

Shizuteru Ueda

# Wer und was bin ich?

Zur Phänomenologie  
des Selbst im  
Zen-Buddhismus

WELTEN DER PHILOSOPHIE 

Dieser Band vereint die kleineren deutschen Texte des japanischen Philosophen Shizuteru Ueda. Die meisten sind in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden erschienen und heute schwer zugänglich. Einige sind erst für dieses Buch verfasst worden. Das Themenspektrum reicht von Leere und Fülle, Erfahrung und Sprache über Tod und Selbst zu Schweigen und Gelassenheit, Freiheit, Wahrheit und Schönheit. In diesem Spannungsbogen entwickelt Ueda sein Verständnis des Zen aus der Perspektive des europäischen Denkens. Zugleich eröffnen sich Möglichkeiten der Vertiefung des europäischen Denkens durch die Erfahrung des Zen.

Der Autor:

Shizuteru Ueda, geboren 1926 in Tokyo als Sohn eines Shingon-Priesters, Studium der Philosophie bei Keiji Nishitani an der Universität Kyoto, 1959–63 Studium bei Friedrich Heiler und Ernst Benz an der Universität Marburg, Dissertation über »Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus«, 1964 Professor für Deutsche Sprache und Literatur an der Universität Kyoto, 1977 Lehrstuhl für Philosophie und Religion an der Universität Kyoto. Als Repräsentant der dritten Generation der Kyoto-Schule führt er das Erbe Kitaro Nishidas weiter.

Shizuteru Ueda

Wer und was bin ich?

# WELTEN DER PHILOSOPHIE 6

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,  
Heinz Kimmerle, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,  
Hans-Georg Moeller, Ryôtsuke Ohashi, Heiner  
Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp, Georg  
Stenger, Franz Martin Wimmer, Günter Wohlfahrt,  
Ichirô Yamaguchi

Shizuteru Ueda

# Wer und was bin ich?

Zur Phänomenologie  
des Selbst im  
Zen-Buddhismus

Verlag Karl Alber Freiburg/München

2. Auflage 2016

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48435-7  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86010-6

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
1 Leere und Fülle – Śūnyatā im Mahāyāna-Buddhismus Zum Selbstgewahrnis des wahren Selbst . . . . .	11
2 Die zen-buddhistische Erfahrung des Schönen . . . . .	38
3 Das In-der-Doppelwelt-Wohnen Der Ort des Menschen nach dem Zen . . . . .	72
4 Was ist Zen? . . . . .	99
5 Tod im Zen-Buddhismus Eine Besinnung . . . . .	121
6 Erfahrung und Sprache in Hinsicht auf die Problematik ›Glaube und Mystik‹ . . . . .	134
7 Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus . . . . .	145
8 Das Reale bzw. A-Reale im Sprechen des Zen Zu einem Gedicht eines Kindes . . . . .	165
9 Meister Eckhart und Zen . . . . .	171
10 Wer und was bin ich? Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus Zusammenfassende Wiederholung im Grundriss . . . . .	193
Nachwort . . . . .	217
Veröffentlichungen in deutscher Sprache . . . . .	219



## Vorwort

Die Aufsätze dieses Buches haben im Grunde zwei Teile bzw. Perspektiven, erstens theoretische Grundlagen des jeweiligen Themas und zweitens Beispiele aus der fernöstlichen Kulturgeschichte.

Bei den theoretischen Grundlagen kommt es darauf an, in Orientierung an der westeuropäischen Philosophie, manchmal an einer bestimmten Philosophie wie z. B. der Heideggers, diese zu modifizieren und zu bearbeiten, um dann ein Beispiel aus der klassisch-chinesischen bzw. japanischen Kulturgeschichte wie z. B. das Nō-Theater oder das sog. Renku ›Anschlussgedicht‹ darstellen und interpretieren zu können. Im zweiten Teil bzw. in der zweiten Perspektive kommt es umgekehrt darauf an, Beispiele aus der japanischen Kulturgeschichte in einem weiteren Horizont zu begreifen und ihre mögliche Bedeutung für die gegenwärtige Welt zu entwerfen.

In der Erörterung herrscht also ein zweifaches ›Zwischen‹ – erstens thematisch zwischen West und Ost und zweitens in der Darstellung zwischen der deutschen und der japanischen Sprache. Obwohl ursprünglich japanische Begriffe und Formulierungen hier in Deutsch wiedergegeben sind, wurden nicht japanische Texte ins Deutsche übertragen. Vielmehr sind die deutschen Texte als solche von Anfang an in Deutsch verfasst worden. Um so tiefer ist die Kluft zwischen der Welt der darstellenden deutschen Sprache und der Welt der dargestellten Sachen, die als solche zu der Welt des Japanischen gehören.

