spiegel, und visualisieren die Interaktion zwischen sich und der Gestalt, die in einer Identifikation oder Vereinigung mündet. Der Kontext dieser Praxis stammt von der alten indischen Etiquette her. Er besteht darin, dass die Übenden der Gottheit Gastfreundschaft anbieten, indem sie ihren Körper und ihre Kleidung für den Empfang vorbereiten, sowie die Ritualgerätschaften und den Empfangsplatz, ganz als ob ein Gastgeber einen »Ehrengast« empfangen würde. Die quadratische Altar-Plattform, die sich im Zentrum des Shingon-Rituals befindet, wird als Mandala betrachtet, das dem Platz entstammt, an dem Shakyamuni Erleuchtung erlangte. Der primäre Ritualgegenstand ist der Vajra (ein-, drei- oder fünfzackig), der »die diamantgleiche Weisheit, die alle Illusion zerstört« symbolisiert und so mit den vielen Buddhas und Gottheiten des Pantheon assoziiert wird. Die Vajraglocken, rituellen Schalen, metallenen Glockenspiele, Blumenvasen, Modellpagoden, Räuchergefäße und die anderen Gerätschaften tragen vielfältige symbolische Bedeutungen, die sich nicht nur auf die buddhistische Philosophie und Soteriologie beziehen, sondern auch auf die natürliche Welt, so dass der Umgang der Praktizierenden mit ihnen dazu dient, ihre Aktivitäten in die Rhythmen und Resonanzen des ganzen Kosmos zu integrieren.[25]

Und insofern als die natürlichen Phänomene Predigten und Schriften in der ursprünglichen natürlichen Sprache verkünden, ist eine gewisse Demut gegenüber solch wertvollen Quellen des Verstehens angezeigt.

DŌGEN: ESSEN ZUBEREITEN UND BOOT FAHREN

Die Praktiken, die wir im Zenbuddhismus Dōgens (1200–1253) finden, sind generell weniger ausgefeilt als die des Shingon, auch wenn in beiden Fällen der Körper der Übenden in den Körper der Welt integriert wird. Für Dōgen ist »der wahre menschliche Körper« identisch mit »der ganzen Welt der zehn Richtungen«.[26] Er warnt oft davor, dass jede

23 Kūkai: *Introduction to All the Sūtras*, zit. nach Kasulis: *Reality as Embodiment*, a.a.O., S. 174.

24 Vgl. z.B. die Beschreibungen in Taikō Yamasaki: *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*. Boston und London, 1988.

25 Ebd., S. 124, S. 162, S. 163–167.

26 Dōgen: *Body-Mind Study of the Way (Shinjin gakudō),* in: ders.: *Treasury of the True Dharma Eye: Zen Master Dōgen's Shōbōgenzō*, hg. und übers. von Kazuaki

Intention »ein Buddha zu werden«, jedes Streben nach Erleuchtung, eher das Ego stärkt, als die Selbstsucht reduziert, und er insistiert auf der »Einheit von Übungspraxis und Erleuchtung«. Dōgen würde wie Zhuangzi die Gültigkeit des Zweck-Mittel-Schemas in bestimmten Kontexten des praktischen Lebens anerkennen, aber er würde zugleich betonen, dass diese Art, die Erfahrung zu konstruieren, unser Leben auf eine nicht gerade hilfreiche Weise zerteilt in die eigentlich wertvollen Ziele, die wir anstreben, und die oft mühseligen Routinearbeiten, die wir machen müssen, um sie zu erreichen. Verzichtet man auf diesen Dualismus, dann wird alles, was man tut, zu einer Gelegenheit für die Realisierung.

Sorgfältige Aufmerksamkeit auf die Dinge, die wir gebrauchen, damit sie uns helfen, für die elementaren Dinge des Lebens zu sorgen, führt dazu, dass man sich auch um die weitere Umwelt kümmert, in der wir leben.

Eine solche nichtdualistische Haltung zu übernehmen trägt dazu bei, einer Hauptursache der gegenwärtigen Umweltkrise entgegenzuwirken, nämlich unserer verarmten Beziehung zu den Dingen, insofern als zügelloses Konsumdenken uns ermutigt, die Dinge zu verbrauchen, und damit eine gewisse Achtlosigkeit ihnen gegenüber fördert. Dōgens *Shōbōgenzō* (»Schatzkammer des wahren Dharma-Auges«) ist einzigartig unter den Meisterwerken der Weltphilosophie, weil es ganze Kapitel dem Zubereiten und Essen von Nahrung sowie dem sorgsamen Umgang mit Essschalen (die er »Körper und Geist der Buddha-Ahnen« nennt) widmet, dem Herstellen, Waschen und Tragen von Kleidern, dem Gang auf die Toilette und dem Abwaschen, sowie dem Waschen des Gesichts und dem Zähneputzen.[27] Sorgfältige Aufmerksamkeit auf die Dinge, die wir gebrauchen, damit sie uns helfen, für die elementaren Dinge des Lebens zu sorgen, führt dazu, dass man sich auch um die weitere Umwelt kümmert, in der wir leben.

