



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Die Kraft der Erlebnisunmittelbarkeit der Freude im
Denken und Handeln. Die Dynamik von Eros in
Platons Symposion und das *aktive mu* der Zen-
Philosophie im komparativ philosophischen Vergleich“

verfasst von / submitted by

Mag. phil. Eva Dungl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record
sheet:

Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Mag. Mag. Dr. Hisaki Hashi

Danksagung

Vor mir liegt der Ordner mit den Mitschriften der Vorlesungen von Frau Univ.-Doz. MMag. Dr. HASHI Hisaki, gehalten am Institut für Philosophie der Universität Wien. Sie beginnen mit dem 17. Oktober 1995, der Vorlesung „Einführung in den originalen Zen-Buddhismus“. Ich bin unendlich dankbar für die lange Zeitdauer der Möglichkeit des Studiums, ermöglicht durch die Präsenz von Frau Univ.-Doz. MMag. Dr. HASHI Hisaki und dem Angebot des Instituts für Philosophie der Universität Wien.

Mag. Eva Dungl

Vorwort

Die „Mitfreude“ zählt seit dem Frühbuddhismus zu den „Vier Unermesslichen“ oder „Unbegrenzten“. Das Präfix des Begriffs deutet bereits auf den sozialen Faktor, und abgesehen von der Lebensqualität der Freude, trägt sie wesentlich zur Achtsamkeit bei und hilft dem ermüdeten Geist. In der europäischen Philosophie widmen sich, kaum differenziert Texte der „Freude“, und wenn schon, dann wird sie, wie die Gefühle generell, für die Erkenntnis hinderlich abgetan.

Um in den Dialog der Komparativen Philosophie treten zu können, werden die Begriffe der Systeme differenziert ausgelegt, damit die Dialogpartner/innen, den zentralen Begriff, um den es geht, auslegen können. Manche Formulierungen lassen durch eine Annäherung an das Gegenüber tangierende Ansatzpunkte zu, anstatt durch eine klare Abtrennung einen Dialog von vornherein auszuschließen. Zum selben Thema werden verschiedenen Autoren zitiert, um zwischen den unterschiedlichen Schriften mit der Komparativen Methode eine Erweiterung und Vertiefung des philosophischen Denkens aufzubauen.

Das naturwissenschaftliche Denken prägt ab der Neuzeit die Wissenschaften: Ich untersuche die Welt. Der Buddhismus verfolgt eine andere Richtung: Die Einheit der Welt erleben. Die Verbindung von Zen-Buddhismus, Erleben der Wahrheit, und Philosophie, Präzisieren der Erkenntnisobjekte, bringen eine erwünschte Dynamik der Kreativität hervor.

Mit der vorliegenden Arbeit beginnt die Suche nach Quellen der „Freude“ am Beginn der Tradition der Philosophie und im Buddhismus. Bei beiden erweist sie sich, subtil verknüpft mit dem geistigen „Schauen“ des Menschen, der sich selbst geändert hat. Und sein „aktives Sehen“ ist nunmehr eine Aktivität aller körperlichen und geistigen Funktionen.

Der japanische Zen-Philosoph HISAMATSU Shin'ichi (1889-1980) hat auf die dynamische Lebendigkeit des „Nichts“, *mu* aufmerksam gemacht und gemäß deren „Herz-Natur“ ihm den Ausdruck „aktives *mu*“ gegeben. Als Zen-Denker des 20. Jahrhunderts kann er mit seinem originären modernen Kommentar zum Zen-Buddhismus uns den Zugang für die Philosophie und als Tee-Meister zu den Zen-Künsten öffnen, das er zu seinem Lebensziel erklärte.

PLATON bringt uns mit dem Dämon Eros in seinem Werk *Symposion* auf die Spur der Freude.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Einleitung: Problemstellung in der Gegenwart.....	5
I. Die komparativ philosophische Methode in der praktischen Anwendung. Vergleich der Struktur von Platons Symposion und des <i>dōka</i> (Weggedichtes) von Zen-Mönch Ikkyū („Eine Pause“).....	31
I.1. Die „Ästhetik“ der griechischen Antike und der Zen-Künste: Schönheitsliebe als Weltflucht und Mangel an Auseinandersetzung?.....	32
I.2. Was ist der ursprünglicher Geist, wenn der Kosmos des Wahren, Guten und Schönen erschüttert wird?	46
I.3. Der Erkenntnisweg von Platons Symposion und des <i>dōka</i> (Weggedichtes) von Zen-Mönch Ikkyū („Eine Rast“) im Vergleich	50
I.3.1. Platons Symposion und das <i>dharma</i> -Gedicht „Eine Rast“ von Ikkyū Sōjun im Überblick von fünf Abschnitten	54
I.3.2. Drei Berührungspunkte am Erkenntnisweg von Ikkyū und Platon im komparativ philosophischen Vergleich.....	56
II. Wie Streben nach Wahrheit entfachen und weitergeben?.....	72
II.1. Platons Symposion im Kontext mit dem Geist des Ortes Akademeia	72
II.2. Der Ritus eines Symposions	85
II.3. Die Zen-Tempel als Zentren geistiger, philosophischer und künstlerischer Bildung	88
II.4. Zen-Aktivität abseits der Zen-Tempel: Das Flötenspiel der Zen-shakuhachi.....	96
II.5. Tee-Zeremonie – „Tee und Zen sind eins“	102
II.6. Vergleich des Rituals des griechischen Symposions und die japanische Tee- Zeremonie	108
III. Platon Symposion: Wer ist Eros?	114
IV. Metaphysisch-ontologischer Hintergrund vom Schönen und Wahren (Platon) und vom Leerwerden zur Offenheit als Grundlage zur Erkenntnis der universellen Wahrheit (Zen)	141
V. Erkenntnis mit der Kraft des anderen oder aus eigener Kraft	161
VI. „Freude“ am Erfassen des <i>dharma</i> im Buddhismus.....	184
VI.1 Udānavarga – „Feierliche Aussprüche des Buddha“	184

VI.2 Visuddhi-Magga: <i>brahma-vihāra</i> – die Entfaltung von Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut	201
VII. Die mystische Schönheit mit unergründlichen Tiefe <i>yūgen</i> und die Kunsttheorie des Schönen und Wahren	206
VII.1 „Freude“ entsteht aus dem „Aktus“ zum Erfassen – Verkörpern – Aktualisieren des „ORTes“ zum Darbieten des Kunstschönen: <i>yūgen</i> der <i>ikebana</i>	206
VII.2 Die Kunsttheorie des Schönen und Wahren: Schönheit als Harmonie und Proportion der Teile oder Schönheit als Glanz?	213
VIII. Ureigene Träger des Zen-Geistes – Verkörperung des „wahren Menschen ohne Rang“	219
VIII. 1. Zeami Motokiyo (1363-1443)	219
VIII. 2. Zen-Meister Ikkyū Sōjun (1394-1481)	230
IX. Konklusion – Bezugnahme der erörterten Ideen auf das menschliche Leben in der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts	239
Literaturverzeichnis	244
Abstract	258

Einleitung: Problemstellung in der Gegenwart

In der vielbeschworenen Informations- und Leistungsgesellschaft zeigt sich der Wille zur Effizienz und Reproduzierbarkeit von Bildung als quantitativ überprüfbares Faktenwissen pro Zeiteinheit und zur objektiven Messbarkeit definierter Kompetenzen. Alle Lernenden, im Sinne von „lebenslangem Lernen“ nicht nur schulpflichtige Schüler/innen, kommen ins Gedränge von Prüfungsterminen und zu bewältigenden Datenmengen der Wissensexplosion durch elektronische Medien. Die Lernstrategie ändert sich, wenn sie sich an raschen, vereinfachten Lösungen und direkt am Erreichen des Erfolgs in Form von abgelieferten Daten orientiert. Viele Denker der Gegenwart stimmt ein sich abzeichnender Mangel an Denkvermögen trotz Bildungsstrategien nachdenklich. Es ist eine Tatsache, dass die Freude am Lernen, wie sie in der Grundschule gegeben ist, ab der Mittelschule entschwindet. Das Schöne gekoppelt an das Gute, das Anlass zur Freude geben könnte, fehlt in der Kunst ab dem 20. Jahrhundert. Freude als Genuss wird dem Egoismus der vergnügungssüchtigen Spaßgesellschaft und dem dort verorteten Mangel an ernsthafter Auseinandersetzung, einer gefährlichen Weltflucht, zugeordnet.

„Man kann nur etwas lernen, an dem man auch Freude hat.

Beim Lehren vermittelt man nicht nur Wissen, sondern auch Freude.“¹

Teshigahara Sōfū gab diese Anweisung als Großmeister der japanischen Blumensteckkunst der Avantgarde Mitte des 20. Jahrhunderts in seinem Manifest zur Überlieferung der Kunst der *ikebana* (*Kadensho*). Die Bedeutung der Freude im Ausüben einer Kunst, an der sich alle an schönen Blumen erfreuen können, ist selbstverständlich. Sōfūs Bekräftigung der Freude am Lehren und Lernen beruht allerdings in Berufung auf eine allgemeine und notwendige Wirkursache. In Europa erhält man immer mehr Kenntnisse über Künste, die ihren Ursprung in den original japanischen Zen-Künsten haben. Die Bildung von „kognitiven“ Fähigkeiten wie das Verständnis von geometrischen Grund- und Aufriss-Diagrammen, Größenverhältnissen, räumliches Vorstellungsvermögen und Gestaltungstechniken gehören dazu. Sie sind im Sinne des Schlagwortes „lebenslanges Lernen“ in die intelligible Wandlung des allseitig offenen Selbst integriert, auf die der Begriff „Nicht-Selbst“ aufmerksam macht. Der Wesenskern des

¹ Vgl. Teshigahara Sōfū, *Kadensho*, Tokyo 1996, S. 27. Der Leiter der „Sogetsu-Vienna“-Zweigstelle der *Sogetsu Teacher Association Tokyo*, Herbert Grünsteidl, betitelte seine Rede mit dem Zitat Teshigaharas zum erfolgreichen Jahresabschluss 2016.

„Nicht-Selbst“ ist jedoch der „Herz“-Charakter, 心 jap. *shin*, der die Aktivität aller körperlichen und geistigen Funktionen gesamtheitlich, ohne trennende Ideen erfasst.

Am Beginn des lebenslangen Lernens: ein Wagnis?

Spontan stimmen wir Sōfū Teshigaharas Behauptung zur Freude am Lernen zu. Dennoch wird, die Bedeutung in Bildungssystemen unterschätzt. Hier werden die Messdaten der kognitiven Fähigkeiten aus Normskalen zur Beschreibung von Intelligenz-Leistungen für die Qualitätsentwicklung von Lernerfolg sehr hoch geschätzt.

Der Schock der österreichischen PISA-Ergebnisse² von 2009 führte in den kommenden Jahren zu einer Reihe von Erhebungen der Bildungsstandards an österreichischen Schulen. Ab dem Schuljahr 2017/2018 soll zu den an Wiener Schulen verpflichtenden fünfzehn Bildungstests ein weiterer in der ersten Schulstufe hinzukommen, um „Risikoschüler/innen“³ frühzeitig in den Schulen zu entdecken. Die Wirkungslosigkeit der bisherigen Tests und Fördermaßnahmen⁴ führt zur Maßnahme der Früherkennung der Lernkompetenzen bereits beim Schuleintritt. Dazu sollen die Lehrer/innen in den ersten Klassen der Volksschulen „Diagnose- und Förderinstrumente“ erhalten, um Defizite von Schülern angehen zu können.⁵ Dieser Ansatz kommt aus den empirischen Forschungsmethoden mit Messdaten Merkmale und Ursachen zu beschreiben, was nur unter der Voraussetzung der Verallgemeinerung geschehen kann. Der Begriff der „Diagnose“ stammt aus der Medizin für das Erkennen von Krankheiten, der Begriff des „Instruments“ aus der Technik. Damit wird nahegelegt, Ursachen für Misserfolge des Unterrichts in messbaren Schwächen der Schüler/innen zu sehen, auch wenn gleichzeitig betont wird, die Lehrerausbildung verbessern zu wollen. Die neue Wirksamkeit der Lehrer/innen wird im Expertentum für Diagnostik von Schwächen gesehen, das die Aneignung eines spezifischen Instrumentariums zur Behandlung erfordert. Das heißt, dass Defizite bei Schüler/innen verortet

² „Programme for International Student Assessment“ ist weltweit wichtigster Schulvergleichstest. Er wird alle drei Jahre von der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) in Paris organisiert. Nach Punktegewinnen in der PISA-Studie 2012 gab es 2015 Verluste in Mathematik, Lesen und Naturwissenschaften. Fast jede/r dritte Schüler/in gehört in einem dieser Testgebiete zur Gruppe der „Risikoschüler/innen“. Siehe: <https://www.bifie.at/news/3796>, „PISA 2015: Zusammenfassungen der ersten Ergebnisse“, Datum: 6. 12. 2016.

³ „Als Risikoschüler/innen werden nun diejenigen Schüler/innen bezeichnet, die in der jeweiligen Domäne einfachste Aufgaben auf bzw. unter Level 1 mit höchstens 50 %iger Wahrscheinlichkeit lösen können.“ Neureiter/Schmich, *Die PISA-Kompetenzstufen*, in: Schreiner/Schwantner (Hg.), *PISA 2006: Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschafts-Schwerpunkt*, Graz 2009, S. 96; siehe: https://www.bifie.at/system/files/buch/pdf/PISA2006_NEB_web.pdf; Online: <https://www.bifie.at/buch/815/4/1>.

⁴ Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *Nationaler Bildungsbericht 2012 Band 2*, Graz 2012, S. 17.

