

Unverkäufliche Leseprobe aus:

Karlfried Graf Dürckheim
Zen und wir

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung von Text und Bildern, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlags urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.

© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage	7
Einleitung und Vorgriff	9
Was geht Zen uns Abendländer an?	9
Das Licht aus dem Osten?	10
Das zentrale Anliegen des Zen	11
Zen als existentielle Antwort	14
Not und Notwende des westlichen Menschen	19
<i>Not und Verheißung – Die Antriebsfedern des Suchens</i>	19
<i>Der Mensch im Bann des gegenständlichen Bewußtseins</i>	21
Wesen und Gefahr des gegenständlichen Bewußtseins	23
Die existentielle Not	28
Die Entpersönlichung des Menschen	30
Auflösung gemeinschaftlicher Bindung	33
<i>Zeichen der Wende</i>	35
Die Hinwendung zur übernatürlichen Erfahrung	35
Neuer Wein in alten Schläuchen	40
Die Wendung zur initiatischen Sicht	42
Zen als Antwort	49
<i>Die hohe Lehre des Zen</i>	50
Jeder Mensch im Wesen Buddha	50
Sein als Erfahrung	51
Seinserfahrung und Dualismus	55
Die Lehre vom NICHT-ZWEI	58
Nicht-Verweilen im »Sein«	65
Das Aufgehen des inneren Auges	68
Was ist, wo Zen ist	73
Die Mitteilung der Lehre	75

<i>Zen als existentielle Praxis</i>	77
Meister und Schüler	77
Von Herz zu Herz	79
Die Stille und das Schweigen	80
Das Verbiehen des Wortes	83
Das Paradox	85
 <i>Die Übungspraxis des Zen</i>	 87
Sinn der Übung	87
Der Abbau des »Ichs«	90
Der Sinn der Technik	94
Za-Zen	99
Das Za-Zen (100) – Die Technik des Sitzens (102) – Die rechte Haltung (103) – Arbeit am Bewußtsein (108) – Verwandlung der Bewußtseinsform (109) – Der Atem (110)	
Die drei Stufen des Bewußtseins und die fünf Schritte des Weges	112
 <i>Die Geschichte von der wunderbaren Kunst einer Katze</i>	 117
 <i>Zen für den Westen – Westlicher Zen</i>	 127

Einleitung und Vorgriff

Was geht Zen uns Abendländer an?

Was geht Zen uns Abendländer an?, Zen ist heute in aller Munde. Jede Veröffentlichung über den Zenbuddhismus findet durstige Leser. Woher kommt diese geheimnisvolle Anziehungskraft des Zen? Ist es eine Modeströmung? Ist es die Neigung zum geheimnisvoll Fremden? Eine Flucht aus der eigenen Problematik in eine ferne Welt? Das alles mag hineinspielen. In Wahrheit aber ist es etwas anderes, das die Anziehungskraft des Zen bedingt.

Der Mensch unserer Zeit spürt das innere Ungenügen der ihn bestimmenden weltlichen Ordnungen. Aus seinem wahren Wesen leidet er immer tiefer darunter, daß die Herrschaft der Formen des Denkens und Wirkens, mit denen er sein Leben »in der Welt« meistert, sein inneres Leben aushöhlt. Wo der Glaube ihn nicht mehr trägt, treibt ihn die fortschreitende innere Verödung in die Flucht vor sich selbst in die Welt. Sich selber entfremdet, stockt sein innerer Atem. Schuldgefühle und Angst beherrschen ihn. Er weiß nicht warum und sucht selbstverloren den Ausweg. Sobald ihm nun ein Text zu Gesicht kommt, den ein Zen-Meister schrieb, spricht ihn ein Tieferes an, und es ist ihm, als witterte er Freiheitsluft, als löse ein Frühlingswind plötzlich die erstarrte Oberfläche seines Daseins und riefte, Befreiung verheißend, ein verborgenes Leben hervor. Darin liegt die Anziehungskraft aller Äußerungen des Zen: Sie verheißen Befreiung aus der Not der Verstelltheit unseres eigentlichen Lebens und Seins!