Dōgen gibt den Mönchen, die in der Tempelküche arbeiten, die Anweisung, höfliche Sprachformen zu gebrauchen, wenn sie sich auf die Gerichte und ihre Ingredienzien beziehen: »Gebrauche die Höflichkeitsform der Verben, um zu beschreiben, wie man mit Reis umgeht, mit Gemüse, Salz und Sojasauce; verwende keine gewöhnliche Sprache dafür.«[28] Er betont auch, wie wichtig es ist, die Küchenutensilien mit größter Achtsamkeit und Respekt zu behandeln.

»Lege, was sich für einen hohen Platz eignet, an einen hohen Platz, und was an einen niedrigen Platz gehört, an einen niedrigen. Die Dinge, die einen hohen Platz haben, werden dort ihren Ruheort finden [*will be settled there*]; solche, die dafür geeignet sind, an einem niedrigen Platz zu sein, werden dort ihren Ruheort finden. Suche die Essstäbchen, Gabeln und die anderen Utensilien mit gleicher Sorgfalt aus, prüfe sie mit Ernsthaftigkeit und gebrauche sie geschickt.«[29]

Tanahashi. 2 Bände. Boston und London 2010, Bd.1, S. 426.

27 Dōgen: *Eating Bowls (Hou)*, in: *Treasury of the True Dharma Eye*, a.a.O., Bd. 2, S. 720. Vgl. dazu den Abschnitt »Care for the Body« in meinem Aufsatz Body-Mind and Buddha-Nature: Dōgens Deeper Ecology, in: James W. Heisig, Rein Raud (Hg.): *Frontiers of Japanese Philosophy 7: Classical Japanese Philosophy*. Nagoya 2010, S. 122–147.

28 Dōgen: *Instructions on Kitchen Work (Ji kuin mon)*, in: *Treasury of the True Dharma Eye*, a.a.O., Bd. 2, S. 764.

29 Dōgen: *Instructions for the Tenzo (Tenzo kyōkun)*, in:

Dankbarkeit und Achtung für das, was uns zu essen gegeben wurde, und für das, was wir benutzen, um das Essen zuzubereiten und zu verzehren, schreiben uns vor, dass wir die Küche sauber und in guter Ordnung halten. Aber die Ordnung entstammt nicht einer Idee im Kopf des Kochs, sondern eher der sorgfältigen Aufmerksamkeit auf das Angemessene, auf das die Dinge selbst hinweisen. Das lässt uns die Utensilien so platzieren, dass sie an einem ihnen gemäßen Ort ruhen und deshalb weniger geneigt sind, herunter zu fallen oder lädiert zu werden.[30] Und wenn es dann ans Kochen geht, finden wir, dass das kreative Zusammenspiel von Aktivität, Geräten und Zutaten ein paradigmatischer Fall für das darstellt, was bei Dōgen das »Bewegen der Dinge während man von den Dingen bewegt wird« heißt.[31] Für sein Ideal einer voll engagierten Tätigkeit oder eines umfassenden dynamischen Wirkens (*zenki*) ist ungeteilte Aufmerksamkeit entscheidend – entscheidend für beides: den Sinn dafür, wie die Dinge sich bewegen, so dass wir ihnen entsprechen können, und den Sinn dafür, wie unser aktives Bewegen der Dinge das, was geschieht, beeinflusst.[32]

Was das Essen anlangt, die Tätigkeit, die das ganze menschliche Leben erhält, so wird Übungspraxis noch wichtiger. Dōgen beginnt eine Erklärung der Regeln für das Servieren und Essen von Gerichten in Klöstern mit dem Zitat einer Zeile aus dem *Vimalakirti Sūtra*: »Wenn wir eins sind mit dem Essen, das wir essen, sind wir eins mit dem Universum.«[33] Daraus folgt, so Dōgen, dass das Essen auch Dharma und Buddha ist. Nach ungefähr 1000 Worten der Beschreibung, wie die Mönche die Halle betreten sollen, wo die verschiedenen Oberen des Klosters ihren Sitzplatz haben, wie und wo die Mönche sich setzen sollen und wie sie ihre Roben arrangieren sollen, kommt er schließlich zu den Regeln für die Essschalen und Essutensilien.

