

Die Gewissheit vom Nichtwissen der höchsten Wahrheit

Betrachtungen über die Erkenntnis im Spiegel des Daoismus und Zen-Buddhismus

Der Mensch zeichnet sich gegenüber den übrigen Spezies unseres Planeten durch ein außergewöhnliches Maß an kreativer Intelligenz und Bewusstsein aus. Einerseits liegt in eben diesen Eigenschaften die Voraussetzung für den beispiellosen Erfolg des Homo sapiens begründet, andererseits sind sie aber auch sein größtes Problem, da das Bewusstsein Fragen aufwirft, die der Verstand bei aller Intelligenz nicht beantworten kann. Was ist das Ich? Was geschieht nach dem Tod? Niemand ist je mit gesundem Verstand in diese Welt geboren worden, der sich nicht diese beiden existenziellen Fragen gestellt hätte. Alle Formen des Kultus entstanden aus dem unstillbaren Bedürfnis des Menschen heraus, diesen Fragen Antworten gegenüberzustellen. So erschuf er sich seine ersten primitiven Weltbilder, Götter und Jenseitsphantasien. Von den Niederungen eines naiven oder gar blinden Glaubens bis hinauf zu den Gipfeln der Philosophie reicht die Bandbreite der menschlichen Versuche, Frieden mit sich und diesen Fragen zu schließen. Während die Masse Halt darin sucht, sich ihre Glaubensvorstellung durch die Gemeinschaft von Gleichgesinnten bestätigen zu lassen, bestätigt den einsamen Sucher allein die Erkenntnis. Sind wir auch mittlerweile auf dem Mond gewesen und in der Lage, Roboter auf den Mars zu entsenden, so wissen wir doch noch immer nicht, warum wir auf dieser Welt sind. Alle Wissenschaft hilft uns in dieser entscheidenden Frage nicht weiter, unser Wissen gerät an eine unüberwindbare Grenze.

Wissen eignen wir uns durch Lernen, Beobachten und die Reflexion darüber an. Grundlage dafür ist unsere Fähigkeit zum Denken. In der chinesischen Philosophie des Daoismus sowie im indischen Buddhismus, später vor allem durch die Schule des Zen propagiert, wurde schon vor rund 2.500 Jahren die These aufgestellt, dass all dies unbrauchbar sei, um jene letzte und entscheidende Grenze zu durchbrechen, die uns vor der Erkenntnis des Urgrund allen Seins trennt. Um dies zu verstehen, bedarf es zunächst eines Blickes auf diese beiden Überlieferungen und ihre grundlegenden Aussagen.

Der Daoismus

Vor 2.500 Jahren sah sich das Reich der Mitte gewaltigen gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt. Die Herrschaft der Zhou-Dynastie (ca. 1100-221. v.Chr.) hatte schon lange die zentrale Macht im Lande verloren, und einzelne Fürstentümer trachteten nach dem Grund und Boden ihrer Nachbarn. Der Hof des Hauses Zhou in der Hauptstadt Luoyang hatte nur noch Bestand, weil keiner der mehr oder minder eigenständigen Staaten mächtig genug war, die Vorherrschaft im Reich an sich zu reißen. Die Entdeckung der Eisenherstellung im 6. Jahrhundert v. Chr. begünstigte zusätzlich die Expansionspläne vieler Lokalfürsten, die nun ihre Armeen mit effektiverem Kriegsgerät ausrüsten konnten. Im Gefolge dieser Entwicklung zogen viele Gelehrte an die einzelnen Höfe, um als Berater ihre unterschiedlichen philosophischen Auffassungen von Regierung und Machtsicherung den Fürsten anzudienen. Der berühmteste dieser Zunft war ohne Zweifel Kongzi (lat. Konfuzius, 551-479 v.Chr.), dessen Wirken zwar zu Lebzeiten nur von sehrmäßigem Erfolg getragen war, der aber über die gesamte Entwicklung des späteren Weltreiches hinweg den größten Einfluss auf die ethischen Grundlagen von Staat und Gesellschaft ausüben sollte. In diesem von Machtgelüsten und kriegerischen Auseinandersetzungen geprägten Klima entstand das Daodejing (chin. Das Buch vom Weg und seiner Wirkkraft) von Laozi. Es überrascht nicht, dass in seinen Versen den Betrachtungen über Gesellschaftsformen, Krieg und Macht sowie dem Entwurf einer vom Dao gelenkten Weltanschauung breiter Raum zugestanden wird. Was ist dieses Dao, um das die gesamte Lehre Laozis und seiner Nachfolger kreist? „Das Dao, das beschrieben werden kann, ist nicht das rechte