⁵ Quelle: ORF Nachrichten, www.news.orf.at, 6.12.2016, Carina Kainz: „Mehr Risiko- als Spitzenschüler“ <http://orf.at/stories/2369937/2369933/> [Datum: 6. 12. 2017]

und deshalb insbesondere hier durch Messinstrumente messbar gemacht werden. Nahezu unbemerkt ist das wunderbar vielfältige Wesen eines Kindes zum Objekt mit gleichgültigen, im doppelten Sinne des Wortes, Entwicklungsplan geworden. Es liegt einerseits ein großer Glaube an einen Lösungsansatz an der Messbarkeit des jungen Menschen vor und andererseits der Optimismus eines weitverbreiteten Humanismus, diese Daten gerecht und zum Wohl des Kindes einzusetzen. Dem widerspricht jedoch bereits die Grundannahme, dass es die Spitzenleistungen der „Spitzenschüler/innen“ sind, die zur wirtschaftlichen Entwicklung des Landes beitragen können.⁶

Der sich über Jahre erstreckende schulische Bildungsprozess ist in seiner Komplexität und Individualität unbegrenzt reich an Facetten. Je jünger das Kind ist, umso größer die Teilhabe der wohlwollenden Erwachsenen. Eine Zuordnung von Daten des Entwicklungsstandes des Kindes in einer Skala für Erfolg oder Misserfolg (wie ein Projekt zum Messen der sprachlichen Kompetenz anhand der Erzählung einer Bildergeschichte) bedeutet somit eine folgenschwere Sicht der Isolation des Kindes vom Gesamtphänomen des Lebens voller Ereignissen und Erfahrungen. Es sind vielmehr Überlegungen zur Kommunikation angebracht, ob und wie weit Messung und Beurteilung nur eines Teilnehmers die Kommunikation wahr abbilden und die Beurteilten mit einem Messverfahren an sich schon stigmatisiert werden können.

„Neuer Test soll Risikoschüler identifizieren“

Die Erhebungen der internationalen Schulvergleichstests PISA konzentrieren sich mit unterschiedlichen Schwerpunkten auf die drei Domänen Mathematik, Naturwissenschaft und Lesen.⁷ Die Darstellung der Schülerleistungen erfolgt auf der PISA-Skala mit den Kompetenzstufen 1 (niedrigster Level) bis 6 (höchster Level). In allen drei Domänen werden Jugendliche auf und unter Level 1 als „Risikoschüler/innen“ eingestuft und der so bezeichneten „sehr leistungsschwachen Extremgruppe“⁸ zugeordnet. Anfang des Jahres 2017 wurde im Zuge einer Bildungskonferenz im Ministerium zu „Sofortmaßnahmen zur Reduzierung der Anzahl der

⁶ Vgl. Schreiner/Schwantner (Hg.), *PISA 2006: Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschafts-Schwerpunkt*, Graz 2009, S. 95.

⁷ „Die Kompetenzstufen ergeben sich aus einer Einordnung von Aufgaben und Schülertestwerten auf einer Skala, der kontinuierlichen PISA-Skala (Mittelwert = 500, Standardabweichung = 100). Dabei werden die erreichten Schülertestwerte auf die PISA-Skala aufgetragen. Diese Skala wird an bestimmten, statistisch sinnvollen und inhaltlich interpretierbaren Punkten geteilt. Das in statistischer Hinsicht verwendete Verfahren ist das Rasch-Modell (Rasch, 1960). Die inhaltliche Gruppierung nach Kompetenzstufen erfolgt auf Basis eingehender Überlegungen bezüglich der Art der kognitiven Anforderungen.“ Neureiter/Schmich, *Die PISA-Kompetenzstufen*, in: Schreiner/Schwantner (Hg.), *PISA 2006*, Graz 2009, S. 96. Siehe auch: <https://www.bifie.at/buch/815/4/1>.

⁸ Vgl. Schreiner/Schwantner (Hg.), *PISA 2006: Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschafts-Schwerpunkt*, Graz 2009, S. 95.

Risikoschülerinnen und -schüler in den Grundkompetenzen“ die angekündigte Konsequenz aus der PISA-Studie 2015 in den Medien öffentlich mitgeteilt: „Ein neuer Test in der ersten Volksschulklasse soll dabei helfen, Risikoschüler frühzeitig zu identifizieren“. ⁹

Identifizieren von Risikoschüler/innen kennzeichnet eine Idee von substantiellen Eigenschaften, die eine Person in ihrem Wesen (beständig) konstituieren. Die Definition des Merkmals Lesekompetenz in der Skala eines Datenerhebungsverfahrens, „Schüler/in mit Lesekompetenz 1 = Risikoschüler/in“, ist jedoch eine wissenschaftliche Wahrheit eines Messergebnisses durch Zuordnung von Zahlen zu Objekten. Diese wurde fälschlicherweise zur Idee eines Typus eines Schulkindes beim Schuleintritt im realen Leben. Die komplexe Dimension des Unterrichts schrumpft in dieser Darstellung.

Eine allfällige Zuordnung zur „Extremgruppe der Risikoschüler/innen“ mit Speicherung in ein Datenblatt der Schüler/innen bereits zum Schuleintritt werden diese durch ihre Leistungen zu revidieren haben, da sie (generalisierend) als „leistungsschwach“ eingestuft wurden. Behaftet mit dem Vorurteil durch den oben genannten groben Fehler, könnte dies schwer werden diesen zu tilgen, da gemessene Merkmale eher beharrlich als veränderlich aufgefasst werden. Mit dem belasteten Begriff des/der „Risikoschülers/in“ für das Lernen unter generell negativem Vorzeichen eines schicksalhaften Wagnisses, dem „Risiko“, steht die Gefahr der sich erfüllenden Prophezeiung im Raum. Aus der Perspektive der Schüler/innen und Eltern bezeichnet der Begriff einen Pessimismus aufgrund des Messens von Defiziten im Vergleich zu einem rechnerisch ermittelten Durchschnitt. Es erschwert den Blick auf die Talente eines jungen Menschen zur Mobilisierung seiner Stärken für sich und andere. Aus der Perspektive des Bundesinstituts für Bildungsforschung (Bifie) werden Bildungsstandards und die externen Überprüfungen von Schülerkompetenzen „als Signal- und zentrale Wirkungselemente eines neuen Steuerungsmodus für das Bildungssystem – der *evidenzbasierten Steuerung* – angesehen.“ ¹⁰ Paradoxerweise ist ein Hauptziel dieser Steuerung die „Selbstregulationskompetenz“ ¹¹ des/der Schülers/in, die einerseits beim Erwerben von Fähigkeiten auf das Ich/Selbst bezogen ist, und andererseits die Basis aller, vornehmlich kognitiver Kompetenzen ist, die im Unterricht erworben werden. Die definierbaren (kognitiven) Kompetenzen können überprüft oder gemessen und in Skalen dargestellt werden.

⁹ Quellen: www.news.ORF.at: „Neuer Test soll Risikoschüler identifizieren“ [Datum: 16. 2. 2017]; <http://derstandard.at/2000052718645/Test-soll-Risikoschueler-identifizieren> [APA, Datum: 16. 2. 2017, 13:11]

¹⁰ Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *Nationaler Bildungsbericht 2012 Band 2*, Graz 2012, S. 356-357.

¹¹ Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 89, 99.

Der Begriff Risikoschüler sorgt in der Öffentlichkeit nicht zu Unrecht als Diskriminierung für Irritation. Mit ihm schwingt die Skepsis an einem positiven Impuls der Bildungstests für den Unterricht mit. In den Medienberichten über die neu geplante Erhebung zu sprachlichen Kompetenzen von Schüler/innen der 1. Volksschulklasse war dieser Begriff noch dazu nicht angebracht, denn dieser ist frühestens für die Tests der 4. Schulstufe definiert.¹² Die Exaktheit der Definition für ein Modell und die Interpretation der Daten, welche sonst nur von Wissenschaftlern/innen verwaltet werden, lässt sich nicht in der breiten Kommunikation über Schule in der Öffentlichkeit erwarten. Im Nationalen Bildungsbericht von 2012 findet sich noch dazu folgende Feststellung, die in der Befürwortung für externe Messinstrumente als Lösungsansatz eine heikle Schwachstelle aufzeigt:

„Es lässt sich annehmen, dass österreichische Lehrer/innen häufig nur geringe Kenntnisse über die methodischen Anforderungen der Evaluationsforschung haben, obwohl ihnen die wichtige Rolle zukommt, die zu überprüfenden Förderprogramme im schulischen Alltag umzusetzen.“¹³

Die Erfüllung von Konzepten im Rahmen von Evaluierungen drängt sich als eigenständiges Problem in den Vordergrund. Lehrende fühlen immer weniger Raum, achtsam auf die gegenwärtige Situation, auf die individuelle Eigenart der Schüler/innen und der Klasse Rücksicht nehmen zu können. Trotz wesentlicher Erkenntnisse aus den letzten Evaluierungen und den geforderten Bemühungen werden bedeutende Grundsaterlasse wie der zum Unterrichtsprinzip Leseerziehung von 1999 nicht umgesetzt. Der Bildungsbericht 2012 stellt dazu fest: „Zudem dürften viele Lehrer/innen auch fürchten, dass durch die Beschäftigung mit dem Lesen selbst Zeit für die Aufarbeitung der fachlichen Inhalte verloren geht.“¹⁴

Im Erleben von Zeitdruck und der zu bewältigenden Datenmenge zeigt sich eine Veränderung der Psyche. Die Erledigung des Lernstoffs wird zur Belastung, möglichst umfangreiches, kurzfristiges Sammeln von Faktenwissen entlastet. Die sogenannten *Hard Skills*, die im Unterricht mit Noten „objektiv“ bewertet werden können, haben Vorrang vor den „subjektiven“ *Soft Skills* (Motivation, persönliche Einstellung). Nicht zufällig sinkt der Mut zum

¹² Als Risikoschüler/innen werden am Ende der Volksschule Schüler/innen klassifiziert, die nur die PIRLS (Progress in International Reading Literacy Study) Kompetenzstufe 1, die niedrigste Stufe der Lesekompetenz oder darunter, erreichen. Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 21.

¹³ Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 51.

¹⁴ Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 46.

„Subjektiven“ wie die Freude am Lesen¹⁵, kommunikativer Ausdruck des gemeinsamen Erlebens im Aufschließen eines Schriftstückes eines anderen.

Orientierung am mechanistischen Weltbild der Neuzeit

Im Entwurf eines „Steuerungsmodells“ mit dem Ziel der „Qualitätssicherung und Qualitätsentwicklung“¹⁶ für schulische Arbeit liegt der Fokus auf den empirischen Untersuchungen (Messen) und deren Analyse (Suche nach der Ursache und Wirkung). Die Bildung eines Menschen wird in großen Zügen als kausal-logische Annahme formuliert, d.h. die Bedingung A erhöht das Auftreten des erwünschten Persönlichkeitsmerkmals B. Damit wird angenommen, dass die Lernfortschritte der Schüler/innen linear-deterministisch dem Schema „wenn A dann B“ und „wenn nicht A dann nicht B“ folgt. Dabei werden nicht gemessene Daten und Phänomene bewusst oder unbewusst zur Seite geschoben.

Die Vorstellung von Funktionalität von Merkmalen, die Suche nach Ursachen, die Forderung nach Messbarmachen, das Prinzip des Dualismus von Körper/Geist, physisch/psychisch, affektiv/kognitiv und der Ausschluss von Widerspruch sind die Säulen des mechanistischen Weltbildes der Neuzeit, das im 17. Jahrhundert geschaffen wurde.¹⁷ Der österreichische Physiker Herbert Pietschmann weist darauf hin, dass sich unser Denken nach wie vor an der Naturwissenschaft der Neuzeit teils zum Nachteil orientiert, von dem nur Galilei zum Erschließen von Wissen zweifelsfrei seine Gültigkeit hat.¹⁸ Die vier Säulen des neuzeitlichen „Denkenrahmens“ hier im Überblick:

Galilei: alles, was messbar ist, messen, und was nicht messbar ist, messbar machen.

Newton: für alles muss es eine Ursache geben.

Descartes: alles in kleinste Teile zerlegen.

Und das Postulat rückreichend auf Aristoteles: immer Entweder-Oder; Ausschluss von Widerspruch.

Das ab der Neuzeit vorherrschenden Prinzip des Dualismus führte zu trennenden Theorien verschiedener Disziplinen, zu Überlegungen zum hierarchischen Stellenwert von Vernunft und Gefühl und zum Problem ihrer interdisziplinären Vereinigung. Die kausalanalytische Methode

¹⁵ Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 39, 46, 54.

¹⁶ Vgl. Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 355.

¹⁷ Vgl. Pietschmann, *Die Spitze des Eisberges. Von dem Verhältnis zwischen Realität und Wirklichkeit*, Stuttgart/Wien 1994, S. 55.

¹⁸ Vgl. Pietschmann, *Versuch zur Entwicklung des Denkansatzes der Quantenphysik*, in: Gabriel/ /Hashi (Hg.), *Intellectus Universalis. Zur Welt der universellen Philosophie*, Wien 2005, S. 86-99.

dieses „Denkrahmens“ in verschiedenen Disziplinen habe zwar viele naturwissenschaftliche Forschungen enorm vorangebracht, jedoch gibt eine „Scheren-Situation“ z.B. in der Medizin, so Pietschmann, zu denken: je konsequenter die kausalanalytische Methode angewendet werden, desto schlechter sind die fortschreitenden Erkenntnisse für den Menschen im Leben.¹⁹

Ein Beispiel aus dem Schulleben führt eine solche Scherensituation vor Augen. Die Daten der externen Lesetests des Bundesinstituts für Bildungsforschung stimmen mit der Benotung der Lehrer/innen nicht immer überein. Ein in der 4. Volksschulklasse verpflichtende „Wiener Lesetest“ zeigte, dass 20 Prozent der Schüler von Lehrer/innen ein „Sehr gut“ oder „Gut“ erhielten, obwohl sie laut diesem massive Probleme beim Lesen hatten. Die Evaluierungen zur Förderung der Kinder werden zu ihrem Nachteil: Diese, dem Test nach „Risikoschüler/innen“ sollten laut Auskunft des Wiener Stadtschulrats keine Berechtigung mehr zum Aufstieg in Allgemeinbildende höheren Schulen (AHS) erhalten. Dadurch entsteht zwischen der subjektiven Beurteilung eines/er Lehrers/in und dem externen Überprüfungsverfahren (erreichte Punktezahl im Vergleich eines Durchschnitts) ein Widerspruch. Auf Basis der Widerspruchsfreiheit wird eine der beiden Beurteilungen als falsch ausgeschlossen, hier jene des/der Lehrers/in.

