

Die Wandanstarrung des Bodhi-Dharma

Zur Selbst-Erfahrung des Leib-Seins

In memoriam Dr. Kirsten Ortrud Beisswenger

Shigenori MIYAMURA

Einleitung

Gemäß der Lehre Dharmas eine Urlandschaft zu zeichnen, wo eine leere Wand ist, stellt für mich fast so etwas wie eine Übungsaufgabe der Max Weber-schen „verstehenden Soziologie“ dar, deren Ansätze Alfred Schütz, ein Schüler von Husserl, mit seiner phänomenologischen Soziologie weiterentwickelt hat. Diese heute „interpretativ“ genannte verstehende Soziologie wird auch von Anthony Giddens vertreten, der den methodologischen Terminus des „Monitoring“ (to monitor: ab-, mithören, überwachen) eingeführt hat. Ein Monitoring ist für unsere Fragestellung aus zwei Gründen sehr wichtig. Erstens, weil der Leser dabei diesen Denkprozess wachsam und kritisch nachvollziehen soll. Zweitens, weil die uns hier interessierende Problematik der Dharma-Forschung jede textkritische bzw. bisher allzu sutrazentrisch orientierte schriftanalytische Hermeneutik sowie allgemein die Möglichkeiten der längst in Seinsvergessenheit geratenen vergleichenden Kultur- und Religionswissenschaften einfach übersteigt.¹⁾

1) Zu der gesamten Thematik s.: Max Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, 1912. in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (GAzWL)*, hrsg. von Johannes Winckelmann. 3. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen 1968. Erstdruck in: *Logos*. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 4. Band, 3. Heft, J.C.B. Mohr, Tübingen 1913, S. 253-294; Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Springer Verlag, Wien 1932. Heute wird diese „verstehende Soziologie“ in den USA „a interpretive / interpretative Sociology“ genannt. Dieser durch W. Diltheys *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Berliner Akademie 1894, vorbereitete Begriff kommt erstmals bei Karl Jaspers vor, und zwar im Zusammenhang mit seinem Konzept der „verstehenden Psychologie“, die er in seiner *Allgemeinen Psychopathologie* (Springer Verlag, Berlin 1913) erörtert. Ferner: Anthony Giddens, *New Rules of*

Das Leben des historischen Dharma (jp: Shiteki Daruma) ist für mich ein Modellfall für die verstehende Soziologie, die heute wissenschaftlich einzig dazu im Stande ist, nach zwei Grenzen hin zu fragen, was einem von subjektiver Bedeutung ist und zugleich, wie der subjektive Sinn objektiv, gemäß der Erfahrung, maximal zur Geltung kommt. Es wird zunächst thematisch darauf ankommen, innezuhalten und zu fragen, was „handeln“ bedeutet. Für Max Weber heißt „Handeln« [...] (mit Einschluß des gewollten Unterlassens und Duldens) [...] stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgendeinen, sei es auch mehr oder minder unbemerkt, »gehabten« oder »gemeinten« (*subjektiven*) *Sinn* spezifiziertes Sichverhalten zu »Objekten«. Die buddhistische Kontemplation und die christliche Askese der Gesinnung sind subjektiv sinnhaft auf für die Handelnden »innere«, das rationale ökonomische Schalten eines Menschen mit Sachgütern auf »äußere« Objekte bezogen. Das für die verstehende Soziologie spezifisch wichtige Handeln nun ist im speziellen ein Verhalten, welches 1. dem subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden

Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies, Hutchinson 1976, 2nd ed. 1993, Stanford University Press, California 1993. dt. Ausgabe: *Interpretative Soziologie: eine kritische Einführung*. Frankfurt am Main und New York: Campus, cop. 1984. Methodologisch geht es bei Giddens' Strukturations-Theorie um eine „doppelte Hermeneutik“, der ich einige Anregungen verdanke.

Eine Verständnishilfe bietet: Shigenori Miyamura (= Sh.M.), *Persona · Hataraki · Sonzai. Jiko-keiken no Kankyō wo saguru, Shūkyōshakaigakuteki Metapher-ronkō* (*An und in der ‚persona‘ wirkendes Sein oder sich in der ‚persona‘ ereignendes Sein. Metaphorische Erfahrungen mit dem Persona-Sein als einem Gegenstand religionssoziologischer Sprachforschung*), Sankeisha Verlag, Nagoya 2004. S.11ff., 79ff. S. dazu auch meine vier soziologischen Aufsätze:

- a) *Hataraku-Mono to Hito, Hi-jinkakuka no Sekai. Shūkyōteki-Akinaiteki Persona no Jiko-keiken no Kankyō wo saguru* (*Ding und Person am Werk. Die Welt der Entpersonalisierung, untersucht anhand der Selbsterfahrung bei dem homo religiosus und dem homo economicus und in ihrer Welt*), in: Hosei University TAMA Bulletin, Bd.24, Tokyo 2007, S.201ff., 217 ff., 221 ff.;
- b) *Rikaishakaigaku no Komplementarismus (Shiron) . Max Weber-Kaishaku no Metapher-ronteki Kōsatsu* (*Die Komplementarität in der Verstehenden Soziologie. Ein metaphorologischer Diskurs über die Weber-Rezeption*, (wie Anm. 1a)), Bd. 24 (2008), S.127 ff., 140 ff.;
- c) *Shakaigaku-Genron no Kategorie Kōsō, Weber-Rikaishakaigaku no Kaishaku-kadai toshite* (*Max Webers Entwurf einiger soziologischer Kategorien*, (wie Anm. 1a)), Bd.25, Tokyo 2008, S.91–103. Meine Forschung dazu ist, mehr als die von Giddens, linguosoziologisch ausgerichtet.
- d) *Weber ni okeru Ryōkai-Kōni-Gainen no Ryūho aruiba Sōshitsu-Jiken, Keizairinri no Kōten-Moderu, Mitsubati no Gana wo Tegakari ni shite* (*Der Fall des Vorbehalts oder der Verlust des Wortes „Eimerständnis“ bei Max Weber. Im Licht zweier Bienenfabeln*. In: (wie Anm. 1a)), Bd.27, Tokyo 2010, S.149ff, 178ff., 210 ff.

nach auf das *Verhalten anderer* bezogen, 2. durch diese seine sinnhafte Bezogenheit in seinem Verlauf *mitbestimmt* und also 3. aus diesem (subjektiv) gemeinten Sinn heraus verständlich *erklärbar* ist.²⁾

Weber versucht weiter, seinen Begriff „Einverständnis-Handeln“ (jp; Ryōkai-kōi) präzise zu erklären. Unter „Einverständnis“ sei „der Tatbestand zu verstehen: dass ein an Erwartungen des Verhaltens Anderer orientiertes Handeln um deswillen eine empirisch »geltende Chance« hat, diese Erwartungen erfüllt zu sehen, weil die Wahrscheinlichkeit objektiv besteht: daß diese anderen jene Erwartungen trotz des Fehlens einer Vereinbarung als sinnhaft »gültig« für ihr Verhalten praktisch behandeln werden.“³⁾ An einer früheren Stelle schreibt er: „Es gibt Komplexe von Gemeinschaftshandeln, welche *ohne* eine zweckrational vereinbarte Ordnung dennoch 1. im Effekt so ablaufen, als ob eine solche stattgefunden hätte, und bei welchen 2. dieser spezifische Effekt durch die Art der Sinnbezogenheit des Handelns der Einzelnen mit bestimmt ist.“⁴⁾

Es kommt darauf an, uns Klarheit darüber zu verschaffen, was die Gemeinschaft von Dharmas anfängliche Schülern geistig und seelisch verband, sei es unerschwellig aufgrund eines mystischen Einverständnisses, sei es nach öffentlichen, gesellschaftlichen Normen, deren Erfüllung von bestimmten Personen oder Institutionen erwartet wurde. Die verstehende Soziologie hilft uns besonders bei unserem Versuch, diese eine Person wiederzuentdecken, ja, sie für sich sprechen zu lassen, einen Ausgestoßenen, der in der großen Geschichte anonym lebte, in einer esoterischen Sprachgemeinschaft, in welcher keinerlei Schrift kanonische Autorität zukam.

Vielleicht ist den Lesern die Zen-Geschichte vertraut, in der Meister Jōshū einem Schüler antwortet, der ihn fragte, welchen Sinn es habe, daß der Patriarch aus dem Westen gekommen sei. Seine Antwort lautete nur: „Die Eiche im Vorgar-

2) Weber, *Über einige Kategorien der Verstehenden Soziologie*, Kap. 6 (26). In: GAzWL (wie Anm. 1), Kap. 6, S. 429, (19856, S. 425).

3) Weber (wie Anm. 1), S. 456 (19856, S. 452-465).

4) Weber (wie Anm. 1), S. 452 ff.

ten.⁶⁵⁾ Hier gibt es kein Warum. Denn diese Antwort Jōshūs steht, so heißt es, „unüberwindbar vor uns wie eine steile Felswand.“⁶⁶⁾ Dem ist eigentlich nichts hinzuzufügen. Mein Aufsatz versteht sich einfach als ein soziologischer Beitrag. Uns interessieren weder Fragen der „Entzauberung“ (Weber) noch solche der „Entmythologisierung“ (Bultmann). Sondern wir wollen damit anfangen, mitten im „Schattenreich“ bewusst nach Fußspuren Dharmas zu suchen, aber nur, um zu erfahren, inwiefern für ihn schon in seinem „Vor-Indien“ die „Wand-Anschauung“ subjektiv von so immenser Bedeutung gewesen ist.

„Subjektiv“ kommt wörtlich von: se sub-icere (sich darunterwerfen) und sub-iectum esse (zu Grunde liegen). „Subjektiv“ heißt, sowohl christlich als auch buddhistisch verstanden, gerade nicht, sein Ich in den Vordergrund zu stellen, sondern im Gegenteil, demütig zu sein, um angesichts der Wand zu lernen, was einem bisher verborgen war, aber tief im Sinne liegt. „Objektiv“ kommt wörtlich von: se ob-icere (sich entgegenwerfen bzw. im Gespräch entgegenen, sich preisgeben, sich aussetzen), in unserem Zusammenhang bedeutet dies: sich die Wand wie einen Schutzschild vorhalten.

Mit unserer Untersuchung des Wandphänomens bei Dharma möchten wir ein Thema, das in der Neuzeit mehr und mehr außer Acht geraten ist, aus der Vergangenheit zurückholen. Zur Verständigung über diesen Sachverhalt werden einige Kategorien der Sozialrede erörtert und wird von Fall zu Fall metaphorologisch ar-

5) S. den 45. Fall aus dem *Bi-yān-lu* (jp.: *Hekigan-roku*. dt.: *Bi-Yān-Lu, Auszeichnung des Meisters vom blauen Fels*) - eine Kōan-Sammlung mit dem jeweiligen *Teishō* [= Deutungsvorschlag für die nach Erleuchtung Strebenden, Sh.M.] je Fall (jp.: Soku) und Versen von Setchō (980-1052) sowie einer Einführung von Engo (1063-1135) Die deutsche Ausgabe: *Bi-Yān-Lu, Auszeichnung des Meisters vom blauen Fels*, hrsg. von Ernst Schwarz, übers. u. komment. von Dietrich Rodolf, Kösel Verlag, München 1999. Obersdorf, Windpferde 2013. ; S. auch *Hekiganroku - Die blauegrüne Felswand- Fall 1-100*. a. d. Chines. übers. u. mit Zen-Teisho pro Fall von Brigitte D'Ortschy Koun-An. Hrsg. von Monica Maurer. Grünwald: Wolkenverlag, 2001-2003.; ferner: Yamada Kōun Roshi, *Die Niederschrift vom blauen Fels, Hekiganroku*. Die klassische Koan-Sammlung mit neuen Teishō, in 2 Bdn., Ins Deutsch übertragen u. hrsgg. von Peter Lengsfeld, Köselverlag, München 2002. Bd. 1. S. 481 ff.

6) Yoshiko Oshima, *Zen – anders denken? Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger*. Verlag Lambert Schneider. Heidelberg 1985, S.32 ff., 89 ff., 102 ff., Dieses Buch gab mir den Anlaß zu meinem noch nicht veröffentlichten Aufsatz: *Heidegger ni okeru Gensonzai no Kaishaku, Person no Sonzai aruiba Hito dearu Mono no Haraki ni tsuite* (Zur Daseins-Auslegung als einer des ‚persona-Seins oder des ‚Man-ist‘ bei Heidegger). Ohne diese Anregung und meine darauf folgende Auseinandersetzung mit Heideggers Denken ist meine intensive Beschäftigung mit dem historischen Dharma nicht zu denken.

gumentiert. Schließlich wird uns ein unerhörtes *Sprach-Ereignis* (Eberhard Jüngel)⁷⁾ vor Augen geführt. Unsere Überlegungen zu Dharmas Wand-Geschichte wollen keine vage oder langweilige Wiedergabe der legendären Überlieferung sein, sondern sollen durch Metaphern anschaulich und besser verständlich machen, wo das absolute Gehör des Nichts (mein Ausdruck) geschenkt wird, vielleicht als ein Signal der letzten Behausung Gottes, des sich in der Weisheit des Nichts verbergend-entbergenden Seins (sowohl des „Deus absconditus“ als auch des „Deus sive natura“). Das geschah damals, als – wie vielerorts heutzutage – alles durch Erdbeben und Kriege erschüttert war und gleichsam zusammenzubrechen schien.

Die Frage nach dem Sinn jener „Wandanschauung“ ist bis heute schwer zu beantworten. Sie führte in Aporien oder blieb in mystisches Dunkel gehüllt. Ohne die Bemühung um diese Frage ist jedoch Dharmas Werk und seine Person im Tertullianischen Sinne („res et persona“⁸⁾) nicht zu verstehen. Erst dann tritt ein zentrales Merkmal von Dharmas Wesenscharakter und Lebensstil zutage.

Thomas Merton sagt ganz direkt, die Welt als solche sei für ihn kein Problem. Aber wir Menschen seien das Problem, diesseits oder jenseits der Klostermauer.⁹⁾ Er weiß, wie sehr seit Beginn des Frühmittelalters für die Mönche eine Wand bzw.

7) Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2004, S. 274, Anm. 1. „Sprach-Ereignis“ ist ein von Ernst Fuchs geprägter Terminus. Jüngel übernahm diesen, um sich von Rudolf Bultmanns Begrifflichkeit abzugrenzen.

8) Quintus Septimius Florens Tertullianus oder kurz Tertullians (um 150/60- um 220), *Adversus Praxeam*, 7:5, 25 • 1. „Res et persona“ ist sein Terminus *Technicus*, ein juristischer Begriff. Unter dem römischen Gesetz werden die Sache des Prozesses und die Angelegenheit der angeklagten Person streng geschieden. Tertullians theologische Aussage: Die Weisheit (*Sermo*, *Logos*) war, nach seinem Verständnis, schon vor der Schöpfung ein redendes Ding und zugleich eine Person, erscheint ungetrennt, also nicht modalistisch geschieden. Die modalistische Vorstellung Gottes von Praxeas (2. Jh. n. Chr.) sollte damit widerlegt werden. Dieser Terminus ist für uns deshalb von Gewicht, weil es uns hier darauf ankommt, zu kennzeichnen, wie man, über die kulturellen Schranken hinweg, dazu im Stande ist, über die Weisheit Buddhas nachzusinnen und auf seine Einsichten zu achten. Davon handelt meine unveröffentlichte Abhandlung: *Persōna ni oite Hataraku Sonzai no Jikodenshō (Selbstüberlieferung des an und in der „Persona“ wirkenden-Seins)*.

9) S. dazu das Hauptwerk von Thomas Merton, dem weltbekannten Oberhaupt der Trappistenklöster: *Contemplation in a World of Action*. George Allen & Unwn Ltd, London.1971, 1998. S. S.154–156, 162–165; vgl.: Bonnie Bowman Thurston, *Zen Influence on Thomas Merton's View of the Self*. In: *Journal of Religious Studies*, hrsg. von der Japanese Association for Religious Studies, Bd. 14 /3, Tokyo 1988, S. 28–47. Republished in the Merton Annual 1 (1988), S. 17–31; s. auch: Costica Bradatan, *The Stone: Scaling the wall in the head*, in: *The New York Times*, 27. November 2011.

eine Mauer im christlichen Kloster etwas Unentbehrliches war, da es sie zu Meditationsübungen motivierte, und zwar schon in der frühen syrisch-palästinensischen Klostergeschichte. Die Meditation in dem auf vier Seiten „zugemauerten“ Klosterleben habe ihm dennoch nicht ausgereicht, sich endgültig von seinem Befangen-sein zu befreien. Merton setzte sich später unter dem Pseudonym „Tokiwa Gishin“ mit der Wand-Anschauung Bodhidharmas auseinander. Sein Versuch¹⁰⁾ ist beachtlich genug, um uns zu signalisieren, von welcher großen Bedeutung diese für ihn gewesen sein muss.

Die Vorstellung von der „Wandanschauung“ war zwar längst aus der dichterisch-prophetischen Überlieferung des Alten Testaments bekannt.¹¹⁾ Die Meditation der Wand-Anschauung wurde aber nur in wenigen Kreisen geübt. Sie galt unter den wandernden Juden und judenchristlichen Mönchen, aus Persien verjagten Nestorianern, „Vertriebene[n] aus der Zeit“,¹²⁾ als ein besonderes Kennzeichen der Selbsterfahrung. Die ungewöhnliche Vorstellung, vor der Wand stehend zu beten oder sitzend die leere Wand anzuschauen, wurde dann entlang der Seidenstraße nach und nach zur Kenntnis genommen, ja fast populär.¹³⁾ Religionsgeschichtlich gesehen, blieb es jedoch stets ein Schattenbild-Phänomen inmitten der Blütezeit des späthellenistischen Kulturkreises.

-
- 10) Gishin Tokiwa (jp.: 常磐義伸, Pseudonym von Thomas Merton), *Bodhidharma's Wall-Contemplation*, F.A.S. [=Formless Self, All mankind, Suprahistorical History] Journal Newsletter, Kyoto 1984- 85. S.7-10. Die F.A.S.-Society wurde damals von Shinichi Hisamatsu (久松眞一) geleitet. In: Excerpts from *Bodhidharma Coming in the Manner of Not Coming from the West*. A paper presented at The First International Conference on Buddhism and National Cultures, held in New Delhi, India, October 10-15, 1984.
- 11) Im Kapitel 6 meines noch ungedruckten Buches: *Shiteki Daruma no Kenkyū, Bodai-Daruma no Hekikan to Samayoru Yudaya-jin* (dt. *Studien über den historischen Dharma Die Wandanschauung Bodhi-Dharmas und die der wandernden Juden*) wird die prophetische Wandanschauung ausführlich erörtert. Vgl. meinen Aufsatz: *Yogensha-teki Hekikan no Rūtsu to Daruma-densho (Wurzel der prophetischen Wand-Anschauung und Dharma-Überlieferung)*, in: *Journal of Religious Studies*, hrsg. von der Japanese Association of Religious Studies, Bd. 88, Sonderheft, Tokyo 2015, S.211-212 (jp. Resümee).
- 12) Vgl.: Hans Rainer Sepp, *Schattenreich / Reino de sombras* (Husserl und Heidegger über die Zeit, das Leben und den Tod / Husserl y Heidegger sobre el tiempo, la vida y la muerte), [im Selbstverlag] 2000, S.1. In diesem Theaterstück antwortet Heidegger auf Husserls Frage: „Wir sollten unseren philosophischen Zeitvertreib wieder aufnehmen?“: „Können wir hier [d.h. im Schattenreich, Sh.M.] etwas vertreiben, und gar die Zeit? Sind wir selbst Vertriebene aus der Zeit?“
- 13) Es hat – wie beim Schattenspiel oder beim Scherenschnitt – mit Lichtmetaphorik zu tun.