Dao“, lautet der erste Satz des Daodejing.¹ Versuchen wir uns dennoch an einer Erklärung dieses Begriffes, so steht er nach allen Ausführungen im Daodejing für eine universale Gesetzmäßigkeit, die alles Sein zu einer Einheit umschließt. Wir können es als ein fern des Götterglaubens stehendes, abstraktes Schöpfungsprinzip umschreiben. Die Leerheit des Seins im Sinne eines fehlenden Subjekts steht dabei im Mittelpunkt der Dao-Lehre. Hier reicht sie später dem Zen-Buddhismus auf höchster Ebene die Hand. Die Erscheinungswelt wird nur als Oberfläche gesehen, unter der ein universaler Schöpfergeist wirkt. Das Erkennen dieser Zusammenhänge wird bei Laozi im Gegensatz zum Buddhismus zwar nicht als plötzliches Erwachen beschrieben, es stellt aber auch im Daoismus eine bewussteinverändernde Erfahrung dar. In den Lebensprozess eingebracht, strebt der erwachte Geist nach völligem Aufgehen im Dao. Der Begriff Wuwei (wörtl. nicht handeln) drückt dieses höchste Prinzip des Tuns als ein „nicht dem Dao widerstreben“ aus. Jede Ichbezogenheit soll aufgegeben werden, um im völligen Einklang mit dem Dao zu leben und zu handeln. So wesentlich sind die Parallelen zu der Lehre Buddhas, dass der Daoismus und sein Schlüsselwerk Daodejing ein wichtiger Wegbereiter für die erfolgreiche Verbreitung des Buddhismus in China wurden.

Die Geschichte seiner Entstehung sowie die Person seines Gründers Laozi (chin. Alter Meister) verliert sich im Reich der Legende. Weder die genaue Zeit der Niederschrift des Daodejing noch die Lebensdaten des Verfassers sind bekannt. Einige Quellen siedeln diese im 4.-3. Jh. v.Chr. an, andere erzählen uns von einer Begegnung des Kongzi mit seinem später zum geistigen Gegenpart der chinesischen Philosophie hochstilisierten Zeitgenossen Laozi. Wir hören auch davon, dass jener „Alte Meister“ als Archivar des Königs von Zhou gewirkt haben soll. Die Entstehung des Daodejing wird ferner seiner späteren Weltflucht in das Land „westlich der Grenze“ (gemeint ist hier die von Turk- und Nomadenvölkern beherrschte Region der heute autonomen Region Xinjiang) zugeschrieben. Der Legende nach habe er die 81 Verse auf Bitten des Grenzwarteres am letzten Passe niedergeschrieben, um seine Weisheit der Nachwelt zu überliefern. Kritische Betrachter haben aus wissenschaftlicher Sicht sogar die Frage aufgeworfen, ob nicht hinter dem Pseudonym des Laozi eine ganze Autorengruppe stehen könne. Wann, wo und von wem auch immer die 5000 Worte des Daodejing verfasst wurden, sei dahingestellt. Unumstritten ist in jedem Fall, dass es sich hier um das tiefgründigste philosophische Werk rein chinesischer Urheberschaft handelt. Ebenso unumstritten zählt es zu den höchsten Gipfeln geistiger Überlieferung der gesamten Menschheitsgeschichte.

Was ging diesem Werk voraus? Die religiösen Praktiken jener Zeit konzentrierten sich auf den streng ritualisierten Ahnenkult, in dem der patriarchalischen Stammeslinie innerhalb der Familie, dem Herrscherhaus aber auch den legendären Ur-Kaisern aus ferner Vergangenheit oder letztlich dem Himmel (chin. Tian) als oberster kosmologischer Ordnungskraft geopfert wurde. War zu Beginn der Zhou-Zeit noch eine sehr starke magisch-okkulte Kraft in diesen zum Teil recht blutdürstigen Zeremonien am Wirken (in der vorangehenden Shang-Dynastie waren Menschenopfer üblich), so abstrahierten sich die Begriffe und Figuren der Anbetung und Verehrung mit fortschreitender Zeit zunehmend. Ein volkstümlicher Geister- und Götterglaube mit schamanistischen Einschlägen war neben dieser „intellektualisierten“ Kultform der Oberschicht überall in der Bevölkerung anzutreffen. Aus ihm lassen sich, von magischen Praktiken ausgehend, frühe Übungen der Meditation und Körperkultur ableiten, die im späteren Daoismus zu wichtigen Pfeilern der persönlichen Entwicklung wurden. Andererseits absorbierte dieser Volkskult den philosophischen Daoismus nach Laozi, so dass er bald in einem vulgärdaoistischen Götterglauben aufging. Zumindest in den Herzen der gebildeten Oberschicht behielt der philosophische Daoismus als weltabgewandter Gegenentwurf zu der von Konventionen überladenen Gesellschaftsstruktur bis in die Neuzeit hinein immer einen festen Platz. Nach der Zeitenwende entstanden religiöse Schulen, die in ihrer gesamten Erscheinung viel vom Buddhismus übernahmen. Erste Tempel und Klöster siedelten sich in den heiligen Bergen des Daoismus an, wo sich neben dem naiven Volksglauben auch durchaus tiefgeistige Überlieferungen in