Die Aufsätze dieses Buches stellen Versuche dar, thematisch-inhaltliche Brücken zwischen West und Ost zu bauen und zwar zugleich zwischen der deutschen und japanischen Sprache je den Bedeutungshorizont irgendwie zu erweitern.

Zu diesem zweifachen horizontalen ›Zwischen‹ kommt nun ein drittes anderer Art, nämlich das vertikale ›Zwischen‹ von Philosophie und Religion, da das Thema der einzelnen Kapitel gerade auf Philosophie und Religion übergreift.

## Vorwort

Jeder Aufsatz unternahm also eine Erörterung an einem unsichtbaren Ort an der Kreuzung des Horizontalen mit dem Vertikalen. Das ging nicht glatt und nicht problemlos, worüber der Verfasser sich bewusst sein musste. Er war nicht immer sicher, ob ihm die Ausführungen wirklich gelangen. Er wäre deshalb den Lesern dankbar, wenn er ihr Interesse für das genannte dreifache ›Zwischen‹ als Ort des Denk-würdigen wecken könnte. Der Verfasser möchte in Zukunft weitere Grundprobleme in dem dreifachen ›Zwischen‹ erörtern wie z. B. ›Zeit und Geschichte‹ oder ›die Einzelnen, Gemeinschaft und Gesellschaft‹.

# 1 Leere und Fülle – Śūnyatā im Mahāyāna-Buddhismus Zum Selbstgewahrnis des wahren Selbst<sup>1</sup>

Die Formulierung »Leere und Fülle« soll eine buddhistische Modifikation unseres Generalthemas »Einheit und Verschiedenheit« darstellen. Der Kategorie »Einheit« liegt der Begriff »eins« zu Grunde. Der Buddhismus überschreitet sozusagen diesen zur »Null« zurück. Das Wort »śūnya«, das als buddhistischer Terminus die Leere besagt, bedeutet zugleich im mathematischen Bereich die Null. Diese ist zwar keine Größe, hat aber mehrfach entscheidende Funktionen in mathematischen Operationen. Entsprechend ist es mit dem Begriff der »Leere« im Existenzbereich. Andererseits wird die Kategorie der Verschiedenheit zu der der Fülle konkretisiert. Es geht nämlich nicht nur um die Verschiedenheit untereinander, sondern weiter um eine spezifische Vollkommenheit eines jeden Einzelnen und um die konkrete Fülle des Ganzen. Radikalisierung zur Null einerseits und Konkretisierung zur Fülle andererseits, diese beiden gehören hier also zusammen. Auf der Grundlage dieser Zusammengehörigkeit wird auch im Buddhismus die Problematik »Einheit und Verschiedenheit« in verschiedenen Hinsichten erörtert.

Die genannte Zusammengehörigkeit der Null, der Leere oder auch – im philosophischen Terminus: des absoluten Nichts – einerseits und der Fülle andererseits, diese Grundzusammengehörigkeit ist nun im buddhistischen Denken ursprünglich und eigentlich eine existenziale Kategorie, – eine existenziale Kategorie, die zum Selbstinnewerden des Selbst gehört, das seinerseits sein Selbst nicht in sich selbst, sondern gerade in der betreffenden Zusammengehörigkeit hat. In der Geschichte des Buddhismus ist es der Zen-Buddhismus, der die inzwischen mehrfach spekulativ entfaltete Zusammengehörigkeit wieder in ihren ursprünglichen lebendigen Existenzbereich zurückgeführt hat.

---

<sup>1</sup> Ursprünglich »Leere und Fülle. Śūnyatā im Mahāyāna-Buddhismus. Einheit und Verschiedenheit«, hrsg. A. Portmann u. R. Ritsema, in: *Eranos* 45 (1976) 1980, S. 135–163.

So möchte ich versuchen, das Thema »Leere und Fülle« zunächst im ursprünglichen existenzialen Zusammenhang auszuführen und zwar hauptsächlich anhand von Beispielen aus dem Zen-Buddhismus zu behandeln, wobei ich zur Erklärung sowohl die Mahāyāna-Philosophie als auch die moderne japanische Philosophie heranziehe.