Die Konsequenz der Exklusion von der AHS-Reife ist aus der Sicht der Schüler/innen im Alter von zehn Jahren für die Schullaufbahn von Nachteil. Beim Messen von Daten wird der Mensch zum berechenbaren Objekt. Das Ausmaß der leidvollen Dimension der Angst vor Konsequenzen der Messergebnisse und die Belastung der Verantwortung der Kinder findet im Kalkül der Messinstrumente keine Beachtung. „Wenn wir unsere gesamte Erfahrung auf Quantifikation, Reproduzierbarkeit und Analyse reduzieren, dann gelangen wir zu Aussagen über die Natur, die – in gewissen Grenzen – für alle Menschen gleich gültig (in des Wortes doppelter Bedeutung als gleich gültig und gleichgültig) sind.“²⁰ Sie führen zu einer Spaltung der Welt in das naturwissenschaftlich Erfassbare, was als das „eigentlich Wirkliche“ betrachtet wird und die „bloße Subjektivität“ des anderen, die als weniger bedeutsam gewertet wird, so Pietschmann.

Bei Überlegungen von „Steuerungsmodellen“ und „Selbstregulationskompetenzen“ ist bereits aus der Wortwahl und dem erwünschten Vollzug „mechanistisches Denken“ erkennbar. Ein bekanntes Beispiel aus der Naturwissenschaft hat gezeigt, dass eine Metapher ähnlich der Steuerung eines einzelnen Bestimmenden die Forschung lange am Weiterkommen hinderte. Es war dies Schrödingers Annahme von Genen mit dem Plan für die künftige Entwicklung, die sie

¹⁹ Vgl. Pietschmann, *Die Spitze des Eisberges*, Stuttgart/Wien 1994, 164ff.

²⁰ Pietschmann, *ibidem*, S. 75.

gleichsam durch die Ausstattung mit *cogito* bewerkstelligen.²¹ Die Führungsrolle im Organismus, die man der DNA im Zellkern als Kontrollzentrum zugedacht hatte, verschloss die Einsicht in die bedeutsame Wechselwirkung des Zytoplasmas zwischen den benachbarten Zellen, in die Rolle des Organismus als lebendiges Gesamtgeschehen.

Lifelong Learning: „Einbezug affektiv-motivationaler Faktoren“

Im Nationalen Bildungsbericht 2012 werden zum Begriff der „Selbstregulationskompetenz“ (auch Lernkompetenz, selbstreguliertes Lernen, Kompetenzen des Lifelong Learning) überwiegend kognitionspsychologische Konstrukte (wie Lernplanung und Problemlösungsstrategien) entworfen, „auch unter Einbeziehung affektiv-motivationaler Faktoren (Erfolgszuversicht, Misserfolgsangst) oder Zielorientierungen“.²² Der Begriff der Lernfreude findet sich hier einmalig im Bericht, ohne Ausführung als Schlagwort neben dem Fließtext: „Lernfreude und Ziele sowie Strategien definieren können“.

Die klare Unterscheidung der kognitiven Fähigkeiten von affektiv-motivationaler Faktoren sind ein wesentliches Merkmal der operationalisierten Bildungsziele aus der Sicht der empirischen Forschung.

Bemerkenswert ist ein Teilgebiet der fächerübergreifenden Kompetenzen des „Ich/Selbst“, nämlich das „Selbst“ mit den „selbstbezogenen Kompetenzen“ des Selbstmanagements.²³ Wenn ein kompetentes Handeln sich nur auf die kognitiven Fähigkeiten der Selbstregulationskompetenz (Selbstständigkeit, Selbstbewusstsein) bezieht, dann ist dies nichts anders als denkendes Handeln, ein reines Problemlösen auf der Ebene von Denkkonstrukten. Das würde auf der Annahme von der Kenntnis von Denkgesetzen beruhen, die konkret und objektiv sind und einen nicht von sich selbst verschiedenen Gegenstand haben. Damit Handlungskompetenz zur „Lebenskompetenz“ des Lifelong Learning wird, kommt die Forderung, „dass erst die Verknüpfung von (kognitiv orientiertem) Unterricht mit überfachlichen, auf das ‚Leben‘ bezogenen Zielen jene Art von Lernen ermöglicht, das nachhaltig über die Schule hinauswirkt.“²⁴

Die angedeutete „Einbeziehung der affektiv-motivationalen Faktoren“ ins „selbstregulierte Lernen“ mit einem erstrebten hohen Maß an Selbst- und Mitbestimmung erwies sich jedoch in

²¹ In Erwin Schrödingers Darstellung *Was ist Leben* (1944) sind „Chromosomenstrukturen ... zugleich Gesetzbuch und ausübende Gewalt, Plan des Architekten und Handwerker des Baumeisters“. Zit. n. Fox Keller, *Das Leben neu denken. Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert*, München 1998, S. 38.

²² Herzog-Punzenberger (Hg.), *Nationaler Bildungsbericht 2012 Band 2*, Graz 2012, S. 89.

²³ Siehe Übersicht in: Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 79.

²⁴ Herzog-Punzenberger (Hg.), *ibidem*, S. 99.

der schulischen Arbeit als unwirksam. Die negative Erfahrung vieler Eltern vom Verlust der Freude am Lernen ihrer Kinder im Laufe der Schulzeit wird im Bildungsbericht 2012 bestätigt. Die Minimalanforderung an die Schule zur Förderung von Lifelong Learning (LLL) ist, dieses zumindest nicht durch negative Einflussnahme zu verhindern:

„Bei den Befunden zur Selbstregulationskompetenz bzw. der Förderung der Bereitschaft für Lifelong Learning zeigt sich, dass insbesondere motivationale Parameter schulischen Lernens einen großen (negativen) Einfluss haben; Schulentwicklungsprozesse sollten bei diesem Befund anknüpfen und Maßnahmen setzen, um den Rückgang der Lernbegeisterung der Schüler/innen zu verhindern oder zumindest zu verringern.“²⁵

Persönliche Erfahrungen, gewonnen aus Gesprächen mit langjährigen Lehrerinnen der AHS über Lehren und Lernen lassen vermuten, dass ein möglicher Zusammenhang zwischen dem Rückgang der Lernbegeisterung und einer Ideologie der Macht durch motivierenden Angst und Diskriminierung der Freude besteht. Folgende Aussagen von Lehrerinnen geben den Grund zur Annahme:

„Schüler/innen lernen nur aus Angst.“

„Ein Nicht genügend gibt den Schüler/innen den Sinn zum Lernen, nämlich sein Vermeiden.“

„Freude hat in der Schule nichts zu suchen, denn wir sind nicht im Kindergarten.“

Wo so solche Sätze gesagt werden, ist daraus erkennbar: Lehrer/innen können keine Lernbegeisterung, wie die beim Volksschulkind, mehr wahrnehmen, sondern stoßen auf Lernwiderstand und generalisieren bereits. In der zukünftigen Begegnung mit dieser Überzeugung werden die doch lernfreudigen Schüler/innen damit konfrontiert oder schockiert. Die Grundüberzeugung vieler Wissenschaftler, ein Selbstverständnis vieler Lehrer/innen ist, kognitive Prozesse von Emotionen frei halten zu müssen, da sie als bloße (naive) Gefühlsregung der Erkenntnis im Weg stehen. Dass man über die Freude die positive Einstellung zum Lernen erkennen kann, nur mit dieser ein Mensch ohne Furcht und Druck auch weitermacht, wird offenbar von vielen Lehrer/innen nicht gesehen.

Die oben genannten Begründungen entsprechen dem Reiz-Reaktions-Schema des Behaviorismus, das jedoch durch die Reduktion des Menschen als bloße Summe von Reflexen zurückgewiesen werden muss. Die vor kurzem entwickelte Quasi-Disziplin der evolutionären

²⁵ Herzog-Punzenberger (Hg.), *Nationaler Bildungsbericht 2012 Band 2*, Graz 2012, S. 97-98.

Psychologie, die der Darwinistischen Tradition verpflichtet ist, sucht nach funktionalen Fakten der Emotionen und die angeblichen Vorteile, welche diese für das Überleben der Arten bieten.²⁶ Die Genetik weist allerdings jegliche Bewertung der Gene im Sinne von gut oder schlecht zurück. Aus Mangel an einer fundierten Philosophie und Unterrichtsmethodik scheinen Mischideen zu Hilfe genommen zu werden, sie kommen aus: den prägnanten Ideen des Sozialdarwinismus von der Übertragung biologischen Gesetzmäßigkeiten auf den Menschen (Kampf ums Dasein, Selektion), den Evolutionstheorien (Bedeutung der Reaktion auf den Reiz der Gefahr fürs Überleben) und der Psychologie (Angst als Aktivierung), sowie den Triebtheorien mit der diskriminierenden, falschen Annahme der Gefühle als Triebregung (Ursprung der Freude als Lustprinzip der Triebe).

Der Wille zur Steuerung der Lehrer/innen des Unterrichts ist für Schüler/innen unter dem Leistungsdruck durch Noten und der drohenden Exklusion offensichtlich. Eltern fürchten dadurch, dass gerade das für ihr Kind geschaffene Bildungssystem es am Weiterkommen hindern könnte. Schüler/innen finden sich damit ab und lernen, weil sie „müssen“.

Die im Bildungsbericht 2012 beschriebene Situation, dass Schule die positive Einstellung zum Lernen eher hemmt als fördert, gibt zu denken und fordert auf zu handeln:

„Aufgrund der Tatsache, dass das Setting Schule Schüler/innen affektiv bislang eher in eine Vermeidungshaltung drängt (vgl. Elliot & Harackiewicz, 1996) und Erfolgszuvorsicht, positive Fähigkeitsselbstkonzepte und schulische Selbstwirksamkeitsüberzeugungen im Lauf der Schulzeit eher sinken (vgl. einzelne Befunde für diesen Trend bei Spiel et al., 2011, S. 305 f.; auf allgemeinerer Ebene vgl. auch Eder, 2007), ist für Förderungsmaßnahmen zu LLL in der Schule offensichtlich speziell darauf zu achten, dass das Lernklima und konkrete Vorgehensweisen bei der Leistungsbeurteilung mit diesen Maßnahmen kompatibel sind, weil die Schüler/innen in ihrer Bereitschaft zu lebenslangem Lernen durch die Schule sonst eher gehemmt als gefördert werden (vgl. Spiel et al., 2011).“²⁷

²⁶ Vgl. Harbsmeier/Möckel, *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt/Main 2009, S. 29.

²⁷ Herzog-Punzenberger (Hg.), *Nationaler Bildungsbericht 2012 Band 2*, Graz 2012, S. 90.

Gründe für die Achtsamkeit auf die „Freude“

Die Bildungsforschung scheint dem Bildungsbericht zur Folge 2012 noch zuversichtlich, als Maßnahme nach dem schlechten Abschneiden österreichischer Schüler bei PISA „Steuerungsmodelle“ auf Basis von Bildungsstandards und externer Prüfungen formen zu können, welche Einfluss auf die Qualitätsentwicklung schulischer Arbeit haben. Enttäuscht muss jedoch Ende 2016 bekanntgegeben werden, dass die PISA-Studie von 2015 die Wirkungslosigkeit der bisherigen Anstrengungen zeigt.

Entstanden sind lediglich zwei auseinandertreibende Welten, die Welt der evidenzbasierenden Daten, abstrahierenden Analyse und operationalisierten Maßnahmen für *cogito* und die davon getrennte Welt der Erfahrungen der im Leben stehenden Lehrer/innen und Schüler/innen. Die Frage zur Vereinigung ist, ob die Voraussetzung für eine Strukturveränderung zutiefst aus der Motivation ihren Träger, den Lehrer/innen selbst kommt.

Wenn „affektiv-motivationale Faktoren“ nur Bruchstückhaft zum System der messbaren Kompetenzen hinzugefügt werden, liegen offensichtlich Ressourcen brach, die fruchtbar gemacht werden könnten, insbesondere die der Freude: Freude als Bestätigung etwas gut gemacht zu haben, als Bejahung des Lebens und als transzendierende Einsicht im präreflexiven Erfassen des wahren Wesens von Dingen. Im Erleben der Freude werden frustrierende Gedanken ferngehalten und lassen Begegnungen frei an Vorurteilen zu. Gerade im Umgang mit vielen Menschen soll jede Begegnung immer wieder vorurteilsfrei, wie neu erfolgen können, um im Erleben des „ursprünglich reinen Wesens“ festgefahrene Konflikte zu tilgen. Im gemeinsamen Gestalten mit als schön erkannten Inhalten werden wir reich an gesammelten freudvollen Erfahrungen. Mit dem „ursprünglich reinen Wesen“ gebe ich hier bereits einen Hinweis auf die kommenden Überlegungen zur im Mahāyāna-Buddhismus sogenannten „Buddha-Natur“. In der allseitig offenen Bewusstseinslage gibt es jedoch keine trennenden, unterscheidenden Ideen wie eine Bewertung von „guten“ und „schlechten“ Emotionen als Kennzeichen für ein glückliches Leben. Deshalb steht nicht das Glück im Vordergrund, sondern der Mensch als denkendes und handelndes Wesen in den mannigfaltigen Herausforderungen unserer Zeit.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit liegt in der empirisch erfahrbaren Dynamik, die für eine leiblich gewordene Erkenntnis von Bedeutung sein könnte. Welche Bedeutung kann der Freude am Schönen und Guten in einer mechanistisch reduzierten Wechselwirkung von Ich und Welt mit Dominanz der Vernunft überhaupt noch zukommen? Ist die Trennung von Körper und Geist ab der Neuzeit und die oppositionelle Gegenüberstellung von Kognition und Emotion,

wovon in der Wissenschaft und im Alltag seit Jahrhunderten ausgegangen wird, nichts weiter als ein Irrtum?²⁸ Jenes Konzept hat jedenfalls die Auffassung von Gefühlen in der Geschichte, die Kultur der Gefühle, geprägt.