¹ Vgl. versch. Übersetzungsversuche des Spruch 1 in: Jerven, Walter (Übers.): Laotse. Tao Te King. Das Buch vom Weltgesetz und seinem Wirken. Bern, 1967, und Wilhelm, Richard (Übers.): Laotse. Tao Te King. Jena, 1911

mündlicher Übertragung vom Meister auf den Schüler unter strengster Geheimhaltung bis in unsere Tage erhalten haben. Diese basierten auf Meditationsübungen (Qingong) und komplexen Systemen der Leibesübung in Form von Atemtechniken, Kampfkünsten sowie medizinischen Methoden der Prophylaxe und Heilung. Sie alle werden unter dem Begriff Qigong zusammengefasst. Die Universalenergie Qi soll in diesen Übungen im eigenen Körper erfahren, kultiviert und kontrolliert nutzbar gemacht werden. Qi wird im Daoismus als eine alles durchströmende kosmische Kraft angesehen, die auch den menschlichen Körper in einem Meridian-System durchfließt. Die chinesische Medizin mit ihrer ganzheitlichen Behandlungsmethode basiert weitgehend auf daoistischen Traditionen. Die Akupunktur beispielsweise nutzt die jahrtausendealten Kenntnisse um den Energiefluss des Körpers mit großem Erfolg. Die Qi-Lehre ist aber auch ein Universalentwurf, in dem das ganze Sein als Spiegelbild und Auswirkungen dieser Kraft betrachtet wird. Sie unterscheidet sich in eine positive Urkraft Yang und eine negative Urkraft Yin.

Die Entstehung dieser Lehre der polaren Weltkräfte reicht weit zurück in die Zeit vor der Begründung des Daoismus. Die religiösen Vorstellungen der Zhou-Zeit waren eng mit der Natur verbunden. Die Bevölkerung wurde von Bauern geprägt, deren Leben und Fühlen zwangsläufig untrennbar mit den Jahreszeiten, der Erde, den Pflanzen und Tieren verbunden war. Das Shihjing (chin. Buch der Lieder), eine Sammlung volkstümlicher Lieder, Riten und Lebensbeschreibungen aus der Frühzeit der chinesischen Geschichtsschreibung, dokumentiert eindrucksvoll das Leben der einfachen Menschen mit der Natur, das ein wichtiges Fundament für die Entwicklung des Daoismus darstellt. Mehr noch als dieses klassische Werk scheint das vermutlich ebenfalls in der frühen Zhou-Zeit entstandene Ijing (chin. Buch der Wandlungen) der wichtigste Wegbereiter für die Entstehung des Daoismus zu sein. In ihm werden dem Wurf von Schafgarbestengeln orakelhafte Sinnsprüche zugeordnet, die bereits stark in Richtung einer daoistischen Weltanschauung weisen. Schon der Titel des Buches ist im Daoismus Programm. Wandlung als entscheidendes Prinzip der kosmologischen Ordnung, eingebettet in das Spannungsfeld der polaren Urkräfte Yin und Yang. Die geworfenen Schafgarbestengel werden je nach Lage in negative und positive Ergebnisse geschieden, denen schließlich eines von insgesamt 64 Hexagrammen mit einem Sinnspruch zugeordnet wird. Aus diesen vage formulierten Kommentaren wurden Hinweise auf zukünftige Handlungen oder Ereignisse interpretiert. Die Unbestimmtheit von schriftlichen Aussagen hat demnach eine lange Tradition in China. Zu diesem für den rationalistisch orientierten Menschen des Westens ganz und gar nicht behaglichen Zustand gesellt sich eine ausgeprägte Vorliebe für das Paradoxe. Es scheint hier geradezu selbstverständlich zu sein, dass die höchste Weisheit und die tiefsten Erkenntnisse jenseits des Wissens liegen und nicht mitteilbar sind. So wird der Fragende mit vorsichtiger Andeutung, verschlüsselten Antworten und leisem Fingerzeig auf den Weg geschickt, um ihn den unaussprechlichen Gesetzmäßigkeiten des Seins näher zu bringen. Diese Grundhaltung ebnete später der Entwicklung des Zen-Buddhismus auf chinesischem Boden den Weg.