Menschen verschiedenster Herkunft waren damals auf der Seidenstraße nach Osten unterwegs, um über die Weisheit Buddhas nachzusinnen und auf seine Einsicht zu achten. Jesus Sirach sagt von einem solchen Unterwegssein: „Wohl dem Menschen, der über die Weisheit nachsinnt und auf die Einsicht achtet, der sein Herz auf ihre Wege richtet und auf ihre Pfade merkt, [...] der sich im Umkreis ihres Hauses lagert und seine Pflöcke dicht an ihrer Mauer einrammt und an ihrer Seite sein Zelt ausspannt und willkommene Wohnung aufschlägt“ (*Jesus Sirach*, Kap.14, V. 20 f., 24 f.).¹⁴⁾

Hier ist die Rede von der Mauer der Weisheit, an der man sein Zelt aufspannt und in deren Schatten man zeitweilig Wohnung nimmt. Von der Wand-Anschauung als Meditationsübung wird nichts erwähnt. Unser Sachverhalt sieht anders aus, steht offensichtlich unter einem völlig fremden Zeichen. Die „Wandanschauung“ setzt eine gewisse Wandgeschichte voraus. Der Stellenwert von Dharmas Wandanschauung ist erst dann richtig platziert, wenn man auch auf die Geschichte der syrisch-palästinensischen, entlang der Seidenstraße errichteten nestorianischen Klöster achtet.¹⁵⁾ Möglicherweise können wir so einen Zugang zum Geheimnis des Bodhi-Dharma finden, zumindest auf echte Spuren stoßen.

Dieser Aufsatz basiert auf meiner „Theorie vom Resonanzkörper des historischen Dharma“ (jp.: Shiteki-Daruma-Kyōmeitai-setsu). Sie geht von keinem Ide-

14) Zitiert nach der Zürcher Bibel. *Jesus Sirach* (vor 175 v. Chr.) ist ein apokryphes Buch des ATs.

15) Es ist nicht unsere Aufgabe, zu ergründen, warum die spätere Zen-Gemeinde die Wandanschauung ihres Patriarchen aus dem öffentlichen Gedächtnis der Zen-Geschichte hat löschen oder als etwas Fremdes beiseite legen müssen. Das ist eine andere Frage der verstehenden Soziologie. Denn eine neue „Strukturierung“ hat – gemäß der Bedeutung jeweiliger Gemeinschaftsbildung – in jeder Entwicklungsphase ihren eigenen subjektiven Grund und erfahrungsgemäß eine Motivation, die ganz anders sein kann als die ihres Urhebers. Es kommt uns auf die „Reflexions- und Handlungsfähigkeit“ des verborgenen Subjekts an, das man heute gern als „dezentriert“ ansieht, (Michel Foucault, Jacques Derrida), ohne jedoch „aus der Dezentrierung des Subjekts eine Elimination des Subjekts zu machen“ (Hans Joas). Nicht eine solche Eliminierung, sondern die Entdeckung der raum-zeitlich beschränkt handelnden Existenz jedes Körperwesens steht im Horizont unserer Frage, ob das, was jeweils am Werk ist, die Person oder das System betrifft. Hans Joas, *Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie – Giddens' Theorie der Strukturierung*. In: Giddens: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York. S. 9–24; S. 12.

engleichnis aus, sondern von der realistischen Annahme, dass Dharma in seiner früheren Zeit neun Jahre lang in einer Zelle gefangen sass und dort, der Wand zugekehrt, meditierte. Und zwar meditierte er nicht erst in China, wie es in den Legenden gewöhnlich heißt, sondern zuvor anderswo.¹⁶⁾

Die Wandanschauung betrifft das Geheimnis von Bodhi-Dharmas Vor-Existenz (jp.: Zense, 前世), sein „Vor-Indien“, als seine Person und seine Welt, aller Dinge beraubt, auf den Ort verwiesen war, wo Gott zu Nichts wird und Sein und Nichts in einem Schattenbild des „Resonanzkörpers“ zugleich erscheinen. Was er erlebte, ist ein Phänomen, das uns in Erstaunen versetzt.

Es ist ein fruchtbares Thema, einmal über den Zen als einen dritten Weg der „Kunst“ nachzusinnen. Vorwegnehmend gesagt, gibt es nicht nur zwei Zugänge, im Raum die bildende Kunst (Husserl, Sepp) und die in der Zeit darstellende Dichtkunst (Heidegger, Oshima), sondern noch einen dritten Weg der Kunst, nämlich die Resonanz - bzw. Tonkunst, wo die das Gesetz Lobpreisenden im Vorhof des Heiligtums, sprechend und schweigend, dichtend und tönend geradewegs zur Sache kommen. Vielversprechende Ansätze sehe ich in der Lehre von Dharma, der wie mit einer Fuge unser trostlos zerrissenes Herz und unseren Leib beruhigt.

Dharmas Charakter war aufrecht, er verhielt sich stets aufgeschlossen, war, bildhaft gesagt, anfangs „rechteckig“; doch wurde von seinen Gegnern versucht, ihn in ein „dreieckiges“ Schema zu pressen. Er bot jedoch Trotz und leistete Widerstand, und sein Herz wurde schließlich „rund“,¹⁷⁾ indem er die „psychische

16) Dharmas Wesen ist ein Phänomen. Sein schweigsames Verhalten hat einen bestimmten Grund. In Dharmas Rede bricht etwas auf, das zu verstehen gibt, was nicht ist. Davon handelt mein geplantes Buch: *Shiteki-Daruma no Kenkyū, Bodai-Daruma no Hekikan to Samayoeru Yudaya-jin* (wie Anm. 11). S. dazu: Miyamura: *Shiteki Daruma-ron no Kokoromi – Seibotsu-nen no Himitsu* (Ein Versuch, den historischen Dharma zu verstehen. – Zur Möglichkeit, einige biographischen Geheimnisse aufzuschliessen). In.: (wie Anm. 11), Bd. 83 /4 (2010), S. 372 f. (jp. Resümee). Ferner: Miyamura: *Hekikan no Rātsu to Daruma-denshō* (Wurzel der prophetischen Wand-Anschauung und Dharma-Überlieferung), s. Anm. 11.

17) Mit der geometrischen Kennzeichnung von Dharmas Seinscharakter wird hier angespielt auf: Hans Rainer Sepp, *Eine unsichtbare Sichtbarkeit. Die Phänomenologie der Zen-Kunst am Beispiel von Torei Enji: „Bodhidharma, vor der Wand meditierend.“* Prag, o.J., S.9. S. auch: *Zwischen den Lebenswellen: interkulturelle Profile der Phänomenologie.* Hrsg. von Nikolaj Plotnikov, Meike Siegfried, Jens Bonneman, LIT Verlag, Berlin 2012. In dieser kleinen Schrift ist ein Bild von Sengai (1750–1837 n. Chr.), das einen

Technik Buddhas“ (Max Scheler) und Laotsees erlernte.

I

Über die Kunst, die Urlandschaft zu zeichnen, wo eine Wand ist

Was innen Wand ist, erscheint außen als Mauer. Eine Wand gibt uns die Möglichkeit, „die Außenwelt auszuschalten, um die innere Welt zu schützen“,¹⁸⁾ zieht also eine räumliche Grenze zwischen außen und innen. „Aus der Vergleichung mit der indischen Kastenordnung“ ist zu verstehen, was das religionsgeschichtlich-soziologische Problem eines Pariawesens ist, das „ein rituell, formell oder faktisch, von der sozialen Umwelt geschiedenes Gastvolk“ (Max Weber) aufnahm. Das Wort „Paria“ (tamillisch: *Paraiyan*) stammt eigentlich aus dem hebräischen „Paru’a“, was „vermeiden“, „nicht handeln“ bedeutet. Im Kausativ mit Reflexivpronomen heißt es: „sich leer machen“, sich „entleeren“. Es handelt sich nach Weber um „wesentliche Züge seines [des Judentums, Sh.M.] Verhaltens zur Umwelt, vor allem seine längst vor der Zwangsinternierung bestehende freiwillige Ghettoexistenz und die Art des Dualismus von Binnen- und Außenmoral ließen sich ablei-

Kreis, ein Rechteck und ein Dreieck darstellt, abgedruckt. Torei Enji (東嶺圓慈) und Sengai Gibon (仙厓義梵) gehören zur Rinzaï-Schule.

- 18) Seizan Yanagidas Anmerkung zu: *Daruma no Shōden* (Tānlins *Kurze Biographie Dharmas*) und Dharmas Rede *Futatsu no Tachiba • Yottsū no Jissen* (*Die zwei Standorte und die vier Praxen*). In: *Daruma no Goroku* (Dharma-Analekten), übers. u. hrsg. von Seizan Yanagida, Chikuma Verlag, Tokyo 1959, S. 30. (Ich schlage hingegen den Titel *Die zwei Eingänge und die vier Praxen* vor.) Vgl. englische Ausgabe: *The BodhiDharma Anthology* (The Earliest Records of Zen) by Jeffrey L. Broughton, 1999, Univ. of California Press. Ferner: die früher von Red Pine hrsg. englische Ausgabe: *The Teaching of Bodhidharma*, North Pont Press. Farrar, Straus and Giroux, New York 1987. Red Pines *Outline of Practice* (ebd.) orientiert sich freilich zu einseitig an der *Langen Schriftrolle* als Quellenmaterial (in: *Sammlung der in Dunhuang entdeckten Manuskripte*, Nr. 9 Staatsbibliothek Peking.) Die koreanische Ausgabe enthält nur Nr.1-49, den Kern von Dharmas Rede: *Die Zwei Eingänge und die vier Praxen*. Dasselbe Textstück ist auch in dem von Daisetsu Suzuki hrsg. „*Shōsitsu-Roku-mon*“ enthalten. Deutsche Übersetzung der Pine-Ausgabe von A. Wydler: *Bodhidharmas Lehre des Zen*, übers. aus dem Chines. und mit einer Einf. von Red Pine, Theseus-Verl., Zürich, München 1990. Dharmas Lehre des Zen basiert auf einem der in Dunhuang entdeckten Manuskripte mit den drei Zusätzen, die m.E.s offenbar nicht von Dharma selbst, sondern von Shen Xiu stammen. In: *Dunhuang-Sammlung* der Staatsbibliothek Peking Nr. 99 u.a.

ten“.¹⁹⁾ Für Max Weber und Hannah Arendt ist das Wandmotiv charakteristisch für die „Juden als Paria“.²⁰⁾

Die Wand vor Augen oder ihr den Rücken zukehrend, üben Zen-Mönche noch heute Tag und Nacht, zunächst, um das Nicht-Ich (skrt: „an-atta“) zu suchen, aber dann, um das Selbst im Alltag einzuholen, indem sie n i c h t s an die Wand malen und k e i n e bildlichen Figuren darstellen. Wie ihr Patriarch es tat, sitzen und meditieren sie, anscheinend u n interessiert, indem sie in den Felsenhöhlen sogar jeder an die Wand gemalten, schön geschmückten Buddhafigur den Rücken zukehren. Wer von ihnen verstand es aber, dass für den Patriarchen die Wand eine so große Bedeutung hatte? Bis heute ist es unbekannt geblieben. Auf der von ihm angeschauten Wand ist n i c h t s gemalt. Sie ist einfach l e e r.

Ob in einer Höhle oder als Felswand ist eine Wand für ihn äußerst wichtig. Die Mauer steht da wie eine Burg oder eine Festung, nicht nur als ein blockierendes, sondern auch als ein in Schranken haltendes Ding. Etwas in Schranken halten oder eine Schranke ziehen heißt im AT: jemandem „Tor und Riegel setzen“, „bis hierher [...] und nicht weiter“ (*Hiob* 38, 10–11).²¹⁾ Goethe sagt es so: „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, /Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.“²²⁾ Begrenzen oder einschränken ist einem Reduzieren gleich. In unserem Kontext bedeutet es : In der „transzendentalen Reduktion“ zeigt sich erst der Meister ; und: das „logische Gesetz“ „nur kann uns Freiheit geben“.

Schon am Ende des vorletzten Jahrhunderts war eine weltweite Krise der

19) Max Weber, *Das antike Judentum* II-1, *Vorbemerkung: Das soziologische Problem der jüdischen Religionsgeschichte*. In: *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, Bd.3., J.C.B.Mohr, Tübingen 1988, S. 2–5.

20) Hannah Arendt, *Die Juden als Paria* sowie *Aufklärung und Judenfrage*. In: *Geschichte der Juden in Deutschland*. 4. Jahrgang, Heft 2/3, Berlin 1932. Wieder in: dies., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*. Suhrkamp TB, 1976, S. 46–73, 108–126. Engl. Fassung in: dies., *Jewish Writings*. Hrsg. von Jerome Kohn & Ron Feldman. Schocken Verlag, New York 2007. Arendt stellt „Paria“ dem „Parvenu“ gegenüber. S. dazu: dies., *Bernard Lazare. Der benutzte Paria*. In: *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1976, S. 60–64.

21) Nach der Zürcher Bibel.

22) Johann Wolfgang von Goethe, *Werke in 14 Bänden*, Bd.1, 9.Aufl., Hamburg 1969, S. 245.

Wissenschaften²³⁾ entstanden und allgemein der Boden unsicherer geworden für ein Gemeinschafts-Handeln in Max Webers Sinn. Viele sahen sie als ihr eigenes Trauma an. Ein Torso blieb also der Versuch, das Selbst zu finden. Angesichts dieser Krise entstand Husserls Manuskript „Sokrates-Buddha.“²⁴⁾ Zur Frage stand, ob solche Ausführungen zur Erklärung der Situation reichten oder ob es dazu nötig sei, wie Scheler meinte, den Buddha, „ein(en) ausgeprägten Psychiker, zu lernen,“²⁵⁾ „Aus der Not eine Tugend machen“, lautet eine Redensart. Aber wie und mit welcher „Kunst“?

Dass es eine Wand gibt oder etwas als Wand dasteht, bezeichnet, zu welchem Zweck auch immer, eine Schranke bzw. eine Grenze, nach außen oder nach innen, nach oben oder nach unten, so wie in die seiende Welt politisch gleichsam ein Keil getrieben wird, etwa zwischen Ost und West. Die „Wand“ zieht nicht bloß eine räumliche Grenze, sondern offenkundig auch die zeitliche Grenze des „ab wann...?“ und „bis wann...?“²⁶⁾, wie beim Beststellungs-, Lieferungs- und Fälligkeitstermin für Geschäftsleute oder im Leben eines jeden.

Es ist aber unerhört, erscheint uns sogar als unsinnig, eine leere Wand anzuschauen oder gar anzustarren, wie Dharma es damals getan hat, auch in Indien, woher er angeblich stammt. Es ist aber nicht auszuschließen, dass er schon in Indi-

-
- 23) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936). Hrsg. von Elisabeth Ströker, 3.Aufl., Meiner Verlag, Hamburg 1996. Die meisten Modernisten scheiterten an sich selbst. Sie mussten je vor einer Wand Halt machen. Der Versuch des Idealismus, z.B. johannäisch-christologisches Sprachgut sich anzueignen, führte zu einer Wand des menschlichen Sprachwesens zu einer „oberen Grenze“. Linguo-soziologisch betrachtet, betrifft das auch Fichte, Schelling und Hegel, noch Wittgenstein. Mit seinem Humanitäts-Konzept versuchte es Herder, Freud mit dem seiner Psychoanalytik. Doch drangen sie nicht bis zur Wand des menschlichen Gefühlswesens (zu einer „unteren Grenze“ [Oshima]) vor, während Scheler in einem Atemzug an die Wand des „Geistes und des Dranges“ stieß.
- 24) Edmund Husserl, *Sokrates-Buddha: Wie steht die Erkenntnis im indischen Denken? Wie steht dieses zum sokratischen?* Ein unpubliziertes Manuskript aus dem Archiv (1926), ed. von Sebastian Luft. Springer Science + Business Media. Bd.V., 2010. In: HUA XXXV, S.430 ff. Vgl. ferner.: Fred J. Hanna, *The Humanistic Psychologist - Husserl on the Teachings of the Buddha*, Vol. 23, Issue 3, 1995. P. 365–372.
- 25) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hrsg. v. Wolfhart Henkmann, Bouvier Verlag, Bonn 2007. Dort heißt es: „Selbst Buddha war ein ausgeprägter Psychiker.“ in: GA Bd. 9. S. 48. Vgl.: ders., *Zu Idealismus - Realismus, in: Das emotionale Realitätsproblem: Realesein und Widerstand - Angst - Sorge und Realität*, Zusätze aus den nachgelassenen Schriften. In: Spätschriften Teil V, hrsg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern und München, ebenda, S. 254 f., 283.

en als ein fremder Mönch, als ein Asylant galt. Im Gästebuch des Lo-yang Tempels (chines.: 『洛陽伽藍記』) steht geschrieben, er sei ein fremder Mönch aus Persien. Seizan Yanagida z.B. hielt dies – im Gegensatz zur herrschenden Meinung – für eine glaubwürdige Mitteilung.

Über die Herkunft Dharmas und seine Wandanschauung ist viel spekuliert worden, ohne dass die bisherigen Ergebnisse der Forschung überzeugen. Wir haben nun irgendwo anders zu suchen. Es ist auch nicht auszuschließen, dass Huike (慧可, 487–593 n. Chr.), der erste Schüler Dharmas, den Sinn dieser Wandanschauung nicht richtig oder zumindest anders als sein Meister verstanden hat. Sollte es der Fall sein, bestünde hier die Kontinuität einer Diskontinuität. So hat Dahui Zonggao (大慧宗杲, 1089–1163 n. Chr.), ein Kritiker der „Mozhao-xie ch’an“-Übung (chines.: 默照禪, the “heretical Chan of silent illumination”) und zugleich der Initiator der „K’an-hua ch’an“-Übung (chines.: 看話禪, “Chan of gongan (kōan) introspection”), behauptet, Dharma hätte die spätere (spiritualistische) Umdeutung seiner Lehre durch seinen Schüler Huike „prompt in Abrede gestellt“, dieser habe den Sinn der Wandanschauung mißverstanden, nämlich als die Forderung, „das Herz fest wie eine Mauer zu machen“. Ein kurzer Überblick über die (心如障壁) Erwähnungen ²⁶⁾ des Wortes „Wandanschauung“ (壁觀) und deren Bewertung in der Zen-Geschichte ist hier nicht möglich, weil das Wesentliche davon von Autoritäten wie Zhiyan (智儼, 602–668 n. Chr.) und Dào xuān (道宣, 596–667 n. Chr.) offensichtlich gar nicht bemerkt wurde. Das Wort Wandanschauung wird auf ihren Listen der Übungsarten bloß genannt. Dào-xuān interessierte vor allem die Wandanschauung als Heilmethode und die Reichweite ihrer therapeutischen Wirkung.²⁷⁾

Yanagida interpretiert Dharmas „Wandanschauung“ in bezug auf die „vier Praxen“, mit dessen Kritik am „Cattāro Satipatthānā“ (chines.: 「四念処」), „Die

26) Dahui Zonggao (1089–1163 n. Chr.), *Dá liú bǎo xué shū* (*Sendschreiben an Liú*, jp. *Tōryūhon-gaku-shō*), T.47–925b [die Abkürzung „T“ für *Taishō-Shinshū-Daizōkyō* (『大正新修大藏經』, dt. : „Taishō-revidierte Tripitaka“), die maßgebliche Ausgabe des chinesischen buddhistischen Kanons und seiner japanischen Kommentare]. Vgl. Hirota Sougen, *Daikai Soukan ni yoru Hekikan Saikaisaku* (*Reinterpretation der Wandanschauung bei Daie Souken*). Myō-shinji Bulletin Nr. 2, Kyoto 2004, S.39–44.

27) Z.B. Dào Xuān (道宣, 596–667 n. Chr.) findet Dharmas mahayana-buddhistische Wandanschauung bemerkenswert. Denn ihm sei es gelungen, die ganze Welt in Erstaunen zu setzen. S.:

(Anm. 26), Nr. 2060 _50. Was Zhiyan (智儼) betrifft, siehe unten Abschnitt III.