Um Antworten auf diese Frage zu finden, soll das Augenmerk auf Schriften vor der Neuzeit und außerhalb der europäischen Denktradition, aus Ostasien, gelegt werden. Die Wahl fiel dabei auf eine Schrift aus der Tradition der Philosophie, Platons *Symposion*, und auf Schriften aus der Zen-Philosophie in Japan bzw. ihre Quellen im Frühbuddhismus und Mahāyāna-Buddhismus. Vorher sollen jedoch noch Konzepte, die zu Missverständnissen mit dem neuzeitlichen Denkraum führen können und in Abgrenzung von den Triebtheorien kurz beleuchtet werden.

Subjektives Gefühl versus objektive Erkenntnis

In den Konzepten der Philosophie spielt „Freude“ eine untergeordnete und wenig differenzierte Rolle. Dass Freude für den Erkenntnisprozess bedeutsam sein könnte, wird in der zeitgenössischen Philosophie wenig beachtet. Das liegt daran, dass Empfindungen an sich für den Erkenntnisprozess als unwesentlich, wenn nicht sogar als hinderlich angesehen werden. Jedoch stellen Theorien zur Erkenntnis ohne Beachtung der Gefühle eine reine Abstraktion dar, die in gegenwärtiger Kritik an der Philosophie als Defizit einer extrem begrenzten Sicht gegenüber dem, was einmal „Weisheit“ war, gesehen wird.²⁹ In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschreibt der Philosoph Ludwik Fleck die „Hintergrundsquelle“ des geraden aktuellen wissenschaftlichen und philosophischen Desinteresses an den Gefühlen überraschend mit den Begriffen der „Verehrung“ und des „Glaubens“: Die „Verehrung eines Ideals, des Ideals objektiver Wahrheit, Klarheit und Genauigkeit“ oder als „Glauben, dass Verehrtes erst in weiter, vielleicht unendlich weiter Zukunft erreichbar sei“.³⁰ Dieser Umriss erinnert an den Stand der damaligen Platon-Forschung von der Ideen-Lehre, vom Reich der Ideen des Wahren – aber Schönen und Guten – und das Streben des Menschen nach Unendlichkeit. Verehrung und Glauben sind Begriffe der religiösen Dogmatik auf welche Fleck offensichtlich anspielte und vielleicht als eine Kritik an einer mit biederemännlichen Konvention anhaftendem Platon-Bild gemeint waren.

²⁸ Vgl. Harbsmeier/Möckel, *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt/Main 2009, S. 37.

²⁹ Vgl. Ruschmann, *Philosophische Beratung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, S. 172.

³⁰ Ludwik Fleck zur *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1935) zit. n. Ruschmann, *ibidem*, S. 176.

Mit der Verehrung des „objektiven Ideals“ ging das „subjektiv“ Menschliche verloren. Maßgeblich beteiligt an der Diskriminierung der Empfindung in der Philosophie war die Einschätzung der Gefühle als „subjektiv“ und das rationale Denken als „objektiv“, das bereits bei Kant zu finden ist. Nach Kant tragen Gefühle nichts zum Erkenntnisprozess bei. Im Zusammenhang mit einem ästhetischen Urteil unterscheidet er einerseits eine Empfindung als „Bestimmung des Gefühls von Lust und Unlust“ andererseits von einer Empfindung als Vorstellung von einer Sache „durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität“ (Empfänglichkeit).³¹ „Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen und dient zu gar keinem Erkenntnis, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt erkennt.“³² Kant benennt schließlich, um Verwechslungen auszuschließen, ein Gefühl als das „was jederzeit bloß subjektiv bleiben muss“ und „keine Vorstellung eines Gegenstands ausmachen kann“, und versteht unter dem Begriff der Empfindung „eine objektive Vorstellung der Sinne“, z. B. die Farbe Grün der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes.³³ Wird über Lust reflektiert geht sie in eine allgemeine Form über, deren neue Qualität in einer schönen Kunst reflektierende Urteilskraft hat. „Die allgemeine Mitteilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, dass diese nicht eine Lust des Genusses, aus bloßer Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse; und so ist ästhetische Kunst als eine schöne Kunst, eine solche, die die reflektierende Urteilskraft und nicht die Sinnesempfindung zum Richtmaße hat.“³⁴

Mit der Trennung von Empfindung und Erkenntnis war es nicht weit zum nächsten Gedanken, Empfindung vom Gefühl der Lust/Unlust zu unterscheiden, welches als subjektive Befindlichkeit ebenso analytisch abgespalten, nicht mehr zum Urteilen mit Allgemeingültigkeitsanspruch taugt. Im Gegensatz dazu finden in der Philosophie der griechischen Antike Affekte und Gefühle Beachtung und bleiben in einem komplexen Zusammenhang eingebettet.³⁵ Es bestand am Begründen der Handlungen und des Handelnden ein Interesse, um diese bewerten zu können. Emotionen können Aufschluss darüber geben, aus welchem Grund jemand

³¹ Vgl. Kant, *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (§3) A 8,9/B 8,9. Werkausgabe X, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 12. Aufl. 1992, S. 118.

³² Kant, *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (§3) A 8,9; B 8,9. Werkausgabe X 1992, S. 118.

³³ Vgl. Kant, *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (§3) A 8,9; B 8,9, ibidem S. 118.

³⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1. Ausg. A 177; 2. Ausg. B 179. Werkausgabe X hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 12. Aufl. 1992, S. 240.

³⁵ Vgl. Harbsmeier/Möckel, *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt/Main 2009, S. 52-53.

gehandelt hat. Für Aristoteles ist die Bedingung des Zustandekommens verschiedener *pathē* wie Zorn, Scham, Neid, die vorangegangene Wahrnehmung des Geschehens, die Empfindung von Lust oder Schmerz und die Reaktion darauf wichtig.³⁶ Mit Zorn verbunden ist eine Beleidigung von einem Unwissenden und das Streben nach Vergeltung für einen empfundenen Schmerz. Wenn jemand aus Lust und Vergnügen das Tugendhafte macht, ist es ein Kennzeichen dafür, dass er eine positive emotionale Einstellung zu der Sache gefunden hat und nicht aus Furcht handelt. Bei solcher komplexen Betrachtungsweise ist es wenig sinnvoll, die Emotionen von den körperlichen oder geistigen Faktoren her definieren zu wollen. Diese Auffassung hat sich auch in der Emotionsforschung durchgesetzt und verzichtet auf die Definition einzelner Emotionen.³⁷

Im Spannungsfeld von „Weltoffenheit“ und Determinismus durch Naturgesetze: Instinktreduktion des Menschen

Im Erleben vom Spannungsfeld von Körper und Geist am Anfang des 20. Jahrhunderts wird in den Konzepten der Anthropologie die vom Körper und der Triebhaftigkeit allfällige Gefährdung des Geistes durch das Postulat der „Instinktreduktion“ von vorn herein gebannt.

Der niedrige Stellenwert der Triebe und des heute dafür gebräuchlichen Begriffs des Gefühls, folgt aus der Bezugnahme von Mensch zum Tier und der Einordnung in einer hierarchisch aufgebauten Systematik. Bedingt durch einen Evolutionsvorteil ist der Mensch charakterisiert durch eine Instinktreduktion zugunsten des spezifisch menschlichen Geistes. Diese „Weltoffenheit“, die den Menschen vom Tier unterscheidet, bedeutet seine Ungebundenheit an die Umwelt und rein menschliche Transzendenz des Geistes. Da Triebregungen mit Lebensgefühl (Scheler) und Lustprinzip (Freud) gleichgesetzt werden, kann sich daraus nur dieselbe erniedrigende Vorstellung für Gefühle bilden.

Die aktuelle Bildungsforschung weist zwar beim Erreichen der Lehr- und Lernziele auch auf eine Bedeutung der Motivation und Lernfreude hin, jedoch werden die davon abgetrennt Selbstregulationskompetenzen als die vorrangigen, kognitiven Fähigkeiten gesehen. Eine, wie definiert, kognitive Selbstbestimmung (*cogito*) wird bei deterministisch verstandenen Gefühlen der Triebregung diese jedoch geringschätzen oder überwinden wollen.

³⁶ Vgl. Harbsmeier/Möckel, ibidem, S. 11, 18, 30, 38. Die Verweise auf Aristoteles beziehen sich auf seine Schrift *Rhetorik*, 1378a30-33. Am ausführlichsten analysiert Aristoteles die Emotionen im zweiten Buch der *Rhetorik*.

³⁷ Vgl. Harbsmeier/Möckel, ibidem, S. 12-13.

Philosophischen Anthropologie: Entdeckung des Körpers

Nach dem Ende der normativen Anthropologie rückt der menschliche Körper in den Mittelpunkt der Evolutionsforschung und Philosophischen Anthropologie. Die Auslegung des Menschseins wird als Teil der Geschichte des Lebens und im Mensch-Tier-Vergleich behandelt. Die Evolutionsforschung des 19. Jahrhunderts verband die bereits vorhandene Annahme eines Entwicklungsfortschrittes mit der empirischen Naturwissenschaft zur Erforschung des Menschen auf der gemeinschaftlichen Grundlage aller Lebewesen.

Zur Philosophischen Anthropologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden Max Scheler und Helmuth Plessner gerechnet, die von der Sonderstellung des Menschen und einem Stufenbau des Organischen ausgehen. Für Scheler ist alles Lebendige von einem Lebensdrang erfüllt, der sich in einem ekstatischen, empfindungs- und bewusstlosen Gefühlsdrang äußert.³⁸ Die nächste Stufe des Lebendigen ist gekennzeichnet vom Instinkt. Mensch und Tier unterscheiden sich in der Instinktschwäche des Menschen von der starken Verhaltenssicherheit durch eine Instinktsteuerung beim Tier. Scheler vertritt mit Sigmund Freud und Arnold Gehlen die gleiche Auffassung vom Triebüberschuss beim Menschen der durch das Fehlen der Instinktsteuerung des Triebdranges verursacht ist. Der Mensch ist gezwungen, seine überschüssigen Triebenergien durch Verdrängung und Sublimierung zu bewältigen. Die letzte (fünfte) Stufe, die nicht biophysischer Natur ist, der Bereich des Geistes, kommt nur dem Menschen zu, wodurch er grundsätzlich ungebunden von Trieben und Umwelt, das heißt „weltoffen“ ist. Die Macht des Geistes kann lediglich ‚nein‘ sagen, um zu handeln, ist er jedoch auf die unterste Stufe, auf die Kraft der Lebensenergie angewiesen, die der Geist selbst nicht hat.³⁹ Das geistige Wesen des Menschen vermag das So-Sein der Dinge zu erfassen, ohne Beschränkungen durch die Welt der Gegenstände und mit ihnen gegebenen Triebe und Sinnesfunktionen. Damit bleibt Scheler in der traditionellen Trennung des cartesischen Dualismus von Körper und Geist.

Nach Gehlen ist der Mensch biologischen Forschungen zur Folge durch Instinktreduktion und Triebüberschuss ein „Mängelwesen“.⁴⁰ Der Mangel an Instinktsteuerung macht ihn zum „riskierten“ Wesen, das sich im Handeln bei der Überwindung der Defizite bewähren kann.⁴¹ Gerade die Kluft zwischen den Trieben und auf sie bezogenen Reaktionen erlaubt es den

³⁸ Vgl. Wulf, *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, Köln 2009, S. 54f.

³⁹ Vgl. Wulf, *ibidem*, S. 56.

⁴⁰ Dies ist nicht haltbar. Der Mensch hat mehr genetisch verankerte Verhaltensdispositionen als Tiere, d.h. keinen Mangel, so die moderne Wissenschaft. Vgl. Wulf, *ibidem*, S. 66-67.

⁴¹ Vgl. Wulf, *ibidem*, S. 63.

Menschen zu den Antrieben ‚nein‘ zu sagen, eine ständige Anforderung des Triebüberschusses, eine Voraussetzung zum Lernen im Leben und der Grund zur „Entlastung“ durch Technik, Institutionen und Kunst. Die „Weltoffenheit“⁴² steht wie bei Scheler und Plessner im Unterschied zur Umweltgebundenheit des Tieres.