Was ist unser Selbst? Wie ist es mit unserem Selbst? Zur Erhellung dieser Frage möchte ich mich der Anschaulichkeit halber auf einen kleinen altchinesischen Zen-Text, eine Art Bilderbuch, stützen, weil ich hoffe, auf diese Weise der Sache selbst angemessen näher zu kommen, ohne unvermittelt und unvorbereitet in eine Begrifflichkeit der abstrakten Ebene zu gleiten. Die Begrifflichkeit soll zwar zur Klarheit führen, führt aber manchmal in die Irre, wenn es an notwendigen Vorkenntnissen fehlt, insbesondere wenn es sich um eine Sache einer anderen kulturellen Welt handelt. Unser Thema gehört ursprünglich zum Selbstverständnis des ostasiatischen Menschen, dessen Begriffswelt sich in der altchinesischen und der japanischen Sprache ausdrückte, während es hier in der deutschen Sprache dargestellt wird. Die Kluft zwischen der darzustellenden ostasiatischen Sache und der darstellenden westlichen Sprache verlangt besondere Vorsicht sowohl vom Verfasser als auch von den Lesern. Unter diesen Umständen hilft uns vielleicht die Heranziehung einer Art Bilderbuch als eines grundlegenden Textes.

## I

1) Der Text stammt aus dem 12. Jahrhundert und heißt in der deutschen Übersetzung »Der Ochs und sein Hirte«. <sup>2</sup> Von diesem Text wird noch heute in japanischen Zen-Kreisen viel Gebrauch gemacht. Er stellt den Vorgang der Selbstrealisierung des Menschen in zehn Stationen anschaulich dar. Der Text gibt zu jeder Station ein kurzes Vorwort, eine Tuschezeichnung in einem kreisförmigen Rahmen und eine bündige Erklärung in Gedichtform. Jede Zeichnung zeigt anschaulich eine

---

<sup>2</sup> Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte. Erläutert von Meister Daizohkutsu R. Ohtsu mit japanischen Bildern aus dem 15. Jahrhundert, übers. von K. Tsujimura und H. Buchner, Pfullingen 2. Aufl. 1958, 4. Aufl. 1981. D. T. Suzuki, *The Ten Oxherding Pictures I & II*, in: *Manual of Zen Buddhism*, New York 1960, S. 127–144.

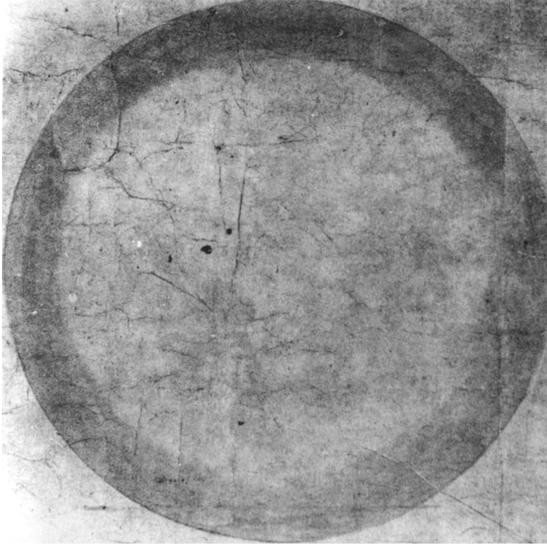
bestimmte Weise und Dimension der Existenz auf dem Weg zum wahren Selbst. Im Titel »Der Ochs und sein Hirte« ist der Ochse ein vorläufiges Symbol für das gesuchte wahre Selbst, und der Hirte stellt den Menschen dar, der sich um das wahre Selbst bemüht. Hier sollte gleich darauf hingewiesen werden, dass die Gestalt des Ochsen trotz des Titels »Der Ochs und sein Hirte« bzw. »Ten Oxherding Pictures« nicht in allen zehn Zeichnungen erscheint, sondern nur in vier. Dieses Verhältnis ist für das zen-buddhistische Verständnis des Selbst entscheidend wichtig. Ich werde später darauf zurückkommen.

Die Titel des ersten Teils lauten: 1. »Die Suche nach dem Ochsen«, 2. »Das Finden der Ochsenspur«, 3. »Das Finden des Ochsen«, 4. »Das Fangen des Ochsen«, 5. »Das Zähmen des Ochsen« und 6. »Die Heimkehr auf dem Rücken des Ochsen«. Auf diese Weise wird die Beziehung des Hirten zum Ochsen immer enger und intimer bis zur 7. Station, wo die Einswerdung erreicht wird und der Mensch sich nicht mehr den Ochsen als Vereinigungsobjekt vorstellt. Das Selbst, so wie es und so weit es in dem Ochsen symbolisiert wird, ist jetzt realisiert worden, wodurch der Ochse als Symbol für das Selbst aufgehoben wird. Der Titel der 7. Station heißt »Der Ochse ist vergessen, der Hirte bleibt.« In der Zeichnung dazu ist der Ochse verschwunden und allein der Mensch bleibt da, wie dieser »ruhig und gelassen zwischen Himmel und Erde sein eigener Herr ist«. Die Strecke von der 1. bis zur 7. Station in ihrer Steigerung von Stufe zu Stufe zeigt nacheinander Stadien der buddhistischen Lehren, Einübung in die Versenkung, anstrengende und angespannte Zucht, Einswerdung in Glückseligkeit usw. Mit der 7. Station ist aber noch nicht das wahre Selbst realisiert, wie es der Zen-Buddhismus versteht. Wir sind immer noch unterwegs auf dem Weg zum Selbst, um mit einem entscheidenden Sprung einen Durchbruch zur 8. Station zu erreichen. Jetzt kommt aber mit der 8. Station das Charakteristische des wahren Selbst in der zen-buddhistischen Auffassung ausdrücklich zum Vorschein.