Vier Grundlagen der Achtsamkeit²⁸). Seine Interpretation ist zwar im allgemeinen stimmig. Aber sein Ergebnis bleibt etwas unklar.²⁸ Suzuki Kakuzen (鈴木格禪) vertritt die These von Dharmas indischer Herkunft. Aber sein Versuch bleibt erfolglos, weil es ihm nicht gelingt, zum Kern des Problems vorzustoßen. Seine Analyse schlägt fehl, weil er aufgrund seiner Forschung nur über das damalige Mönchsleben in Indien darüber nachdenkt, was Dharmas Wandanschauung ausmache, ohne danach zu fragen, warum sie für diesen subjektiv von solcher Bedeutung gewesen ist.²⁹ Tokiwa Gishins Versuch ist zwar insofern aufschlußreich, als er den uns vertrauten Quellentext (*die Lange Schriftrolle*, und deren verkürzte koreanische Fassung) ebenso berücksichtigt wie den *Grundriß der mahayana-buddhistischen vier Praxen*, (eines der in Dun-huang entdeckten Manuskripte, das von Tánlin ediert wurde). Tokiwas Versuch halte ich aber deshalb für ungenügend, weil er das Hauptgewicht auf eine andere Schrift legt und von vornherein auf dem Standpunkt Huikes beharrt.³⁰ Denn man muss, wie erwähnt, fragen, ob Huike selbst den Sinn von Dharmas Wandanschauung verstehen konnte. Ferner hat die Huike nachfolgende, sich auf das „*Lankavatra-sutra*“ (楞伽經) stützende Schule bekanntlich sogar behauptet, der erste Patriarch des Zen-Buddhismus sei nicht Dharma, sondern Guna-baddhara (求那跋陀羅, 394–468 n. Chr.) gewesen. Dieses Durcheinander wurde zwar behoben, aber es bleibt noch einiges ungeklärt, z.B. die Frage, ob dabei Dharmas Wand-Anschauung nicht allzu „spiritualistisch“ gedeutet und sie schließlich bloß noch als eine „Herzensfrage“ akzeptiert worden ist. Der bedeutsame phänomenale Aspekt des Leib-Seins ist bei Tokiwa nicht außer Acht gelassen; wichtiger ist für ihn jedoch der das Reale betreffende Aspekt (意生身). Paul Swanson ist in sprachwissenschaftlicher Hinsicht gewiss ein guter Einfall zu verdanken, wenn er uns damit überrascht, dass er mit dem „sanskritisch-chinesischen Kompositum“ ein neues Konzept der Deutung ins Spiel bringt. Seine Erör-

28) Seizan Yanagida, *Daruma*, Kodansha Verlag, Tokyo 1998, S. 166 ff.; ders. *Zen-Shisō (Zen-Gedanken)*, Chūōkōron-sha, Tokyo 1998, S. 29 ff.

29) Kakuzen Suzuki (鈴木格禪), *Hekikan-Shiron (A Consideration on Pi-kuang)*, I (1975) / II (1976), The Bulletin for the Faculty of Buddhism, Komazawa University, Bd. 33/34, Tokyo 1975 /76. S. 23–39; S. 26–47.

30) Gishin Tokiwa, *The Lankāvatāra manomayakāya and Bodhi-dharma's biguan*. (dt. etwa: Das Lanka-Vatara-Sutra und die Wandanschauung Dharmas), in: Bulletin of the Faculty of Literature, Hanazono University, Kyoto 1996, Nr 28, S.9–26.

terung wirkt aber wie eine Ansammlung von Vermutungen.³¹⁾

Dharmas Rede über Wandanschauung ist auch deshalb überaus bedeutsam, weil sie das einzige uns überlieferte Zeugnis seiner Existenz darstellt. Um es vorwegzunehmen: er war kein Inder. „(E)in Mönch aus dem Westen; er heißt Bobhidharma, ein Fremder aus Persien“ (西域沙門、菩提達摩者、波斯國胡人也).³²⁾ Das ist der genaue Wortsinn, wie Yanagida mehrmals betont. Wenn man die Angabe in jenem Kloster-Gästebuch als authentisch ansieht, trägt sie dazu bei, einige Geheimnisse seines leiblichen Seins zu enthüllen, z.B. im Hinblick auf die Frage, warum ihm eine neun Jahre währende Wandanschauung nötig war, weshalb ausgerechnet ihm es schwerfiel, Sutras zu rezitieren (誦語難窮), wieso er am Ende von einem gemeinde-politischen Gegner in der eigenen oder einer anderen buddhistischen Schule mehrmals der Vergiftungsgefahr ausgesetzt und schließlich – wahrscheinlich in öffentlichem Auftrag – ermordet wurde. Sein Leichnam wurde auf ein „halb ausgetrocknetes Flussbett“ geworfen. Bis heute ist der Grund für diese grausame Tötung nicht bekannt. Mein eigener Vorschlag zur Lösung dieser Frage steht in einem engen Zusammenhang mit Dharmas neun Jahre dauernder „Wand-Geschichte“ als einem der Geheimnisse seines Lebens.³³⁾

Der zum Patriarchen ernannte historische Dharma galt als ein aufrechter und standhafter Mensch, als ein weiser Denker. Seine immer den Kern treffende Rede konnte so gelobt werden, dass viele vor Neid erblassten. Das Urteil, er sei ein allzu früher moderner Mensch in seiner Zeit gewesen, würde gut zu ihm passen. Da geschah eine Tragödie. Wegen einer Intrige wurde er verhaftet, saß dann zu Unrecht neun Jahre lang im Gefängnis, was ihn dazu veranlaßte, vor einer Wand im „Schattenreich“ (Sepp) zu meditieren. Die Wand gebot seinem leiblich-seelischen Sein

31) Paul Swanson, *Daruma no Hekikan to Bon-Kan gōseigo* (Dharma and his Wallgazing and Sanskrit-Chinese Binomes), in: the Bulletin for the Faculty of Buddhism, Komazawa University, Bd.35, Tokyo 2004.

32) *Luoyang qie lan ji* (dt.: Gästebuch des Tempels in Luoyang [alte chinesische Hauptstadt, Sh.M.]), s. Bd.1, Das Kapitel *Über Yongning Tempel* (jp.: Einei-ji), Erster Teil: Innenstadt, hrsg. von Yang Xuanzhi (楊銜之), Luoyang 547. In: Taishō-Shinshū-Daijōkyō, Bd. 52, S.1000. Jap. Ausgabe: *Rakuyō Garanki*, übers. von Yoshitaka Iriya, Tokyo 1990. S. die Ausgabe von Zhou Zumo (周祖謨): *Luoyang qie lan ji jiaoshi* (Kommentar zu dem Gästebuch des Luoyang qielan-ji), Science Publisher, Peking 1958, S.13.

33) Miyamura, *Ein Versuch, den historischen Dharma zu verstehen* (wie Anm.16).

Einhalt. So wurde er einer der „aus der Zeit Vertriebenen.“³⁴⁾ Die Tatsache, dass er neun Jahre eine Wand anschaute bzw. anstarrte, legt die Vermutung nahe, dass er es als eine Art „Totenmesse für sich“ (自己供養) verstand, ohne die er nicht als Nachfolger der Patriarchin Prajnatala (oder Prajnatara, 般若多羅)³⁵⁾ antreten wollte. Es muss ein gewisses Einverständnis zwischen den beiden gegeben haben. Diese Prajnatala und der historische Dharma standen offensichtlich in der Tradition der prophetischen Überlieferung des Wandmotivs.³⁶⁾

Eine Übung, die in gewisser Weise an die Zenmeditation erinnert, erlernte er zunächst bei seinem Freund Daniel und bei Meister Symeon dem Älteren, einem bekannten syrischen Styliten („Säulenheiligen“).³⁷⁾ Dharmas fragmentarischer Dialog über das „Säule-Anschauen“ (in: *Daruma no Goroku* 6, „Logik des Prajna“³⁸⁾) ist der beste Beweis dafür, dass er mit beiden in enger Verbindung stand. Er sah Ansätze zu seiner Lehre in einem antiochischen Kloster, entwickelte sie aber erst, als er neun Jahre lang in Ägypten im Gefängnis saß. Aber „Wand“ statt „Säule“, „sitzen“ statt „stehen“: dieser Wechsel des Schlüsselwortes und des Übungsstils ist bezeichnend für Dharma, der jeweils anders zu denken und originell zu handeln wußte. Als einzige Quelle, die etwas darüber aussagt, was die Wand für Dharma bedeutete, gilt seine anonym vorgetragene Rede: *Die Zwei Eingänge und die vier Pra-*

34) S. dazu Anm.12. .

35) Prajnatala, der 27. Patriarch, war wahrscheinlich eine Frau. Offiziell trug sie den männlichen Namen Prajnatara. Ihr wirklicher Name war weiblich: Prajnatala. Meine Vermutung ist mir von dem indischen Guru Shanti-May in seiner E-Mail vom 31. Dezember 2005 bestätigt worden.

36) Prajnatalas Testament gilt im allgemeinen als eine prophetische Voraussage. In: *Jingde Chuandenglu* (jp.: *Keitoku Dentōroku*. dt.: etwa: „Bericht über strahlende Leuchter der Tugend“ [1004 n. Chri.]), Wū-Shān-Ausg. (1348 n. Chr.), Bd.2, in: T (wie Anm. 26), Nr. 51, p0216a.

37) Das Auf-der-Säule-Stehen der Styliten war - als Übung zur asketischen Selbstdisziplin - dazu bestimmt, auf einem erhöhten festen Platz („stabilitas loci“), „zwischen Himmel und Erde“, zu meditieren. Allerdings war ihre Motivation nicht in jedem Fall religiös bestimmt, sondern auch teils reichspolitisch, teils sogar religionskritisch. S. dazu: Hilarion G. Petzold: *Zum Frömmigkeitsbild der heiligen Säulensteher*. In: *Kleronomia* 4 (1972), S. 251-266; Ferner: Hans Conrad Zander, *Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter*. Gütersloh Verlagshaus, Köln 2001.

38) Yanagida (wie Anm. 18), S. 206 f. Diese Rede vom „Säule-Anschauen“ in der Dharma zugeschriebenen *Logik des Prajna* ist für die meisten Buddhisten rätselhaft. Erst im Hinblick auf die syrischen Säulen-Heiligen wird sie verständlich, wie ich in meinem noch unveröffentlichten Aufsatz: *Daruma no Hekikan to Anjin-mui (Dharmas Wandanschauung und das Nicht-Handeln nachweise*. Yanagida bezieht diese Stelle dagegen auf die indische Logik (wie Anm. 18 u. 28).

xen,³⁹⁾ auf deren Gebrauch der bekenntnishaft selbstreferentiellen Ich-From wir achten müssen.⁴⁰⁾ Hier geht es um ein Sich-Einüben in das richtige Verhalten gegenüber der eigenen früheren Schuld, seiner Rachsucht, den Leiden und Qualen, die man zugefügt hat. In der Verwendung der unter buddhistischen Mönchen verpönten Ich-form in diesem Text tritt er bewusst als Subjekt auf. Unter den vier Übungen ist die erste deshalb von besonderem Gewicht, weil sie den darauf folgenden drei buddhistischen Übungsarten (仏説三行) gegenüber jenen „Vorgarten“ (前庭) des Heiligtums darstellt, in dem, wie es heißt, ein Eichbaum (柏樹子) zu sehen ist. D.h. die erste ist gleichsam als Einführung den drei anderen vorangestellt, so dass die vier im Verhältnis „eins zu drei“ zueinander stehen. In diesen „Vorgarten“ sind alle Fremden eingeladen.

Weil auch die Anschauung täuschen und zu Fehlschlüssen führen kann, worauf z.B. Charles Sanders Peirce aufmerksam machte,⁴¹⁾ ist `Wandanschauung` insofern spezifisch als `Wand-Anstarrung` zu nehmen, als man sich thematisch auf diese e i n e leib-seelische Existenz namens Bodhi-Dharma konzentrieren muss, die politisch verfemt, ja aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen, gleichsam exkommuniziert war. Bei der Wand-Anschauung kommt es darauf an, ungestört, ohne jede Absicht beim „Nicht-Handeln“ (chines.: Wu-Wei、無為・无為) zu bleiben, wie es in einer Art taoistischer Umformulierung des buddhistischen Gebots von der „*Enthaltung eines gegen die Natur gerichteten Handelns*“ heißt. Das gilt, bis sich der unsichtbare Weg von selbst aufgetan hat und aus der Ferne die Nähe zu dem In-sich-selbst-Ruhen hörbar wird. Dharma starrt die Wand an, weil im Herzen Resonanz erst da entsteht, wo die Wahrheit des Seins, unser Leib-Sein von oben erleuchtend, sich schon entbirgt, während sie sich, unten leuchtend, im Körperwesen noch verbirgt. Dharma starrt die Wand ohne jede Absicht und ohne Pose

39) Siehe Anm.18

40) Die pronominale Selbstbezeichnung als Bekenntnisformel wird von M. Foucault in Bezug auf die syrisch-palästinensischen Klöster im 4. Jahrhundert erörtert. S. *Technologies of the Self, A Seminar with Michel Foucault*, hrsg. von Luther H. Martin, Huck Gutman und Patrick H. Hutton, University of Massachusetts Press, 1988. Der von Foucault verfaßte zweite Beitrag nimmt darauf Bezug.

41) Charles Sanders Peirce, *Semiotics*. in: *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Hrsgg. von Charles Hartschorne and Paul Weiss. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1931, CX. Vgl.: ders., *Some Consequences of Four Incapacities*, in: *Journal of Speculative Philosophy*, 1868, Bd. 2, Nr. 3 (1868), S. 140-157.

(作為、計校) an, eben zum Nicht-Handeln entschlossen. Es gilt ihm nur noch als „Wahn“ (妄想、偽妄), sich selber „Arbat“ bzw. „Arban“ (chines.: *Arúòhàn* 阿羅漢, dt.: der Würdige) zu nennen oder als einer, der die Arhatschaft erreicht hat, gewürdigt zu werden. Das gilt ihm nur als eine „Erleuchtung im Traum oder in einer Vision“ (in: *Bodhi-Dharmas Anthologie* Nr. 13, s. Anm. 18). Er läßt also, die Wand anstarrend, im Schweigen zur Sprache kommen, was sich im Alltag derart ereignet, dass es in der Unverborgenheit akustisch und dichterisch am Werk ist, was – paradox gesagt – heißt, dass es sich zugleich verbirgt und „entbirgt“ (Heidegger).⁴²⁾

Jede gleichnishafte Sinnggebung (Trope), etwa der Versuch, die Wand als einen Spiegel oder als ein Schutzschild des Herzens anzusehen,⁴³⁾ auch jede Art einer Darstellung von Wesen in Menschengestalt, bei der man z.B. zu sehen vermeint, an der Steinwand tanzten kleine Buddhas und sie gingen durch diese hindurch,⁴⁴⁾ erscheinen ihm als von vornherein verdächtig. Denn jene genannte Felswand ist unüberwindbar, d.h. steht für keinerlei Psychologismus als Gegenstand zur Verfügung. Wir müssen uns also genau an die *Tat-Sachen* von Dharmas Lebensgeschichte halten. Dabei ist hier die Möglichkeit einer allegorischen Auslegung grundsätzlich ausgeschlossen. Wenn Yanagida erklärt: „Nicht w i r schauen sie an, sondern die W a n d schaut uns an,⁴⁵⁾ so ist das keine Gleichnisrede im gewöhnlichen Sinne. Seine Aussage kommt vielmehr aus seinem schließlich erleuchteten Verständnis. Buddha schaut Buddha an. Besser: die Buddhas schauen sich an. Er hat wohl Recht. Es geht hier um keine bloße Selbst-Erwähnung, sondern um eine tautologische Erkenntnis der Wahrheit. Erst wenn das Selbst als etwas angesehen wird, dem die Wand Einhalt gebietet und zugleich den Weg ins Offene, Weite weist, findet es die R u h e, die es wegen seiner weltlichen Sorgen verloren hatte. Denn ein in sich

42) Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, In: ders.: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 5. Aufl. 1972.

43) Vielleicht Shenxiou (神秀, 606–706 n.Chr.), sicher Zongmi (宗密, 780–841) interpretieren die Wandanschauung so. *Taishō-Shinshū-Daizōkyō* (wie Anm. 26). T2015_48.0403c27. 44)

Kosei Ishii, *Ishikabe no tōrinukeru Shūzōnsa to Kabe ni egakareta E (Meditation masters who pass stone Walls freely and pictures drawn on the walls)*. In: *Journal of Buddhist Studies*, Bd. 37, Tokyo 1996, S. 61–77.

45) S.: Yanagida, *Daruma*, in: *Jinrui no Chiteki Isan (Die geistigen Erben der Menschheit)*, Bd.16, Kōdansha Verlag, Tokyo 1981, S. 140.

ruhendes Sein ermöglicht es uns, zu verstehen, wie wir im Alltag leiblich, d.h. zeitlich begrenzt, je da sind, und zu lernen, wie wir, zum Einverständnis mit den Mitseienden reif, uns verhalten sollen, sofern wir alle Gemeinschaftswesen sind. In dieser Hinsicht gibt es keinen entscheidenden Unterschied zwischen der Meditationsart bei Hinduisten und Buddhisten. Aber Dharma macht bei der Selbstsuche nicht Halt. Seine Wand-Anschauung gibt einen ganz anderen Eindruck und gibt einen anderen Anstoß, als man erwarten würde. Im Frieden mit sich selbst und froh gestimmt, starrt er die Wand an und bleibt er entschieden bei dem Nicht-Handeln, das mit persönlicher Selbstsuche nichts zu tun hat. Die aufeinander folgenden vier Praxen sind in der Tat keine Bedingungen dazu, sondern sie gehen von selbst daraus hervor, also ohne eigene Bemühung. Was hier geschieht, ist keine bloße taoistische Umbenennung des Nirwana.

Auf Sanskrit heißt „Wand“ *prakara* oder *rodhas*. Das letztere bedeutet „Mauer“ oder „Damm“. Mit *rodhaka* ist gemeint: „Halt gebieten“, „etwas anhalten“, „blockieren“ oder „ausschalten“. Eine Anschauung ist *vicāre* oder *dars'ana*. Darshana besagt: etwas „aufmerksam ansehen“. Das letztere Wort hat selbstverständlich nichts mit *pi-quan* zu tun; aber dies scheint auch nicht von *vicāre* zu kommen. Denn die Aussprache stimmt nicht damit überein. Es ist, etymologisch gesehen, kein „Sanskritisch-chinesisches Kompositum“ (Paul Swanson), als bestünde es aus „vi-“ von „*vīpasyana*“ (right knowlege) und „*quan*“. Es ist m.E. vielmehr ein syrisch-chinesisches Kompositum, das aus den Tonsilben „bi-“ in „*birtha*“ bzw. „*birthu*“ („Burg“, „Felsenriß“) und „*quan*“ (觀) zusammengesetzt ist. Wie dem auch sei, das Einzelwort „*bi-qua*“ („Felsen *spalten*“) ist dem Kontext recht adäquat und jedenfalls geeigneter und einleuchtender als jenes Kompositum. Das Schlüsselwort ist auf jeden Fall „Fels-*Spalt*“. Insofern das syrisch-aramäische Wort „*bi-qua*“ und das chinesische „*pi-quan*“ sich lautlich am nächsten stehen und auch dem Sinn nach in etwa übereinstimmen, kann man also dieses Konzept von „Wandanschauung“ vorerst in der Tradition der prophetischen Überlieferung des Wandmotivs sehen. In der Sprachgeschichte gibt es viele Beispiele dafür, dass die labialen Konsonanten ersetzt werden, „p“ durch „b“.⁴⁶⁾

46) Zur Verwechslung der ähnlich klingenden chinesischen Wörter „Tome“ und „Tamo“ gibt Kumagusu Minakata in seinem Buch *Jūnishi-keō* (Über die zwölf Jahresymbole) wichtige Hinweise. In: Iwanami-Bunko 139-1, Iwanami Verlag, Tokyo 2004.

II

Der Ort, wo das bekennende Ich das in sich ruhende Selbst ist

Unser *Die Zwei Eingänge und die vier Praxen* (『二入四行論』)⁴⁷⁾ genannter Text wurde anonym überliefert. Der Schreiber Tánlín (zwischen 538 und 543 n. Chr. traf er Bodhi-ruci [菩提流支, 6.Jh. n. Chr.]) bezeichnet in seinem Vorwort den Vortragenden lediglich als „Fá-shi“ (法師), was kein Name war, sondern ein Amtstitel, damals in der Regel der eines Friedhofsverwalters. Hier ist weder der Name Bodhi-dharma noch ein Ehrentitel wie etwa „Daruma-taishi“ (j, 達磨大師) genannt.