Was folgte dem Wirken des Laozi nach? Wir finden mit den Namen Zhuangzi und Liezi zwei weitere wortgewaltige Prediger des Dao, die uns - nun in farbiger Prosa statt im Vers - bildreiche Gleichnisse über die Prinzipien des Seins hinterlassen haben. Zhuangzi werden zumindest vage historische Züge verliehen, in dem man seinen Geburtsort in Ost-Hunan und sein Wirken in der 2. Hälfte des 4. Jh. v.Chr. vermutet, aber auch diese Autorenschaft des „Wahren Buches vom südlichen Blütenland“ wird wissenschaftlich kontrovers diskutiert. Fest steht, dass, unabhängig von der Frage der Autorenschaft, das Werk an sich die bedeutendste Prosaschrift der älteren Literatur Chinas darstellt. Inhaltlich fasst es die komprimierten Verse des Daodejing in anschauliche Gleichnisse, die durch den Bezug auf das tägliche Leben den Anspruch des Daoismus untermauern, eine Philosophie der Praxis zu sein. Mit den Schriften des Liezi verlassen wir zum Teil bereits den Boden des reinen Daoismus, aber es finden sich dort auch zahlreiche Gleichnisse, die Zhuangzi fast wörtlich wiederholt. Sowohl Entstehung wie auch Zeitpunkt der Niederschrift weisen große Unklarheiten und zeitliche Differenzen auf, die Liezi schwer fassbar machen.

Die Schule des Zen-Buddhismus

Der Zen-Buddhismus gehört im Westen zu den bekanntesten Schulen der ostasiatischen Geisteswelt. Dabei kennen wir ihn in Europa und Amerika kaum anders als unter seiner japanischen Bezeichnung „Zen“, obgleich er ursprünglich chinesisch ist und dort „Chan“ heißt. Die zahllosen Publikationen zu diesem Thema konzentrieren sich weitgehend auf seine japanische Ausprägung. Manche Autoren nehmen von der chinesischen Herkunft gerade noch am Rande Notiz und weisen wie selbstverständlich darauf hin, dass er letztlich nur in Japan lebendig sei und erst dort seine richtige Heimat gefunden habe. Die lange Tradition, die er in Korea nachweisen kann, findet bei uns ebenso wenig Beachtung wie sein Wirken bis in den südostasiatischen Raum hinein. Die Namen der chinesischen Patriarchen und wichtigsten Meister des Zen kennen wir in unserer Literatur oft nur in ihren japanischen Transkriptionen, ohne dass auch nur eine Zeile auf ihre chinesische Identität hinweist. Die Gründe für diese seltsame Verzerrung historischer Tatsachen erklären sich aus dem Weg, den der Zen-Buddhismus auf seiner Reise Richtung Westen genommen hat. Es waren japanische Meister wie Daisetz Teitaro Suzuki, die den Zen in seiner japanischen Form dem Okzident vorstellten und erklärten. Japan, nach dem zweiten Weltkrieg von amerikanischen Besatzern kontrolliert, war für die interessierten Empfänger dieser Botschaft leicht erreichbar. China hatte sich nach 1949 durch die Gründung einer kommunistisch regierten Volksrepublik hingegen international isoliert und bis zum Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts weitgehend abgeschottet. So trat der Zen-Buddhismus im Westen zunächst ausschließlich in Zusammenhang mit der Kultur Japans in Erscheinung. Die Folgen dieses Irrtums sind in unserem öffentlichen Bewusstsein kaum zu korrigieren. Im Zuge einer allgemeinen Vermarktung des Begriffes „Zen“ muss dieser noch dazu für die absurdesten Vergleiche vom Lampenschirm bis zum Wellness-Getränk herhalten. Zen ist im Bild der Öffentlichkeit ein Synonym für die Kultur Japans geworden. Was dieser Begriff jedoch wirklich bedeutet und vor allem was hinter seiner idealisierten Fassade verborgen liegt, entzieht sich der Allgemeinheit. Ein kurzer Rückblick auf die Entstehungsgeschichte des Zen kann dem Bild schärfere Konturen geben.