2) Die 8. Station, »Vollkommene Vergessenheit des Hirten und des Ochsen« oder »Doppelte Vergessenheit«, ist durch eine merkwürdige Zeichnung dargestellt, nämlich durch einen »leeren Kreis«, der nichts enthält, weder Hirte noch Ochs, überhaupt nichts. Auf diese Leerheit, in der nichts gezeichnet ist, kommt es hier in diesem Zusammenhang an. Nichts gezeichnet, das bedeutet das absolute Nichts, das hier über die 7. Station hinausgehend zunächst die absolute Negation bedeutet.

Das absolute Nichts besagt aber im Buddhismus nicht, dass es überhaupt nichts gäbe. Es soll vielmehr den Menschen vom substantialisierenden Denken und vom substantialisierenden Selbstergreifen befreien. Für den Buddhismus liegt dem substantialisierenden Denken die Selbstsubstantialisierung des Menschen zugrunde, die seine verborgene Wurzel im Ich als solchem hat, in der Ich-Verhaftetheit. Das Ich wird in der buddhistischen Lehre als Ich-Bewusstsein verstanden und die elementarste Weise des Ich-Bewusstseins lautet: »Ich bin ich«, und zwar in der Weise: »Ich bin ich, denn ich bin ich.« Dieses »ich bin ich«, das seinen Grund wieder im »ich bin ich« hat und derart in sich geschlossen und verschlossen ist, dieses Ich-bin-ich gilt mit seiner so genannten dreifachen Selbstvergiftung, nämlich Hass gegen Andere, Grundblindheit über sich selbst und Habgier, als Grundverkehrtheit und Unheilsgrund des Menschen. Demgegenüber würde das wahre, d. h. im buddhistischen Verständnis selbst-lose, Selbst von sich sagen: »Ich bin ich und zugleich bin ich nicht ich« (nach der Formulierung von K. Nishitani) oder: »Ich bin ich, weil ich nicht ich bin« (Suzuki). Alles kommt auf die vollkommene Auflösung des geschlossenen, verschlossenen Ich-bin-ich, auf die endgültige Loslösung von der Ich-Fessel an. Der Ich-Mensch soll endgültig sterben um des wahren, selbst-losen Selbst willen. Der Weg von der 1. zur 7. Station ist zugleich der Prozess der Loslösung vom Ich-bin-ich. Wenn der Mensch aber auf der 7. Station, wo er als er selbst da ist, d. h. wo er noch als er selbst da ist, in Selbstgenügsamkeit und Selbstsicherheit stehen bleibt, fällt er mit seinem Selbstbewusstsein »ich bin jetzt, was ich sein soll« wieder in das verborgene Ich-bin-ich zurück, eine sublimere Form des religiösen Egoismus sozusagen. Auch seine eigene Religion zu lassen, das ist hier das letzte religiöse Anliegen. Daher führt die 8. Station ein für allemal mit einem entschiedenen, entschlossenen Sprung ins absolute Nichts, in dem weder der suchende Hirte noch der gesuchte Ochs, weder Mensch noch Buddha, weder Dualität noch Einheit ist. Übrigens sei in diesem Zusammenhang auf Meister Eckharts Gedanken hingewiesen: Gott vergessen, Gott lassen; von der Vereinigung mit Gott weg zum Nichts der Gottheit, das gleichzeitig der Grund der Seele ist.

Der Mensch soll also, um zum Durchbruch zum wahren Selbst zu gelangen, dessen unbedingter Selbst-losigkeit entsprechend, nun alle bis dahin erreichten religiösen Einsichten und Erfahrungen ganz lassen, seiner selbst wie auch des Buddhas ganz ledig werden und ein für allemal ins lautere Nichts ein-springen, d. h. »groß sterben«, wie es im



Zen-Buddhismus heißt. Im Begleittext zur Zeichnung des leeren Kreises heißt es: »Alle weltlichen Begierden sind abgefallen. Zugleich hat sich auch der Sinn der Heiligkeit völlig entleert. Verweile nicht vernügt am Ort, wo der Buddha wohnt. Geh rasch vorbei an dem Ort, in dem kein Buddha mehr wohnt.« »Mit einem Schlag bricht jäh der große Himmel in Trümmer. Heiliges, Weltliches spurlos entschwinden.« Das drückt diese 8. Zeichnung aus.