Freuds Konflikttheorie: Von der Angst aus Verdrängung zur Angst als Aktivierung

Der Wiener Neurologe Sigmund Freud (1856-1939) begründete seine erste psychoanalytische Angsttheorie auf dem Lustprinzip als Mechanismus der Verdrängung oder Übertragung von Triebenergie. Angst wird als Ergebnis der Umwandlung verstanden.⁴³ In den späteren Schriften formuliert Freud jedoch die völlig entgegengesetzte These, dass nicht die Verdrängung Angst schafft, sondern die Angst die Verdrängung verursacht. Freud verweist bei der Rechtfertigung seiner Konflikttheorie, die auf der unterdrückten Triebenergie des Sexualtriebes beruht, in seiner Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) auf Platons Thematisierung des Eros⁴⁴: „Der ‚Eros‘ des Philosophen Plato zeigt in seiner Herkunft, Leistung und Beziehung zur Geschlechtsliebe eine vollkommene Deckung mit der Liebeskraft, der Libido der Psychoanalyse.“⁴⁵ Freud bezog auch seine anderen Theorien auf bekannte Figuren der griechischen Mythologie: Ödipus (Ödipuskomplex, 1897), Narkissos (Narzißmus, 1909), ab 1920 unterschied er den Lebenstrieb „Eros“ vom Todestrieb „Thanatos“.⁴⁶

Freuds Beschlagnahme des „Eros“ aus den Texten Platons als „Libido“ für sein System der Psychoanalyse beruht darauf, dass nur einzig der Begriff des „Eros“ aus dem Lehrgebäude Platons entnommen wurde, und ergänzt durch einzelne Inspirationen, in das völlig andere System als darin tragendes Konzept eingefügt wurde. In der vorliegenden Arbeit hat der Eros aus dem *Symposion* nichts mit der Psychoanalyse zu tun. Zum neuen gängigen Begriff der „Aktivierung“ für Emotionen möchte ich in diesem Zusammenhang jedoch noch einige interessante Hinweise geben.

Der Wiener Psychologie Thomas Slunecko fasst Freuds Angsttheorie, ihren gegenwärtigen Stellenwert und die neuen begrifflichen Interpretationen zusammen:

⁴² Vgl. Wulf, *ibidem*, S. 69.

⁴³ Vgl. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Frankfurt am Main 1972, S. 128; vgl. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. 32. Vorlesung: „Angst und Triebleben“, Frankfurt/Main 1986, S. 68-91.

⁴⁴ Eros wird thematisiert in Platons Schriften *Symposion*, *Phaidros* und auch in *Politeia* und *Nomoi*.

⁴⁵ Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Frankfurt/Main 1967, S. 99.

⁴⁶ Vgl. Schuster/ Springer-Kremser, *Bausteine der Psychoanalyse. Eine Einführung in die Psychoanalyse*, Wien 1994, S. 19-20, 84-105, 106-120.

„Es scheint verständlich, dass solch unmissverständlich sexuelle Deutung für einen Großteil der wissenschaftlichen Welt unakzeptabel waren und z.T. immer noch sind. Freud hat selbst seine theoretischen Überlegungen immer wieder modifiziert: so löst sich auch die strikte Rückführung der Angst auf sexuelle Impulse mit weiterem Ausbau der Libido-Theorie, etwa der Einführung des Selbsterhaltungstriebes und des Todes- oder Aggressionstriebes, auf und wird mehr und mehr zu einem *energetischen Konzept*, in dem so etwas wie allgemeiner Antrieb die Quelle aller Emotionen ist. In der Terminologie der modernen Psychologie könnte man dies am ehesten mit den Begriffen Aktivierung, Aktiviertheit, Grad der Wachheit, Reaktionsbereitschaft, Energie oder Mobilisation ausdrücken.“⁴⁷

In der Psychologie sind Emotionen und Motivation Ausdruck der „Aktivierung“ einer einzigen psychologischen Grunddimension, wie das Aktivierungsniveau der elektrischen negativen Ladung in der Großhirnrinde, nicht voneinander abgrenzen lassen. Untersucht man die Aktivierung mit psychophysiologischen Messungen von Hautwiderstand, Muskelspannung, Pulsfrequenz, Atmung, Blutdruck und hirnelektronische Aufladung, ist es unmöglich, darin die Art der Emotion zu unterscheiden: Freude oder Zorn, Heiterkeit oder Ärger, Angst oder Glücksgefühl können nicht aufgrund des Erregungspotentials selbst interpretiert werden.⁴⁸

Kritisch muss man jedoch folgende Reduktion sehen: Spricht man von Angst als (eine nicht erklärbare) Aktivierung, nimmt man ihr die leidvolle Dimension, verschwindet das Mitgefühl für den Menschen, die Frage was das Leid für den Menschen bedeutet. Freude und Angst sind nicht unterscheidbare Aktivierungen der Großhirnrinde – daraus können nivellierende Gedanken und abgestumpfte Gleichgültigkeit folgen. Der ungarisch-amerikanische Psychologe Mihály Csíkszentmihályi (University of Chicago) hat wie Pietschmann auf die gefährliche Tendenz aufmerksam gemacht: „Alle psychologischen Hauptrichtungen dieses Jahrhunderts - die Triebtheorien, die Psychoanalyse, die behavioristisch ausgelegte Psychologie, die kognitive Psychologie gleichen sich in ihrer epistemologischen Ausrichtung. Um einer möglichst hohen Wissenschaftlichkeit willen haben sie reduktionistische Erklärungen des menschlichen

⁴⁷ Slunecko, *Weites Land Angst*, in: Gittler (Hg.), *Die Seele ist ein weites Land. Aktuelle Forschung am Wiener Institut für Psychologie*, Wien 1994, S. 301-312.

⁴⁸ Vgl. Slunecko, *ibidem*, S. 304.

Verhaltens entwickelt und dabei die offensichtlichsten Aspekte des Phänomens Mensch vernachlässigt, nämlich die Existenz eines bewussten Selbst.“⁴⁹

Bedürfnisse für den Markt schaffen – Bedürfnis nach Selbstverwirklichung

Wir reden von unserer Gesellschaft oft als eine Vergnügungsgesellschaft. Aktivitäten in Freizeit und Urlaub werden nach den Methoden der Wirtschafts- und Werbewissenschaften für die Gewinne von Tourismus und Handel umworben. Dabei gehen die ständig steigenden Ansprüche an individuellem Erlebnis mit den technischen Innovationen zur Ermöglichung der persönlichen Selbstinszenierung in neu spezialisierten Freizeittätigkeiten Hand in Hand. Immer mehr Menschen bringen sich bei der Ausübung des Sports an den Rand ihrer körperlichen Leistungsmöglichkeiten.⁵⁰ Mit dem im 20. Jahrhundert aus der Psychologie stammenden, populären Schlagwort der „Selbstverwirklichung“ wird irrtümlich die eigene Person selbst an die Spitze von Bedürfnissen gestellt und entsprechend danach gestrebt:

„Obwohl wiederholt hervorgehoben wurde, dass die Selbstverwirklichung nicht reiner Selbstzweck ist, sondern die Entfaltung der Fähigkeiten (und damit den Dienst an einer Sache und der Gemeinschaft) fördert, entsteht doch durch die wohlwollende und allzu häufige Verwendung des Begriffs die Gefahr egoistischer Selbstverwirklichungen.“⁵¹

In den aktuellen Bildungszielen des Schulunterrichtsgesetzes ist vom hohen Maß der Selbst- und Mitbestimmung der Schüler/innen, mit Selbstbewusstsein, Selbstständigkeit mittels Selbstmanagement die Rede, mit dem Ziel, dass der junge Mensch zu selbstregulierenden Lernen und Eigenverantwortung im Leben gebildet wird. Hat Schule doch mehr Erfolg als in den von PISA gemessenen Domänen?

Die gesteigerte Sensation und der Anspruch an technischer Perfektion zur Motivation des Genießens (Mobiltelefon u.a.) sind jedoch nicht die Bedingungen, unter der Freude auch zustande kommen kann: ohne Materialismus als Voraussetzung und ohne egozentrische Selbstbezogenheit. Sonst fehlt der Freude die innere Kraft zur Verantwortung des Wohlwollens für andere.

⁴⁹ Csikszentmihalyi/Aebli (Hg.), *Die außergewöhnliche Erfahrung im Alltag. Die Psychologie des Flow-Erlebnisses*, Stuttgart, 1991, S. 28; siehe auch Csikszentmihalyi, *Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile*, Stuttgart 1985, S. 27f.

⁵⁰ Vgl. Bätzing, *Vom 'Arkadien im Herzen Europas' zur Sport-, Event- und Funregion. Die schönen Alpen zwischen Bewunderung und Langeweile*, in: Liessmann (Hg.), *Vom Zauber des Schönen. Reiz, Begehren und Zerstörung*, Wien 2010, S. 105-127.

⁵¹ Herkner, *Psychologie*, Wien 1992, S. 422.

Ein bekanntes Erklärungsmodell von der Hierarchie der Bedürfnisse stammt vom amerikanischen Psychologen Abraham Maslows, das er im Jahr 1943 veröffentlichte und bis heute in verschiedenen Gebieten aus dem Sozialen, der Erziehung und Therapie großen Einfluss hat. Die Stufen der „Bedürfnispyramide“ werden so erklommen, in dem die jeweils niedrigeren Bedürfnisse gut befriedigt werden: zuerst die lebensnotwendigen Bedürfnisse der Lebenserhaltung, dann die Bedürfnisse nach Sicherheit, Bindung, Selbstwert wie Erfolg und Anerkennung, kognitive Bedürfnisse, ästhetische Bedürfnisse, Selbstverwirklichung und als höchstes Transzendenz.⁵² Eine Handlung ist dann bedeutungsvoll, wenn sie zur Befriedigung der Grundbedürfnisse beiträgt. Auf der vorletzten Stufe steht die „Selbstverwirklichung“. Das Bedürfnis das eigene Potential bei Verwirklichung von Zielen auszuschöpfen, entspricht der Selbstbehauptung zur Verkörperung des Selbst in einem bestimmten Lebensstil. An der Spitze einer „Bedürfnispyramide“ befindet sich das Bedürfnis nach Transzendenz:

„Eine sich selbstverwirklichende Person ist selbstaufmerksam, akzeptiert sich selbst, hat soziale Fähigkeiten und ist – abgesehen von weiteren positiven Eigenschaften – kreativ, spontan und offen für Veränderungen.“⁵³

Bedenkt man jedoch die Bedürfnishierarchie, dann schafft sie dies nur, wenn sie satt, angstfrei, geliebt und selbst liebend ist und gewürdigt wird.

Nach den oben genannten negativen Sichtweisen von Instinkt und unbewusstem Streben griffen die Psychologen die für Maslow durchwegs positiven Motivationen, das zentrale Bedürfnis zu wachsen, gerne auf. Auch „Mangelmotivationen“ wie Unsicherheit oder Schmerz werden wachstumsorientierte Menschen zur Aktualisierung ihres Potentials aufrufen. „‘Das Positive betonen‘, passte zu einer neuen theoretischen Konzeption, der es darum ging, normalen Menschen zu einer größeren inneren Kraft zu verhelfen, anstatt die Störungen von Patienten zu lindern.“⁵⁴ Kritik geübt wurde u.a. an dem Ansatz, dass diesem die experimentelle Bestätigung fehle, die Begriffe nicht operational definiert seien, Gewalt durch das Modell nicht erklärbar sei, Umweltbedingungen und Anlage eine entscheidende Rolle spielen und Sattsein nicht die die Voraussetzung für das Streben nach Transzendenz sein könne.

⁵² Vgl. Zimbardo, *Psychologie*, Berlin/Heidelberg/New York 1992, S. 352-353.

⁵³ Zimbardo, *ibidem*, S. 353.

⁵⁴ Zimbardo, *Psychologie*, Berlin/Heidelberg/New York 1992, S. 353.

Verschmelzen von Stimulus und Reaktion

Mit der Frage, warum Menschen sich mit fast suchartiger Begeisterung einem Sport hingeben und dabei Freude an der belastenden Leistung haben, hat sich Csíkszentmihályi bereits 1975 auseinandergesetzt. Als Hauptbeweggründe nannten Befragte: „Lust an der Aktivität und an der Anwendung von Können“ und „Die Aktivität selber: das Muster, die Handlung, die darin liegende Welt.“⁵⁵ Der Mensch hat seine Aufmerksamkeit derart auf das Tun gerichtet, dass kein bewusstes Eingreifen von Seiten des Handelnden mehr erforderlich scheint. Er erlebt den Prozess als ein einheitliches Fließen von einem Augenblick zum nächsten.

Das als „flow“ benannte Phänomen findet im 21. Jahrhundert besondere Beachtung, mit dem das beglückenden Gefühl des völligen Aufgehens in der momentanen Tätigkeit bezeichnet wird. Es sind dies nach Csíkszentmihályi Tätigkeiten, die aus sich heraus befriedigend sind, in welcher der Mensch „Meister seines Handelns ist und kaum eine Trennung zwischen sich und der Umwelt, zwischen Stimulus und Reaktion, oder zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verspürt.“⁵⁶

Am häufigsten wird der *flow*-Effekt bei Aktivitäten mit klar festgelegten Handlungsregeln erlebt, z. B. Ritualen, Spielen oder beim Tanz, oder bei beruflichen Tätigkeiten, die besonderen Einsatz erfordern.⁵⁷ Im Mittelpunkt steht der Mensch in der Kommunikation mit sich selbst:

„Der Zweck des Fließens ist, im Fließen zu bleiben, nicht Höhepunkte oder utopische Ziele zu suchen, sondern im *flow* zu bleiben. Es ist keine Aufwärtsbewegung, sondern ein kontinuierliches Fließen; aufwärts klettert man nur, um den *flow* im Gang zu halten. Es gibt keine andere Begründung für das Klettern, als das Klettern selber; es ist eine Selbstkommunikation“.⁵⁸

Slunecko sieht eine Ähnlichkeit mit der „Bildersprache des Buddhismus“ vom „Eintreten in den nahtlosen Fluss der Ereignisse“ und vergleicht sie mit dem eigenartigen Erleben des *flow* als „Lockerung der Ich-Grenzen“, „ein Aufgeben der Ich-Zentriertheit“, „ein Sich-Hineingehen-Lassen in das Tun“, als „holistisches Gefühl beim völligen Aufgehen in einer Tätigkeit“.⁵⁹

⁵⁵ Csíkszentmihályi, *Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile*, Stuttgart 1985, S. 35.