Der chinesische Name „Chan“ leitet sich als verkürzte phonetische Wiedergabe von dem Sanskritwort „Dhyana“ (wörtlich: Versenkung) ab. Dhyana beschreibt im Buddhismus ein Mittel zum Erreichen der Buddhaschaft, in dem sich der Mensch in geistiger Versenkung übt, um die Schranken seiner verblendeten Selbstwahrnehmung zu durchbrechen. Als Zustand, in dem der historische Buddha Gautama Siddhartha (etwa 560-480 v. Chr.) seine höchste Erkenntnis erreichte, kommt Dhyana nach Überzeugung der Zen-Schule eine Schlüsselrolle auf dem Weg zur geistigen Befreiung (sanskrit. Nirwana - wörtl. Erlöschung) zu. Der Zen-Buddhismus bezieht sich direkt auf die Art und Weise, wie der historische Buddha seine eigene geistige Befreiung erreichte. Dass sie letztendlich eine unmittelbar plötzliche Erkenntnis wie eine Art Erwachen war, wird im Zen zu besonderer Bedeutung erhoben. Nichts weniger als diese Erkenntnis wurde zum Ziel aller Bemühungen im Zen erklärt. Der Begriff der Einheit taucht schließlich als Fingerzeig in den überlieferten Worten der großen Zen-Meister auf, wenn sie von der Erkenntnis des Buddhas erzählten. Unsere Wahrnehmung der phänomenalen Welt wie auch unser Bewusstsein eines individuellen Selbst sind nach Überzeugung des Buddhismus Scheinzustände, die es zu überwinden gilt, um zu einem wahrhaftigen Zustand des Seins zu gelangen. In Ablehnung eines individuellen Ich-Begriffs fußt die Lehre des Zen-Buddhismus auf der Überzeugung, dass die phänomenale Welt letztlich leer und unpersönlich sei. Diese Einsicht spricht die Herz-Sutra in ihrer berühmtesten Textpassage aus: „Form ist nichts anderes als Leere, Leere ist nichts anderes als Form.“

Die Linie ihrer Überlieferung führten die Zen-Buddhisten direkt auf Gautama Siddhartha zurück und legitimierten sich damit ausschließlich durch die unmittelbare Erkenntnis des Buddhas, die jeder Linienhalter für sich selbst erfahren haben soll. Die direkte Übermittlung von einem erwachten Geist auf den nächsten hat der Legende nach ihren Anfang bei Mahakasyapa genommen. Jener ehrwürdige Schüler Gautama Siddharthas saß der Überlieferung nach mit zahlreichen Weggefährten zu Füßen des Buddhas, als dieser eine Blume aufnahm und still zwischen den Fingern drehte. Niemand

schenkte der Geste Beachtung, einzig Mahakasyapa lächelte. Darauf soll ihn der Buddha vor allen Anwesenden zu seinem Dharmanachfolger² bestimmt haben. Nach dieser Weitergabe der Lehre verliert sich die Spur der Dhyana-Überlieferung im Dunkel der Geschichte. Allein die Namen jener Meister, die einander ihre Nachfolge bestätigten, sind bis auf den 28. Patriarchen überliefert. Dieser, mit Namen Bodhidharma (ca.440-ca.528, chin. Damo, jap. Daruma), soll sich angesichts des Niedergangs der reinen Buddhalehre im indischen Kulturkreis nach Süd-China eingeschifft haben, um dort den Samen seiner Lehre neu zu säen. Kaiser Wu der Liang-Dynastie, ein begeisterter Förderer des Buddhismus im Lande, kam die Ankunft eines großen Lehrers aus dem Heimatland des Buddhas zu Ohren. Er bat ihn an seinen Hof und empfing ihn mit höchsten Ehren. Aus dieser Begegnung hat sich ein wahrscheinlich legendärer Auszug ihrer Unterredung überliefert. Der Kaiser soll Bodhidharma gefragt haben, welchen Verdienst für sein Seelenheil ihm die mannigfaltige Förderung des Buddhismus im Reich durch seine Regentschaft einbringen würde. Die Antwort des Patriarchen lautete: „Keinen einzigen!“ Irritiert forschte der Kaiser weiter, worin nach Meinung des Patriarchen die heilige Wahrheit bestehen würde. Dieser entgegnete: „Offene Weite - nichts heiliges!“ Gänzlich verunsichert fragte der Kaiser schließlich: „Wer bist Du?“ „Ich weiß nicht“, lautete die Antwort Bodhidharmas.³ Wenn auch denkbar kurz, offenbart diese Überlieferung bereits eine spezielle Methode, die später charakteristisch für die Zen-Schule werden sollte: Die spontane Reaktion in Gesten oder paradoxen Antworten gegenüber den Fragestellern. Denkgestützte Bemühungen um Erkenntnis und letztlich überhaupt das Fragen nach der höchsten Wahrheit wurden gerne so erwidert. Sollte einerseits der Fragende mit der Unsinnigkeit aller begrifflichen und verstandesmäßigen Annäherung an die letzte große Erkenntnis konfrontiert werden, waren spontane und teils heftige Reaktionen andererseits ebenso dazu geeignet, den Schüler in den Grundfesten seines erdachten Selbst zu erschüttern. Paradoxe Antworten, wie wir sie umfangreich in den Quellentexten des Zen überliefert finden, waren wie ein verschlüsselter Wegweiser, dem nicht durch Nachdenken beizukommen war. Diese kurzen Frage-Antwort-Dialoge werden Kongan (jap. Koan) genannt. Die plötzlichen und unvorhersehbaren Reaktionen sollten in ihrer aufrüttelnden Wirkung dem gereiften Geist des Schülers zur unmittelbaren Erkenntnis jenseits von Wissen und Verstand verhelfen.