Dieser Text ist kein Sutra. Er gilt im allgemeinen als eine „öffentliche Bekanntmachung“ (誥卷).⁴⁸⁾ Solche Schriftstücke, mit denen neue Bestimmungen öffentlich bekannt gegeben wurden, gab es im alten China. Hier muss aber, genau gesehen, eine für die Öffentlichkeit bestimmte Zusammenstellung von Lehrmeinungen in Form von Notizen oder von Fragmenten bekenntnishafter Äußerungen gemeint gewesen sein, da im Text mehrmals die subjektiv klingende Selbstnennung vorkommt, was offensichtlich Mitglieder einer Organisation, hier: Angehörige einer religiösen Vereinigung, als Publikum voraussetzt. Aus dem Text t ö n t etwas von Dharmas *ursprünglicher* Erfahrung des Leib-Seins, ohne das hochstilisiert Ornamentale etwa der „Niederschrift von der smaragdnen Felsenwand“ (『碧巖錄』).⁴⁹⁾

Geradewegs „zur Sache“! Husserls Forderung gilt gerade hier. Dazu sind wir alle eingeladen. Dharmas Rede besteht aus zwei Teilen: (1) „Li-ru“ („Gehen des Wahrheit-Wegs“, 理入). Es handelt sich hier um eine Sache des *Verstehens*, aus welchem Grund für mich, den Leib-Seienden, das Anstarrten einer leeren Wand von so großer Bedeutung ist. (2) „Xing-ru“ („Gehen des Praxis-Wegs“, 行入). Es

47) Siehe Anm. 18.

48) Nach Yanagida (wie Anm.45), S.128, bedeutete *Gào quán* (誥卷, j, „Koukan“) eine Art „Ofuregaki“ (chines. 御触書), eine öffentliche Verlautbarung. S. die betreffende Stelle in: *Xū gāosēng zhūàn* (Biographien buddhistischer Mönche von eminenter Bedeutung). Hrsg. von Dào xuān (596–667 n. Chr.). Kap. Dharma, S. 645–667.

49) Das wird klar, wenn wir diesen Text mit jener *Aufzeichnung des Meisters Hekiganroku* (Wie Anm. 11) vergleichen. Dann erscheint Dharmas Rede wie ein unbehauener Naturstein. Dagegen ist das „Hekiganroku“ ein kunstvolles und allgemein zugängliches Werk.

handelt sich dabei um eine Sache des *Verhaltens*⁵⁰⁾; was bedeutet für uns als soziale Körperwesen das Mitsein? Wohlbemerkt, ist bei der Wand-Anschauung vom *Nicht-Handeln*, dagegen bei den vier Übungen von dem, wie man sich so oder so verhält, also vom *Handeln*, die Rede. Verstehen und Verhalten sind zweierlei Kategorien der Sozial-Rede, die den Überlieferungen der buddhistischen Weisheit zu Grunde liegen.⁵¹⁾

Das Wesentliche von Dharmas Wandanschauung lautet: **“Wenn ihr aber die Einbildungen [des von weltlichen Sorgen befangenen Seienden, Sh.M.] aufgebzt und euch zur Wahrheit [des Seins, Sh.M.] bekennt (若也捨妄歸眞); ferner, wenn ihr auf der Wand-Anschauung beharrt, besser: euch darauf konzentriert, die Wand anzustarren (凝住壁觀),⁵²⁾ bemerkt ihr wohl, dass das Selbst von mir und das der Fremden als ununterschieden und selbst das Wesen von Alltagsmenschen und das der Heiligen als dasselbe erscheint (自他凡聖等一).⁵³⁾**

50) Oshima (wie Anm. 6). Sie entdeckte diesen Gedanken sowohl bei Rinzi als auch bei Heidegger, wie ich ihn bei Heidegger u n d Weber aufgefunden habe. In der Tat gewinnen sowohl die existenzial-ontologische Hermeneutik Heideggers als auch die verstehende Soziologie Max Webers, ihre je angemessene Form der Sozial-Rede. Anders formuliert, sehen wir unsere Aufgabe darin, Person-*sein* u n d Gemeinschafts*handeln* als ein „Sprachereignis“ aufzufassen. Verstehende Soziologie in unserem Sinn stellt sich die Aufgabe, die Sache des Verstehens sowie die des Verhaltens im Hinblick auf das Wand-Phänomen auf der Ebene des Personseins zu beschreiben. Es kommt dann auf das Verständnis des „sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt“ (A. Schütz) an, damit das Nichts in einem zum Einverständnis reifen Gemeinschaftsleben Sprache gewinnt. S. Anm.1.

51) In den drei Traktaten, die dem *Grundriss der mahayanabuddhistischen Vier Praxen* (『菩提達磨大師大乘入道四行觀』) beigefügt sind, ist die Bedeutung der Frage nach der wahren Erleuchtung m.E.s überbetont, da hier das „Li-ru“ in weiterem Sinne so aufgefasst wird, dass man die *W a h r h e i t* zu verstehen, d.h. den Weg des Erleuchteten zu gehen habe. Auch das „Xing-ru“ lehrt, wie man mit bedacht den Weg des als *w a h r* Erkannten gehen solle. Beide Erklärungen stammten aus späterer Zeit, aus der *B l ü t e* zeit des Zen (宋代). Vgl. Anm. 18.

52) Die eingeklammerten Ergänzungen sind von mir. Die Wiedergabe der chinesischen Schriftzeichen entspricht dem Originaltext. Es handelt sich hier darum, ungestört, in aller Ruhe die Wand anzustarren. Da ereigne sich das Selbst und entstehe die Resonanz des Herzens nur da, wo die Wahrheit des Seins unser Leib-Sein von oben und unser Körper-haben von unten erleuchte und sich auf diese paradoxe Weise entberge, *indem* es sich entbirgt. S. Heidegger, (wie Anm. 42) S. 59, 66-68.

53) Dharmas Konzept von den „Zwei Eingängen“ setzt zwar die Zweizahl voraus, stimmt mit seiner Aussage, die Alltagsmenschen und die Heiligen seien ursprünglich eins, aber auch mit der Lehre Vimalakirtis über die Nicht-Zweierheit(不二法門) überein. Die Zwei ist dennoch bei Dharma strikt beibehalten, ohne dass ihr Ursprünglich-eins-Sein aufgegeben wäre. Vgl. das *“Vimalakirti*

Wenn ihr hier festen Aufenthalt nehmt und nirgendwohin wegzieht (堅住不移), ferner den gemeinen Lehren nicht folgt (不隨於文教), dann bleibt ihr ohne die sogenannte Besonnenheit (無有分別), froh gelassen beim Nicht-Handeln (Wu-wèi, 無為): Ihr habt also ohne jedes Zutun am Werk des sich ereignenden Selbst entschlossen Anteil (此即與理冥符) und haltet es stilschweigend für reif, bei diesem Nicht-Handeln zu bleiben (寂然無為). Dies also nennen wir Li-ru (名之理入).“

Syntaktisch überprüft, enthält diese Passage wenig Spuren des Sanskrit. Ihr Stil unterscheidet sich insofern von Sanskrit-Texten, als sechsmal von „ich“ (我), nämlich von der ersten Person Singular, Gebrauch gemacht wird, und zwar dreimal in der Weise eines auf Konsens abzielenden „kommunikativen Handelns“, bei dem sich ein Dialogteilnehmer mit diesem Pronomen selbst identifiziert, wie auch in manchen Zendialogen der Meister, „ich“ sagend, ein Geständnis ablegt. Dennoch wirkt dieser „ich“-betonte Vortrag allgemein ungewöhnlich, wenn man das buddhistische Prinzip: Nicht-Ich (Pali: Anatta) bedenkt.⁵⁴⁾

Man glaubt seine rauhe Stimme zu hören, wenn es zur ersten Übung von Teil II heißt: **Das „Fù-yüan-xing“ (jp: Hō-on-gyō、報怨行, dt. etwa: Übung zum Bekenntnis früherer böser Taten)⁵⁵⁾ betrifft diejenigen** “[nämlich „mich“ und „euch“, Sh.M.], die es verstehen, den Weg zu gehen, an der Übung teilnehmen (修道行人). **Wenn [einem von „euch“, Sh.M.] Leiden angetan oder Qualen bereitet werden (若受苦時), soll sich der Betroffene selber zu**

Nirdeśa Sūtra“ (chines.:『惟摩經』).

- 54) Auch die Schreibweise ist dem fließenden Stil des Pali-Kanons nicht so ähnlich, wie man erwarten würde. Sein Stil ist eher schlicht. Wahrscheinlich hatte er nicht genügend Kenntnis von Sanskrit, Prakrit oder Pali. Einige Legenden erzählen, dass er in China große sprachliche Schwierigkeiten gehabt habe, ein Sutra vorzutragen.
- 55) Yanagida (wie Anm. 45) weist zwar darauf hin, dass das Hō-on-gyō in einem engen Zusammenhang mit der Lehre von Lao-Tse (老子) stehe (S. 41). Das reicht m.E.s jedoch nicht aus, um den Sinn der ersten Übung zu verstehen. Vgl. Yanagida (wie Anm. 45), S. 41. Der personale Stil dieser bekenntnihaft klingenden Gesprächsform fällt um so mehr auf, als er im Sanskrit und im Prakrit, wo er kaum vorkommt, befremdlich klingt. Eher steht er dem Stil von Texten Vimalakirtis nah, bleibt dem des Pali-Kanons fern. Doch was das den ersteren zugrund liegende Übungsthema (Antwort auf das Ressentiment) betrifft, gibt es kaum Gemeinsames. Vgl. *Nirvana Anonymous Sutra* (『涅槃無名論』) von Sheng-zhau (jp: Sō-jō 僧肇, 384-414? n. Chr.); sowie „Kommentar zum *Vimalakirtis Nirdeśa Sūtra*“, Nagata Bunshō-dō Verlag, Kyoto 1881.

Wort melden und dabei dieses Geständnis ablegen (当自念言)、 [d.h. gestehen, was „ich“ selber jetzt vor „euch“ gestehe,⁵⁶⁾ Sh.M.] 》 Ich hatte seit unzähligen Jahren das Eigentliche [die Aufgabe, daran zu denken, was mein Leib ist, Sh.M.] vergessen (我往昔無数劫中) und mich mit trivialen [uneigentlichen, Sh.M.] Sachen beschäftigt (棄本従末) . Ich war über alle Seiendes gewandert (流浪諸有) , hatte dazu noch bei vielen Menschen Rachegefühle geweckt (多起怨憎) , ferner den anderen unendlichen Schaden zugefügt (違害無限) . Obwohl ich jetzt keine sündigen Taten mehr begehe (今雖無犯) , muß dies mein Verhängnis sein (是我宿殃) , wie Früchte aus den bösen Taten aus meiner Vergangenheit erwachsen (悪業果熟) .⁵⁷⁾ Weder der Himmel (=Gott, Sh.M.) noch der Un-Mensch haben es mir wohl absichtlich zukommen lassen (非天非人能見与) . Ich nehme es einfach so hin (甘心甘受) , ohne jemanden wegen dessen Ressentiment anzuklagen (都無怨訴) 》 (58)

In einem Sutra heißt es (經云) : Auch wenn ihr Qualen erleidet, sollt ihr nicht jammern (逢苦不憂). Weshalb nicht? (何以故) . Weil

- 56) Tánlín (曇林, 506-574 n. Chr.) schreibt in seiner *Dharma no Shōden* (*Kurzbiographie Dharmas*), wer Ruhe und Friede finde, der starre die Wand an, „wie ich [Dharma] es tue“ (是如安心者壁觀). Er war zwar kein direkter Schüler von ihm, aber einer der wichtigsten Zeitzeugen. Später war er Mitarbeiter von Dharmas Gegner Bodhi-Luci (菩提流支, 6.Jh. n. Chr.). Dieses „Ich“-Bezeugen ist für solche Texte auch in stilistischer Hinsicht recht ungewöhnlich. Es wurde sicher als einer Ausdruck des Bekenntnisses verstanden. Meines Erachtens beinhaltet es sein eigenes Geständnis, mit der impliziten Aufforderung an seine Schüler, es ihm nachzutun, und zwar etwa so, wie man beim Eintritt in eine Gemeinschaft ein Gelöbnis ablegt.
- 57) Vgl. Yukako Matsuoka, *Daruma no Zazen* (dt. *Dharmas Zazen*) (2). In: The Bulletin of the Institute for international Zen-culture, Hanazono-University, Kyoto 1998, Nr. 24. Sie weist auf eine entsprechende Stelle im NT hin, (Matthäus-Evangelium Kap. 7, Vers 17 ff.). Auch für sie klingt diese Aussage Dharmas im buddhistischen Kontext befremdlich.
- 58) Mit meinem Ergänzung so zu lesen: N i c h t s beklagend, auch n i c h t auf Voreingenommenheit aus Ressentiment reagieren (都無怨訴) , anstatt die anzuklagen, die einst meinen Tod forderten und mich als Häretiker "verfluchten". Davon handeln meine unveröffentlichten Aufsätze: *Hekikan shite Anshin-Mui, Shiteki-Daruma no Gensonzai-rikai to Kaishaku-gibō, Ninyū-Sigyōronno text-bunseki to Rikaishakai-gakuteki hyōka* (*Dharmas Wand-Anstarrung und Nicht-Handeln. Über die Kunst, sein Dasein zu verstehen und zu interpretieren*), wo ich im Sinn meiner „verstehenden Soziologie“, eine textkritische Analyse und Bewertung von „Die Zwei Eingänge und die vier Praxen“ durchführe, sowie: (jp., 2009) *Waga-mi dearukoto no Jiko-keiken* (*Ein Entwurf zur Selbst-Erfahrung des eigenen Leibseins*).

euer Wissen schon die Essenz erlangt hat (識達本故).⁵⁹⁾ Wird dies in eurem Herzen geschehen (此心生時), dann begleitet euer erleuchtetes Verständnis den verfluchten Körper, bis ihr den Weg [des in sich ruhenden Selbst, Tao, Sh.M.] geht (与理相応、體怨進道). Deshalb wird diese Lehre das Fù-yüan-xing (jp: Hō-on-gyō, 故說言報怨行) genannt.“

Rational gedacht, hat jedes Verhalten seinen Beweggrund. Jedes Wort enthält seine „Stimme“ und seine subjektiven Sinngehalte, die, auf das Verhalten anderer bezogen, an die je eigene Vergangenheit erinnern.⁶⁰⁾ Man beachte: Selbstreferentiell sagt Dharma sogar zweimal „*mein* Verhängnis“. Auf die Befremdlichkeit dieser wiederholten Aussage wurde bereits hingewiesen. Sie steht gewiss unter dem Zeichen seiner eigenen „Stimme“. Denn selbst seine anonymen Schüler erwähnten die Wand-Anschauung in den Analekten mit keinem einzigen Wort, geschweige denn, dass sie die Stimme ihres Meisters erkannt hätten. Die verstehende Soziologie hilft uns bei unserem Versuch, das Rätsel dieses zwiespältigen Phänomens zu deuten.⁶¹⁾

Die Zahlenproportion, von der in diesem Text die Rede ist, hat akzent- und tongebend mit der Ermöglichung einer Gemeinschaft als eines resonierenden Körperwesens zu tun. Bemerkenswert ist, daß Dharmas Lehre von den „Zwei Eingängen“ zwar dem zu widersprechen scheint, was *Vimalakīrtis Nirdeśa Sūtra* (『惟摩經』) behauptet: „Nicht zwei, sondern eins“ (不二法門). Sein Konzept von den „Zwei Eingängen“ stimmt jedoch mit seiner Aussage, die Alltagsmenschen und die Heiligen seien ursprünglich eins, mit Vimalakīrtis Lehre von der

59) Welches Sutra er meinte, ist bis heute nicht bekannt. Diese Stelle hat eine auffällige Nähe zum ersten Brief des Paulus an die Thessalonicher (Kap.3, Vers 3).

60) Semantisch überprüft, enthält dieser Text für den Buddhismus von damals rätselhaft oder kaum bekannte Wörter wie z.B. „Pi-quang“ (Wandanschauung, 壁觀) für ein so merkwürdiges Verhalten wie das Anstarren (凝住) oder so fremdartig klingende Ausdrücke wie „fröhliche Winde“ (喜風). Wenn man sagt und hört, Dharma sei neun Jahre lang ein „wandanstarrer Brahmane“ (壁觀婆羅門) gewesen, geraten selbst die Experten in Schwierigkeit. Auch sie wissen nicht, woher dieser Ausdruck kam und wofür er stand.

61) Ein „deutendes Verstehen“ bekommt bei Max Weber ein besonderes Gewicht, wenn er vom einem „Einverständnis-Handeln“ spricht, welches von „dem subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden auf das Verhalten anderer bezogen“ wird. S. Weber: *Verstehende Soziologie* (wie Anm. 1), S. 456 ff. Solch ein „deutendes Verstehen“ entspricht Heideggers Wort: „Der Anspruch liegt fern, das Rätsel zu lösen, Zur Aufgabe steht, das Rätsel zu sehen“ (wie Anm. 42), S. 66.

Nicht-Zweiheit überein. Die Lehre von der Zweiheit ist dennoch bei Dharma strikt beibehalten, ohne dass der Gedanke des Ursprünglich-Eins-seins aufgegeben wäre. Freilich unterscheidet sie sich von der monistischen Lehre in der indischen Philosophie des Vedanta (不二一元論). Das hat auch mit der dualistischen Unterscheidung zwischen der Wahrheitserkenntnis bei Mönchen und Laien („Zhēndì“, 真諦; „Súndì“, 俗諦) nichts zu tun. Es lässt uns eher an „Zweiheit“ im Sinne der Pädagogik des Origenes denken.⁽⁶²⁾ Unserem Text liegt in der Tat eine Idee der griechischen Pädagogik aus dem späthellenistischen Zeitalter zu Grunde. Origenes z.B. führte die beiden „Eingänge“ „Glauben“ und „Verstehen“ ein und bot seinen Schülern als Auslegungsprinzip vier Aufgaben zur Praxis an⁽⁶³⁾. Dem historischen Dharma scheint diese origenestische Methode bekannt gewesen zu sein. Denn seine arithmetische Proportion zwei zu vier hat – neben der Angabe der neun Jahre andauernden Wandanschauung – keine Parallele in der buddhistischen Überlieferung. Die Neun ist eine ungerade Zahl, ein Mehrfaches der Drei. Sie enthält einen zufälligen Faktor. Die Zwei ist eine gerade Zahl, bringt dagegen etwas Notwendiges mit sich, wie die Vier ein Mehrfaches der Zwei ist. Dieses Operieren mit Zahlwörtern, das hier für die Überkreuzung verschiedener Kulturen symbolisch zu sein scheint, akzentuiert Dharmas Stil, bis hinein in die Struktur des Aufbaus, soziologisch ausgedrückt: in die „Strukturierung“ (Giddens) der Lehre von den Übungen zu den im Verhältnis „eins zu drei“ stehenden vier Praxen.