Alle echten Lebensäußerungen des Zen stoßen durch die Kruste des Gewordenen hindurch und zeugen von der Möglichkeit eines neuen Werdens. Sie durchbrechen das wohlgeordnete Gefüge der Vorstellungen, Begriffe und Bilder, die uns zwar tragen und schützen, zugleich aber von dem wirklichen Leben in uns abriegeln, das sich im ewigen Neuwerden bekundet. Zen rührt in uns das Eigentliche an, das als das ewig verwandelnde, erlösende und schöpferische LEBEN vor keinem Gewordenen haltmacht und in keine feste Form gebannt werden

kann. Zen schlägt die Tore auf und weist ins Freie. Darum ist Zen unbehaglich für den Bürger in uns, der sich gern im gewohnten Gehäuse rhythmisch im Kreise bewegt, bedrohlich für die Hüter verhärteter Weltanschauung, ärgerlich für jeden Vertreter eines »Systems«, in dem er sich eingerichtet hat und die Welt reibungslos ordnet und meistert; höchst beunruhigend auch für uns alle, die wir mit dem Wort »Wirklichkeit« etwas verbinden, das dem Verstand begreiflich sein muß. Was Zen uns beschert, ist für den Verstand gänzlich unfaßbar. Aber gerade darum auch ist Zen so anziehend und voller Verheißung für jeden von uns, der sich nach neuem Horizont umsieht, weil er es satt hat, sein Leben im faulen Frieden fester Begriffe und gesicherten Behagens veröden zu lassen, und durstig ist nach wirklichem Leben, das sich immer erst im Herausspringen aus aller Sicherheit im Bedingten in der ungesicherten Föhlung mit dem Unbedingten entzündet.

Das Licht aus dem Osten?

Wie könnte aus dem Osten etwas für uns so Entscheidendes kommen, wie Zen es verspricht? Fließt die geheimnisvolle Quelle nicht genauso bei uns? Gewiß, aber nur im Verborgenen. Die Entwicklung des abendländischen Geistes hat sie für unser Bewußtsein verschüttet oder in Mißkredit gebracht. Im Osten blieb der Zugang zu ihr immer frei, und seit alters her wurde sie in einem reich verzweigten System von Kanälen gefaßt und im Fließen gehalten. Doch ist der Osten auch heute noch, was er war? Unterliegt er jetzt nicht einer Entwicklung, die ihn verwestlicht und uns nichts Eigenes mehr zu sagen hat? Diese Frage hört man heute so oft. Aber so wenig die Bedeutung, die der Geist der Antike für uns Abendländer besitzt, davon abhängt, welche Entwicklung das Volk der Griechen genommen, so wenig ändert sich für uns die Bedeutung des fernöstlichen Geistes und seiner Früchte mit der politischen, wirtschaftlichen oder auch geistigen Entwicklung der Völker Japans, Chinas und Indiens. Ja, vielleicht rückt gerade diese Entwicklung, die die noch lebendigen Zeugen altöstlichen Geistes oft zu gefährden scheint, die Bedeutung, die der östliche Geist für uns hat, erst ins volle Licht unseres Bewußtseins. Dies um so mehr, als wir begreifen, daß die Raszanz, mit der die östlichen Völker sich heute westlicher Denk-

und Lebensformen bemächtigen, keineswegs nur das Bedürfnis nach westlichen Produkten und Techniken zum Zwecke der Selbsterhaltung und Machtgewinnung bekundet, sondern tiefer noch die Notwendigkeit ausdrückt, endlich auch die Seite des menschlichen Geistes zu entwickeln, die bisher immer zu kurz gekommen war, ohne deren Ausbildung der Mensch aber doch noch nicht der ganze Mensch ist: die rationale, mit der der Mensch die Welt theoretisch und praktisch meistert.