Nun darf das buddhistische Nichts, ein alles Substanzdenken auflösendes Nichts, nicht als das Nichts festgehalten, nicht für eine Art Substanz, für Minus-Substanz sozusagen, d. h. für ein nihilum gehalten werden. Es geht um die entsubstantialisierende Bewegung des absoluten Nichts, um das Nichts des Nichts, oder in einem philosophischen Terminus um die Negation der Negation, und zwar um eine reine Bewegung des Nichts in zusammenhängender Doppelrichtung. Nämlich erstens als Negation der Negation im Sinne der weiteren Verneinung der Negation, ohne zur Bejahung umzukehren, weit ins unendlich offene Nichts und zweitens als Negation der Negation im Sinne der Umkehr zur Bejahung ohne jede Spur der Vermittlung. Das absolute Nichts bewährt sich als diese dynamische Zusammengehörigkeit der unendlichen Negation und der unmittelbaren schlichten Beja-

hung. Auf diese Zusammengehörigkeit kommt es einzig an. Das absolute Nichts bewegt sich als das Nichts des Nichts. Das absolute Nichts, das von der 7. Station her als deren absolute Negation wirkt, ist als solches nichts anderes als diese dynamische Zusammengehörigkeit der Negation mit der Bejahung. So ereignet sich in diesem Nichts als dem Nichts des Nichts eine Grundwendung und eine völlige Umkehr wie im »stirb und werde« oder in »Tod und Auferstehung«.

3) Die Zeichnung der nächsten und 9. Station stellt einen blühenden Baum am Fluss dar, nichts anderes. Dazu heißt es im Begleittext: »Die Blumen blühen, wie sie von sich selbst blühen, der Fluss fließt, wie er von sich selbst fließt.« Es geht um den Menschen in seinem wahren Selbst. Warum hier plötzlich ein blühender Baum am Fluss? Es handelt sich hier, da wir uns auf dem Weg des Selbst befinden, nicht um eine äußere, gegenständliche bzw. uns umgebende Landschaft, aber auch nicht um eine metaphorische Landschaft als Ausdruck eines inneren Zustandes des Menschen oder um eine Projektion einer inneren Seelenlandschaft, sondern um eine völlig neue Realität als eine Vergegenwärtigung des selbst-losen Selbst. Es handelt sich um die Auferstehung aus dem Nichts, um die radikale Wendung von der absoluten Negation zum großen »ja«. Ja, das ist es! Da auf der 8. Station die Subjekt-Objekt-Spaltung in jeder Gestalt zum Vor-der-Spaltung im Nichts zurückgelassen wurde, so ist hier bei der Auferstehung aus dem Nichts ein blühender Baum am Fluss nichts anderes als das Selbst, und zwar nicht im Sinne substantzieller Identität der Natur und des Menschen, sondern in dem Sinne, dass ein blühender Baum, so wie er blüht, die Selbst-losigkeit des Menschen auf nichtgegenständliche Weise verkörpert. Das Blühen des Baumes, das Fließen des Wassers ist hier also, so wie es sich ereignet, zugleich ein Spielen der selbstlosen Freiheit des Selbst. Die Natur, wie die Blumen blühen, wie der Fluss fließt, ist der erste Auferstehungsleib des selbst-losen Selbst aus dem Nichts.

Hier kann nicht von Naturmystik bzw. von Pantheismus die Rede sein. »Die Blumen blühen, wie sie blühen.« Daran ist nichts Mystisches. Hier ist vielmehr unmittelbar und einfach »ein blühender Baum am Fluss«, nichts anderes. Es ist das Einfache, dem nichts gegenübersteht, dem nichts sich hinzufügt. Dieses Einfache entfaltet sich, ohne die Einfachheit seiner Realität zu verlieren, wie schon gesehen: »Die Blumen blühen, wie sie von sich selbst blühen«, oder, um noch ein Beispiel für einen Zen-Spruch zu geben: »Ferne Berge, grenzenlos,



grün über grün«. Wo ist aber der Ort, an dem sich das Einfache so entfaltet, wie es von sich selbst ist, ohne jedes angeblich höhere bzw. menschliche Zutun? Im Mu-Shin, wie es in einem klassischen sino-japanischen Terminus heißt, d. h. im Nichts des Herzens, oder ganz direkt übersetzt, im Nichts-Herzen, wobei das Herz, auf der 8. Station ins Nichts entworden und jetzt von dem Nichts auferstanden, nichts anderes als gerade diese blühenden Blumen ist. Blühende Blumen offenbaren sich, geben sich ganz, wie sie von sich selbst blühen, im Nichts des Herzens, nicht aber dem Ich-Menschen. Hier liegt aufgrund des Nichts eine eigentümliche Verbindung der Existentialität des Selbst mit der Objektivität des Seienden vor. Nach einer traditionellen Wendung wird die Existenz »zum Ding«. So lautet ein Zen-Spruch: »Unererschöpfliche Fülle des Nichts: Blumen blühen, der Mond scheint.« Dies ist das erste Modell für unser Thema »Leere und Fülle.«