Meiner Annahme nach gab es drei historische Personen, eingeschlossen ein

62) Der Dharma des Vortrags kennt nicht nur diese origenestische, sondern wahrscheinlich auch die tertullianische Dualform, nach dem Ausdruck „res et persona“ (Sach und Person

vor dem Gerichtshof) umzugehen ist. Davon handeln meine *Studien über den historischen Dharma* und mein *Versuch, den historischen Dharma zu verstehen* (wie Anm.16),

63) Origenes von Alexandrien (195–254 n. Chr.), *Von den Prinzipien* (*De Principiis*, vor 220 n.Chr.). Engl. Ausgabe: Origen, *De Principiis*. Vol. 3, Kessinger Publishing LLC, 2010. Er lehrte Heiden und Christen im späthellenistischen Zeitalter die Grundlagen des christlichen Glaubens, und zwar in einer Verstehensweise, mit der er sie davon überzeugen wollte, dass Glauben und Verstehen durchaus zusammengehen könnten. Damit ist vergleichbar Dharmas Lehre von den „Zwei Eingängen und den vier Praxen“ zur Verständigung über Glaubenssachen bei der Schriftauslegung. Zur origenestischen Pädagogik s. Peter Nemeshegyi, *Alexandria-Gakuha no Seishokaishaku* (*Schriftauslegung bei der alexandrianischen Schule*). In: *Seisho Kaishaku no R ekishi. Shinyaku-seisho kara Shūkyō Kaikaku made* (dt. *Die Geschichte der Schriftauslegung – vom NT bis Reformation*). hrsg. von Akira Idemura u. Yoshichika Miyatani, 2. Aufl. Tokyo 1989. Teil 1 Kap. 3. Vgl. ferner: Crouyel, Henri, *Bibliographie critique d’Origene*, Den Haag 1971.

anonymer „Fá-shi“ (法師), von denen eine sich selbst Dharma nannte, und zwei zu verschiedenen Zeiten mit ihm identifiziert wurden. Die widersprüchliche Überlieferung hinsichtlich der unterschiedlichen Angaben sowohl zur Route der China-Reise als auch zu den Todes- und Begräbnisdaten sind der beste Beweis dafür. Wir müssen darauf achtgeben, welcher Art diese Unterschiede sind. Das *Dharma-tara-Zen-Sutra* (『達磨多羅禪經』) orientiert sich offensichtlich am Theravada-Buddhismus, während dagegen *Die zwei Eingänge und die vier Praxen*, das von dem historischen Dharma stammt, mahayana-buddhistisch ausgerichtet ist. Er übte mit der Lehre von den vier Praxen offenbar Kritik am „Satipatthāna“ (Pali: cattāro satipatthānā, jp: Shi-nen-jo, 四念処),⁶⁴⁾ d. h. an dem Dogma von den „Vier Grundlagen der Achtsamkeit“, die sowohl nach dem Dharma-tara (Anfang 5. Jh. n. Chr.) als auch nach dem Séng-tiào (僧稠, 480–560 n. Chr.) den Charakter der Übung bestimmten. Unser Text hat also mit diesen beiden Lehrtexten nichts gemein.⁶⁵⁾

Auch der Prinz Bodhi-Dharma und der anonyme Fá-shi (法師) sehen in mancherlei Hinsicht völlig verschieden aus. Denn ein Prinz hätte keinen Grund gehabt, sich in der Anonymität zu verbergen: er hätte sich überhaupt nicht in einer Höhle zu verstecken und eine leere Wand anzustarren brauchen. Für jenen anony-

64) Seine Kritik am „Satipatthāna“ wird von Yanagida ausführlich erläutert. Siehe Yanagida (wie Anm.28), S. 169 ff.

65) Gewichtige Gründe haben wir nun dafür, uns mit der Unterschiedlichkeit legendärer Angaben zu Dharmas Todes- und Begräbnisjahr (zwischen 530–532, bzw. zwischen 535–536 n. Chr.), die von Heze Shenhui (荷澤神會, 670–762 n. Chr.), möglicherweise von Shenhui stammen, zu beschäftigen. Shenhui übte 732 in seinem Buch *Bodhidharma bejaht die Süd-Sekte* Kritik an der Nord-Sekte und ihrer Dharma-Biographie. Er wollte den Standpunkt der Süd-Sekte verteidigen, indem er behauptete, Dharma sei aus dem Westen gekommen, um das „Tathāgata-Zen“ (如来禪) zu lehren. Das durch die Verwechslung dieser mahayana-buddhistischen Lehre mit der himayana-buddhistischen des „Dharmatara-Zen-Sutra“ entstandene Durcheinander geht u. a. auf ihn zurück. Das alles deutet unmissverständlich darauf hin, dass es eine zweispurige Dharma-Überlieferung gibt und damit zwei Dharma-Bilder, die teils völlig verschieden sind, teils sich überdecken. Das eine davon ist das eines Prinzen, des dritten Sohnes von Sughanda Varman III., das andere das eines anonymen „Fá-shi“ (法師). In der Tat kann man nicht leicht entscheiden, welches der beiden Bilder dem historischen Dharma eher entspricht. Dabei ist zu beachten, dass die verwickelte Überlieferung von Bodhi-Dharma (菩提達摩) und Dharma-tara (達磨多羅) die Sache noch komplizierter gemacht hat. Der Name des Kindes Bodhi-tara (菩提多羅) ist nicht mit dem des Kindes Dharma-tara in der zweiten Überlieferung zu verwechseln. S. dazu meinen Artikel *Ein Versuch, den historischen Dharma zu verstehen* (Anm. 16).

men Fâ-shi, der ebenfalls als der historische Dharma in Frage kommt, müsste es dagegen gute Gründe dafür gegeben haben. Eine Schifffahrt über die Süd-Route wäre einem Prinzen gewiss angemessen gewesen. Viele Quellen sagen aber aus, daß der historische Dharma über die Nord-Route zu Fuß nach China unterwegs gewesen sei. Nach der Legende vom auferstandenen Dharma befand er sich z.B. auf der westlichen Route von Zentralasien auf der pamirischen Hochebene. Der historische Dharma soll schon gegen 475 die Provinz im Nord-Wei (北魏) betreten und um 480 die Stadt Dâtong (大同) an der Seidenstraße besucht haben, während der Prinz erst um 520 in Gùang-zhòu (広州、Südchina) angelangt sei.

In China gehen jedoch beide Überlieferungen ineinander über oder überschneiden sie sich, wie etwa in der mündlichen und schriftlichen „Tome / Tammo“-Überlieferung, über die Kumagusu Minakata (南方熊楠) ausführlich berichtet.⁶⁶⁾ Wahrscheinlich ist, dass die vom Kaiser anerkannte Gemeinde wohl die „Autorität“ einer königlichen Hoheit, auf die sich dann auch die spätere Geschichtsschreibung berufen konnte, sich eher wünschte als die Belehrung durch einen namenlosen Fâ-shi (法師). Dies machte die Geschichten um Dharma in China noch komplizierter.

Der in China angekommene Bodhi-Dharma war offensichtlich schon „ein Man im hohen Alter“.⁶⁷⁾ Als er z.B. die Yongning Pagode (永寧寺) besuchte und sich ins Gästebuch eintrug, soll er „hundertfünfzig Jahre alt“⁶⁸⁾ gewesen sein. Dieses Altersbild scheint dem historischen Dharma weit eher zu entsprechen, da der Prinz damals zwischen 70–80 Jahre „jung“ gewesen sein müßte. Alles kommt darauf an, zu verstehen, warum der Patriarch aus dem Westen gekommen ist, und vor allem, weshalb er sich neun Jahre lang auf eine Wandanschauung konzentriert hat.

66) Kumagusu Minakata, *Juni-shi-keô* (Über die zwölf Jahressymbole), (wie Anm. 46), S. 48 f.

67) So Kakuzen Suzuki (鈴木格禪) (wie Anm. 29). Wie erwähnt, handelt es sich um zwei historische Personen, die Dharma genannt wurden. Was seine Ankunft in China betrifft, gibt es nur ungefähre Angaben. Nach dem *Hōrin-den* (『宝林伝』, 801) kam Dharma 527 in Kanton an; das Datum wurde später im *Denpō-Shōshūki* (『伝法正宗記』, 1054) zu 520 umgeändert. Dies gilt m.E.s nur für den Fall des Prinzen, aber nicht für den des genannten „Fâ-shi“.

68) Wenn man heute von offizieller zenbuddhistischer Seite Todesjahr (jp.: Daruma-ki, 達磨忌) erklärten Jahr 528 die 150 Jahre der angenommenen Lebenszeit Dharmas abzieht, wäre dessen Geburtsjahr das Jahr 378. Die Richtigkeit unserer „Resonanzkörper-Theorie“ würde damit bestätigt und wäre ein indirekter Nachweis dafür. S. Anm. 16.

Keiner konnte bisher eine der zahlreichen Aporien auflösen, v.a. jene vom Ende seiner Laufbahn, als er, in gemeindepolitische Streitereien verwickelt, schließlich ermordet wurde. Ungelöst ist die Frage, warum im Kreis buddhistischer Kollegen Bōdhi-Ruci (菩提流支) und Huihui-lǔshī (慧惠律師),⁶⁹⁾ gelehrte Mönche, die ihm persönlich nahegestanden sein sollen, gegen ihn wirkten, und er – im äußeren Kreis, im Palast bzw. in der Verwaltung – offenbar so verhasst gewesen ist, dass er sich stets der Gefahr ausgesetzt sah, vergiftet zu werden.

Die vierte Übung (称法行) gibt uns den besten Hinweis darauf, dass sich Dharma dem seinen Reichtum genießenden städtischen Buddhismus gegenüber kritisch verhalten haben muss. Nach dem *Wēi-shū-yì-lǎo-zhī* (『魏書釈老志』, „Geschichte des Buddhismus und Taoismus in der nördlichen Wei-Dynastie“⁶⁾) gilt es als sicher, dass er mit seinem konsequent an der Praxis orientierten neuen Weg sofort für den schärfsten Kritiker der geistlichen Hierarchie im damaligen städtischen Buddhismus gehalten wurde.⁷⁰⁾

Dharmas Verhalten, durch nichts als das Anstarren einer Wand seine grundsätzliche Bereitschaft zu den vier Praxen zu demonstrieren, wirkte nicht nur wie Brückierung der die Gemeinde politisch und wirtschaftlich ausbeutenden

69) Bodhi-Ruci (菩提流支, 6.Jh. n. Chr.) war ein führender Kopf der Schule vom „Reinen Land“ (jp., 浄土宗, Jōdo-shū) in China. Warum er Dharma so hasste, ist nicht bekannt. Aus seinem Namen schließe ich, dass er - wie Gunabaddhara und der historische Dharma - jüdischer Herkunft war. Der Name Gunabaddhara (求那跋陀羅, 394–468 n. Chr.) deutet auf Hebr. Edelstein-Dieb (√g nb + brlch). Dessen Anhänger wie Huihui-lǔshī (惠惠律師, 468–537 n. Chr.) vertraten als hohe "Gesetzeslehrer" lediglich den städtischen Buddhismus, repräsentierten eine Gegenposition zu der Dharmas. Aus Eifer- oder gar Rachsucht entstand möglicherweise Streit zwischen den beiden Seiten, gleichgültig ob dieser offenbar unvermeidliche Konflikt von der einen oder der anderen Seite verursacht wurde. Jedenfalls steht fest, dass unter den Mitgliedern der Galan-System-Gruppe (伽藍組織派) viele Anhänger bzw. Sympatisanten des Manichäismus waren, die, sich in Galan mit der Sutra-übersetzung beschäftigend, in der Diskussion eine feindliche Front gegen Dharma bildeten. Ihre Antipathie war nicht nur durch ihren Neid auf den erfolgreichen Dharma entstanden, sondern auch durch die Art und Weise einer solchen Gemeinschaftsbildung verursacht, bei der die Führerschaft von der Herkunft des jeweiligen Bewerbers abhängig war. Ich meine, es ging dabei um einen inneren Konflikt unter hohen jüdischen Chargen dieser Gemeinde. Unter den Manichäern und Zoroastriern gab es bekanntlich viele wandernde Juden, die, 345 n. Chr. aus Persien vertrieben, nach China gelangten und dort heimisch wurden.

70) Das *Wēi-shū-yì-lǎo-zhī*, Nr. 43 (jp.: *Gisho-schakurou-shi*). Ins Jp. übersetzt und kommentiert von Yoshitaka Tsukamoto. Heibon-sha, Reihe *Tōyō Bunko* 515, Tokyo 1990. S. 53–65, 75–88, 227–244.

Herrschaft, sondern diente unvermeidlich auch der Möglichkeit einer Dekonstruktion religiöser Organisationen, was dann in China sogar zur Forderung einer Umstrukturierung gewissen mahayana-buddhistisch nur maskierten, tatsächlich aber vom städtischen Reichtum besessenen, dekadenten Gesellschaftskreisen führte. Der so genannte „Flussbett-Vorfall“, das Massaker in Heyin (河陰の変) im Jahr 528, war es, dem Dharma bei der politischen Säuberungswelle nach der Revolte von Erzhu-Rong (爾朱榮, jap.: Ji-shu-ei) zum Opfer fiel. Im Auftrag eines hohen buddhistischen Würdenträgers ist er vermutlich von einem Hofbeamten der Kaiserinwitwe Hu (靈太后), die an Stelle des noch unmündigen Kaisers regierte, ermordet worden. Man hatte ihn der Komplizenschaft beschuldigt.⁷¹⁾ Sein Leichnam wurde kurz darauf von Huike (慧可), im Flussbett des Huáng Hé (黃河) begraben. Der Grund für seine Ermordung war unmißverständlich seine konsequente Haltung, gemäß seiner Lehre vom „Ān xīn“ (Frieden, 安心), von der Wand-Anstarrung und von den Vier Übungen. Nicht zu verkennen ist, dass das an und in der Person des historischen Dharma wirkende Sein viel stärker Eindruck gemacht und einen viel größeren politischen Einfluß ausgeübt hat, als man allgemein in der Forschung annimmt.⁷²⁾

III

Der ursprüngliche Sinn von Dharmas Wandanschauung

Nach De Saussure ist ein Zeichen arbiträr. Aber das Konzept, nach dem man damit jeweils umgeht, steht fest, ob in der räumlichen oder in der zeitlichen Di-

71) Entweder hielten die Aufständischen ihn für einen Verbündeten der Kaiserinwitwe Hu (靈太后), die anstelle des jungen Kaisers regierte, oder er wurde von irgendeinem unbekanntem Gefolgsmann verraten.

72) Es ist möglich, dass die Regentin Hu (靈太后) von Dharmas Ruhm gehört und ihn deshalb gebeten hat, sich als Gefängnisgeistlicher zu betätigen. Dharma hätte dann wohl vor den Gefangenen über die vier Übungen im Kontext mit seinem eigenen Wand-Erlebnis gesprochen. Hätte er auf diese Weise in einer öffentlichen Anstalt gelehrt, wäre es verständlich, dass Dharma in den Vorfall jenes „Massakers in Heyin“ (jap.: „Kawain-no-hen“, 河陰の変) verwickelt wurde und man ihn als „Mitschuldigen“ umgebracht hat. Geklärt wäre auch die Frage, warum seine Rede über *Die zwei Eingänge und die vier Praxen* für einen Gau-quan (詰卷, auf Jap.: eine Art „Ofuregaki“ [御触書]), eine öffentliche Verlautbarung, gehalten wurde.

mension. Auch ohne historische Funde können wir an Dharmas Stil und der Art, wie über sein Verhalten berichtet wird, den Charakter dieses Menschen erkennen, der schon zu seinen Lebzeiten aus dem öffentlichen Gedächtnis gestrichen und von der Welt abgeschrieben worden ist.

Erstens nähern wir uns einem möglichen Sinn von Dharmas Konzept Wand-Anschauung mit Hilfe einer *topologischen* Erklärung. Das Anschauen einer Wand hat weder mit der Setzung des „anschauenden Subjekts“ noch mit der Entgegensetzung des „anschauenden Objekts“ zu tun. Yuquan Shenxiou (神秀 606–706), einer von Dharmas Nachfolgern, bezeichnete die Heilmethoden.

die Heilmethode mit der vom „Leuchter“ (明鏡台), und zwar im seinem Vorschlag zur psychischen Selbstkontrolle. Doch blieb es bei dem generellen Hinweis, man solle je nach dem Zustand der Patienten / 応病与藥) verfahren. Das wurde dann zur üblichen Prozedur solcher Persönlichkeiten, die auf bzw. hinter der organisatorischen Bühne eine Führungsrolle anstrebten, wobei sie sich selber als Schüler ihres Meisters Dharma ansahen, aber nicht in dem Sinne, dass sie sich unbeweglich wie eine Wand vorkamen, sondern so, als ob der Meister die Wahrheit an sich erschauen könnte. In Dharmas Sinn würde die Wichtigtuerei, in die manche Kandidaten meist unbewußt verfielen, nur neue Missverständnisse und Konflikte hervorrufen.

Huinen (慧能, 638–713 n. Chr.), den Heze Shenghui (神會, 684–758 n. Chr.) als eine wohl erfundene Figur eine „Kehre“ machen läßt, sah die Lösung nicht in der mühsamen Entfernung von „Flecken am Selbst“, sondern führte das ganze Problem schlicht auf das buddhistische Erschauen des eigenen Wesens“ (見性), der reinen Buddha-Natur (仏性), zurück. Diese Korrektur war zwar berechtigt, hatte aber zur Folge, dass das, worauf es dem historischen Dharma ankam, offenbar außer Sicht blieb.⁷³⁾

Dharmas wahres Konzept von der Wand-Anschauung wurde durch die inzwischen aufgetretenen Streitfragen immer unklarer und geriet danach schnell in Vergessenheit. Wir wollen hier, auch wenn es naïv klingen mag, dieses „Anschauen“ einfach im wörtlichen Sinn nehmen und fragen: was heißt : „etwas anschau-

73) Es bleibt unklar, ob Huinen bzw. Shenhui auf diese Weise Spuren von von vielen als ketzerisch angesehenen Lehrsätzen ihres Patriarchen verwischen wollten.

en“? Was von Dharma angeschaut, besser: a n g e s t a r r t wurde, wäre dann der Felsspalt, der sich zu jenem Paß-W e g auftut, der letztlich zum Nichts führt, weil sein Gott, sich in der offenen Weite verbergend, abwest. Thomas Merton kennzeichnet es in mystischem Ton so: „contemplating oneself as a wall, not just facing it.“ Und sogar: „The wall is at once the in and the out, self and others.“⁷⁴⁾ Dharmas Ansicht ist jedoch weder mystisch noch spitualistisch, sondern eher realistisch zu nehmen.

Zweitens nähern wir uns dem Sinn von Dharmas Wandanschauung unter dem *temporalen* Aspekt. Unter welchen Zeitumständen musste er vor einer Wand sein Gesicht verbergen?⁷⁵⁾ Unter `Gesicht` versteht man gewöhnlich das „Angesicht“, es ist aber hier im Sinne von „Person-Sein“ verstanden. Wenn man sein Gesicht verbirgt, um nicht wiedererkannt zu werden, setzt das voraus, zu bedenken, was für einen vergangen ist und was in der Zukunft für ihn sein könnte. Im Fall von `Gesicht` als prophetischer Vison ist es umgekehrt so, dass etwas noch Verborgenes sich entbirgt, d.h. zur Erscheinung kommt. Ein „Gesicht“ bedeutet im Hebräischen, Syrisch-Aramäischen wie im Deutschen auch „Vision“, wonach man etwas erwartet, das noch im Werden ist. Der historische Dharma tat es wohl bewusst mit dem Zweck, keine Spuren zu hinterlassen, sondern sie zu löschen, und so, „unverzagt, ohne Namensnennung, vor der Geschichte sich verbergend, in Gemeinschaft mit anderen zu leben. Darum geh [e] es doch den Schülern Dharmas“.⁷⁶⁾ Dharma macht keinen Unterschied zwischen dem Subjekt- und dem Personsein. Er führt beides dorthin, wo man versteht, den Weg zu gehen, so dass uns das Selbst in der Entpersonalisierung und zugleich bei der Entdeckung des Person-Seins

74) Gishin Tokiwa bzw. Merton (wie Anm. 10). S. 8.

75) Als Beispiele zwei Gemälde von Natalya Nestrova (1944–), einer russischen Malerin jüdischer Herkunft. Sie malt gern Hut tragende Menschen. Auf dem einen Bild sehen wir ein jüdisches Paar, das uns den Rücken zukehrt. Ihre Köpfe sieht man nicht, nur ihre Hüte. Das andere Bild zeigt eine Frau, die ihr Gesicht hinter Taubenflügeln verbirgt. Nach Nestrovas Selbsteutung stellt der Hut eine Wand dar. In der österreichischen Literatur fällt das Wandmotiv besonders in Ingeborg Bachmanns Roman *Malina* auf: das weibliche Ich verschwindet „in der Wand“. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.