Umgekehrt: je mehr wir uns gerade heute, einer geheimen Anziehungskraft folgend, mit den Zeugnissen altöstlichen Geistes befassen, um so deutlicher kann und sollte es werden, daß die Spannung, die wir zwischen dem östlichen und westlichen Geiste empfinden, letztlich nicht auf einen völkercundlich zu verstehenden Gegensatz zurückgeht, sondern ein innermenschliches Problem ausdrückt. So wie die Tiefenpsychologie heute deutlich gemacht hat, daß der Mann, um ein ganzer Mensch und so auch erst ein ganzer Mann zu werden, das Weibliche in sich selbst kennenlernen, ernstnehmen und entwickeln muß, ebenso muß der Abendländer, um ein ganzer Mensch und so auch in der ganzen Fülle des ihm menschlich Zuggedachten ein ganzer Abendländer bleiben zu können, das, was er zunächst als östlich empfindet, als etwas ernstnehmen und entwickeln, das in ihm selbst darauf wartet, wahrgenommen und zugelassen zu werden.

Im östlichen Geist treten, wenn auch in spezifisch östlicher Einkleidung, Seiten und Möglichkeiten des Menschen hervor, die bei uns im Schatten der für uns charakteristischen Züge nicht recht zur Entwicklung kamen, obwohl sie zur Ganzheit des Menschseins gehören. In diesem Sinne verstanden, enthält auch die Erfahrungsweisheit des Buddhismus, insbesondere des Zen, nicht nur »Östliches«, sondern etwas von allgemein menschlicher Bedeutung, ja etwas, das in unserer Zeit, die die Gefahr der Einseitigkeit unserer Entwicklung in beängstigenden Zeichen ans Licht bringt, von besonderer Bedeutung ist.

Das zentrale Anliegen des Zen

Was ist das zentrale Anliegen des Zen? Die Neugeburt des Menschen aus der Erfahrung des Seins!

Zen lehrt die empirische Entdeckung des transzendenten Kernes unseres Selbstes, lehrt das »Schmecken« des divinen

Seins in diesem weltlichen Dasein. Zen lehrt es nicht in der Weise eines analytischen, schlußfolgernden Denkens, nicht in der Form eines dogmatischen Glaubens und auch nicht als System einer spekulativen Metaphysik, sondern als Weg zu einer dem Menschen möglichen und im Grund zgedachten Erfahrung. In ihr geht uns auf, daß unser zwischen Leben und Tod gespanntes weltliches Dasein in einem überweltlichen Sein wurzelt, das wir alle im verborgenen Grunde unseres Wesens sind und dessen bewußt zu werden unsere menschliche Chance und Aufgabe ist. Diese Erfahrung und ihre Bewährung hat freilich zur Voraussetzung, daß wir die Herrschaft einer uns eingefleischten Bewußtseinsform brechen, in deren Grenzen wir uns für gewöhnlich bewegen. Was dies bedeutet als Möglichkeit, als Forderung, als Weg und als Folge — das lehrt Zen in einer Weise, die nicht nur für den Osten gültig ist, sondern auch für uns. Und weil die Zeit für dieses Überschreiten auch für uns da ist — sofern wir die Grenze spüren, an die wir gelangt sind —, hat Zen für uns heute seine besondere Bedeutung. Was der östliche Meister seinem Schüler zumutet, in harter Übung, jenseits derer ein ganz anderes, Unerhörtes aufleuchtet, das ist heute bei vielen von uns durch die Gesamtentwicklung des westlichen Geistes geleistet. Immer mehr Menschen sind heute an eine Grenze gelangt, an der sie nicht nur verzweifelt und in Auflehnung gegen das in ihnen und um sie herum Gewordene leben, sondern in sich auch Zeichen eines Neuen verspüren, das ihnen Befreiung verheißt. Doch wie immer da, wo das Wesen erwacht, die Widerwelt auf den Plan tritt und die Trägheit des Gewordenen den Durchbruch zum Neuen verstellt, so sind auch heute alle dunklen und retardierenden Mächte am Werk, um im Mantel ehrwürdiger Traditionen der Wissenschaft und der Religion das Kommen des Neuen zu verhindern. Und wie immer, so wird auch heute das offene und das verborgene Wirken der »Reaktion« durch das heillose Reden und Tun derjenigen erleichtert, die das Neue, ohne es wurzelecht zu kennen, oder allzu billig in einer Weise »verkaufen«, die die Frucht der überall aufbrechenden höheren Kräfte durch heillose Erkenntnis- und Übungspraktiken verderben.