⁵⁶ Csíkszentmihályi, *ibidem*, S. 60.

⁵⁷ Vgl. Csíkszentmihályi, *ibidem*, S. 61-62.

⁵⁸ Csíkszentmihályi, *ibidem*, S. 73.

⁵⁹ Vgl. Slunecko, *Weites Land Angst*, in: Gittler (Hg.), *Die Seele ist ein weites Land. Aktuelle Forschung am Wiener Institut für Psychologie*, Wien 1994, S. 308-309.

Ähnliche Einkleidung in Worten für medial interessante Phänomene, wie bei der Verbreitung des Zen-Buddhismus im 20. Jahrhundert in Europa, und aus der Psychologie verleiten zur Annahme eines gleichen zu Grunde liegenden Selbst. Eine Handlung, die als „Zen-Aktivität“ bezeichnet wird, wird vom „Formlosen Selbst“ (egolos leeres „Nicht-Selbst“), das der schrankenlosen Leerheit aller Dinge gewahr wird, getätigt. Ihm wohnt der „Herz-Charakter“ der Realisierung der allumfassenden Offenheit des „Nichts“ (無 jap. *mu*) inne. Es fehlt darin jegliche deterministische Vorstellung von Stimulus und Reaktion und deren Überwindung. Kein einziges Element oder Selbst in einem Gesamtgeschehen ist „Meister“, hat die Kontrolle über sich oder andere, oder fürchtet sie zu verlieren. Zur Aktivität des „Nichts“ hat der japanische Zen-Philosoph Hisamatsu Shin’ichi (1889-1980) in seinen Schriften *Fülle des Nichts* (1975) und *Zen and the Fine Arts* (1982) für den Westen sehr wertvolle Hinweise zum Verstehen des Zen-Buddhismus und der Zen-Ästhetik gegeben.

Kein Grund zur Freude: Die Absage vom Wahren, Guten und Schönen in der Kunst des 20. Jahrhunderts

Das Schöne, das Anlass zur Freude geben könnte, fehlt in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Die Loslösung vom letzten großen positiven Gesamtbild des Schönen, Guten und Wahren im deutschen Klassizismus (der Nachahmung des klassischen Altertums um 1770–1830) setzte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein und schlug in das Ins-Bild-Setzen der wortwörtlichen Ent-täuschung um. Kunst diente der Demaskierung von Missständen und menschlicher Schwäche. Alles Negative geriet in den Brennpunkt des Interesses und wird wie unter einem riesigen Vergrößerungsglas betrachtet, bei dem alles andere verschwindet. Im Zentrum des Kunstschaffens steht das Vermögen der Kritik selbst, die sich nicht enden wollend selbst genügt. Dabei soll Kunst mit Themen und Darbietungen reizen, auffallen bis schockieren. Dem Ziel der radikalen Provokation, Desillusionierung und Dekonstruktion fehlt jedoch jede Ansatzmöglichkeit und auch der Wille für eine konstruktive, bejahende Wende zum menschliche Ganzsein des Lebens. Den Anspruch auf Ästhetik erheben, jedoch selten, Künstler die mittels Wirkung von Reduktion und Strukturen der Natur die unmittelbare Erfahrung selbst wecken wollen. Das Erleben von perfekten Inszenierungen, an die menschliche Grenze gehenden Performances und innovativer Einsatz von neuer Technik und Medien erhält im 21. Jahrhundert für die Kunst anerkennende Bedeutung.

Die Ästhetik der Natur: Ein Vergleich von der Schau der Natur in „Ost“ und „West“

Wie in der europäischen Philosophie wird das Verhältnis zwischen Kunst und Natur durch den Determinismus der Naturgesetze gekennzeichnet: Kunst als Schöpfung des menschlichen Geistes ist Freiheit im Gegensatz zur unter dem Bann der Gesetze stehenden Natur. Unter dieser Voraussetzung kann die Natur für die Kunst kein Vorbild oder Genuss sein. Natur kann aber verfügbares Objekt menschlichen Tuns werden. Im anderen Fall ist die Natur selbst ein sehr mächtiges Subjekt, dessen Gesetze der Mensch abringen möchte und in verschiedenen Modellen darlegt. Das Bild der Natur zerfällt in die verschiedenen Theorien mit Dominanz der Gesetzmäßigkeit: „Seit dem Auftritt der neuzeitlichen Wissenschaft ist keine einheitliche Natur mehr da, die zum Anhaltspunkt einer geschlossenen Theorie des Daseins in und mit der Natur werden könnte.“⁶⁰

In der „Ästhetischen Theorie“ von Theodor Adorno (1903-1969) ist das Übermächtige der Natur das Schreckliche schlechthin, das durch seine Reduzierung auf das Schöne mittels menschlichen Geist zugerichtet werden soll. Im Schönen, das den Zwang der Naturgesetzlichkeit zwar bannt, wird dieser dennoch immer spürbar bleiben. Adorno vermag Natur, nur völlig von diesem Gedanken eingenommen, zu erleben, wenn er schreibt: Der Gesang einer Amsel nach dem Regen rührt natürlich spontan, doch es lauert in ihm aber das Schreckliche, „weil er kein Gesang ist, sondern dem Bann gehorcht der sie befängt.“⁶¹ Adorno wandelt das Erleben, seiner Theorie nach, in ein sinnbezügliches Bild der menschlichen Welt um, über die er ein imaginatives Urteil bilden kann.⁶² Kurz gesagt: die Natur als Bild der Kunst. Die imaginative wahrgenommene Natur erscheint im „Schein der Kunst“.⁶³ Natur als Realität der Kunst ist die Realität des menschlichen Geist selber.

Adorno vertraut sich nicht dem ursprünglichen Gefühl vom ontischen Erleben des Gesangs der Amsel an. Wie relativ der Bann der singenden Amsel in Bezug auf die Idee des „Schrecklichen“ der Natur ist, zeigt ein Blick auf die chinesische Denktradition. Die Ästhetik hätte hier keinen Anhaltspunkt für den Bann von Gesetzen der Natur. Hier verhält es sich umgekehrt: Die Natur (自然 chin. *zìrán*, jap. *shizen*) ist frei, der Mensch ist durch das Denken

⁶⁰ Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt/Main 1996, S. 13.

⁶¹ Adorno 1984 zit. n. Liessmann, *Schönheit*, Wien 2009, S. 72.

⁶² Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt/Main 1996, S. 181.

⁶³ Seel, *ibidem*, S. 181.

an Gesetzen gebunden. Der Begriff *zirán* bedeutet Spontanität, Freiheit. Alle Geschöpfe der Natur sind radikal frei.⁶⁴

„Die Natur wird als immerwährendes, sich erneuerndes Hervorbringen gesehen. Damit zeigt sich das Hervorbringen selbst als Grundcharakter der Natur, Natur besteht aus verschiedenen Weisen des Hervorbringens. Eine Auffassung der Natur als Himmelsmechanik wird dadurch erschwert.“⁶⁵

In der chinesischen Denktradition hatten die Beobachtungen der Natur eine ganz andere Richtung als die im neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Experiment. Sie sollen zu immer differenzierteren Unterscheidungen der unverfälschten Beobachtungen führen und werden als realistische Resultate dem ganzen Universum zugeordnet.⁶⁶ Das Allgemeine zeigt sich als sinnlich Gegebenes aus den unentwegten Erfahrungen des Wandels in dem es keine unveränderlichen, substantiellen Einheiten gibt. Aus dem Erfassen des Umschlagens der Bewegungen der Natur folgt das ethische Handeln im Einklang mit dem Wandel. Der Gedanke des Fortschritts im Sinne einer Evolution ist hierin unbedeutend bzw. fehlt sogar. „Die wichtige Rolle des Menschen in der Natur ergibt sich gerade daraus, dass er imstande ist, der Natur neue Wege zu öffnen, nicht diese in Bestimmungen fest zu halten.“⁶⁷

In Japan gibt es die bekannten jahreszeitlichen Festivitäten der Kirschblütenschau im Frühling (*hanami* 花見, „Blüten betrachten“) und das Aufsuchen der Herbstwälder mit intensiv rotem Herbstlaub des Ahornbaumes (*momijigari* 紅葉狩り). Die Schau der Blüte und des Herbstlaubes zur Bewunderung und zum Genießen des Naturschönen ist Quelle der Freude. Das nur für kurze Zeit beobachtbare Naturphänomen, das von den Menschen gemeinsam gefeiert wird, ist gelebte Wertschätzung der vergänglichen Schönheit der Natur. Die oft zitierte Paraphrase „fliegende Blüten und fallende Blätter“ (*hika-rakuyō*) in buddhistischen Schriften sind Ausdruck der Ästhetik von *mujō* (無常 „nicht ewig“, alles ist im Wandel). Der Wandel ist nicht schrecklich, sondern ein ewig wahres Faktum, ohne leidvolles Anhaften am Aufblühen, ohne Abneigung von Abfallen der Blätter. Diese Realität wird in der Natur scharf angeschaut. Schreckliche Naturereignisse wie Erdbeben, Tsunami und Taifune haben in Japan schon alle

⁶⁴ Gabriel, *Zum Begriff der Natur in der chinesischen Philosophie*, in: Gabriel/ Hashi (Hg.), *Intellectus Universalis. Zur Welt der vergleichenden Philosophie*, Wien 2005, S. 71-85.

⁶⁵ Gabriel, *ibidem*, S. 71.

⁶⁶ Vgl. Gabriel, *ibidem*, S. 83.

⁶⁷ Gabriel, *Zum Begriff der Natur in der chinesischen Philosophie*, in: Gabriel/ Hashi (Hg.), *Intellectus Universalis. Zur Welt der vergleichenden Philosophie*, Wien 2005, S. 74.

erlebt, dennoch wurden sie nicht als das „Schreckliche“ in die Natur projizierte Idee zur Kunst dieses Geistes.

Das japanische Schriftzeichen für „ausruhen, Pause“ 休 (jap. *kyū*) besteht aus zwei Zeichen, links 人 „Mensch“ und rechts 木 „Baum“. Die Bildsprache weckt die Vorstellung von einer in der Natur erlebten gemeinsamen Grundlage von Ich und Pflanze, von dem Zur-Ruhe-Kommen des Geistes der ursprünglichen Naturanlage. Warum? Im Erleben der Schönheitsliebe dieses kostbaren Augenblicks im Gewahrwerden von *mujō* lässt sich mein Denken erfrischen.

Zusammenfassung

Die europäische Ästhetik prägt ab der Neuzeit bis zur Gegenwart die anthropozentrische Sichtweise: Entweder folgen die Kunstwerke der Künstler den Schöpfungen der Natur oder die Anschauung der Natur folgt den Ideen der Künstler. Entsprechend den Theorien der Anthropologie können sich Freiheit und Glück im Kunstschaffen entweder in der Befreiung von der inneren Natur des Menschen verwirklichen oder in der Bändigung und Sublimierung durch den menschlichen Geist. Gegenwärtig zeichnet sich ein Selbstverständnis von Kunst und Kultur ab, dass die eigenen Normen nicht mehr im Spannungsverhältnis zum mechanistischen Determinismus stehen, sondern dieser gewissermaßen gleichgültig geworden ist. Der Mensch ist sich in der radikal kritischen Auseinandersetzung mit seinen eignen Normen, seiner egozentrischen Stellung bewusstgeworden und hat sich auf die Suche nach anderen Standpunkten als nur ausschließlich nach dem seinen eigenen Subjekts.

In der Ästhetik Ostasiens umfasst „Natur“ alles, die Welt als Ganzes. Es gibt keine Idee eines transzendenten Schöpfers, der von außen das Geschehen bewirkt hat, eingreift oder überwacht. Dem gegenüber kam unter dem Einfluss des Buddhismus ein reales Faktum in den Vordergrund des Denkens und Handelns: Alles ist im Netz der Beziehungen. In der Frage nach der Erfüllung von Freiheit und Glück im Kunstschaffen gab es die Spannung aus der Macht eines Schöpfers und seiner zum Tragen kommende Gesetze nicht.

Schönheitsliebe: Der Verdacht der Weltflucht und Kritiklosigkeit verstellt den Blick

In Europa ist mit Ende des 19./Anfang 20. Jahrhunderts das Schöne, das eine Quelle der Freude sein könnte in der Kunst verschwunden. Das Schöne, das erfreuen soll, ist als Thema angesichts der Triebtheorien, Naturgesetzlichkeit und propagierten Freiheit der Kritik irritierend. Schönheitsliebe ist mit dem Vorwurf der Weltflucht konfrontiert oder macht sich des Mangels an Auseinandersetzung angesichts bedrohlicher Krisen, welche eine Gesellschaft fordern, ver-

dächtig. Außerdem hat man Angst, angesichts der Vollkommenheit des Schönen in Selbstzweifel zu verfallen, sie nicht zu erreichen. Man begehrt sie, aber droht zu scheitern. Diese Meinung setzt sich ab der Romantik durch.