76) Yukako Matsuoka, *Chūgoku Zenshū-sutairu no Soshibisha (Huike, der Begründer des chinesischen Zen-Stiles)*, und *Dharmas Zazen* 1 u. 2, in: The Bulletin of Hanazono University, Institute for the international Zen-culture, Kyoto 1998. Nr.24. S. 349–366. S. auch Anm. 57.

erscheint und es in aller Ruhe auf der einen und der anderen Seite einkehren kann. Das Rechteck über dem Dreieck zeitigt sich als - um eine akustische Metapher zu gebrauchen - ein auf- und abschwellender Tongang, dessen Höhe und Tiefe – wie beim Gesang – zusammenstimmen. Das läßt sich optisch als ein Kreislauf darstellen, bei dem das Sein und das Nichts, die auf den e i n e n Paßweg gebracht sind, in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen, das Absolut-sich-Widersprechende als Dasselbe.⁷⁷⁾

Therapeutik als Heilkunde ist noch keine Psychoanalytik. Für die Wiederkehr des Wand-Erlebnisses im ursprünglichen Sinne brauchen wir keine Psychologie zu Hilfe zu nehmen. Eine therapeutische Analyse mit der „Morita-Methode“ könnte uns nützliche Hinweise geben⁷⁸⁾ zu einem besseren heutigen Verständnis dessen, was man in der Zeit nach Dharma die „Zen-Krankheit“ (Dahui Zonggao) genannt hat. Denn in der Huike-Legende wird darüber berichtet, was sein Herz beruhigt oder unruhig gemacht habe. Auch Tánlin schreibt über Dharmas Wandanschauung in engem Zusammenhang mit der Ruhe-, Freude- und Friedens-Thematik. Anzunehmen ist in der Frühzeit sein schlichtes Motiv, an der Wand zu ler-

77) Das erinnert an Kitaro Nishidas (西田幾多郎) Formel von der „Selbst-Identität des Absolut-sich-Widersprechenden“ (絶対矛盾の自己同一) . Bei ihm fehlt jedoch der soziologische Aspekt der Komplementarität. Seine Logik entspricht eher der paradoxalen Begrifflichkeit der Dialektik. S. dazu v.a. seine Bücher *Tetsugaku rombonsū* (Sammlung philosophischer Essays, 1935-46) und *Basho-teki ronri to shūkyōteki sekaikan* (Die Logik des Ortes und die religiöse Weltanschauung, 1945).

78) Die Auslegungen der Wandmetapher nach der Morita-Therapie (森田療法) und der therapeutischen Methode des „Naikan“ (内観, innere Anschauung) von David K. Reynolds geben jedoch wichtige Hinweise und sind hilfreich bei dem Versuch, den Kern von Dharmas Vorstellung zu verstehen. Die Morita-Therapie ist ein am Zen-Buddhismus orientiertes Verfahren der Behandlung von Neurosen. Sie verhilft den Patienten dazu, auf ihre Zwangsvorstellungen und -gefühle aufzumerksam zu werden und dann ins Gespräch mit sich selbst zu kommen, anders gesagt: durch die reale Konfrontation mit sich selbst wie durchs „Zazen“ aufzumerken, so dass sie in der Lage sind, mit Hilfe dieser Arbeitstherapie zu erwachen und sich von der irrealen Welt ihrer bisherigen Vorstellungen zu lösen. Dabei steht der Therapeut dem Patienten bei, indem er ihm gleichsam als Wand gegenüber steht. Reynolds entwickelte Moritas Methode weiter und vertiefte durch sie das Konzept seines „Naikan“, was „innere Anschauung“ im Sinne des *R eines Land-Buddhismus* bedeutet. In seinem Konzept findet sich jedoch keine Spur des Wand-motivs mehr. S. David K. Reynolds: *Morita-Therapie*, 1983. In: R.J. Corsini (Hsg.), *Konfrontative Therapie*, in: Handbuch der Psychotherapie. Wilhelm Beltz.; ders.: *Naikan Psychotherapy: Meditation for Self-development*, University of Chicago Press 1983. Vgl. auch: Thomas Merton, (wie Anm. 9). Dort ist in Kap. 13 („Final Integration“) von seiner „Monastic Therapy“ die Rede (S. 205-217).

nen, wie man, etwa seinen Ärger zurückzuhaltend, besser mit sich selber umgehe. Anfangs saß er der Wand eines antiochischen Klosters zugekehrt, um zu meditieren. Doch in Indien war das für ihn Vergangenheit. Was ihm jetzt vor Augen stand, war die Wand eines Gefängnisses, wo er zu Unrecht gefangen saß. In der Tradition prophetischer Sprache wird berichtet, dass aus einem Felsspalt Wasser geronnen sei (*Exodus* 17:5–6). Dabei kam ihm vielleicht in den Sinn, auf das Wasser ein Schiffchen zu setzen und so seinen ganzen Ärger und seinen früher durch Quälereien erlittenen Schmerz einfach loszuwerden. Das wäre dann kein bloßes Spiel gewesen, sondern eine Kunst, aus der Not zu lernen, wie man mit sich selbst, d.h. seinem Leib-Sein, umgeht.

Dann wäre es Dharma aber erst recht schwer gefallen, die Vision zu verstehen, die er – wahrscheinlich bei einem großen Erdbeben – hatte: Gott, der bis dahin das oströmische Reich und die orthodoxe Kirche geschützt hatte, „warf sich“, wie es bei Nestorius heißt, „ins Offene, in einen Felsspalt“.⁷⁹⁾ Seit diesem ihm un-

79) S. dazu: Shigenori Miyamura, *Nestorius no Kenōsis-Shingaku to Genshōgaku* (Die kenoseologische Theologie und Phänomenologie bei Nestorius, unveröffentlicht); ders., *Nestorius no Kabe ni miru Rekisino Kanata, Bazaaal-shūketubu no Fumeina Cod Yogenshateki Hatsuma nituite* (Nestorius' Re-view against the Wall, or Preview beyond over the History. – About his Wallgazing with some unclear Codes at the End of his "Bazaaal of Heracleides", unveröffentlicht). Darin beziehe ich mich auf das unter dem Pseudonym Heracleides für Nestorius abgefasste Werk, *The Bazaaal of Heracleides*, (gr. „Hē Pragmateia tou Heracleides“, um 450 bis 470 n. Chr.), S. 365 u. 402. Der griechische Originaltext ist verloren, nur die syrische Übersetzung hat sich erhalten. Hier handelt sich um zwei gleichzeitig erscheinende Persönlichkeiten im späthellenistischen Zeitalter. Die eine verließ den Westen, die andere tauchte kurz danach plötzlich im Osten, in Südindien, auf. Beides geschah also in kurzem Abstand im selben Zeitabschnitt, wobei sie unmissverständlich dieselbe eine Vorstellung von Wandanschauung mit sich brachten. Ähnlich waren sie sich offenbar auch in ihren Charakter. Ob es sich dabei um eine Person gehandelt hat oder um das zufällig parallele Erscheinen zweier Personen, steht zur Debatte. Es wird angenommen, dass Nestorius in Ägypten nicht starb, sondern überlebte (so die mündliche Überlieferung der nestorianischen Kirche). S. dazu: Abu Salih, *The Church and Monasteries of Egypt and some neighboring Countries*, Clarendon Press. a reprint of english translation, Oxford 1895. Diese Annahme liegt m.E. nahe, und zwar trotz der sogar von E. Gibbon übernommenen und schließlich von der katholischen Kirche sanktionierten Festlegung. Vgl. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, Bd 3, Kap.47, 1788. In meinen noch nicht publizierten Abhandlungen *Studien über den historischen Dharma und Dharmas Wand-Anstarrung und das Nicht-Handeln* ist davon im Zusammenhang mit dem Wüsten-Heiligen Euagrios Pontikos (345/346–399 n. Chr.), der ihn, den Pseudo-Nestorius (m.E.s ist er die „Vor-Existenz“ von Dharma), wahrscheinlich nicht nur beraten, sondern ihm auch geholfen hat, nach Indien zu fliehen und dort Asyl zu suchen, ausführlich die Rede. Vgl. Anm. 58.

erklärlichen Erlebnis fing er an, die Wand anzustarren. Er versuchte zunächst, sich solange durch die Wand zu drängen, bis er einen Weg finden könnte. Er fand ihn aber einfach nicht. Er bemerkte dann, dass die Wand uns nicht zur Verfügung steht. Sie fungiert vielmehr als eine Schranke, die einen anhält, indem sie ihn zur Besinnung bringt, ihm den Weg weist, wie ein trostlos zerissenes Leib-Sein zur Ruhe kommen kann. Anfangs bedurfte er der Wandanschauung, weil sein Gott, sich verbergend, in der offenen Weite „abwesend“ war. Erst mit Hilfe von Prajnatala fand Dharma endlich jenen Passweg, der ihn zum unbedingten Nichts weiterführen sollte, nachdem er jene damals allgemein angenommene Wasserscheide, wo Ding und Person, bedingtes Sein und Schein bzw. Nichtiges willkürlich geschieden seien, hinter sich gelassen hatte.

Dass die indischen Mönche von damals Dharmas Wandanschauung überhaupt nicht verstehen konnten, überrascht uns nicht. Selbst Huike verstand es nicht, wie Dahui Zonggao kritisch anmerkt. Dharmas Wandanschauung diente auf diesem Paß-Weg der Entdeckung bzw. Entbergung des verborgenen Seins; auf jenem Weg, der ohne Warum auf das Nichts zuführt, dorthin, wo unser gewöhnliches Selbst nur in der Weise des Entpersonalisiert-Seins, d.i. in der „Entäußerung“ der Persönlichkeit (bis zum Verzicht auf seinen eigenen Namen) unterwegs ist.

Wie schon erwähnt, stellt das Wort „Wandanschauung“ kein bloßes Gleichnis dar. Es meint auch keinen monologisch einsamen Einzelakt, sondern ist im Voraus an einem „Gemeinschaftshandeln“ orientiert. Wie dieses Handeln in der Gemeinschaft die dabei jeweils zu Tage tretende Grenze überschreitet; wie jene „schroffe Felswand“, als die der Meister seinen Schülern gegenüber zunächst in Erscheinung tritt, übersteigt, so bedarf die Auseinandersetzung zwischen Meister und Schüler des Diskurses. So bildet sich – gleichsam wie ein „Resonanzkörper“ – ein Gemeinschaftswesen aus, das gewissermaßen aus „Herz und Leib“ besteht; und so können die Handelnden im Leibsein lernen, sich sozial zu verhalten. Dabei braucht man die Zweiheit von „Geist und Körper“-Wesen gar nicht aufzugeben, sondern gilt das zenbuddhistische Prinzip des „Ishin-denshin“ (以心伝心, dt.: „von Herz zu Herz sich zu verstehen“). So ist zu verstehen, was hier mit Wand als „Resonanzkörper“ gemeint ist: Gemäß dem „Einverständnis“ richtig handeln wir, wenn wir akzeptieren, daß diese Wand für jeden besteht, dem die Gemeinschaft die Möglichkeit bietet, sich unterschiedlich zu artikulieren und

auf unterschiedliche Weise in Erscheinung zu treten, und dass er erst mit diesem Bewusstsein zum „Gemeinschaftshandeln“ fähig ist.

Der Weg, von dem hinabschauend man das Nicht-Ich (Pali: an-atta) sucht, d.i. die *via negativa*, führt bald zu einer Art Mystizismus, während der Weg, auf dem das Selbst „positiv“ in den Blick kommt (*via positiva*), jedenfalls zum Positivismus führt. Der historische Dharma zeigte anscheinend kein Interesse für beide Wege, auch nicht für den dritten, –mittleren– Weg, die *via contemplativa*, bei dem man sich im Gleichgewicht hält und es einem auf das im Durchschnitt geltende Selbst-Wissen ankommt. Seine Rede *Die Zwei Eingänge und die vier Praxen* weist uns einen ganz anderen Weg, nämlich jenen Paß-Weg, den man nur bei einem solchen Incins von Verstehen und Handeln betreten kann. Weder der Monismus noch der Dualismus kommen für Dharma in Frage. Die Art seines Wegs kennzeichnet er schlicht mit der Formel „Zwei und Vier (d.h.: eins zu drei)“. Wie kam er dazu? Wir haben den Grund schon genannt. Der Weg führte ihn bis dahin, wo es selbst keine Erleuchtung mehr gibt.

IV

Der Seins- und Sprachbezug von Dharmas Wandanschauung

Dharma klammert in seiner Mahnrede in einem Atemzug aus, was in späthellenistischen religiösen Gemeinschaften als etwas fast Selbstverständliches galt, nämlich den Glauben, durch Meditation zur Einsicht in die absolute Wahrheit gelangen. Er läßt die Leute vor eine solide Felswand treten: im Sitzen meditieren sie dort, solange, bis ihr gelehrt maskiertes Wissen sich als Nicht-Wissen entblößt. So impliziert Dharmas Aussage in dieser Schrift, dass es keine Erleuchtung als solche gebe, eine Entlarvung der üblichen Selbst-Gewißheit, ja ein Entzaubern von als kanonisch verehrten Aussprüchen geheiligter Autoritäten. Daher Dharmas Wort, eine Erleuchtung im Traum sei nichts als Träumerei, nichts als der Wahn habe Bestand. Angesichts der Schroffheit dieser Wand müsse offenbar jedes „Gerede“ über Arhatschaft aufhören. Hierfür gab es möglicherweise einen Resonanzboden in der damaligen geistlichen Welt, wo zuvor, im 4. Jh. n. Chr., das *Nirvana-Sutra* von Tao-sheng (道生、『涅槃經』) und im 5. Jh. n. Chr. das *Nirvana-Anonymous-Sutra* von Sengzhao (僧肇、『涅槃無名論』、冥府の原理) entstanden waren und in einem weiteren Kreis einen großen Einfluss geübt hatten.

Die beiden Sutren galten als ketzerisch und wurden „außerhalb der orthodoxen Lehre übermittelt,“ d.h. ohne Rücksicht auf die Autorität kanonischer Schriften (教外別伝 [j p.: Kyōgaibetsuden, eine seit alters bekannte Formel, Sh.M.]).

80)

Tánlin fügt in seiner Kurzbiographie Dharmas hinzu, der anonyme Fá-shi (法師) habe den Verfall der Orthodoxie bedauert, in Nordchina Asyl gesucht und sei dann in die Provinz Hàn Wèi (漢魏) gelangt.⁸¹⁾ Welche Orthodoxie (正教) er damit gemeint hat, ist nicht klar. Denn – mit der einen Ausnahme, der Nichiren-Shū – ist keine buddhistische Schule irgendwo und irgendwann in der Geschichte als „orthodox“ bezeichnet worden. Hier hilft vielleicht ein Hinweis von Minakata Kuma-gusu weiter.⁸²⁾ Wie er ausführt, kam die sog. Sankt Thomas-Sekte in der Han-Zeit von Südindien nach China, wo ihre Aktivität generell als „Übermittlung einer Lehre, die außerhalb der [orthodoxen, Sh.M.] stand“ (教外別伝), akzeptiert worden sei. Ähnlich sei die Lehrtätigkeit der Nestorianer auch als eine „Übermittlung der einer außerhalb der orthodoxen Lehre liegenden Glaubensrichtung“ verstanden worden. Wie er ausführt, kamen die sog. Saint-Thomas-Christen und die Nestorianer, die denselben Gründer, den Patriarchen Nestorius, hatten und welche von den Orthodoxen als ketzerisch abgelehnt wurden, aus Südindien nach China, wo ihre Aktivität als solche verstanden und akzeptiert worden ist. Minakata fährt fort, Sankt Thomas sei mit Dharma verwechselt und Thomas später als Dharma verehrt worden, weil „Tome“ und „Damo“ im Chinesischen ähnlich klinge. Diese Verwechslung sei mündlich festgehalten und darüber in den *Tratados Historicos de la Monarchia de China* (『支那歴史道德論』, 1676) von Navawatte (richtig: Navarette)⁸³⁾ berichtet worden. Nach Navarette haben die Autoren des *Xū-Gaosēng-zhuan* (Die zweite Reihe „Biographien buddhistischer Mönche von eminenter Bedeutung“, 『続-高僧伝』)⁸⁴⁾ nicht bemerkt, dass es sich um eine Verwechslung handelte,

80) Yanagida, *Daruma* (wie Anm. 28), S. 174–175.

81) Tánlin (wie Anm. 18), S. 25.

82) Minakata (wie Anm. 66), Bd.1, S. 48 ff.

83) Domingo Fernández Navarrete, *Tratados Historicos Políticos Ethicos y Religiosos de la Monarchia de China*. Imprenta Real, 1676. Minakata gibt sowohl den Namen des Verfassers als auch den Buchtitel inkorrekt wieder.

84) Die zweite Reihe dieser Bibliographie, in 30 Bänden, 645 n. Chr., hrsg. von Dào xuān. (596–667 n. Chr., 道宣). Es handelt sich dabei um die Weiterführung der zuvor von Ekou (497–554 n. Chr.,

und die mündlich überlieferte populäre Meinung, Dharma stamme aus Südindien, übernommen. Genau betrachtet, wurde m.E. aber schon in Indien bald der historische Dharma für St. Thomas, bald dieser für jenen gehalten und wurden in China schließlich beide als dieselbe Person angesehen und verehrt.

Bei seinem Wandanstarren erfuhr Dharma, was an und in der Persona wirkt, so dass sie in sich ruht. Da beschloß er, frohgemut und friedfertig beim Nicht-Handeln zu verharren, bei dem es keine Aktion mehr bedarf, keines Ressentiments, keine List, um tugendhaft zu erscheinen, keine Versuchung durch eigennützige Wünsche und schließlich keine Suche nach der Wahrheit als solcher, wie in Dharmas Sicht die meisten es tun. Demnach gibt es überhaupt keine Erleuchtung an sich da, wohin alle diese Negationen führen. Die „vier Gesetze Dharmas“ haben überraschender Weise in nestorianischen Fragmenten wie dem *Zhi-xuan-anle-jing* (『志玄安樂經』)⁸⁵⁾ eine Resonanz gefunden. Das hängt mit unserem Thema aufs engste zusammen, nämlich mit der Frage, wo und wie des historischen Dharma Grundanliegen im Herzen seiner Zeitgenossen Anklang gefunden, in welchem „Resonanzkörper“ seiner Lehre gewirkt und fortgewirkt hat. Das Niveau und der Umfang seiner Anhängerschaft zu erforschen, bleibt weiterhin eine Aufgabe unserer verstehenden Soziologie. Jede Seinsvergessenheit hat auch ihren Grund. Der Sachverhalt spiegelt sich in jenen „Ketten der Sprache“ (De Saussure), die im resonierenden Stil des sozialen Handelns überall spürbar werden. Feststeht, dass zu Lebzeiten des historischen Dharma auch im Kreis seiner Jünger nicht wenige Ex-Nestorianer („Taoismus-Christen“) gewesen sind und anonym in der Dharma-Gemeinschaft gewirkt haben. Z.B. ist die „Beichte“ (懺悔, jap.: Zange), dem ähnlich, was sowohl in

慧皎) ausgewählten Sammlung mit demselben Titel.

- 85) Praxis im Sinne der Lehre Jesu wurde von den Nestorianern gemäß der „Vier Gesetze Dharmas“ verstanden. S. dazu: *Die Jesus Sutra, Die wiedergefundene Evangelien und Kultstätten des taoistischen Christentums in China*. Aus dem Engl. übers. von Theo Kierdorf u. Hildegard Höhr. Ansata Verlag, München 2002. S. 80–83. Engl. Vorlage dieser Übersetzung: Martin Palmer (Hrsg.), *The Jesus Sutras – Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. Ballantine Wellspring Books. The Random House Publishing Group, New York 2001, S.192, 198–200. Zu empfehlen ist auch die Ausgabe: Ray Riegert u. Thomas Moor (Hrsgg.), *The Lost Sutras of Jesus – Unlocking of the Ancient Wisdom of the Xian Monks*, aus dem Chines. übers. von Jon Babbcock, Barclay, CA 2003. Der Titel „Jesus Sutra“ stammt von Palmer selbst. Der Originaltitel fehlt ebenso wie bei *Die Zwei Eingängen und die vier Praxen* Dharmas und bei dem nestorianischen *Zhi-xuan-anle-jing* (jp.: Shigen Anraku-kyō), als deren eigentlicher Verfasser der syrische Patriarch Kyriakos (ca. 6–7. Jhd. n. Chr.) angesehen wird.

syrisch-palästinensischen als auch in nestorianischen Klöstern alltäglich praktiziert wurde; sie war ihnen also längst als eine Form des Bekenntnisses (告解, confessio) bekannt.⁸⁶⁾ Es war in gewisser Weise dem nach der katholischen Sakramenten-Lehre „Schlüsselamt“ genannten „Bußsakrament“ ähnlich. Denen, die sich zu ihrer Schuld bekannten, sollte die Sünde zu vergeben sein. Im Zusammenhang damit wurde versucht, die „Erkrankten“, seelsogerisch mit ihnen ein Gespräch führend, zu „heilen“. Die „Patienten“ wurden meist dadurch geheilt, dass sie beim Bekenntnis selbst zur Sprache brachten, was sie auf dem Herzen hatten. Hier ist das heutige logotherapeutische Konzept vorweggenommen.