In aller Munde ist heute schon die Rede vom Nichts und vom Sein, von der Grenze und vom Durchbruch, vom Tao und vom Zen. Alles wird beredet und zerredet und vor allem dadurch verfälscht, daß es als etwas hingestellt wird, das ohne

Not und Verwandlung verstanden werden und in uns eingehen kann. So aber ist etwas, das nur in einer existentiellen Praxis aufgehen kann, zum Objekt einer theoretischen Reflexion geworden. Allzu leicht berauscht man sich hier dann an abstrakten Formeln und hohen Begriffen, ohne die sehr konkrete Forderung, die sie enthalten, zu ahnen oder auf sich zu beziehen. Dies ist auch die Gefahr, die aus einem falschen Sichbefassen mit Zen droht. Und doch müssen wir wissen: Was hier oft einer theoretischen Spekulation gleicht, in der das, wovon die Rede ist, dem Unwissenden oder Unvorbereiteten als etwas Abstraktes erscheint, das ist im Zen als glutvolle Erfahrung gegenwärtig und betrifft in der leiddurchzogenen, vom ewigen Stirb und Werde durchfurchten Tiefe unseres Lebens unser eigentliches Wesen, das nur darauf wartet, entdeckt und ernstgenommen zu werden. Wird es entdeckt, dann ist dies das entscheidende, alles umstürzende und neumachende Ereignis unserer menschlichen Existenz. Um dieses Ereignis und um nichts anderes dreht es sich im Zen, um das *Satori*, die »Große Erfahrung«, in der das uns ewig hervorbringende, immer durchwirkende, immerzu wieder heimliebende und neu gebärende LEBEN, das wir selber im Wesen auch sind, in unser Bewußtsein tritt.

Die »Große Erfahrung« ist eine Erfahrung, die auf alle Menschen wartet, die kraft einer Stufe oder aus innerer Not dazu aufgeschlossen sind, ganz gleich, zu welcher Religion sie sich bekennen. Der Gehalt dieser Erfahrung ist ohne allen Zweifel die Wurzel aller echten Religiosität und so auch die Voraussetzung jeder Erneuerung religiösen Lebens. So auch heute, sofern es sich um Menschen handelt, die, der ursprünglichen und unbewußten Verwobenheit mit der Wurzelschicht unseres Lebens entwachsen, ihren einstmals dort verankerten Glauben in seiner theologischen Deformation verloren und im Versuch, die Unbegreiflichkeiten des Lebens rational zu meistern, gescheitert sind.

Zen führt uns in die Wahrheit des Lebens. Es tut dies zwar in Gestalt einer Blüte am östlichen Zweige des menschlichen Lebensbaumes, meint aber eine im Grunde allen Menschen zugängliche Erfahrung, Weisheit und Übung.

So ist Zen seiner universalen Bedeutung nach keine besondere Religion oder Weltanschauung, die dem, der in einer anderen Tradition steht, eine ihm fremde Gestalt aufdrängen will, sondern Zen meint das eine Licht, das durch all die farbenreichen

Fenster hindurchscheint, durch die die verschiedenen Menschen und Völker ihrer Eigenart und Tradition gemäß ins Freie zu blicken suchen. Zen ist wie der Regen, der jeden Samen zu seiner Gestalt heranwachsen läßt und ohne den jedes Wachstum erstirbt. Zen meint die Erde aller Wurzeln des Lebens, in die jeder seine Wurzeln wieder einsenken muß, wenn er zu sich selbst kommen und neu werden will. Zen meint die Luft, in der jedes menschliche Wesen atmet und ohne die das menschliche Leben am Ende erstickt.