Für sein Ideal einer voll engagierten Tätigkeit oder eines umfassenden dynamischen Wirkens (*zenki*) ist ungeteilte Aufmerksamkeit entscheidend.

»Um die Schalen aufzustellen, muss man zuerst *gasshō* machen [die Hände falten, oft verbunden mit einer Verbeugung], dann den Knoten auf dem Schalendeckel lösen und das Geschirrtuch zu einer unauffälligen Größe falten, zweimal kreuzweise und dreimal längsweise, und es schließlich zusammen mit dem Essstäbchen-Beutel direkt vor die Knie hinlegen. Breite die reine Serviette über den Knien

Moon in a Dewdrop. Writings of Zen Master Dōgen. Hg. und übers. von Kazuaki Tanahashi. San Francisco, 1987, S. 55.

30 Im Kontext einer Erörterung des Zur-Übereinstimmung-Kommens unserer selbst mit der Selbstheit z.B. einer Pinie oder eines Bambus schreibt Nishitani Keiji über diese Bedeutungsnuance Folgendes: »Der Modus des Selbstseins der Dinge bedeutet, daß die Dinge in sich selbst stehen und je in ihrer Position gründen, daß sie konzentriert und nicht zerstreut sind. [...] In diesem Sinne könnte man den Seinsmodus der Selbstheit »in *samādhi*-Sein« nennen. Daß Dinge auf ihrem je eigenen Platz sind, besagt dann, daß sie in einem Zustand des samādhi sind.« Vgl. Nishitani Keiji: *Was ist Religion?* Übers. von Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt/M. 1982, S. 213.

31 Dōgen: *Instructions for the Tenzo*, a.a.O., S. 56.

32 Vgl. Dōgen: *Undivided Activity (Zenki),* in: *Treasury of the True Dharma Eye*, a.a.O. Bd. 1, S. 450ff.

33 Dōgen: *Regulations for Eating Meals (Fushuku hampō),* in: Rōshi Jiyu Kennett: *Zen is Eternal Life*. Emeryville, California, 1976, S. 97.

aus und bedecke damit die Serviette und den darauf befindlichen Essstäbchen-Beutels. Die Oberseite ist dabei entfaltet und das äußere Ende darf über den Rand des Tan [Podest auf dem die Meditierenden sitzen] fallen, die anderen drei Ecken sollen eingeschlagen werden, um eine Unterlage zu bilden, auf welche die Schalen gestellt werden können. Die Essunterlage aus lackiertem Papier nimmt man in beide Hände, wobei die untere Falte in der rechten und die obere in der linken Hand gehalten wird, und sie wird entfaltet, als ob man die Schalen damit bedecken wollte. Während Du sie in der rechten Hand hältst, nimm die Schalen mit der linken und platziere sie in der Mitte des linken Endes der Essunterlage, danach nehme man eine nach der anderen aus der großen Schale, beginnend mit der kleinsten. Nur die Fingerkuppe des Daumens jeder Hand wird benutzt, um sie herauszunehmen, um jedes Klappern zu vermeiden.«[34]

Viel eher führen meine Hände die Entfaltung des Papiers und helfen ihm, dorthin zu gelangen, wo es zu sein hat.

Dieses Ritual zu jeder Mahlzeit auszuführen, dient dazu, die Sorge um und Verehrung für die Dinge, die eine zentrale Notwendigkeit menschlicher Existenz begleiten, einzuüben. Während wir es lernen, hält es uns dazu an, genau wahrzunehmen, wie wir diese Dinge behandeln, und, wenn das Essen serviert wird, die Freude zu empfinden, die in der harmonischen Interaktion mit anderen liegt. Wenn das Ritual erst einmal in Fleisch und Blut übergegangen ist und zu einer »zweiten Natur« wurde, fließt das Tun spontan, so dass es nicht ein Bewusstseins-Subjekt ist, das den Körper benutzt, um das lackierte Papier zu entfalten. Viel eher führen meine Hände die Entfaltung des Papiers und helfen ihm, dorthin zu gelangen, wo es zu sein hat.

