

DIETER WARTENWEILER

Die Sprache des ZEN

Beredtes Schweigen

Zen im Westen

Zen ist ein bedeutender spiritueller Erkenntnisweg, der im vergangenen Jahrhundert von Japan in den Westen gekommen ist. Einige sagen, es sei das große geistige Geschenk des Ostens an den Westen. Sein zentrales Anliegen ist die tiefe Schau in das »Wesen« unserer Welt, das viel umfassender ist, als es dem normalen Bewusstsein erscheint. Der Weg dazu ist die Versenkung in eine radikale Innenschau, wofür die Übung der Zen-Meditation dient. Darin sind Erfahrungen möglich, die jenen der christlichen Mystiker nicht unähnlich sind. Obwohl im Buddhismus entstanden, übersteigt Zen als Erfahrungsweg jede Dogmatik, und die Zen-Meditation hat auch ins Christentum Eingang gefunden. Bekannte Persönlichkeiten, welche für diese Verbindung stehen, sind etwa der Jesuitenpater Niklaus Brantschen sowie der Benediktiner Willigis Jäger, die beide zugleich Zen-Meister sind. »Als Christ Buddhist« ist der Untertitel eines Buches von Niklaus Brantschen. Mit dem Thema beschäftigen sich auch andere Autoren, so etwa Ruben Habito unter dem Titel »Zen leben, Christ bleiben« und Kadowaki Roshi in seinem Buch »Zen und die Bibel«.

Jede Religion hat eine mystische Richtung: das Christentum mit den Mystikern des Mittelalters, das Judentum in der Kabbala, der Islam im Sufismus, im Buddhismus ist sie das Zen. Obwohl der Buddhismus keine missionarische Religion ist, hat er im letzten Jahrhundert in der westlichen Welt eine größere Bekanntheit erlangt. Dazu trugen nebst dem Zen auch der Exodus vieler Tibeter aus ihrem Heimatland und die eindrucklichen Auftritte des 14. Dalai Lama bei. Zen entstand in China, als der Buddhismus von Indien ins Reich der Mitte gelangte und sich dort im 5. Jh. mit dem Taoismus verband. Zugleich erscheint es als Reformbewegung, welche zur grundlegenden Botschaft Buddhas zurückkehrte. Im 13. Jh. wurde es von Eisai und Dogen nach Japan gebracht, wo die entsprechenden Erfahrungen über Jahrhunderte den Mönchen in den Klöstern vorbehalten waren. Im vergangenen Jahrhundert öffneten verschiedene japanische Zen-Meister die Zen-Schulung aber schrittweise für Laien und schließlich auch für Nicht-Buddhisten. Ein bedeutender Exponent dafür ist der japanische Zen-Meister Yamada Kōun Kyozo Zenji (1907–1989), der zahlreiche westliche Schüler

zu Zen-Lehrern ausbildete und bedeutende Kommentare zu buddhistischen Texten schrieb.

Für die Aufnahme des Zen im Westen war der Boden aber auch in unserer Kultur vorbereitet. Eine bedeutende Grundlage dafür bildete die Tiefenpsychologie, welche die seelischen Prozesse auf breiter Ebene ins Bewusstsein gehoben hatte. Sie weist vor allem bei Jung eine spirituelle Dimension auf, und auch seine Schriften über den Geist des Ostens und über Zen sind wichtig. Im Individuationsprozess geht es um die seelische Entwicklung des Menschen zu seiner tiefen Individualität hin, die in der Verwirklichung des »Selbst« gipfelt, womit jene »größere Persönlichkeit« gemeint ist, die wir letztlich sind und die über unser Ich weit hinausreicht. Das Pendant dazu wird im Zen das »Wahre Selbst« genannt. Während Jung diese Dimension weitgehend mit dem »kollektiven Unbewussten« gleichsetzt, spricht Zen von der »Wesensnatur«, dem formlosen Wesen unseres Seins, das es zu erfassen gilt. Dieser Zugang ist auch in anderen mystischen Richtungen bekannt und wird von manchen als »Erwachen« beschrieben. Der islamische Sufi-Meister Hazrat Inayat Khan (1882–1927) beschreibt dies so: »Das ist der Zustand des gewöhnlichen Menschen: Er lebt in einer Art Traumzustand. Der Mystiker ist ein Mensch, der erwacht ist. Das Amüsante daran ist, dass der gewöhnliche Mensch den Mystiker einen Träumer nennen wird, obwohl in Wirklichkeit er selbst der Träumende ist«. Der Traum besteht in illusionären Vorstellungen über die Beschaffenheit des Seins und wird im Zen als »Nichtwissen« oder »Verblendung« beschrieben.