Zu ihrer endgültigen Ausformung fand die Zen-Lehre schließlich unter dem sechsten und letzten Patriarchen Huineng (638-713). Die Übertragung des Dharmas vom fünften Patriarchen Hongren (602-675) auf Huineng geschah durch einen Wettstreit um die Nachfolge Hongrens, den er selbst unter seinen Schülern ausgerufen hatte. Shenxiu, sein Meisterschüler, schrieb schließlich nach langem Überlegen aus Scheu vor dem Urteil seines Lehrers in tiefer Nacht vor dem Schlafgemach des Patriarchen mit Kohle an die Wand:

Der Körper gleicht dem Bodhi-Baum,
das Herz ist ein klarer Spiegel.
Fege ihn immer eifrig,
damit sich kein Staub auf ihm sammelt.

Der Meister wies die Antwort jedoch als unzureichend zurück. Huineng diente zu dieser Zeit als Küchenhelfer im Kloster. Da er weder lesen noch schreiben konnte, bat er spontan einen Jungen, für ihn eine Antwort an die Wand zu schreiben, die da lautete:

² Das Sanskritwort „Dharma“ ist nicht präzise übersetzbar. Es bedeutet im übertragenen Sinn je nach Kontext Universalprinzip, Wahrheit oder Buddhalehre. Die Dharmanachfolge überträgt der Meister seinem Schüler als Bestätigung des erwachten, ausgereiften Geistes im Sinne der Buddhaschaft. Sie schließt die formelle Erlaubnis ein, im Geiste der vom Meister auf den Schüler übertragenen Chan-Linie zu lehren.

³ Dieses vermutlich durch spätere Zen-Meister erdachte Wortgefecht findet sich in verschiedenen Werken der klassischen Zen-Literatur überliefert. Siehe beispielsweise Gundert, Wilhelm (Übers.): Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. Wien, 1960, Band 1, 1. Beispiel

Ursprünglich gibt es keinen Bodhi-Baum
und auch keinen klaren Spiegel.
In Wahrheit gibt es nichts, was vorhanden wäre,
worauf sollte sich Staub sammeln können?

Als der Patriarch den Vers sah, löschte er ihn schnell von der Wand und erklärte, dieser Schüler habe die Wahrheit auch nicht gefunden. Später allerdings gab er Huineng seine Almosenschale und Robe als Zeichen der Dharmanachfolge und drängte ihn zur nächtlichen Flucht vor Nachstellung durch die Anhänger des Shenxiu.⁴ In der Nachfolge Huinengs bildeten sich zwei führende Lehrrichtungen heraus, die den Zen bis heute prägen. Die beiden älteren führen sich auf bedeutende Meister zurück und werden nach ihnen Linqi (jap. Rinzai, gest. 867) und Caodong (jap. Soto) nach Caoshan (839-901) und Dongshan (807-869) genannt. Während die Linqi-Linie überwiegend mit paradoxen Gleichnissen arbeitet, legt die Caodong-Schule größeres Gewicht auf die stille Versenkung.