Zen als existentielle Antwort

So wie Zen aus dem Osten zu uns dringt, ist er oft unverständlich. Damit Zen fruchtbar werde für uns, ist zweierlei notwendig. Es muß uns gelingen, Zen losgelöst von seiner uns fremden Hülle zu verstehen. Wir müssen das Allgemeinemenschliche, auf das es für uns Abendländer ankommt, aus dem Gewande fernöstlicher, buddhistischer, mahajana-buddhistischer und endlich spezifisch ostzenistischer Einkleidungen herauslösen, in denen sich die allgemein gültige Wahrheit des Zen für uns zunächst oft verbirgt. Aber auch dann werden wir, was Zen uns zu sagen hat, nur vernehmen, wenn wir es in einer nicht nur theoretisch interessierten Haltung aufzunehmen versuchen, sondern ihm aus unserer eigenen existentiellen Bedürftigkeit heraus begegnen. Es gibt keine Einsicht in das Wesen des Zen für den, der das Einzusehende im Raum des theoretisch Begreifbaren und also in sachlich objektiver Distanz sucht. Denn in dieser Distanz gibt es überhaupt kein Zen.

Wie es die Geliebte und was sie bedeutet nur für den Liebenden gibt, den Feind nur für den, der ihn als Feind fürchtet, den Freund nur für den, der ihn als den ihn Verstehenden fühlt, und so wie der Heilbringer nur für den Heilsuchenden da ist, so auch gibt es Zen nur als lebendige Antwort auf eine von Leid und Sehnsucht erfüllte eigene existentielle Wirklichkeit. Nimmt man die Äußerungen des Zen objektiv, wertet sie logisch, ethisch oder ästhetisch, so nimmt man das in ihnen Geäußerte überhaupt nicht wahr oder mißversteht es völlig und empfindet es nur als dunkel oder abstrus. Doch immer droht ja, wo ein Unfaßbares in ein Bild oder in einen abstrakten Begriff gefaßt wird, seine aufregend existentielle

Bedeutung im beruhigenden Gefüge einer gegenständlichen Ordnung unterzugehen.

Es grenzt oft an das Groteske, mit welcher Naivität sich der von seiner Rationalität gefangene Mensch des Westens beurteilend und wertend dem Wesen und dem Wahrheitsgehalt von Religionen — seine eigene nicht ausgeschlossen — in einer Einstellung nähert, in der der existentielle Sinn der Religion verschwindet und nur die sichtbaren Hüllen, die Bilder und Formen, Formeln und Begriffe übrigbleiben, die — häufig verhärtete Interpretationen ursprünglicher Erfahrungen — nunmehr, ihrer lebendigen Quelle entfernt, irreführend und tot sind. Lebendige Religion, und nur als lebendige ist Religion wirklich, ist immer Antwort auf die existentielle Not und Sehnsucht des Menschen. Außerhalb derselben gibt es keine Religion und kein Verständnis für Religion. Aber sind heute nicht die Hüter der Religion, die Vertreter der Kirchen oft selbst in hohem Ausmaß der existentiellen Wurzel der von ihnen vertretenen »Lehre« entfremdet? Wie könnten sie sonst den Versuch der Rückbindung der in Kult, Dogma und theologischen Begriffen eingefangenen Offenbarung in die existentielle Voraussetzung des Glaubens, die Tiefe personalen Erfahrens und Geschehens, als eine gefährliche Psychologisierung des objektiven Gehaltes betrachten — so als habe der übermenschliche und überweltliche Gehalt der Religion des Menschen keinen Ansatzpunkt und keine Voraussetzung im Menschen selbst.