Eine andere Erörterung des Gebrauchs von hergestellten Dingen, die in dem Kapitel »Umfassendes Wirken« zu finden ist, erweitert den Kontext unseres Handelns in kosmische Dimensionen. Dōgen führt als vorrangiges Beispiel ein Produkt elementarer Technologie an:

»Leben ist, wie wenn jemand in einem Boot segelt. Du setzt das Segel und steuerst. Obwohl du mit Segel und Ruder manövrierst, trägt dich doch das Boot und ohne es könntest du nicht segeln. Dennoch segelst du, und dein Segeln macht das Boot zu dem, was es ist. Erforsche einen Moment wie diesen. In so einem Moment, gibt es nichts als die Welt des Bootes.«[35]

Das Boot ist ein vollkommen naturfreundliches Produkt menschlicher Technik, eines das die Naturkräfte gebraucht, ohne sie aufzubrauchen, indem es ein menschliches Erzeugnis (in Gestalt des Segels) in das Zusammenspiel von Himmel und Erde einfügt. Da Winde von Natur aus wechselhaft sind, funktioniert ein Segelboot nur dann richtig, wenn es von menschlichem Tun gelenkt werden kann, vermittelt durch ein Ruder oder Masten. Doch funktionieren diese Geräte nur in Verbindung mit einem Boot. Die Tätigkeit des Segelns ist somit ein vorzügliches Beispiel von »Bewegen der Dinge während man von den Dingen bewegt wird«.

34 Ebd., S. 100f.

35 Dōgen: *Undivided Activity (Zenki),* in: *Treasury of the True Dharma Eye*, a.a.O. Bd. 1, S. 451 (Übers. leicht modifiziert).

»Beim Bootfahren sind dein Körper, dein Geist und die Umgebung miteinander das dynamische Wirken des Bootes. Die ganze Erde und der ganze Himmel sind gemeinsam das dynamische Wirken des Bootes. So ist das Leben nichts als du; und du bist nichts als Leben.«[36]

Aus unserer gewöhnlichen anthropozentrischen Perspektive ist ein Boot als etwas von Menschen Gemachtes *in* unserer Welt, in *meiner* Welt, aber es hat selbst keine eigene Welt. Bei Dōgen kann dagegen im Kontext des umfassenden Wirkens die Welt von jedem spezifischen Fokus von Energie, von jedem Angelpunkt von Kraft oder von jeder dynamischen Funktion der Welt aus konstruiert werden als etwas.[37]

Dōgen hat noch viel mehr über das Thema »Realisierung von Beziehungen« zu sagen, wobei sein Zugang dem »kreativen Perspektivismus« des Zhuangzi verblüffend ähnelt, aber es ist kein Platz, dies hier auszuführen.[38] Auch auf eine Erläuterung der Rolle der Sprache in Dōgens Denken muss verzichtet werden, denn der Schwerpunkt dieses Aufsatzes liegt auf den nichtsprachlichen Aspekten körperlicher Praxis – eine kurze Anmerkung dazu ist dennoch angebracht.

Dōgens Schriften sind beispiellos in ihrem philosophischen und poetischen Stil, und er stellt damit die komplete Antithese zu dem Stereotyp des Zenmeisters dar, der alle Sprache in Bausch und Bogen verwirft. Es stimmt, dass die oben beschriebenen Praktiken dazu tendieren, ohne bestimmte Arten des Gebrauchs von Sprache auszukommen. Während sie in der Lernphase hilfreich sein kann, spielt Sprache praktisch keine Rolle mehr, wenn die Praxis erst einmal beherrscht ist. Würde eine Konzertpianistin bei der Aufführung eines höllisch schweren Stückes denken »Ich darf nicht vergessen, das F in Takt 76 zu vermindern«, könnte sie sicher sein, es zu verpatzen. Stattdessen lässt sie die Musik ohne mentalen Kommentar durch die Finger in die Tastatur fließen. Das daoistische Fasten des Herz/Geistes bedeutet, den konzeptuellen Wust und das berechnende Denken loszulassen, die das spontane Tun behindern. Buddhistische Meditationspraktiken zeigen, wie die Wellen, die das Meer des unruhigen Geistes aufwühlen, durch das Geschwätz des inneren Dialogs entfacht werden: wenn sie abklingen, erlaubt die darauf folgende Ruhe das ungestörte Widerspiegeln dessen, was in Wirklichkeit geschieht.