Die Gewissheit vom Nichtwissen der höchsten Wahrheit im Daoismus und Zen-Buddhismus

Gewissheit muss notwendigerweise erst erlangt werden – ganz gleich, ob sie einer Erkenntnis oder dem Nichtwissen gilt. Letzterem kommt sowohl im Daoismus als auch im Zen-Buddhismus eine besondere Rolle zu. Erstmals spricht sich Laozi über das Prinzip des Nichtwissens aus. Im Daodejing heißt es: „Die Nichtwissenheit wissen, ist das Höchste.“⁵ In seinen Fußstapfen wandelt auch Zhuangzi, wenn er erklärt: „Frei vom Wissen bin ich eins geworden mit dem, das alles durchdringt.“⁶ In diesen beiden Zitaten wird nicht nur deutlich, dass der Begriff des Nichtwissens fest in der daoistischen Lehre verankert ist, beide betonen zudem das Prinzip eines aktiven Prozesses zum Erlangen von Nichtwissen bzw. der Gewissheit darüber: Laozi, indem er vom Wissen des Nichtwissens spricht, Zhuangzi, indem er betont, dass Einswerden mit dem Höchsten die Befreiung vom Wissen voraussetzt. Nichtwissen wird so im Daoismus zu einer Kardinaltugend erklärt. Was unter dieser zu verstehen ist, deutet sich in der wesensverwandten Tugend des Nichtwollens bzw. Nichthandelns (chin. Wuwei), dem Ablegen aller Selbstbezogenheit an. Es gilt dies einzuüben, da es nicht unserem vertrauten Konzept der Lebensführung entspricht. Es einzuüben bedeutet, sich in einem aktiven Prozess des Wissens und Wollens zu entschlagen, nicht am Wissen, nicht am Wollen, nicht am Ich zu haften, um schließlich leer und zum Gefäß der Höchsten zu werden. Hier stoßen wir auf einen elementaren Unterschied zum okzidentalen Bild vom Nichtwissen. Während im Westen Nichtwissen stets als ein Mangel bzw. eine Abwesenheit des Wissens und des daraus entstehenden Begreifens von Zusammenhängen sowie des Aufbaus von Bildung und Erkenntnisgewinn verstanden wird, erklärt der Daoismus das Erlangen von Nichtwissen zu einem Zwischenziel auf dem Weg zur eigentlichen Erkenntnis des Seins, ja sogar zu einer dafür notwendigen Voraussetzung, die es sich aktiv zu erschließen gilt. Erst wenn wir Gewissheit über die Unbrauchbarkeit des Wissen zum Erlangen der höchsten Erkenntnis haben, können wir uns davon lösen. So ist diese Abkehr zugleich eine Heimkehr zum Urgrund allen Seins.

Auch der Zen-Buddhismus vertritt diese Haltung. Rund tausend Jahre nach Laozi erwidert Bodhidharma auf die Frage des Kaisers, wer er denn sei, der da vor ihm stehe: „Ich weiß es nicht.“ Was der erste Patriarch des Zen-Buddhismus antwortet, hätte so auch aus dem Mund der daoistischen Philosophen stammen können. Einige Generationen später führt uns der Zen-Meister Yongjia Xuanjue (665-713) in seinem „Lied der Erleuchtung“ auf die Spur von Bodhidharmas

⁴ S. Hui-neng: Das Sutra des Sechsten Patriarchen. Das Leben und die Zen-Lehre des chinesischen Meisters Hui-neng (638-713). Bern, 1989, S. 27 ff.

⁵ S. Wilhelm, Richard (Übers.): Lao-tse. Tao Te King. Jena, 1911, Spruch 71

⁶ S. Wilhelm, Richard (Übers.): Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Jena, 1910, Buch IV, Gleichnis 7

rätselfhaftem „Ich weiß es nicht“. In seinem Gedicht heißt es: „Das wahre Wesen der Unwissenheit ist des Buddhas eigenes Wesen.“⁷ Dies ist eine gewichtige Aussage. Yongjia Xuanjue behauptet, dass Unwissenheit und die höchste Erkenntnis – im Vers durch das Buddhawesen repräsentiert – dem Wesen nach eins seien. Der Zen-Buddhismus vertritt hier einmal mehr die These der Einheit des Seins. Einheit löst alle Unterschiede auf, Unwissenheit und Erkenntnis sind demnach nur zwei Seiten einer Medaille, gleich wie die in sich verschlungenen Hälften des Yin-und-Yang-Symbols, die sich zu einer Einheit vereinigen, um den Kreis zu vollenden.