Die Sprache der »Leere«

Die Sprache des Zen erscheint dem unvoreingenommenen Betrachter als sehr eigenartig und unverständlich. Dies hat zwei Gründe: einerseits geht es um den Umgang mit Inhalten, die sich einer rationalen Betrachtung entziehen, andererseits stammt sie aus einem uns fremden Kulturkreis, der sich zudem nicht einer Laut- sondern einer Bilderschrift bedient, was ein bedeutender Unterschied ist. C. G. Jung spricht von einer »Bizarrerie« der Zen-Texte. Er vermutet dabei, dass sie auf eine innere Erfahrung abzielen, die so einfach sei, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehe. Der typische Zen-Text ist das »Kôan«, ein in der Regel kurzes Zwiegespräch zwischen Meister und Schüler, welches zum Ziel hat, beim Schüler die Erfahrung seines tiefen eigenen Wesens, der erwähnten »Wesensnatur«, zu fördern. Es geht um eine Erfahrung, die jenseits aller Worte liegt: es geht um das Leben selbst. Im Grunde überschreiten die Kôans die Möglichkeiten der Sprache und drücken doch aus, was eigentlich nicht gesagt werden kann. In diesem Punkt unterscheidet sich die übliche rationale oder gefühlsmäßig orientierte Sprache fundamental von der Sprache des Zen, die Spiritualität »ist« und nicht einfach darüber spricht, wie etwa in vielen christlichen Texten von »Gott« die Rede ist, ohne dass damit gleichzeitig eine Erfahrung möglich würde.

Die Sprache des Zen ist eine Sprache der »Leerheit«, so wie die japanische Malerei nicht durch das lebt, was sie dargestellt, sondern vielmehr durch das,

was weggelassen ist. Die Stimmung in japanischen Tusche-Bildern ergibt sich durch das Angedeutete – wie etwa mit einer fernen Bergspitze im Nebel. Wer das Unnennbare, das Transzendente darzustellen vermag, wird als wahrer Künstler eingestuft. Dichtung und Malerei fallen in eines zusammen: »Dichtung ist tönende Malerei – Malerei ist lautlose Dichtung«, schreibt Hu Hsiang-fan in seinem Buch »China – Land zwischen Himmel und Erde«. Zen-Texte verwenden wie die Malerei oft einfache Bilder als dem Alltag, um das tiefe Wesen des Seins auszudrücken, etwa im Vers: »Du kennst den einsamen tiefen Ort der bewölkten Täler. Immer noch steht dort die heilige alte Kiefer, die durch die Kälte vieler Jahre gegangen ist«.

Jôshûs Hund

Das berühmteste aller Zen-Kôans lautet: »Ein Mönch fragte Jôshû in allem Ernst: »Hat ein Hund Buddhanatur oder nicht?« Jôshû sagte: »Mu!« C. G. Jung vermutete mit Bezug auf D. T. Suzuki, der viel zur Verbreitung des Zen im Westen beigetragen hat, aber ein Intellektueller und kein Zen-Meister war, dass mit Mu ganz einfach »wu« gemeint sei, »offenbar das, was der Hund selber auf diese Frage zu antworten hätte«. Das ist jedoch eine Fehlinterpretation. Die Sprache des Zen verweist wie die Tuschemalerei auf das Eigentliche des Seins, und dieses muss gefasst werden – denn nur so ist der Text verstanden. Alles Nachdenken über den Inhalt hilft nichts. Yamada Kôun Roshi kommentiert dazu: »Versucht ihr, in Mu irgend eine Bedeutung zu finden, werdet ihr Jôshû verfehlen und ihm niemals begeben. Ihr werdet die Mu-Schranke niemals durchschreiten können. Was soll dann also getan werden? Das ist die große Frage. Zen-Übende müssen versuchen, die Antwort selbst zu finden, und sie dem Roshi (Meister) präsentieren.«