Das sino-japanische Äquivalent des Wortes »Natur«, »Shi-zen« oder »Ji-nen« nach der fachbuddhistischen Lesung, bedeutet eigentlich so viel wie: »So sein, wie es von sich selbst her ist.« Es bedeutet nicht die Natur als eine bestimmte Region des Seienden im Ganzen, sondern die Seinswahrheit alles Seienden. Wenn der Mensch in seinem Nichts, also nicht vom Ich her, z. B. Blumen so erfährt, wie sie von sich selbst

her blühen oder, noch unmittelbarer ausgedrückt, wenn im Nichts des Menschen Blumen gegenwärtig so blühen, wie sie von sich selbst her blühen, so west er in eins damit in seiner eigenen Seinswahrheit. Die Natur in diesem Sinne der So-wie-von-sich-selbst-her-heit ist im Buddhismus ohne weiteres gleichbedeutend mit der Wahr-heit (Sanskrit »Tathatā«, sino-japanisch »Shinnyo«, wörtlich übersetzt »So-heit«). Der zur Wahrheit Erwachte heißt »Tathāgata« (sino-jap. »Nyorai«), also derjenige, der kommt und geht in der So-heit, als welche die Natur »naturt«.

Bei der Bewegung von der 8. zur 9. Station handelt es sich nicht mehr wie bei den vorausgegangenen Stationen um eine stufenweise Steigerung, sondern um eine Zusammengehörigkeit bzw. eine Hin-und-her-Umwendung. Das Nichts in der 8. und das Einfache in der 9. Station gehören der Sache nach derart zusammen, dass sie – um in einem Gleichnis zu sprechen – die beiden Seiten eines Stücks Papier, eines Papiers bilden. Die beiden Seiten sind weder zwei noch eins. Es handelt sich um die zusammengehörige, ineinander-durchdrungene Doppelperspektive, nämlich: die Richtung von der 8. zur 9. Station »in eins mit« der entgegengesetzten Richtung von der 9. zur 8. Station, so dass es in einer umkehrbaren Doppelaussage heißt: »Blühende Blumen, das heißt das Nichts; das Nichts, das heißt blühende Blumen.« Die klassische Formulierung im Buddhismus lautet: »Das Formhafte ist das Leere, das Leere ist das Formhafte« (Sanskrit »Rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ«, sino-jap. »Shiki soku ze kū, kū soku ze shiki«). Es geht demnach um das absolute Zusammenfallen des Nichts und des Formhaften, wobei aber die Betonung nicht in der Identität als solcher liegt – das wäre wieder eine irrige Substantialisierung – sondern in der zusammenhängenden Doppelperspektive, die ihrerseits mit »Tod und Auferstehung« im existentiellen Bereich zusammenhängt. Die eine Richtung, das Formhafte als das Nichts zu durchschauen, wird als die »Große Erkenntnis« bezeichnet, während die andere Richtung, in der das Nichts unmittelbar als das Formhafte konkretisiert wird, als die »Große Sympathie« bezeichnet wird.

4) In der 10. und letzten Station ist die zwischenmenschliche Begegnung ausdrückliches Thema. Hier wirkt und spielt das wahre Selbst, vom Nichts auferstanden, zwischen Mensch und Mensch als selbstlose Dynamik des »Zwischen«, wobei dieses »Zwischen« jetzt der eigene Spielraum, Spielinnenraum des Selbst ist. Das von dem absoluten



Nichts aufgeschnittene, geöffnete Selbst entfaltet sich als das »Zwischen«. Die Zeichnung hier stellt dar, wie sich ein Greis und ein Junge auf der Weltstraße begegnen. Hier handelt es sich nicht um zwei verschiedene Menschen, die sich dann zufällig treffen: »Ein Greis und ein Junge«, das ist eine selbst-lose Selbstentfaltung des Greises selbst. Wie es einem Anderen geht, das ist jetzt das innere Anliegen des Selbst in seiner Selbst-losigkeit. Die Sache des Jungen, wie sie ist, ist die eigene Sache des Greises, der seinerseits für sich keine Sache hat. Die communion des gemeinsamen Lebens ist der zweite Auferstehungsleib des selbst-losen Selbst. Ich bin »Ich und Du«; »Ich und Du«, das bin ich. Es handelt sich um das Selbst als Doppelselbst auf Grund der Selbstlosigkeit. Das ist das zweite Modell für das Thema »Leere und Fülle.«