Die von den daoistischen Philosophen wie auch später seitens der zen-buddhistischen Meister geforderte Abkehr vom Wissen liegt in der Unbrauchbarkeit des Denkens zum Erlangen der höchsten Erkenntnis begründet. Zhuangzi beschreibt in einem seiner schönsten Gleichnisse, wie der „Herr der gelben Erde“, ein legendärer Herrscher der Urzeit, seine Zauberperle, ein Sinnbild für die höchste Erkenntnis, verliert. Im Laufe der Suche sandte er verschiedene Tugenden aus, sie zu finden. Im Text heißt es schließlich: „Er sandte Denken aus, sie zu suchen, und bekam sie nicht wieder. Da sandte er Selbstvergessen aus. Selbstvergessen fand sie. Der Herr der gelben Erde sprach: ‚Seltsam, fürwahr, dass gerade Selbstvergessen fähig war, sie zu finden!‘⁸ Zhuangzi stellt das Selbstvergessen dem Denken gegenüber. Dies schlägt eine Brücke zum historischen Buddha, dem laut Überlieferung der Durchbruch zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit gelang, während er selbstvergessen unter einem Baum in tiefer Kontemplation saß. Fortan predigte er die Illusion unseres Ich-Konzeptes, die es zu überwinden gilt, um mittels intuitiver Einsicht in den Urgrund des Seins zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit vorzustoßen. In dem ich also mein Selbst vergesse, dessen Scheinbild aus Gedanken erbaut ist, die, von vermeintlichem Wissen genährt, uns die Welt erklären wollen, dringe ich in den Bereich des Nichtwissen vor, hinter dem sich das Tor zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit verbirgt.

Wie der Daoismus so urteilt auch der Zen-Buddhismus über das Denken, eindrucksvoll überliefert durch den „Hymnus von der plötzlichen Erleuchtung“ des chinesischen Zen-Meisters Shenhui (668-760):

Nicht denken! Das ist die wahre Lehre.
Nicht tun! Das ist der tiefste Grund.
Wahre Leere ist der Körper aller Dinge.
Wunder und Wesen sind ihr Tun.
Wahres So-Sein kennt kein Denken;
Begriff und Gedanken erkennen es nie.⁹

Der japanische Philosoph Koichi Tsujimura (1922-2010), deutet in seinem Aufsatz „Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts“ an, wie dieses Tor zur Erkenntnis nach Überlieferung des Zen-Buddhismus aufgestoßen werden kann: „Die ‚Wahrheit des Zen‘ ist diese: Selbst, Welt und Geschichte in eins zu einem Klumpen schlagend, wird man zu einer großen Zweifels-Masse und an dem Ort, wo diese endet, wo sich jenseits des Denkens die Sprache verliert, stürzt sie zusammen und schmilzt wie Eis; gerade an diesem Ort wird einem unmittelbar diese ‚Wahrheit des Zen‘ zu eigen. Folglich ist sie die Wahrheit, die mit keinem Denken erreicht werden kann und an sich selbst mit keiner Sprache zur Sprache gebracht werden kann.“¹⁰

Es gilt aus Sicht des Zen-Buddhismus demnach, dass der Erkenntnisgewinn der höchsten Wahrheit, wie ihn der Buddha und zahllose seiner Nachfolger erfahren haben, jenseits des Wissens, jenseits des

⁷ S. Weber-Schäfer, Peter (Hrsg.): Zen. Aussprüche und Verse der Zen-Meister. Frankfurt/M., 1982, S. 21

⁸ S. Wilhelm, Richard (Übers.): Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Jena, 1910, Buch XII, Gleichnis 4

⁹ S. Weber-Schäfer, Peter (Hrsg.): Zen. Aussprüche und Verse der Zen-Meister. Frankfurt/M., 1982, S. 18-19

¹⁰ S. Ohashi, Ryosuke (Hrsg.): Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung. Freiburg i.B., 2011, S. 414

Denkens und jenseits des rationalen Bewusstseins liegt. In dem wir all dieser vermeintlichen Tugenden des Menschseins entsagen, befreien wir uns von den Fesseln unseres Ich-Konzeptes und werden fähig, uns für den intuitiven Prozess der Erkenntnis zu öffnen.

Fazit

Die Gewissheit vom Nichtwissen der höchsten Wahrheit ist in der ostasiatischen Geisteswelt des Daoismus und Zen-Buddhismus fest verankert und ein zentrales Element ihrer Lehren. Nichtwissen wird dort als Tugend verstanden, die es zu kultivieren gilt, um unter die Oberfläche unseres Ich-Konzeptes vorzustoßen. Erst dort, wo wir uns nicht länger auf unser Wissen und Denken stützen, können wir uns intuitiv der höchsten Wahrheit nähern. Sie schließlich zu erkennen, ist individuell erfahrbar, aber anderen nicht mitteilbar. Eben dies verhindert, dass sie Teil unseres gemeinschaftlichen Wissensschatzes werden kann. Den letzten Schritt auf dem Weg zur höchsten Erkenntnis, zu wahrer Einsicht in das Wesen aller Dinge muss ein jeder alleine gehen.