Tánlin hat zenbuddhistische Dialoge mit Frage / Antwort-Struktur mit Dharmas Lehre von Seelenfrieden („Ānxīn wèndā“, jap. 安心問答) charakterisiert. Als ihr Urmodell gilt das Gleichnis vom Seidenschneider (裁縫師). Auch dies deutet, ob-zwar indirekt, darauf hin, dass er nicht indischer Herkunft war. Denn manche Inder ziehen bis heute noch keine Kleidung an, die mit der Schere zugeschnitten ist. Sie bekleideten sich mit einem Tuch aus *einem* Stück. Wenn Dharma von der Arbeit in der Werkstatt des Seidenschneiders redet, ist anzunehmen, dass er im Alltag mit Seidenschneidern Umgang hatte. Wer damals geschäftlich mit den sogdianischen Seidenschneidern zu tun hatte, waren z.B. wandernde Kaufleute aus Persien, etwa Nestorianer, die unterwegs ihren Geschäften nachgingen.⁸⁷⁾ Sie kannten sich genau darin aus, was diese machten. Dharmas Gleichnisrede zeigt zugleich an, dass er kein beliebiges Beispiel,

86) Sicher gibt es auch im Buddhismus solch eine Vorstellung von der Beichte, aber meist hat sie dort keinen genauen Zusammenhang mit der Sündenvergebung und dem Glaubensbekenntnis.

87) S. dazu: Richard C. Foltz, *Religions of the Silk Road. Overland Trade and Central Exchange from Antiquity in the fifteenth Century*. MacMillan (St. Martins) Press, New York 1995. Für Foltz scheint die Tatsache, dass hier das syrische Wort für „Kaufmann“ („tgr“) als Metapher für „Weg“ („methodos“), verwendet wurde, auf die Forderung hinzuweisen, die Gläubigen sollten nun unterwegs Evangelium verkündigen. Die Bereitschaft, als Kaufmann zu reisen, war ein wichtiges Thema für die syrischen Gläubigen. S. auch. R.C. Foltz : *Die Religion und der Handel auf dem Landweg in Asien, MSN Encarta*, eine Enzyklopädie online. Ferner ders: *Juden auf der Seidenstrasse*, in: „Aufbau“ (Jüdische Zeitschrift) 7/8 (New York 2010), S. 6–10. Bischofsitze der Nestorianer gab es gegen 650 n. Chr. in Samarkand und Kashgar, wo die Sogdianer, türkische Nomaden, meist wohnhaft und als Seidenschneider tätig waren. Ein nestorianisches Kloster mit Bibliothek befand sich in der Oase vor Turfan (新疆), wo am Anfang des letzten Jhts. hauptsächlich von – deutschen Forschern zahlreiche – neben manichäischen und buddhistischen – nestorianische Dokumente entdeckt wurden. Eine Sammlung befindet sich in dem Museum für indische Kunst in Berlin-Dhalem.

sondern einen typischen Fall gewählt hat, eine Handlung, die notwendig unter dem Zeichen einer engen Zusammenarbeit und dem Gesetz der Kausalität stand.⁸⁸⁾ Auch die Varianten in der Überlieferung dieser Gleichnisrede, bei denen es hauptsächlich darauf ankommt, therapeutisch zu wirken, sind – mehr oder weniger direkt – auf dieses Modell bezogen.

Das Gleichnis vom Seidenschneider gilt nach Yanagida als das „Urmodell des Kōans“. Es lehrt hier, dass jede Art, eine Leerheit (虚空) zu begreifen, paradoxerweise eine unmögliche Möglichkeit darstellt. Nach Dharma ist es nur da, wo an und in uns das, was als Wand wirkt, in ruhigen Herzens (Ānxin) angeschaut wird, möglich, ohne jede Angst einfach dazusein. Wir haben im Alltag vor dem Verlust der eigenen Substanz, dem Entzug des Personseins eine riesige Angst. In Frage steht und uns interessiert, zu wissen, woher die Angst Huikes kam, als er Dharma bat: „Lass mich endlich Ruhe finden!“. Das verrät schon, dass sein Herz keine Ruhe hatte. Er versteckte sich in der Unruhe, weil sein Herz wie Bäume des Waldes vor der Winde bebte (vgl. Jesaja 7,2). Solange er sich ohne die Autorität irgendwelcher kanonischer Schriften durchsetzen musste, bebte sein Herz. Huike war tatsächlich in einer schwierigen Lage. Allein gelassen, stieß er auf Ablehnung, als seine Gegner ihm entgegentraten, gewappnet mit der Autorität von allerlei Su-

88) Das Gleichnis vom Seidenschneider wird nicht Huike (jp. Eka), sondern Dharma selbst zugeschrieben. Yanagida meint, es komme weder von Huike noch von Dharma, sondern sei wahrscheinlich von einer unbekanntten dritten Person übermittelt worden. Wenn es nicht aus dem Mund Dharmas stammt, dann wohl von einem Ex-Nestorianer. Denn anders als die als Juden Geborenen, die sich meist mit dem Waren- und Geldhandel beschäftigten, waren viele Nestorianer, unter denen sich viele Judenchristen befanden, Reisende. Aus den westlichen Ländern vertrieben, waren sie die Seidenstraße entlang nach Osten unterwegs, wobei ihnen von ihren Oberen empfohlen wurde, als fahrende Händler zugleich unentgeltlich religiösen Pflichten nachzukommen. Diese doppelte Aufgabe gehörte zu ihrer Mission. Nach Bedarf machten sie mit den Seidenschneidern gute Geschäfte. So ist es wohl kein Zufall, dass der historische Dharma ausgerechnet das Gleichnis vom Seidenschneider verwendet hat. Es verwundert also nicht, dass unter seinen Schülern nicht wenige Ex-Nestorianer gewesen sind. Ob Huike (Eka) davon wußte, ist fraglich. Denn er hatte sowieso keine Ahnung, wer diese Leute waren, da sie ihre Namen nicht nannten. Dafür gibt es viele Beispiele. Z.B. steht in Japan auf dem Berg Kōya (高野山), dem Sitz des Haupttempels der Schule des Wahren Wortes (Shingon-shū, 真言宗総本山) neben der Replik eines Denkmals für die Nestorianer ein Grabstein für Elisabeth Anna Gordon, die Gemeinsamkeiten zwischen dem Christentum und dem Buddhismen entdeckte. Sie sah in dem nestorianischen Handel mit den Seidenschneidern des Mittelalters die Möglichkeit einer alltäglich lebensweltlichen Begegnung.

tras. Doch Dharma erfüllte seine Bitte nicht, sondern befahl ihm: „Bring dein unruhiges Herzen doch hierher!“ Huike merkte nun, was ihn blockiert hatte. Mit einem Mal wurde ihm der Sinn der Wand-Anschauung klar, freilich nicht als Wand-*Anstarrung*. Huikes Antwort lautete: „Was unter uns erkannt und wohlbekannt ist, darüber ist nichts zu sagen“ (了了常知). Doch damit hatte sein Wissen noch keine Essenz erlangt, war im soziologischen Wortsinn kein „Einverständnis“ (諒解) untereinander erzielt, also nicht das, was Dharma ihm mit seiner Wandanstarrung zu verstehen geben wollte. Dharmas Augenmerk war schlicht darauf gerichtet, den Weg, der zum Nichts führt, zu betreten, das, was Suzuki Daisetsu das „Mushin“ (無心) genannt hat. Das bedeutet, mit anderen in Gemeinschaft zu leben, ohne seinen Namen zu nennen, und zwar gemäß der vier Negations-Partikel: Man solle an keiner Voreingenommenheit aus Ressentiment, keinem Zuschau-Stellen seiner Tugendhaftigkeit, keinem eigennützigem Wunsch nach einer substantiell autoritativen Stütze festhalten und schließlich, das Gesetz lobpreisend, an keiner Wahrheit an sich.

Huikes Wunsch nach einer Autorität musste sich also irgendwo in seinem Herzen versteckt haben. Sein psychisches Problem hing wohl damit eng zusammen. Aber wie hätte er sich ohne die Autorität kanonischer Schriften durchsetzen können, mitten in der harten Auseinandersetzung mit seinen Rivalen? Darin bestand sein Dilemma. Im „Kōan“, einem Dialog nach dem Prinzip des „Ānxīn wēndā“, besteht die Autorität des Meisters in einem Sprachhandeln, bei dem „ich“ sich von selbst ereignet, wie die wahre Buddha-Natur von selbst erscheint. Das Lehrgespräch des Kōan, jenes Sprachhandeln zwischen Meister und Schüler, gibt dafür das Maß vor, dass das Einverständnis schon reif oder noch nicht erreicht ist: ferner dafür, zu bezeugen bzw. zu monitorieren, was in der Gemeinschaft, z.B. bei der Frage der „Sukzession“, wie in einem Sprachspiel zwischen ihnen (師資相承、法嗣) vorgeht. Der Ansatz zur Tradition des Lankavatara-Sutras war also schon bei Huike selbst ihre möglichen Ansätze vorweggenommen. Wenn Dharma ihm die Lankavatara-Sutras – eine Sammlung, die ja erst viel später entstanden ist, – gegeben hätte, hätte es dann nur dazu getaugt, therapeutisch zu helfen, den Gläubigen von jeder Angst zu befreien, aber nicht dazu, ihn erneut an die Autorität kanonischer Schriften zu binden.

Wie das Gleichnis vom Seidenschneider in der Folgezeit einige ähnliche Re-

den strukturierte, entstand nach dem Vorbild von Dharmas Lehre vom Seelenfrieden „Ānxīn wèndā“ (安心問答) eine Reihe von Varianten in der Form derartiger Dialoge für die „Zange“ (Beichte, 懺悔) und zur „Jukai“ (Priesterweihe, 授戒). Yanagida erklärt dies ausführlich an zwei Beispielen. Das eine stammt aus dem „*Ta cheng wu sheng fang pien men*“ (『大乘無生方便門』, dt.: *Mahayana-Sutra zur Einführung*), und das andere aus dem „*T'an Ching*“ (『六祖壇經』, dt.: *Sutra des Sechsten Patriarchen*), einem Sutra der Nord- und einem der Südschule des Zen. Er betont, dass die Praxis des „Zange“ im frühen Zen eine enorm wichtige Rolle gespielt habe.⁸⁹⁾ Aber nicht nur das Volk im Norden der Wei-Provinz (北魏), sondern auch die Ex-Nestorianer verlangten es danach. Diese besonders litten unter ihrem Sündenbewußtsein.

Während bei der Sündenvergebung im Sinn der christlich verstandenen Beichte das Dogma von der Ursünde vorausgesetzt wird, gilt es beim zenbuddhistischen *Zange* nicht, von der Sündenschuld, sondern von der Illusion freizuwerden, weil nach diesem Denken die „Sünde“ als solche gar nicht existiert bzw. nicht aus bösem Willen, sondern aus dem Wahn entsteht. Nicht das Dogma von einem mittelbar zu gewinnenden Heil (他力救済) stellte sich hier dar, vielmehr die Lehre von einer *un mittelbaren* Selbstbefreiung (自力救済) war es, die urplötzlich in den Vordergrund rückte. Das machte in China einen großen Eindruck und wurde als eine unerhörte „neuzeitliche“ Lehrmethode enthusiastisch aufgenommen. So wurde der Name Dharmas dort sehr bekannt und galt seine Lehre eine Zeit lang beim Volk als „aparte Mode“. Eigentlich war es bloß eine Folge dessen, was er mit seiner Wandanschauung und den vier Übungen gelehrt hatte. Den Leuten gefiel Dharmas Lehre jedoch nur unter dem Aspekt ihrer therapeutischen Wirksamkeit. Der Sinn seiner „Wand-Anschauung“ als solcher war bald völlig in Vergessenheit geraten, vergleichbar dem Phänomen einer durch ein Erdbeben verursachten Verwerfung.

V

Einladung aller Fremden zur Wandanschauung im Vorhof

Wie ist nun der Sinn einer solchen Wandanschauung implizite und explizite

89) S. dazu Yanagida (wie Anm. 28), *Zen-Shison*, S. 314–317.

zu verstehen?

Dharmas Wandanschauung hat man heutzutage z.B. mit dem in sich selbst zu realisierenden „Schatten-Prinzip“ („a dark principle“⁹⁰) erklärt, in engem Zusammenhang mit einer Mystik, zu deren Ergänzung es von „vier strahlenden Praxen“ („four bright practices“) bedürfe. Der ursprüngliche Sinn dessen, was eine „Anschauung“ für Dharma bedeutet hat, wird von Zenmar insofern verunklart, als er das Licht / Schatten-Prinzip reiner Produktivität („a sheer productiveness“) mit dem Sich-selbst-Wissen gleichsetzt. Eine solche Deutung entspricht aber eher der zoroastrisch, manichäistisch oder gnostisch verstandenen Lehre vom „mittleren Weg“.

Dharmas Wandanschauung gilt, wie wir gesehen haben, faktisch als Vorübung, ob einem die Erleuchtung nun Schritt für Schritt oder plötzlich zuteil wird. Es gilt dabei, jedes „dvesha“ (skrt. „Ressentiment“) aufzugeben und ohne Vorbehalt „warmherzig“ („anukampana“) zu werden. Das sieht in der Tat wie nach einer klinischen Behandlung aus, wobei der Arzt dem Patienten verständnisvoll hilft, indem er für ihn die Rolle der „Wand“ übernimmt und es durch die seit Scheler sozialpsychologisch als eine Art „Gefühlsansteckung“ bezeichnete „Einführung“ (Dilthey) erreicht, dass sich die Probleme sozusagen von selbst erledigen. Wir können also in der „Wandanschauung“ im Sinn Dharmas ein logotherapeutisches Konzept sehen, nach dem es gilt, den seelisch Erkrankten zu heilen, indem man mit dem Patienten ein Gespräch führt.⁹¹ Zhiyan (智儼), der dieses „Upaya“ (Hilfsmittel, 方便) hochschätzt, betrachtet die Wandanschauung z.B. als ein Mittel zur Heilung,

90) Zenmar, *The Dark Zen* (1999, the Zennist). „Zenmar“ ist das Pseudonym eines buddhistischen Geistlichen, dessen Wohnort unbekannt ist (in Taiwan?). S. <http://www.darkzen.com/>

91) S. dazu auch: Viktor Emil Frankl, *Pathologie des Zeitgeistes*, Franz Deuticke Verlag, Wien 1955; ders., *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, Ernst Reinhardt Verlag, 8. Auflage, München - Basel 1999. In den Zen-Communities in den USA mehr gelesen werden heute dagegen die gestalttherapeutischen und handlungspsychologischen Schriften von Alfred Korgybski, der eine „Allgemeine Semantik“ („General Semantics“) vertritt, und die von Samuel Ichie Hayakawa (*Language in Thought and Action*, übers. von Tadatoshi Okubo, Harcourt, Brace and Company Inc. New York 1949) . Allerdings weisen ihre an De Saussure (*Cours de Linguistique Générale*, 1948) orientierten Positionen in eine völlig andere Richtung. Vgl. damit: Suzuki Daisetsu, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, mit Erich Fromm und Richard de Martino. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972.

das man je nach dem Zustand des Kranken anwenden solle.⁹²⁾ Diese zwei Deutungen des Funktionssinns sind, wie es scheint, eher in der westlichen Zen-Forschung üblich. Nach dieser ist es gut, dieses Mittel einzusetzen, sofern es wirksam ist, d.h. sofern es damit gelingt, dass der Erkrankte sich aus eigenem Antrieb zu seinen vergangenen bösen oder qualvollen Taten bekennt, was dann eine Heilung ermöglicht. Der Aspekt des meditierend Vor-der-Wand-Sitzens bleibt aber dabei außer Acht. Die folgenden vier Deutungen sind dagegen im nahöstlichen und bei uns im fernöstlichen Asien typisch.

Die Bibel berichtet: „Da drehte Hiskia sein Angesicht zur Wand und betete zum HERRN“ (2. Könige 20:2, Jesaja 38:2). Er war todkrank und stand vor der Wand im Palast. Dazu noch: „Hört mir zu, die ihr der Gerechtigkeit nachjagt, die ihr den Herrn sucht: *Schaut den Fels an*, aus dem ihr gehauen seid und des Brunnens Schacht, aus dem ihr gegraben seid“ (Jesaja 51:1). So übersetzte Luther diese in unserem Kontext so bedeutsame Stelle. Nach dem hebräischen Wortsinn (*hab-bîṭū ʾel-šûr*) sollte es vielmehr heißen: „*hab-Starrt den Fels an*, aus dem ihr gehauen seid. [...]“ (Hervorh. v. mir, Sh.M.). Das ist die uns aus der Bibel seit langem bekannte klassische Form der „Wandanschauung“, die mit dem zenbuddhistischen „Mian-bi“ (das Gesicht zur Wand wenden, 面壁) vergleichbar ist.⁹³⁾ Nach der prophetischen Überlieferung wird an der Wand etwas gesehen, was geschehen wird, um jenseits der Wand einen Weg zu finden. Schon Ezeziel berichtet von einem solchen Fall. Zwischen 598 und 600 v. Chr. zum prophetischen Amt berufen, war er eine Generation älter als Gautama Buddha. Nach diesem jüdischen Propheten kommt es darauf an, „ein Loch in der Wand“ zu sehen und sich zu sehen

92) *Chuanfābāo-jì*, Ein zwischen 713–41 entstandenes historisches Werk des chinesischen Zenbuddhismus (jp.: *Denpō-Hōki*, dt. etwa: Schatzkammer der Gesetzes-Überlieferung), hrsg. von Jīng zhào dù fěi 井照都 斐 i n: *Pelliot-Ausgabe der Dunhuang Funde* Nr. 2634 (T.85) , 3858, 3559. S. auch in: *Zen no Goroku* (Dharma-Anthologie) 2 .

93) S. dazu das jp. Resümee meines am 13. Nov. 2014 gehaltenen Vortrags: *Yogenshateki Hekikan no ritsu to Daruma-denshō* (*Wurzel der prophetischen Wandanschauung und die Dharma-Überlieferungen*), 73. Tagung der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft Japan in Kyoto. In : Shūkyō Kenkyū (Religious studies), Bd. 88 (Sonderheft), Tokyo 2015 ; ders.: *Isaja 51:1 ni okeru Yogenshateki Hekikan* (*Die Wandanschauung der Propheten bei Jesaja 51.1*). In diesem noch nicht veröffentlichten Aufsatz vergleiche ich den Isajatext mit dem Fall der Wandanschauung Dharmas exegetisch und religionswissenschaftlich. Was die Wandanschauung in anderen prophetischen Reden betrifft, s. meine *Studien über den historischen Dharma* (wie Anm.16).

und sich dann „durch die Wand“ zu „drängen“ (*Ezekiel* 8:7–10). Was diesem Loch und dem genannten Felsspalt gemeinsam ist: beides eröffnet einen Durchgang. Daniel war sein Zeitgenosse, aber seine Verkündigungen wurden mitten im hellenistischen Zeitalter zur Zeit unter Antiochos IV. Epiphanes (215–163 v. Chr.) den vertriebenen Juden zum Trost niedergeschrieben. In seiner Vision schrieben „Finger wie von einer Menschenhand gegenüber dem Leuchter auf die getünchte Wand in dem königlichen Saal“, was bald im babylonischen Reich geschehen werde (*Daniel* 5:5).⁹⁴⁾ Solche Vorstellungen vom Wandmotiv stehen unverkennbar in der Tradition prophetischer Rede, auch bei Dharma und möglicherweise bei seiner Vorläuferin Prajna-tala.