Die Zen-Texte sind eigentlich »Fingerzeige auf den Mond«. Der Mond steht dabei für die Wesensnatur, für dieses geheimnisvolle Sein, das unsere Welt ist, und das doch so schwer zu erfassen ist. Den Sutras zufolge war Shakyamuni Buddha erstaunt über die Herrlichkeit der Welt der wahren Wirklichkeit, als er seine große Erleuchtungserfahrung hatte. Gänzlich außer sich rief er aus: »Alle Lebewesen haben Buddhanatur! Aber ihrer Verblendung wegen können sie es nicht erkennen.« Um das geht es in den Zen-Texten, und ganz spezifisch in den Kôans. Sie zeigen diese Wirklichkeit aus den verschiedensten Blickwinkeln und bezogen auf zahlreiche Lebenssituationen. Je länger man sich mit ihnen auseinandersetzt, desto mehr wird diese Dimension allen Seins präsent, auch wenn sie nicht beschrieben werden kann. Ein Zen-Text sagt dazu: »Weil man über die Erfahrung nicht sprechen kann, bleibt man wortlos. Mumon schreibt in seinem Kommentar zum ersten Fall seiner Kôan-Sammlung (Jôshûs Hund): »Du wirst dich fühlen wie ein Stummer, der einen Traum gehabt hat: Sprachlos kennst du ihn nur für dich selbst.«

Die Herausforderung des Japanischen

Schließlich sind Zen-Texte auch deshalb schwierig zu verstehen, weil sie ursprünglich in japanischer Sprache abgefasst worden sind. Die Sinnzusammenhänge ergeben sich in dieser Sprache weniger aus der grammatikalischen Konstruktion, die den westlichen Sprachen die Eindeutigkeit der Aussagen ermöglicht, sondern vielmehr aus der Stellung der Worte im Satz. Je kürzer die Texte gefasst sind, desto vieldeutiger sind sie, und es ist daher eine große Leistung des Übersetzers, die jeweils gemeinte Bedeutung herauszuschälen. Um einen Text richtig übersetzen zu können, muss er seinem Gehalt nach verstanden werden. Wer keine eigentliche Zen-Schulung durchlaufen und sich dabei ein fundiertes Verständnis des Zen errungen hat, übersetzt die Texte ohne ihren tieferen Sinn, gewissermaßen Wort für Wort. Das führt zu Aussagen, welche den suchenden Menschen irreführen und ihm den Zugang zum Verständnis geradezu verwehren. Es gibt bekannte Kôan-Übersetzungen, welche für die Koân-Schulung deshalb nicht verwendet werden können.

Eine weitere Schwierigkeit der Übersetzung besteht darin, dass gelegentlich Ausdrücke gebraucht werden, die eine andere Aussage haben, als ihre wörtliche Bedeutung vermuten lässt. So lautet die Antwort auf die Frage nach dem »tiefsten Sinn der heiligen Wahrheit« in einem Zen-Kôan »kaku nen mu sho«, was wörtlich heißt »Quartier – so, nicht heilig«. Die eigentliche Bedeutung davon ist aber eine andere, nämlich: »Unendlich weit und leer, nichts von heilig«. In Japanisch könnte dies etwa mit »heki ku mu ichi go« ausgedrückt werden, wörtlich »blauer Himmel – kein einziger Strich«, was einem leeren blauen Himmel entspricht. Dazu muss man wissen, dass das Schriftzeichen für »ku« sowohl Himmel als auch »leer« bedeutet, und dass der blaue Himmel im Zen allgemein als ein Sinnbild für die unendliche Weite des Geistes resp. der schon erwähnten »Wesensnatur« allen Seins steht. Die Antwort des Meisters auf die Frage nach der tiefsten heiligen Wahrheit ist also ein Verweis auf diese Wahrheit selbst. Er zeigt sie dem Fragenden auf. Wirklich verstanden ist der Text erst, wenn der Lernende diese Wirklichkeit seinerseits realisiert hat. Deshalb enden viele Kôans damit, dass der Schüler auf die Antwort des Meistes hin eine tiefe Erfahrung gemacht hat.