Religion wird immer in dem Maße als bewegende Kraft in den Herzen verblassen, als sie aus dem von Leid und Sehnsucht bestimmten Raum des personalen und existentiellen Lebens herausgerät; denn in ihm allein hat sie Sinn, Geltung und Leben. Wo der Mensch nicht mehr mit dem Herzen auf die Verkündigung anspricht, wird sie zu einer Lehre, deren Gehalt man mit einem Salto mortale des Geistes glauben muß, oder zu einer Weltanschauung, deren Kohärenz und Gültigkeit den Prinzipien des Verstandes »unterliegt«. Wie wäre es anders möglich, daß in unserer Zeit Millionen von Menschen ihren sogenannten Glauben verloren, weil ihnen Dinge widerfahren und in der Welt Dinge geschahen, die sie mit dem rational-ethischen Gebäude ihrer Vorstellung von der göttlichen Ordnung und der Gerechtigkeit Gottes nicht mehr in Einklang zu bringen vermochten.

Die Irreführung der Geister auf dem Feld des Glaubens

legitimiert sich meist damit, daß man glaubt, einen objektiven, allgemein verbindlichen, von allem menschlichen Erleben unabhängigen Gehalt der Religion gegen das »nur-subjektive« Erleben des einzelnen schützen zu müssen. Dies geht aber meist in dreifacher Hinsicht an der Sache vorbei.

1. Die für die Welt der begrifflich faßbaren Tatsachen so notwendige Unterscheidung von »objektiv« (begrifflich fixierbar) und »subjektiv« (von persönlichen Gefühlen und Wünschen gefärbt) wird auf ein Gebiet übertragen, in dem es sich gar nicht um objektive Tatsachen etwa im Sinne der Naturwissenschaft handelt, sondern ausschließlich um Wirklichkeiten, die für den Menschen überhaupt nur in dem Maße da sind und ihm aufgehen, als er ihnen persönlich begegnet und sich aus seinem Gemüt heraus auf sie und in sie einläßt.

2. Wo religiöse Erfahrung grundsätzlich als etwas nur Subjektives abgewertet wird, wird darüber hinweggegangen, daß man innerhalb des religiösen wie alles persönlichen Erlebens grundsätzlich zwei Ebenen unterscheiden muß, die des bedingten und immer nur individuellen Erlebens des raumzeitlich beschränkten Ichs und die jener personellen Erfahrungen, die aus dem eigentlichen Kern des Menschen, seinem überraum-zeitlichen Wesen, herrühren. Diese Erfahrungen sind nicht oder doch nur in den sie artikulierenden Bildern und Interpretationen psychologisch bedingt und in diesem Sinne »nur-subjektiv«. In ihrem Kerngehalt zeugen sie vom überweltlichen Wesen des Menschen, der als personales Subjekt eben dadurch bestimmt ist, daß sein transzendenter Kern durch die Hülle der raumzeitlich bedingten Form hindurchtönt. Wo das Wesen, das heißt die Weise, in der das überweltliche, göttliche Sein in ihm anwesend ist, aus seiner Tiefe heraus spricht, hat das Gesagte zeitlose Gültigkeit. Wie wäre es sonst zu verstehen, daß die Zeugnisse der Weisen und großen Mystiker, angefangen von Laotse, heute wie zu allen Zeiten jeden, der zu diesen Erfahrungen herangereift ist, so unmittelbar durch ihren zeitlosen Wahrheitsgehalt berühren?

3. Ein dritter Widerstand gegen das Ernstnehmen, ja schon gegen das Zulassen existentieller Erfahrungen, die den Anspruch erheben, von einer übernatürlichen, transzendenten Wirklichkeit zu zeugen, rührt im Rahmen des Christentums daher, daß die Theologie die Begriffe »übernatürlich« und »Transzendenz« bisher auf eine nur vom Menschen getrennte Wirklichkeit Gottes bezog und also für die Kennzeichnung