Im Alltag, in der Kunst oder in der Natur wird etwas dann ‚schön‘ genannt, wenn eine Sache „ihre ureigenste Möglichkeit erreicht und sich als kostbar präsentiert.“⁶⁸, so der Wiener Philosoph Konrad P. Liessmann dazu ergänzend: „Und weil im Leben und in der Wirklichkeit dieses Gelingen so selten ist, sind die Momente des Schönen fast immer auch von einer tiefen Melancholie begleitet.“ Liessmann drückt das gängige Verständnis von einer kostbaren „ureigensten Möglichkeit“ als Vollkommenheit der Gestalt, als eine Art Maßstab an dem sich das Selbst misst, so aus: „Das Schöne, so könnte man auch sagen, in seiner vollkommenen Gestalt, wirft uns immer wieder auf unsere Kontingenz, Unzulänglichkeit, Unvollkommenheit in ästhetischer und ethischer Hinsicht zurück.“⁶⁹

Die Frage ist, wie man die „ureigensten Möglichkeit“ noch interpretieren kann. In Platons *Symposion* findet sich gerade mit der Gestalt des Sokrates die Durchkreuzung der damals gängigen einseitigen, leidenschaftlichen Idealisierung des *kalokagathía* (des „Schönen und Guten“), einer Schönheit, die in Bestform und Symmetrie in der Kunst verewigt ist. Im Mahāyāna-Buddhismus erweist sich die Grundlage der „Buddha-Natur“ (jap. *bussō* 仏性, skt. *tathāgatagarbha*,) als die ureigene ursprünglich reine Potentialität und Verwirklichung des wahren Wesens. Das Kunstwerk, wie die Tuschkmalerei lässt keinen bestimmenden Geist einer „Schöpfung“ erkennen, sondern eine kostbare Schönheit die nur von kurzer Dauer ist. Alle Teile bzw. Wesen eines kunstvollen Geschehens z. B. in der Tee-Zeremonie verwirklichen ihr So-Sein der Natur, wenn sich das Ich des Kunschtchaffenden zurücknimmt. Wir können die gelungene, wohltuende Harmonie in einer Tasse Tee auskosten. Mit der Etablierung der Tee-Zeremonie wurde der „Wahre Mensch ohne Rang“ ein (Heil-) Mittel gegen Arroganz und Macht.

Blicken wir deshalb zurück in die Geschichte, wo jene zwei Zeitabschnitte in der Kultur des „Osten“ und „Westen“ völlig in jedem Lebensbereich vom Kriterium des Schönen durchdrungen sind: Die griechische Antike; in Japan die Heian-Zeit (794–1185) und die darauffolgende Kultur der Muromachi-Zeit (jap. Mittelalter 13.–15. Jh.), die als „Zen-Ästhetik“ in

⁶⁸ Pöltner zit. n. Liessmann, *Vom Zauber des Schönen*, in: Liessmann (Hg.), *Vom Zauber des Schönen. Reiz, Begehren und Zerstörung*, Wien 2010, S. 15.

⁶⁹ Liessmann, *Vom Zauber des Schönen*, Wien 2010, S. 15.

Europa bekannt wurde. In der Antike war Athen ständig in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt. Träger der Zen-Ästhetik ist die Klasse der Krieger in einer Zeit kriegerischen Wirrnissen. Aus der heutigen europäischen Sichtweise vom oben genannten Standpunkt werden fremde Kulturen mit denselben Kriterien beurteilt und systemeigene Probleme in ein fremdes System projiziert. Man glaubt einen Mangel an Auseinandersetzung und Weltflucht darin erkennen zu können. Leider kommt es durch diese daraus erwachsenen Vorurteile vorschnell zu einem Verlust an Anregungen für neue Erkenntnisse.

Angesichts der Bewältigung der auf uns zukommenden, unbekannten Fülle von Aufgaben stehen wir vor der Weichenstellung von reduktionistischen Sichtweisen hin zur schöpferischen Vielfalt des begeisterten, am Neuen interessierten Menschen.

Im Vergleich der beiden Kulturen der Griechen und in Japan zeigt sich, dass es sich tatsächlich um kein einseitig, reduktionistisches Konzept des Schönen (und der Freude) handelt, sondern dass der ganze Mensch von einem Wandel erfasst wird: bei Platon in ein „*eudaimonion*“ und im Zen in die „*Buddha-Natur*“.

Interessanter Weise finden sich in der Eros-Diskussion von Platons *Symposion* beide Ebenen, die ontisch-realen dynamischen Aspekte wie des Willens, Begehrens und Glückens mit der metaphysischen Ebene der offen gehaltenen Erkenntnis des Seienden in Verbindung gebracht. Im Zen-Buddhismus wurde mit dem „Herz-Charakter“ des tätigen „Nichts“ (jap. *mu*) dessen Realisierung inmitten der vollen Dynamik des Lebens aufgezeigt. Im Zen-Buddhismus leitet das *aktive mu* zum „offenen Auskosten“.

Daher lautet die Frage: Lässt sich auf Grundlage des Eros-Konzepts Platons und des „aktiven *mu*“ („aktiven Nichts“/Hisamatsu) des Zen-Buddhismus ein neuer, positiver Stellenwert der Freude, gerade am Schönen gemeinsam mit dem Guten im Streben nach Wissen begründen?

I. Die komparativ philosophische Methode in der praktischen Anwendung. Vergleich der Struktur von Platons *Symposion* und des *dōka* (Weggedichtes) von Zen-Mönch Ikkyū („Eine Pause“)

Am Beginn der vorliegenden Arbeit soll die Methode der Komparativen Philosophie selbst im Mittelpunkt stehen. Der Titel der vorliegenden Arbeit zeigt bereits den Schwerpunkt, dass es hier um eine im Leben erfahrbare „Dynamik“ geht, die als leiblich gewordene Erkenntnis von Bedeutung ist. Im diesem Sinne wird im I. Kapitel die Methode gleich in der praktischen Anwendung, im Vergleich zweier Denksysteme vorgestellt. Zunächst fordert eine kritische Fragestellung zum sprichwörtlichen Schönheitssinn der Griechen und der japanischen Zen-Kultur zu Überlegungen über deren Bewandnis heraus. Dabei tritt sofort bei beiden ein metaphysischer Kern umfassender Wahrheit zu Tage, der auf besondere Weise zu einer ethischen Realisierung im Leben drängt, und die Artikulierung des Augenblicks seines Erfassens eine sehr wichtige Mitteilung zur Metaphysik selbst beinhaltet. Das letztere soll im zweiten Teil des I. Kapitels (2. und 3.) anhand des Vergleichs von zwei Schriften ersichtlich gemacht werden.

Eine Schrift, welche die gesamte Arbeit begleitet, stammt aus der europäischen Tradition der Philosophie, Platons *Symposion*, die andere aus dem Zen-Buddhismus in Japan, ein Gedicht von Zen-Mönch Ikkyū Sōjun (1394-1481). Abgesehen vom kulturhistorischen und philosophischen Hintergrund könnten auf dem ersten Blick, rein formal betrachtet, die beiden Schriften nicht unterschiedlicher sein. Platons Schrift ist in Dialogform der Reden über Eros verfasst, Ikkyūs Kurzgedicht im klassischen Chinesisch braucht etwa zwei Zeilen. Trotz des unterschiedlichen Schriftentypus ist bei beiden ein Weg zu einer umfassenden Einsicht erkennbar, der sich gerade durch die komparativ philosophische Methode auf beiden Seiten deutlicher abzeichnet. Das ist für manches Unverständnis von Bedeutung, denn vom Standort des 21. Jahrhunderts gesehen, gehören sowohl das *Symposion* aus der Antike Griechenlands als auch Ikkyūs Gedicht aus der Zeit der Entwicklung der Zen-Kultur (Ende des 14. Jh. bis Mitte des 16. Jh.) „fremden“ Denksystemen an.

I.1. Die „Ästhetik“ der griechischen Antike und der Zen-Künste: Schönheitsliebe als Weltflucht und Mangel an Auseinandersetzung?

Spätestens seit dem 20. Jahrhundert ist das „Schöne“ in der europäischen Kunst verschwunden. Das „Gefühl“, vor allem der Lust ist spätestens seit Kant aus der philosophischen Erkenntnis verbannt, sinnliche Empfindungen werden im Vergleich zur Vernunft auch im alltäglichen Bildungsverständnis geringer geschätzt. Bemerkenswerter Weise basiert die Namensgebung „Philosophie“ auf der „Liebe zum Wissen“, bei Platon eine Erkenntnisleidenschaft, die zum empirischen Schauen hoher Ideale leitet, was bisher als Errungenschaft und nicht als grundsätzlicher Irrtum aufgefasst wird.

Sowohl in der Gegenwartskunst, als auch in der Rückschau auf vergangene Kulturen, in deren Lebensäußerungen das ästhetische Motiv große Bedeutung hat oder hatte, steht der Verdacht der Mangel an Kritikfähigkeit, gefühlsvoller Verklärung oder Rückzug aus der Realität im Raum. Besonders zwei Kulturen sind auffallend in allen Lebensbereichen vom Schönen durchdrungen: In der europäischen Geschichte die griechische Antike (um 500 bis Mitte 4. Jh.), in Ostasien Japans Heian-Periode (794-1185) und die darauffolgende „Zen-Kultur“ des japanischen Mittelalters (13.-15. Jh.).

In Japan sind es die Pavillons der Militärmachthaber, mit denen die Förderung der Zen-Kultur verbunden ist, während um die Vormachtstellung, Ämtervergabe und Territorium Kriege geführt wurden. Hungersnot und Epidemie forderten zahllose Menschenopfer, während Landsitze gestaltet wurden.⁷⁰ Im Widerspruch zu Krieg, politischem Chaos, den drängenden Fragen nach Konfliktlösung und Lebensbewältigung der notleidenden Bevölkerung, erscheint vom heutigen Standpunkt rückblickend die Bedeutung, welche jeder Lebensäußerung in künstlerischer Weise, wie sie von den Trägern der Kultur beigemessen wurde, als Weltflucht und eine unberechtigte Beschäftigung mit dem Luxus des Vergnügens. Gleichzeitig wird heute dem Stil der auffallend klaren Formen aller Güter und der aufs Wesentliche konzentrierten Lebensweise, durch Reduktion und Notwendigkeit ohne Überschuss und ohne Dürftigkeit, Kennzeichen der griechischen Antike und der Zen-Kultur, große Bewunderung und Aufmerksamkeit entgegengebracht.

Aus heutiger Sicht ist Kritik und Analyse in einem Denksystem sehr wichtig. Ein Fehlen ihrer Führungsrolle in einer anderen Lebenskultur mit der Dominanz des Schönen wird sofort als

⁷⁰ Keene, *Yoshimasa and the Silver Pavilion. The Creation of the Soul of Japan*, New York 2003, S. 53.

Mangel bewertet oder diese dann abgelehnt. Andererseits gibt der Betrachter dem Schönen keine Chance: Mit der bereits von ihm vorgenommene Beschränkung auf die ursprüngliche Sichtweise der Disziplin der Ästhetik⁷¹ wird das Schöne seines Reichtums im Leben beraubt. Im eingengten Blickwinkel auf das isolierte Objekt des Schönen wurde es auf die Wahrnehmung der Sinnesreize und das reflexive Urteil im Denken reduziert, bloß mechanistisch und kalkulierend gedacht.

Das Abstandnehmen zum Schönen, und damit ein entscheidender Verlust einer Quelle der Freude, zeichnet sich ab dem 19. Jahrhundert ab. Das Konzept der Vollkommenheit des Idealismus bzw. in der Kunst des Klassizismus des 18. Jahrhunderts, erkennbar am Ideal der Bestform durch Regel und Symmetrie stößt zunehmend auf Ablehnung. Dabei war die Basis der leidenschaftlichen Idealisierung des antiken Griechenbildes eine Erfindung des Klassizismus selbst. Der deutsche Archäologe Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) erfand den harmonischen Griechen der „edlen Einfalt und stillen Größe“, ein dogmatisches Bekenntnis, das für die Ausbreitung des Klassizismus große Wirkung hatte.⁷² Damit kennzeichnete Winckelmann in seiner Theorie den eigentlich idealen „schönen“ Stil der Griechen als Höhepunkt innerhalb einer organisch gewachsenen Entwicklung des abendländischen Kunststils vom niedrigen Ursprung bis zum Verfall im Verlauf der Geschichte. Damit legitimierte er die Rückbesinnung auf die Antike. Das Schöne in der Antike wurde allerdings mit der Projektion eines „klassischen“ Schönheitsbildes in die Vergangenheit betrachtet und fälschlich als original verstanden. Dazu gibt es folgende zwei Interpretationen im 20. Jahrhundert:

Einem Platonbild folgend, gehörte zum Programm der klassizistischen Gestaltungsidealisten die Zähmung ungezügelter Leidenschaft im Anblick der edlen Körper harmonischer Schönheit der Proportionen, wobei die Realität des Lebens, gewöhnlich weniger schön und edel, in klassizistischen Kunstwerken ausgeschlossen war. Nach der Interpretation des aristotelischen Mimesis-Begriff im christlich-abendländischen Denken war es vielmehr die Aufgabe des

⁷¹ Die Ästhetik ist eine Disziplin der Philosophie, die von Alexander Gottlieb Baumgarten Mitte 18. Jahrhunderts begründet wurde. Dort gilt sie als „Wissenschaft des sinnlichen Erkennens“, die Betrachtung der Schönheit in der „Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis“ (Baumgarten, *Aesthetica* 1 und 14) zit. n. Büttner, *Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, München 2006, S. 9. Eine Ästhetik im Sinne Baumgartens gab es in der Antike nicht.

⁷² In seinem Buch „Geschichte der Kunst des Altertums“ (1764), das in alle europäischen Sprachen übersetzt wurde, proklamiert Winckelmann das unerreichte antike Vorbild nachzuahmen. Baukunst und Plastik des deutschen Klassizismus folgten etwa hundert Jahre seinem Leitbild.