Zazen und Zanmai

Im Zen spricht man davon, dass die letzte Wahrheit durch das Reden darüber »beschnitten« werde, weil dieses gegenüber der Wirklichkeit immer ein oder zwei Stufen tiefer liegt. Der Finger, der auf den Mond zeigt, ist nicht der Mond, und das Wort ist nicht die Sache selbst. An diesen vordergründigen Hinweisen darf man nicht hängen bleiben. Deshalb kehrt man nach Ausführungen über Zen immer wieder zur zentralen Übung des »Zazen« zurück, um sich jenseits aller Erklärungen erneut für das »Eigentliche« zu öffnen. Wörtlich bedeutet dies »Sitz-Zen«, womit die Meditation im ganzen oder halben Lotos-Sitz gemeint ist, wie er in vielen Bildnissen Buddhas zum Ausdruck kommt. Im Westen wird auch auf kleinen Bänken oder auf höheren Sitzkissen gesessen, weil wir uns

nicht von klein auf an die Verschränkung der Beine und Sitzpositionen wie »Seiza«, das stundenlange Kauern auf den Fersen, gewöhnt haben. Die Hände werden schalenförmig übereinander auf die Oberschenkel gelegt, wobei sich die Daumen leicht berühren. In aufrechter Sitzposition mit halbgeschlossenen Augen übt man die Präsenz in der Gegenwart und erfährt dabei mehr und mehr »Zanmai« (in Sanskrit Samadhi), einen Versenkungszustand jenseits von Zeit und Raum. Dies ist die Verfassung, die uns hilft, die Zen-Texte wirklich zu verstehen – nicht in rationaler Weise, sondern jenseits des Dualismus als Ausdruck des ganzheitlichen umfassenden Seins.

DIETER WARTENWEILER, *Dr. oec. und analyt. Psychologe, geboren 1945, war lange Zeit als selbständiger Paar- und Psychotherapeut, Jung'scher Analytiker, Kursleiter und Management Coach tätig. Er erhielt Dharma-Transmission und wirkt heute vorwiegend als autorisierter Zen-Lehrer, Autor und Referent. Im September 2010 erscheint beim Patmos-Verlag sein neues Buch »Der Wahre Mensch ohne Rang und Namen – Zen im Westen«.*

»Heilige Wahrheit – weit und leer«

Kaiser Bu von Ryô fragte den Großmeister Bodhidharma: »Was ist der tiefste Sinn der Heiligen Wahrheit?« Bodhidharma antwortete: »Unendlich weit und leer, nichts von heilig.« Da fragte der Kaiser: »Und wer bist du – mir gegenüber?« Bodhidharma erwiderte: »Ich weiß es nicht.« Der Kaiser verstand nichts. Schließlich überquerte Bodhidharma den Jangtse-Strom und gelangte ins Königreich Gi. Später befragte der Kaiser den Shikô darüber. Shikô fragte: »Weiß Ew. Majestät überhaupt, wer dieser Mann ist?« Der Kaiser antwortete: »Ich weiß es nicht.« Shikô sagte: »Es ist der Bodhisattva Avalokitesvara. Er überbringt das Siegel des Buddha-Geistes.« Da bedauerte der Kaiser das Vorgefallene und wollte hinter Bodhidharma herschicken, um ihn zurückzuholen. Shikô sagte: »Ew. Majestät sollten davon Abstand nehmen. Selbst wenn das ganze Volk hinter ihm herliefe, würde er nicht zurückkehren.«

Setchôs Vers

Die Heilige Wahrheit – weit und leer.

Wie könnt ihr je den klaren Punkt erkennen?

Auf die Frage: »Wer bist du – mir gegenüber?«, war seine Antwort: »Ich weiß es nicht.« Daraufhin überquerte er heimlich den Jangtse-Fluss.

Hätte das Wachsen von Dornengestrüpp nicht vermieden werden können?

Auch wenn alles Volk hinter ihm herliefe, zur Rückkehr wäre er nicht zu bewegen. Vergeblich sehnte sich der Kaiser nach ihm, tausend und zehntausend Jahre lang.

Gebt dieses Sehnen auf! Kennt der Wind, der die Erde umkreist, eine Grenze?

Nach rechts und links schauend sagt der Meister: »Ist hier der Patriarch?« »Ja«, antwortete er sich selbst. »Dann ruft ihn herbei! Ich will, dass er diesem alten Mönch die Füße wäscht!«

Aus der Koân-Sammlung »Hekiganroku«, 12. Jh.