Bekannt ist, was für Juden als „Paria“ seit alters die Klagemauer bedeutet. Was innen Wand ist, erscheint von außen als Mauer. In Erscheinung tritt ein solches Wandwesen zweckmäßig in seiner Doppelfunktion – als Grenze und Öffnung in einem – . „Es“ läßt sich von selbst reden und auf uns wirken. Die Wand starrt mich an, wie eine Erscheinung. Nach dieser Lehre versteht man mit einem Mal, wie Leib und Seele zugleich, nicht beides getrennt, zu heilen sind. Das hebräisch-aramäische Wort „leb“ („Herz“) wird sowohl im Sinne des Leibesorgans wie auch als Sitz der Empfindungen und Affekte ganz realistisch, nicht idealistisch aufgefasst. Genauso betrifft „Wand“ / „Mauer“ das Innen und das Außen zugleich. Zur Wand sein Angesicht wenden und beten bzw. meditieren ist die in der Bibel bezeugte klassische Form der Wandanschauung. Da wird von nichts abstrahiert. Das Wort „Paria“ stammt, wie erwähnt, aus dem Hebräischen „Parua“, bedeutet: Nicht-tun / Nicht-Handeln. Hier ist der genannte Sinn richtig zu verstehen, dass die Wand wie eine Erscheinung mich anstarrt. Dies trifft auch überall auf die Verstehens- und Verhaltensweise des historischen Dharma zu, bis hinein in seinen Sprachgebrauch, wenn man nämlich seine Wandanstarrung im metaphorischen Sinn nimmt. Eine solche Metapher stellt keine Abstraktion dar, sondern ist ein „verkürztes Gleichnis“ (*brevior similitudo*), wie es auch im Alltagsleben vorkommt. Sie übersteigt Allegorien jeder Art. Sie ist auch kein bloßer Redeschmuck, denn „[...] die Metapher weicht im Rahmen der Wahrheit von der Wahrheit ab“. Durch

94) Vgl. Heines Romanze „Belsazar“. In: Heinrich Heine: *Buch der Lieder*. Insel Verlag 1981, Werke in 12.Bd., Bden., 1, X: Belsazar, S. 54 ff.

die Wand-Anstarrung Dharmas („Wand“ als Metapher genommen) wird der abgestumpfte Geist des Menschen erfrischt, ja in einem Nu wird ihm klar, was „[...] die Welt / Im Innersten zusammenhält“.⁹⁵⁾

In der buddhistischen Überlieferung war nach dem 2.Jh. v. Chr. kurzfristig auch von „Wandanschauung“ die Rede. In Nagarjunas *Mahā-prajñāparamitā Sūtra* („Über das Richtmaß der Weisheit“, 流樹 『大智度論』) z.B. wird nur kurz und bündig erwähnt, wie indische Mönche durch die Wand zu gehen versuchten, offensichtlich aufgrund eines charismatischen Vermögens. Für Dharma kommt hingegen weder die Vorstellung von einem Charisma des Meisters noch die von einer Entrücktheit des Schülers in Frage. An seiner Wand war nichts Gemaltes, nichts Geschriebenes zu sehen. Der Prophet Mani galt als ein Genie, als ausgezeichnete Maler; der historische Dharma war es offenbar nicht. Er war in erster Linie Philosoph, besuchte die elitäre Akademie in Athen, und galt auch als musikalisch hoch-begabt, wie ich in meinem noch nicht veröffentlichten Buch (*Studien über den historischen Dharma*) nachgewiesen habe (S. Anm. 16).

Dharmas Wandanschauung bezweckt nicht, aus dem eigenen Herzen einen festen Block zu machen. Jede gleichnishafte bzw. allegorisierende oder personifizierende Auslegung im Sinn der alexandrinischen Bibelforschung schlägt fehl, wenn wir erfassen wollen, was er in Wahrheit sagen wollte. Die Probleme wurden nach der in der Dhama-Forschung überwiegenden Ansicht auch nicht gelöst wie nach der Lehre des späteren *Jingang sanmei jing* (『金剛三昧經』, dt. etwa: „*Das Diamantene Versunkenheit-Sutra*“), man solle das Herz härten wie einen Diamanten, indem man sich, ruhig geworden, „nicht-tätig“ verhalte und zwischen Alltagsmenschen und Heiligen keinerlei Unterschied mehr mache. Das Wort „Herz“ ist hier zugespitzt allegorisch genommen, so daß bei flüchtigem Lesen das reale Leibsein allzuleicht aus der Sicht gerät. In einer solchen spiritualistischen Umdeutung steckt ein manichäistisch-agnostisches Vorverständnis, wie es zum Teil auch für die Lehre vom Mittleren Weg bezeichnend ist.

Die Wandanschauung (Syr.: bi-quant; Chines.: pi-quant, 壁觀) ist nichts Selbstverständliches, das man irgendwie nachahmen könnte. Dharma macht dabei kei-

95) Eberhard Jüngel, *Metapher – Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, in: Evangelische Theologie (Sonderheft). Chr. Kaiser Verlag, München 1974. S. 79, 93; Johann Wolfgang Goethe, *Faust, Eine Tragödie*, V. 382 f.

nen Unterschied zwischen dem anzuschauenden Ding und der Person („res et persona“),⁹⁶⁾ sei sie ein Alltagsmensch oder ein Heiliger, nach ihm läßt sich kein kürzerer und auch kein mittlerer Weg finden. Der „Bi-quan“ stellt auf der einen Seite die unmögliche Möglichkeit dar, einen unsichtbaren Weg hörbar zu machen, und bleibt doch eine Verstehens-Sache, ein Zeichen, das den Weg weist, der zum Nichts führt. Der „Bi-quan“ besagt, um mit Heidegger zu sprechen, in zweifachem Sinn jenen ursprünglichen Ort, an dem sich sowohl die Entpersonalisierung als auch die Entdeckung des Person-Seins zugleich ereignen. Nur Línjì (臨濟) erahnte es, ja verstand es womöglich sogar besser als der Patriarch selber, indem er vor seinen Schülern gleichsam eine „unübersteigbar hohe und steile Felswand“ errichtete, um sie ihrer Person und ihrer Welt zu berauben, bis sie, zu einem bloßen Ding wurden, zu einem *e n t p e r s o n a l i s i e r t e n* Ding, und doch zugleich ihr *P e r s o n - S e i n* entdeckten.⁹⁷⁾

Auf der anderen Seite bezeichnet „Bi-quan“ eine Aktivität, an der sich jeder in aller Ruhe und im Frieden mit sich selbst beteiligen könne. Denn sie sei der Übung im Vorhof gleich, wo jener blühende Eichbaum stehe. Und dazu seien wir Fremden alle eingeladen. Wir dürften ohne Maskerade daran teilnehmen, so, wie wir sind. Dharmas Rede über die Wandanschauung zeichnet die Zwei Koordinatenachse eines vierseitigen Raums um einen Nullpunkt aus, wo durch die Sich-Loslösung von allen weltlichen Sorgen jener lichtende Ort des Selbst frei gemacht werde. Deshalb ist auf diese Wand nichts gemalt. Aller goldene Schmuck und alle kunstvollen Buddha-Figuren, wie sie zugunsten der Gemeidekasse erwünscht wären, fehlen hier. Anders gesagt: In aller Ruhe und mit leeren Händen bleiben die fremden Ichs im Vorhof in Frieden und mit Freude beim Nicht-Handeln. Sie ha-ben hier eine Wohnstätte, wo sie willkommen sind.

Was Dharmas Wandanschauung ausschaltet, ist sowohl die Welt der Utilitaristen als auch das von weltlichen Sorgen getrübt soziale Selbst, z.B. das, was man sich von seinen nahen Verwandten wünscht. Dharma klammert das alles aus, ja löscht jede Spur der Selbstheit. Man kann nun in aller Ruhe den Weg gehen, der zum Nichts, dem Feld des „absoluten Gehörs“, führt, unterwegs sein, indem

96) S. Anm.5. 「壁立萬仞、奪人奪境」!

97) Gigen Rinzaï, *Rinzai-roku* (Rinzai Analekten), Ji-shū 1 [z weiter Abschn], Iwanami Verlag, Tokyo 1999.

man „nur mit einer Sandale“⁹⁸⁾ jenen Paß-Weg betritt. Ohne jedes Zutun und ohne schmerzhaft asketische Übungen wird man, hier und jetzt, der Ruhe und des inneren Friedens teilhaftig.

Dabei geht es hier nicht mehr darum, sich von körperlichen Zwängen zu befreien und nur geistlich zu leben, vielmehr einfach darum, von der Voreingenommenheit losgelöst zu sein. Das Leib-sein ist eine eher ontologische Kategorie, das Körper-haben eine eher soziologische. Die Übungstypen der „Mozhao-xie-ch’an“ (默照禪) und „K’an-hua ch’an“ (看那禪), sowie das Denken von Rinzai (臨濟) und von Dōgen (道元), welchem letzteren das Leib-Sein selbst als äußerst wichtig erscheint (心身脱落、脱落心身), stehen sich, so gesehen, nun nicht mehr in einem kontradiktorischen Verhältnis entgegen, sondern ergänzen sich wechselseitig. Eine solche Komplementarität bleibt eine praktische Aufgabe der verstehenden Soziologie. Das Tor steht uns allen offen (無門闕), ob wir Buddhisten, Christen oder Atheisten sind, im Westen oder im Osten leben.

Auf dem Paßweg des historischen Dharma schauen nicht wir die Wand an, sondern die Wand schaut uns an, wie Yanagida mehrmals betont. Das gewinnt hier seinen genannten richtigen Sinn. Dharmas Wand-Geschichte wird dabei im Sinn der „Interpretative Sociology“⁹⁹⁾ als ein „Monitoring“-Bericht angesehen, während seine *Zwei Eingänge und vier Praxen* ein Bericht für die Zuhörer gewesen ist. Das verborgene Subjekt „es“, was an und in der *persona* als kühler Wind still am Werk ist, wird somit von selbst akustisch akktiviert, d.h. „es“ entblößt sich, damit im Alltag der Friede einkehrt, und fängt, sein Schweigen brechend, an, uns anzureden. Das ist dann nicht mehr bloßes Sagen, sondern eine realiter – wie auch gleichnishafte - reale Sozial-Rede des im Alltag sich ereignenden Selbst.

Bodhi-Dharma ist kein Eigenname, sondern ein Beinamen, der bekanntlich bedeutet: der im Sinn Dharmas „das Gesetz-Tragende“, was an den Namen Christophoros in Europa erinnert. Er hatte seinen „Schatten“, was hier den historischen

98) Aus der „Legende von der vergessenen Sandale“ (一隻履伝承) von Sheng Yun (榮雲), die keiner taoistischen Anekdote entnommen ist, sondern auf taoistischen krypto-christlichen Quellen beruht. Wie das Wandmotiv ist auch das Motiv vom auferstandenen Dharma in der Legende von der vergessenen Sandale zu finden. Eine solche Legende erschien in buddhistischem Kontext jedenfalls als befremdlich.

99) S. Anm. 1.

Dharma begleitete, den sog. Pseudeo-Nestorius. Es ist kein Wunder, dass es so viele gab und gibt, die aus Angst oder aus Rücksicht auf ihre soziale Rolle oder ihren Berufszweck in der Öffentlichkeit eine Maske tragen, wenn sie Dienst tun. Was der historische Dharma jedoch geleistet hat, ist so ungeheuerlich und so unvergleichbar, dass sein Werk bis heute als etwas Erhabenes angesehen wird. Einmal *anders* denken, einmal *entpersonalisiert da* sein, das war das Geheimnis seines Lebens, vor wie nach seiner ‚Kehre‘. Er wurde zweimal Patriarch, verbrachte dann anonym bzw. pseudonym sein ‚zweites Leben‘ für die Aufgabe, den Zen-Weg zu gehen, auf dem ihm in der Gegenwart z.B. Thomas Merton nachgefolgt ist.

„Beherzt auf den eigenen Namen verzichten, von der Bühne der Geschichte abtreten, d.h., im Verborgenen leben: darum geht es den Schülern Dharmas [...]“. So hat Yukako Matsuoka¹⁰⁰) es zutreffend formuliert. Damit charakterisiert sie einen Wesenszug von Dharmas Gefolgschaft. Matsuoka denkt hier eher an das „Taku hatsu“ (托鉢, skrt.: Anna Dāna). Doch wie Dharma gelebt und was er getan hat, ging über die Praxis der „Anna Dāna“ weit hinaus, d.h. über die der „Merdikanten“, jener Wandermönche, die nur von milden Gaben lebten. Es ging Dharma und seinen Schülern um eine *W a n d*-Geschichte, wohlgeachtet, wie ich gezeigt habe, letztlich um die syrisch-palästinensische Kloster-*G e s c h i c h t e*. Ihre Aktivitäten galten ihrem Lebenserhalt, für den sie anscheinend selbst aufkommen mussten. Sie hatten also nicht ohne Grund mit den Seidenschneidern zu tun, auf die das uns bekannte Gleichnis Bezug nimmt. Viele von ihnen verdienten ihren eigenen Unterhalt. Wie wir sahen, hat Dharma das Seidenschneider-Gleichnis sehr bewusst aus dem Berufsleben gewählt. Diese Kontinuität in der *D i s*-kontinuität zeigt sich aber vor allem im Kōan. Diese dichterische Sprachhandlung zwischen Meister und Schüler stellt nämlich ein Muster auf, im gemeinsamen „Wand-Erlebnis“ von Meister und Schüler einen zeitgemäßen lebendigen „Sprachgewinn“¹⁰¹) zu erzielen.

Es ist unmöglich, von Dharmas einzig erhaltener Schrift allein seine Lebensgeschichte zu erschließen. Einen Anhalt gewährt uns die Überlieferung seiner sog. *V o r*-Geschichte, d.h. der Zeit vor seinem Indien-Aufenthalt, seines *V o r*-*I n d i*

100) S.: Yukako Matsuoka (wie Anm. 57).

101) Jünger (wie Anm. 7 und 95).

e n.¹⁰²⁾ Dazu gehören die sog. nestorianischen Fragmente, die z.T. als „Sutras“ behandelt wurden, sowie Sagen und Legenden der Nestorianer (etwa über den „auf-erstandenen Dharma“). In diesen Fragmenten, die unter dem Titel *Taishō-Shins-hū-Daijōkyō* (die „Taishō-revidierte Tripiṭaka“) überliefert sind, haben sich unübersehbare Spuren der Gemeinschaft des historischen Dharma und seiner Schüler erhalten.

Der Zen ist für mich wie für jeden in dieser Praxis die höchste Kunst des „Einverständnis-Handelns“ beim Gehen des Wegs, auf dem man, mit dem im Leib-Sein sich ereignenden Selbst ein Gespräch führend, dorthin unterwegs sein kann, wo Gott „sich selbst entäußerte“ (Philipp Brief 2, 6), bis in die Tiefe des Nichts verbarg, schlicht als „Fülle des Nichts“ da ist (Hisamatsu).¹⁰³⁾ Die charakterfeste Person des historischen Dharma steht in späterer Sicht keineswegs als klägliche Figur da. Gemäß der Wand-Anschauung bei *Dharma* wird nicht nur das Selbstverständliche des als Substanz verstandenen Personseins blockiert, sondern ihm zugleich ein Weg eröffnet, der ihn von all seinen Voreingenommenheiten befreit.

Aufgabe: Im Nicht-Handeln offenbart sich die Person als entpersonalisiert. Das wäre eine andere Antwort als die von Arendt ("Im Handeln offenbart sich die Person."), die auf berühmte Leibnizsche Frage, auf die sie anspielt: „Warum es eher Etwas als Nichts gibt. Nichts ist doch einfacher und leichter als das Etwas.“¹⁰⁴⁾

102) Damit widerspreche ich der These von Katsumi Okimoto, In seinem Sammelband *Zen-Shisō no Kenkyū (Studien zur Entwicklung des Zen-Gedankens)*, ed. by the international Zen-Culture-Center at the Hanazono University, Kyoto 1998. Dort erklärt er, der Schlüssel zum Geheimnis von Dharmas Biographie liege eben in China, nicht in Indien. (S. 59).

103) Hōseki Shinichi Hisamatsu, *Mu no Jōju (Die Fülle des Nichts: Vom Wesen des Zen – Eine systematische Erläuterung)*, übers. von Takashi Hirata u. Johanna Fischer, Klett-Cotta Verlag /J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 2003. Eine broschiierte Ausgabe erschien beim Verlag Günther Neske, Pfullingen 2003. Vgl. ders., *Tōyōteki Mu („Das ostasiatische Nichts“)*, In : Hisamatsu, GW. Bd.2. Kap.1. Risō-sha, Tokyo 1969.

104) Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München Zürich 1981, im Kap. 3 etwa davon die Rede: Im Handeln offenbare sich die Person. S. 348 ff, 474. S. dazu Heideggers Äußerung zu dieser Frage von Leibniz: dies sei „die erste Frage, die man „mit Recht stellen [dürfe]“.“ Heidegger: Einleitung zur 5. Aufl. von *Was ist Metaphysik?*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1929. In Heideggers Formulierung lautet: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (3. Aufl., S. 27).

Nachbemerkungen

Neun Jahre lang habe ich, gleichsam selber „die Wand anstarrend“, untersucht, woher Dharma kam, wo sein Scheideweg war, wohin sein Weg führte. Ersten Anstoß dazu gaben mir zwei Vorträge, die Frau Yoshiko Oshima 1999 an der Meiji-Universität in Tokyo gehalten hat.¹⁰⁵⁾ Das Fazit, das ich aus diesen Vorträgen, aus Gesprächen und dem E-Mail-Austausch mit ihr ziehe, lautet: Heidegger und Bashō befanden sich an demselben Pass. Während jener von oben schaute, schaute Bashō von unten zu ihm hinauf. Auf dem einen Bild sind also beide zu sehen. Was für ein Bild es war, was es für mich bedeutet hat, kann ich nicht anders ausdrücken als durch mein Erstaunen. Denn das Sein und das Nichts sind hier zugleich auf einem Bild angeschaut, was eigentlich unmöglich ist. In Blitzesschnelle leuchtete mir dann beim Gesang der Lerchen ein schmaler Paßweg auf, der wie über eine Leinwand lief. Einer war da unterwegs. Er verschwand in die Wand und spurlos wieder ins Schattenreich, ohne sich zu nennen. Das unfassbare Bild jenes anonymen Fǎ-shi (法師) brachte mich dazu, innezuhalten. Damit fing ich mit meinem Leben als Forscher neu an, in die Gegenrichtung blickend.

Vor allem möchte ich Frau Yoshiko Oshima, der Leiterin der Zen-Akademie Freiburg, von Herzen danken. Sie hat mir zur rechten Zeit dazu verholfen, ein für alle mal aus der noch in meiner Tübinger Zeit bestehenden „selbstverschuldeten Unmündigkeit“¹⁰⁶⁾ herauszukommen und, dank des hier und jetzt sich ereignenden Selbst, zu ek-sistieren.

Ich trug diesen Text in der ersten Fassung am 18. Juni 2012 bei dem Internationalen Kolloquium *Leib-erfahrung und Selbst, –Phänomenologie und Buddhismus* an der Karls-Universität Prag vor. Herrn Professor Hans Rainer Sepp von der Universität Prag, der die anschließende Diskussion moderiert hat, gilt mein besonderer Dank.

Ich widme diese Abhandlung der inzwischen verstorbenen hochverehrten

105) Yoshiko Oshima, *Nähe und Ferne - Heideggers Begegnis mit Bashō*. In: *Nähe und Ferne. Mit Heidegger unterwegs zum Zen*, Königshausen & Neumann 1998 ; dies.: *Ein erhobener Finger von Meister Gutei. Mit Heidegger unterwegs zum Zen*, ebd. 2000. Beide Vorträge sind seit 2002 an der Meiji-Universität in Tokyo auf Japanisch gehalten. S. in den Sammlungen der Berichten: The International Academic Communication Resource Center at Meiji University, Nr. 260 (2003) u. 293 (2006).

106) Immanuel Kant, *Was ist die Aufklärung?* (1783), Frankfurt am Main 1969.

In: Werke, 6 Bde., hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 6, S. 51-61, S. 53.

Frau Professor Dr. Kirsten Ortrud Beisswenger (Dokkyo Universität, Tōkyo), der ich wichtige Ratschläge verdanke. Für seine zahlreiche Anregungen und Vorschläge bei der Arbeit an der Endfassung seit September 2013 bin ich Herrn Professor em. Dr. Eberhard Scheiffele (Universität Waseda, Tokyo) zu großem Dank verpflichtet.