auch der tiefsten menschlichen Erfahrungen ausschloß; denn immer sei das Menschliche als das »Intrapsychische« vom Transzendenten durch eine tiefe Kluft getrennt. Ohne sich hier auf Auseinandersetzungen mit der Theologie einzulassen, muß demgegenüber gesagt werden, daß innerhalb des menschlichen *E r l e b e n s* über jeden Zweifel hinaus etwas erfahren werden kann, das alle Grenzen der natürlichen und sich im Begreifen bewährenden Vernunft überschreitet. Sowohl im Hinblick auf seine zu »schmeckende« Qualität wie im Hinblick auf die ihm entsteigende unbegreifliche Fülle an Kraft ist das mit diesem »Etwas« Erfahrene so radikal auch von Superlativen gewöhnlicher Erfahrung unterschieden, daß, wenn man diese psychisch, natürlich, menschlich und weltlich nennt, jene eben als metapsychisch, übernatürlich, überweltlich und transzendent gekennzeichnet werden muß. Ob man diese Erfahrungen als zum vortheologischen Raum natürlicher Frömmigkeit gehörig von der in der theologisch gefaßten Wahrheit als der höheren absetzen soll oder aber umgekehrt der Meinung ist, daß jegliche Theologie, die, eben als »Logie«, an der Dualität festhält, immer wieder von der Wirklichkeit, die die mystische Erfahrung aufschließt, überrundet wird, ist eine Frage, die wir offen lassen wollen. Eines steht aber fest: Dem transzendenten Wahrheitsgehalt des Zen können wir nur in dem Maße begegnen, als wir ihm aus unserem Erleben, das heißt, aus unserer Not heraus aufgeschlossen sind und als eine Notwende empfinden können. Oder aber als Erfüllung einer inneren Verheißung. So also müssen wir, wenn Zen für uns fruchtbar werden soll, fragen: »Was ist die Not und die Sehnsucht des westlichen Menschen heute, auf die Zen antwortet?«

Not und Notwende des westlichen Menschen

NOT UND VERHEISSUNG — DIE ANTRIEBSFEDERN DES SUCHENS

Die große Antriebsfeder, die den Menschen niemals zur Ruhe kommen läßt, ewig in Atem hält und vorantreibt, ist das Leiden. »Merket wohl, alle nachdenklichen Gemüter, das schnellste Roß, das Euch zur Vollkommenheit trägt, ist Leiden.« (Meister Eckehart)

Ist das Leiden die Wurzel allen Suchens, so ist die Erlösung vom Leiden das Ziel. Die Voraussetzung, es zu erreichen: die Erkenntnis der Ursache des Leidens und des Weges, der sie beseitigt.

Dreifach ist die Wurzel des Leidens: die immer drohende Vernichtung, die beängstigende Ungesicherheit und Vergänglichkeit dieses Lebens; sie zu beheben, sucht der Mensch nach dem, was dauert, nach Sicherheit und bleibendem Halt. Die Verzweiflung an der Sinnlosigkeit des Lebens; sie zu beheben, sucht der Mensch bleibenden Sinn. Die trostlose Ungeborgenheit des Lebens; sie zu beheben, sucht der Mensch bleibende Bergung. Er sucht Halt, Sinn und Geborgenheit aus seiner eigenen Kraft in der Welt. Dabei kommt er dann an eine Grenze, scheitert und sucht seinen Frieden in der Stille göttlichen Seins, das seine Angst, Verzweiflung und Traurigkeit von woandersher aufhebt.

Doch wie könnte der Mensch an der Vergänglichkeit, Sinnwidrigkeit und Verlassenheit in der Welt leiden und sein Heil in einem anderen suchen, wenn ihm nicht verheißungsvoll und erlebbar ein Unvergängliches, Sinngebendes und Bergendes innewohnt, das alle Ungesicherheit, Sinnwidrigkeit und Ungeborgenheit der Welt aufhebt, also nicht von dieser Welt ist? Der Mensch ist nicht nur das weltbezogene und weltabhängige Ich, sondern zugleich und tiefer das Wesen, in dem er teil hat am Sein, das in ihm und durch ihn offenbar werden will in der Welt. Und darum auch ist es nicht nur das Leiden und die Sehnsucht nach Erlösung vom Leiden unter der ihn bedrohenden Welt, das ihn beschwert. Dazu kommt das Lei-