Im Begleittext wird bemerkt: »Freundschaftlich kommt dieser Mensch – der Greis – aus einem fremden Geschlecht (das ist, aus dem absoluten Nichts). Er hat sein leuchtendes Wesen schon tief vergraben. Bald kommt er mit einem ausgehöhlten Kürbis, mit Wein gefüllt, zum Markt. Bald kehrt er mit seinem Stab in seine Hütte zurück. Wie es ihm gerade gefällt, besucht er Weinkneipen und Fischbuden, wo die anderen im Umgang mit ihm zu sich selbst erwachen.«

Zur Begegnung mit anderen Menschen wohnt das wahre Selbst

nicht im so genannten »Nirvāṇa«, sondern auf der viel befahrenen und viel begangenen Weltstraße, ohne aber das absolute Nichts zu verlassen. Es handelt sich dabei wieder um die doppel-perspektivische Dynamik: auf der Weltstraße wie im Nichts, im Nichts wie auf der Weltstraße. Die unermüdliche ernste Bemühung um die anderen ist dabei gleichzeitig ein Spiel für sich selbst auf Grund des Nichts, ohne dass dabei durch den Spielcharakter jedoch die Bemühung und das Mitleiden Einbuße erlitten. Dies meint der Zen-Buddhismus mit der charakteristischen Doppelaussage, die nur logisch gesehen einen Widerspruch darstellt. Einerseits heißt es: »Die Lebewesen sind unermesslich. Wir geloben, sie alle zu retten.« Andererseits heißt es: »Es gibt kein Lebewesen, das wir retten sollen und gerettet haben, auch keine Rettung.« Oder: »Schade! Alle Welt wollte ich bisher retten. Erstaunen! Es gibt keine Welt mehr zu retten.« Das Selbstbewusstsein, die anderen gerettet zu haben, das allein würde die Rettung innerlich schon wieder verderben.

Selber zum wahren Selbsterwachen zu gelangen, das bewährt sich darin, einen anderen erwachen zu lassen, und zwar so, dass dieser selber erwacht. Auf Grund des formlosen, weiselosen Nichts ist die Art und Weise der Begegnung hier wieder sehr charakteristisch. Wenn die Begegnung irgendwo unterwegs auf der Strecke zwischen der 1. und der 7. Station stattfindet, so wird über religiöse Themen gesprochen werden. Hier aber nicht. Der Greis predigt nicht, belehrt nicht, sondern stellt in der Begegnung wie auch beim Zusammensein einfach Fragen: »Woher bist du?«, »Was ist dein Name?«, »Wie geht es dir?«, »Hast du schon gegessen?«, »Siehst du diese Blumen?«, um einige Beispiele aus der Geschichte des Zen-Buddhismus zu nennen. Diese sind alle zunächst unauffällige, alltägliche Fragen. Ob der Andere aber in Wahrheit weiß, woher er überhaupt kommt? Ob der Andere Blumen wirklich so sieht, wie sie von sich selbst her blühen? Der Greis fragt und bei dem anderen wird die Frage nach sich selbst, nach dem wahren Selbst erweckt: »Wer bin ich eigentlich?« Der Andere fängt an, selber »nach dem Ochsen zu suchen«. So haben wir von neuem die 1. Station. Die 10. Station ist also nicht der Abschluss, sondern der Anfang der 1. Station für einen Anderen, für einen Jungen, dem der Greis in seinem offenen »Zwischen« begegnet und bei dem dadurch die Frage nach dem wahren Selbst erweckt wird. Es geht um die Überlieferung des Selbst, von Selbst zu Selbst.