Im Kontrast zur Übung der Stille sind Mantras zentral für die von Kūkai empfohlenen Praktiken, die uns helfen sollen, auf die Klänge des Kosmos zu hören und sie zu verstehen – aber Mantras sind kein Geschwätz, und die Sprache, in der der *dharmakāya* die Lehre verkündet, ist keine gewöhnliche, und noch nicht einmal eine menschliche Sprache. Für Dōgen entsteht mit der Entfaltung der Realisierung eine neue, andere Sprache aus der Stille, die dem Gebrabbel des egozentrischen Bewusstseins zugrunde liegt, so dass diese Art des

»Beim Bootfahren sind dein Körper, dein Geist und die Umgebung miteinander das dynamische Wirken des Bootes. Die ganze Erde und der ganze Himmel sind gemeinsam das dynamische Wirken des Bootes. So ist das Leben nichts als du; und du bist nichts als Leben.«

Dogen

36 Ebd.

37 Zur zentralen Bedeutung von Übungspraxis als Aktivität *(gyōji)* in Dōgens Denken vgl. Hee-Jin Kim: *Eihei Dōgen. Mystical Realist*. Sommerville 2004, Kapitel 3, bes. S. 67–76

38 Vgl. dazu den Abschnitt »Water and Waters« in meinem Aufsatz *Body-Mind and Buddha-Nature: Dōgen's Deeper Ecology*.

Zen-Erwachens untrennbar mit einer sprachlichen Komponente verbunden ist.[39]

Auf einer anderen Ebene ist für Dōgen das, worauf es in der Übungspraxis ankommt, sehr einfach: Es soll durch sie möglich werden, sich der Unbeständigkeit auszusetzen und sie zu umarmen, die Unbeständigkeit der Welt, aber unmittelbarer noch unsere eigene Unbeständigkeit. Alles entsteht und vergeht, wie er sagt, in jedem Moment. Den »Schülern des Weges« in seinem Kloster erklärt er:

Das Geheimnis der Dinge wird erhellt durch das Gewahrsein ihrer radikalen Unbeständigkeit. Es ist ehrfurchtgebietend, wie sie kommen und gehen, zusammenarbeiten und miteinander spielen, alle miteinander.

»Wenn wir die Unbeständigkeit wirklich sehen, entsteht weder ein egozentrischer Geist, noch das Verlangen nach Ruhm oder Profit. Aus Furcht, dass die Tage und Nächte schnell vergehen, sollt ihr den Weg so praktizieren, als ob ihr versuchen würdet, ein Feuer auszulöschen, das euren Kopf umgibt. [...]

Es muss nicht eigens erwähnt werden, dass ihr die Unabwendbarkeit des Todes bedenken sollt. [...] Ihr sollt entschlossen sein, keine Zeit zu verlieren und bedeutungslose Dinge zu vermeiden. Ihr sollt eure Zeit dafür verwenden, das zu tun, was es verdient getan zu werden. Unter all den Dingen, die man tun sollte: Was ist das wichtigste?«[40]

Das Geheimnis der Dinge wird erhellt durch das Gewahrsein ihrer radikalen Unbeständigkeit. Es ist ehrfurchtgebietend, wie sie kommen und gehen, zusammenarbeiten und miteinander spielen, alle miteinander. Und wie erstaunlich, dass auch wir mit ihnen zu kommen und zu gehen scheinen, hier, gerade in diesem Augenblick – und im nächsten Augenblick, und im nächsten. So weit wenigstens, aber natürlich nicht für eine lange Zeit.

Der Vorteil, den Philosophien gewähren, die in körperlicher Übungspraxis fundiert sind, scheint darin zu liegen, dass sie dazu beitragen, den Graben zwischen Anschauungen und Verhalten, Ideen und Handlungen zu schließen, indem sie die Erfahrung der Übenden transformieren. Wenn Philosophie auf der Ebene abstrakter Theorie getrieben wird, wie so oft in den westlichen Traditionen, kann sie einen großen Reichtum an wunderbaren Ideen hervorbringen und verbreiten – aber wie viel davon wird nie in die Praxis umgesetzt! Wird die Philosophie jedoch von Anfang an verkörpert, und zielen die Übungspraktiken darauf hin, Selbstsucht zu vermindern und das Verlangen nach Profit und Ruhm abzuschwächen, dann sind die Handlungen, die daraus entspringen, dazu angetan, weniger Schaden anzurichten als andere, verhelfen sie doch zur Ehrfurcht und Demut gegenüber den Dingen.

39 Es würde interessant sein, diesbezüglich die Entsprechung zu Denkern wie Nietzsche und Heidegger zu untersuchen, die ebenfalls die gewöhnliche Sprache aufgeben und eine davon verschiedene, poetische und philosophische Weise die Sprache sprechen zu lassen, bevorzugen.

40 Dōgen: *Points to Watch in Practicing the Way (Gakudō-yojinshū),* in: *Dōgen Zen*. Übers. von Shohaku Okumura. Kyoto, 1988, S. 1; ders.: *Shōbōgenzō-zuimonki*. Übers. von Shohaku Okumura. Kyoto, 1987, S. 2–17, S. 97.