5) Sehen wir zurück: während es sich von der 1. bis zur 7. Station grundsätzlich um eine stufenweise Steigerung des Vorankommens auf dem Weg zum Selbst handelt, stellen die letzten drei Stationen keine Steigerungen mehr dar, sondern zeigen die dreifache Erscheinung, in der jeweils das-selbe sich verwandelnd, auf eigene Weise total gegenwärtig ist. Dieses Selbe, das selbst-lose Selbst, ist seinerseits nur insofern voll real, als es sich in dreifacher Verwandlung jeweils vollkommen anders realisieren kann: als das absolute Nichts, als das Einfache der Natur und als das Doppelselbst der Kommunikation. Die letzten drei Stationen bilden gleichsam die Drei-ein-heit des wahren Selbst. Das Selbst ist dabei nirgends »da«, sondern bewegt sich in Verwandlung, jeweils einem Anlass entsprechend und zugleich von sich aus, unbehindert einmal ins Nichts spurlos entwerdend, einmal z. B. bei Blumen als diese selbst-los blühend, einmal bei der Begegnung mit einem Anderen diese Begegnung selbst zu seinem eigenen Selbst machend. Im freien Wechsel der Aspekte der 8., 9. und 10. Station bezeugt sich die Nichtsubstantialität des Selbst. Nicht die bleibende Identität mit sich in sich selbst, sondern eine ek-statische Bewegung, mit der Ek-sistenz einen unsichtbaren Kreis von Nichts-Natur-Person zu zeichnen, diese Bewegung macht das wahre selbst-lose Selbst. Die Aspekte, die drei Aspekte, die aber jeweils unendlich variiert werden können, können zwar noch vergegenständlicht, versinnbildlicht werden, wie die drei Stationszeichnungen sie darstellen. Die Bewegung als solche aber, auf die es einzig im Grunde ankommt, ist nie gegenständlich-bildlich fixierbar. Sie kann auch nicht durch einen Kreis, einen da-bleibenden, statischen Kreis symbolisiert werden. Es geht um die Kreisbewegung, um die Bewegung, einen Kreis zeichnen zu können. Aber diese Bewegung als solche, einen Kreis zeichnen zu können, muss auch den gezeichneten Kreis auslöschen können, sonst würde die Bewegung von dem Gezeichneten gefesselt werden. Auf das selbst-lose Selbst als Bewegung der Ek-sistenz wird nur noch mit Hilfsbezeichnungen hingewiesen, z. B. mit »fū-kaku«, das man mit »Würde des Windes« übersetzen kann. Die Bewegung des selbst-losen Selbst »weht« sozusagen. Unter der »Würde des Windes« wird etwas anderes als Persönlichkeit verstanden, dafür steht das japanische Wort »jin-kaku«, d. h. Würde des Menschen. Diese hat jeder Mensch als Mensch. Die Würde des Menschen ist bei einem jeden Menschen ganz gleich und unantastbar. Dagegen ist die Würde des Windes ganz individuell, bei einem jeden anders und charakteristisch, je mit verschiedener Ge-

schwindigkeit und je nachdem, welcher Aspekt zum Vorschein kommt. Ein Mensch hat auch keine Würde des Windes, wenn er, gefesselt von dem Ich-bin-ich, die betreffende Bewegung nicht machen kann. »Wie weht es bei Euch?«, »Wie ist es mit dem Winde Eures Hauses?«, so fragt man oft in der Zen-Geschichte einen Meister nach dem »Wie« seines Selbst.

Die 8., 9. und 10. Station stellen also nicht eine Steigerung in Stufen dar, sondern drei Aspekte des wahren selbst-losen Selbst. Doch hat die Reihenfolge der Stationen dabei eine praktische Bedeutung. Das schlechthin Entscheidende auf dem Zen-Weg zum Selbst ist das Nichts-Ereignis, das das Ich-bin-Ich endgültig, d. h. auch in seiner subtileren Form im religiösen Bereich, durchbricht. In diesem absoluten Nichts entschwindet alles Formhafte, das heißt zugleich: das formfreie Selbst zeigt sich zunächst als das Formlose schlechthin, die Formlosigkeit als solche. Das ist die 8. Station, dargestellt durch einen leeren Kreis. Nun kreist sich der Kreis, nun bewegt sich das Nichts als entsubstantialisierende Dynamik zum Nichts des Nichts. So aufersteht das Selbst von dem Nichts, und zwar jetzt zum selbstlosen Selbst. Weshalb aber erscheint in der nächsten, 9. Station »ein blühender Baum am Fluss« und nicht ein Mensch? Es handelt sich um die Auferstehung von dem Nichts zu dem selbst-losen Selbst. Die Selbstlosigkeit als Grundbedingung des wahren Selbst wird dabei, um der Selbstlosigkeit willen, zunächst in einer Realität, in der der Mensch nicht vorkommt, z. B. in dem blühenden Baum verkörpert. Das zeigt die 9. Station. Ein blühender Baum am Fluss, nichts anderes. Der Mensch kommt dabei nicht vor. Das ist des Menschen Selbstlosigkeit als solche. Erst dann, auf Grund der die Selbstlosigkeit bewährenden und bewahrenden Verkörperungsrealität als grundsätzliche Vorbeugung gegen einen Rückfall ins Ich-bin-Ich, kommt das selbst-lose Selbst nun zum Vorschein, das wegen der Selbstlosigkeit das »Zwischen« des Ich-Du zu seinem eigenen ek-sistenten Innenraum macht. Das besagt die 10. Station. Ein solcher beweglicher Zusammenhang der 8., 9. und 10. Station gibt uns das dritte Modell für unser Thema »Leere und Fülle«.

## II

In dem zweiten Teil sollen zum näheren Verständnis unseres Themas drei verschiedene Probleme aus dem oben erörterten Zusammenhang