Künstlers die Vollkommenheit der Schöpfung Gottes (wahr, gut und schön) zu erkennen und nachzuahmen.⁷³

Im Klassizismus übten die Schriften Platons und Aristoteles großen Reiz aus, um in Schönheitsdefinitionen die Bedeutung der Ordnung und Schönheit für die Qualität von Kunst zu untermauern. Der Klassische Philologe Stefan Büttner bezieht seine Erklärung auf Platon, *Philebos* 65a, wenn er schreibt:

„Aus dieser Bestimmung des Schönen stammt die uns meist nur als bildungsbürgerliche Attitüde begegnende Trias vom `Schönen, Wahren und Guten´ (Phlb. 65a). Die sachliche Bestimmtheit (*eídos*) – mit Wahrheit (*alétheia*) und bestimmtem Sein (*usía*) identisch – sei zugleich Ursache des Gut-seins (*agathón eínai*), der Symmetrie (*symmetría*) und der Schönheit (*kállos*) des einzelnen.“⁷⁴

Diese Interpretation der Sokratesrede aus Platons *Philebos* kommt vielleicht dem klassizistischen Kunstverständnis nahe, doch fußt sie eher auf Aristoteles. Der Aristoteliker Thomas von Aquin, der sich auf Aristoteles im 4. Kapitel seiner Poetik bezieht, formuliert: „Das Gute und das Schöne in einem Ding sind sachlich eins, wie sie auch ein und dieselbe Grundlage haben, nämlich die Wesensform. Und darum wird das Gute als auch schön gerühmt.“⁷⁵

Zum Verstehen von Platon ist es jedoch irreführend, wenn die Trias vom Wahren, Guten und Schönen ihren Ausgang von der „sachliche Bestimmtheit“ (*eídos*), ein Ausdruck von Aristoteles, nimmt. Der Begriff *eídos* (nie als Worthülse) steht bei Platon nicht über dem Guten, die Teilhabe und nicht die Identität im Zentrum des zu Vermittelnden im *kósmos*.

Die gegenwärtige Ablehnung des Schönen gekoppelt an das Gute, das schöne Wahre, der „Natur“ und „Vollkommenheit“ usw. lässt sich weder auf die Lehren von Platon noch Aristoteles zurückführen, da sie nicht auseinandergehalten werden.⁷⁶ Den aktuell beobachteten Mischideen gemeinsam ist die Verantwortung in ein historisches Subjekt (oder Phänomen) zu verlagern und dieses als Substitut eines vereinfachenden Denkmusters aus bruchstückhaften Wissen wie Schönheit als Selbsttäuschung, Konflikttheorie der Triebe, Leib versus Geist,

⁷³ Bischof, *Vom Ursprung und daher Wesen der Kunst*, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie Band XXX/1998, S. 35.

⁷⁴ Büttner, *Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, München 2006, S. 43.

⁷⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I 5, 4 zit. n. Bischof, *ibidem*, S. 35.

⁷⁶ Steel, *Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts*, in: Kobusch/Mojisch (Hg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt 1997, S. 120.

Erhabenheit des Denkens über Naturgesetze u.a. mit Theorien Platons und Aristoteles in Verbindung zu bringen und sie anhand dieser zu verabsolutieren.

Warum eine Trias bilden?

Das Wahre, Schöne und Gute des Weltganzen (*kósmos*), ewig und allumfassend, kann nicht zum Gegenstand unserer Vorstellung gemacht werden. Sie können nicht mit einem Maßstab gemessen oder bewertet werden, weil sie nicht wie ein Ding als Summe von Einzelteilen zusammengesetzt sind. Was wir nicht begreifen, muss jedoch nicht notwendig deshalb das jenseitige Transzendente sein, obwohl etwas scheinbar aus unserem Denkhorizont verschwunden ist. Wenn wir das Gute nicht unter einem einzigen Begriff erkennen können⁷⁷, wobei letztlich *nóēsis* (unmittelbare Einsicht) eine große Rolle spielt, gibt Platon einen interessanten Rat: Nehmen wir eine jeweilige Trias wie Eines an. Das Vereinen selbst ist Ursache einer Trias, in *Philebos* Schönheit, Angemessenheit und Wahrheit. Diese wiederum ist der Grund für die Verhältnisse der Mischung. Diese Mischung ist durch die Trias als Gutes so geworden. Rein logisch gesehen kommt man am Ende der Begründung dazu: das Eine ist das Gute.

Wer die drei Aspekte des Guten in sich stabil und harmonisch vereint, durch ausgewogene Beziehung zueinander und zum Guten im Denken und Handeln anklingen lässt, geht über die ursprüngliche Grenze eines Einzelnen hinaus.

Wenn etwas in einer sehr komplexen Wirkungsweise schwer verständlich ist, ist es hilfreich es in einem Modell zusammenzufassen. Stellen wir uns die Trias wie ein gleichseitiges Dreieck oder eine dreiseitige Pyramide vor, wo das Wahre, Gute und Schöne die Seiten bilden. Diese lassen sich besser begreifen, wenn die jeweilig betrachtete Seite im Zusammenhang mit den anderen Seiten steht, die eine klärt sich durch die andere. Anwendung findet diese Methode im *Symposion*. Ein bedeutsamer Aspekt der Drei dabei ist seine Besonderheit des Überschreitens der Dualstruktur.

Das Gute ist kein Ausdruck für eine materielle Qualität, „Gut-sein“, sondern bedeutet empirische, ethische Verwirklichung im Leben auf umfassendste Weise. Da es als Idee universellen Anspruch hat, kann es nicht reflexiv auf ein bestimmtes Sein fixiert werden. *Ousia* ist ontisch gesehen grundsätzlich etwas Neues („die Kinder“) im *kósmos* des Wahren, Guten und Schönen. Es ist, weil es als ein an der Trias Teilhabendes nach Unsterblichkeit strebt, dynamisch, das in

⁷⁷ Vgl. Platon, *Philebos* 65a.

der ontologischen Seinsweise⁷⁸ des Werdenden weiter zeugt und gebiert. Die Frage, wie man im Leben das Gute (Gerechtigkeit, All-Liebe) verwirklichen kann und auf eine universelle, stabile Basis stellt, forderte auf originärer Weise in Platons Dialogen alle Teilnehmer einer Gesprächsrunde.

Zum Verständnis der umfassenden Dimension des „Schönen“

(1) Privilegierende Schönheitsideale erfuhren bereits zeitgenössische Kritik und einen Bedeutungswandel:

(a) im antiken Athen durch Platon (427–347): Wende durch seine „philosophische“ Lehre vom Gesamtkraft der Welt (Eros). höchsten Guten des *kósmos* und der Teilhabe des Menschen, vermittelt durch die

(b) in der Zen-Kultur ab der Kamakura-Zeit im 11.-13. Jh. und in der Muromachi-Zeit in Kyoto im 14.-15. Jh.: Unter dem Einfluss des Zen-Buddhismus wird der „wahre Mensch ohne Rang“ (Linji, gest. 867) selbst zum Ursprung der Wahrheit und der Kunstschaffende als aktuelle Aktivität alles Seienden im Hier und Jetzt.

(2) Das Schöne entzieht sich einer Deformation und Isolation einseitiger Perspektiven

(a) Platon:

Der Mensch strebt nach dem Guten, das im Schönen gegenwärtig hervorgebracht wird, das auch als das Wahre erkannt wird. Im Ursprung des *kósmos* (Weltordnung, Schmuck), der selbst ein beseeltes Lebewesen ist, sind sie gesetzmäßig miteinander in einer Einheit verbunden. Das Schöne kann nicht vom Wahren getrennt werden. Die universelle Wahrheit besteht unabhängig von Bestrebungen zur Perfektion der Materie und Vernunftleistung und kann durch diese weder zunehmen noch abnehmen. Das wahre Schöne besteht nicht als reine Faktizität einer Gestalt isoliert als Potentialität, „nur als Versprechen des Glücks“⁷⁹, das auf Zukünftiges verweist. Das wahre Schöne ist eine spezifische empirische Erfahrung im Körper und Geist im Erzeugen des Guten.

Wir können einzelne Vorlieben bleiben lassen, denn die Besonnenheit des Vermittlers „Eros“ ist stärker als jene, weshalb wir anderen eine „gerechte“ Aufmerksamkeit schenken

⁷⁸ Das Seiende und Werdende sind zwei Arten von Seinsweisen. Vgl. Platon, *Phaidon* 79a-e.

⁷⁹ Liessmann, *Vom Zauber des Schönen. Reiz, Begehren und Zerstörung*, Wien 2010, S. 8-9. Der Gedanke findet sich in wiederholt in Abhandlungen der Gegenwart und fußt wohl auf den englischen Philosophen Thomas Hobbes (1588-1679) in *De homine* („Vom Menschen“), wo er Schönheit als das „Anzeichen eines künftigen Gutes“ definiert. Siehe auch Liessmann, *Schönheit*, Wien 2009, S. 9.

(*Symposion* 196c). Das Streben leitet als ein All-Umfassendes (*mono eides*) und Umfassenkönnens (*mono eides aei on*) eines jeden Menschen zum lebenswerten, erfüllten Leben, das als „schön“ (*auto to kalón idein*) wahrgenommen wird.⁸⁰

Nichts besteht allein, weder im *kósmos* noch in einem Chaos. Die Proportionalität (*symmetría*) ist die Art und Weise, das „Band“⁸¹, das alle Ur-Elemente des *kósmos* zusammenhält und in allen Mischungen zum Tragen kommt. Das Gute, Schöne und Wahre unterliegen keiner Vergänglichkeit, keinem Werden und Vergehen, sind jedoch insofern mit dem Sterblichen verschränkt, wo er mit ihnen zusammen ist (*Symposion* 211e). Im Streben nach Unsterblichkeit, sucht er sie durch ihre Maßgabe in Werken, im Denken und Handeln zu „zeugen“ (*tókos*). Nicht jede Kultur schaffende Aktivität, mit der ein Mensch Werke herstellt (*poiesis*) und uns erfreut, hat diesen Anspruch. Für die erkenntnisleitende Erfahrung der „Eingestalt“⁸² (*mono eides*) der Weltordnung verwendete Platon den Begriff „zeugen/gebären“ (*tókos*), dem Wirken des Schönen mit dem allerhöchsten hohen Anspruch der „Unsterblichkeit“. Dieses Zeugen ist zugleich ein Zeugen des *kósmos*.

Platons Erkenntnislehre zur Einsicht in die „Eingestalt“ enthält beides, die der aktuellen Situation entsprechenden komplementären Methoden der *nóēsis* und *diánoia*, das heißt unmittelbare Gewissheit und kritische Diskursivität.⁸³ Als Dreiheit kann das Schöne, das notwendig so durchdacht wird, nie einseitig sein. Das Streben danach, nicht auf einzelnen Standpunkten beruhend, wird sich dynamisch zum Wohlergehen entfalten können. Schon im kosmologischen Ursprung, repräsentativ für jeden Ursprung des Hervorbringens von etwas Schönerem, hatte sein Gestalter *dēmiourgós* Vergnügen (*euphrantheis*) daran. Der Demiurg schaute sein Werk, das All, „voller Bewunderung an und in seiner Freude daran dachte er, es noch in stärkerem Maße ähnlich im Verhältnis zum Vorbild auszuarbeiten.“⁸⁴

Verlassen wir besitzergreifendes Denken und egozentrische Gier dann öffnet sich das „weite Meer des Schönen“⁸⁵, die offene Weite der „Zeugung im Schönen“ (*tókos en kaló*). Das „Meer“ muss für die Griechen das Bild für den Ursprung und guttuenden Hort des Lebens überhaupt gewesen sein, ein Gedanke der auch heute noch aktuell ist.

⁸⁰ Platon, *Symposion* 210e-211e.

⁸¹ Platon, *Timaios* 31b-c.

⁸² Platon, *Symposion* 211e, übers. Hildebrandt 1998, S. 87.

⁸³ Vgl. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, Hamburg 1985, Vorwort Seite V.

⁸⁴ Platon, *Timaios* 37c-d, übers. Zekl 1992, S. 47.

⁸⁵ Vgl. Erst wenn man sich von einzelnen schönen Körper und Seelen löse, dringt man durch gründliches Denken in den Wissenschaften zum „Meer des Schönen“, so Diotima im *Symposion* (210a-e). Hier sollte man bedenken, dass Diotima zu einer Männerrunde von Homoeroten spricht und pädagogisch geschickt auf sie eingeht.

(b) Zen-Buddhismus:

Im Zen-Buddhismus werden keine „Mechanismen“ wie Sublimierung (Kulturleistung durch Ausgleich des Triebstrebens), Kompensation, Verdrängung und andere schematische Erklärungen von Überwindung von Konflikten angenommen. Mechanismen sind Annahmen eines Nihilismus, weil der Mensch fatal dem Schema unterliegt. In diesem Sinn gehören reduktionistische Mechanismen zum Postulat eines „Weltleides“.

Leid (*duḥkha*) und Freude (*sukha*) ist eine alltägliche Erfahrung, in deren Zusammenhang jeder inmitten seiner Lebenserfahrung selbst Einsicht gewinnt. Anteil am Weltgeschehen hat der Mensch als Gesamtheit von fünf Daseinsfaktoren (*skandha*): Körper (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), Vorstellen (*samjñā*), Wille (*samskāra*) und Wissen (*viññāna*)⁸⁶. Keine Komponente kann entfernt werden, ohne den Menschen als lebendige psychophysische Einheit seines einzigartigen Daseins zu gefährden. Der bekannte buddhistische Begriff *samādhi* drückt den stabilen Zustand ihres Gleichgewichts aus. Zen-Meister Dōgen nimmt dafür den japanischen Begriff *jō* 定, was „fest zusammengefügt sein“⁸⁷ bedeutet und die Einheit von Körper und Geist beschreibt. Alle Daseinsfaktoren sind jedoch unbeständig, leer an Substanz und beruhen in ihrem So-Sein in der Welt im „Entstehen in Abhängigkeit“ (skt. *pratītyasamutpāda*) auf Grund der „Leere“ (skt. *śūnyatā*, jap. *kū*).

Die Reflexion führt uns zu einem bejahenden und verneinenden Urteil. Durch Kritik geht jedoch einiges vom ursprünglich Ganzen verloren, durch Berücksichtigung von Ergänzungen sind immer wieder Korrekturen notwendig. Der Mensch möchte sich durch ein Aufrüsten des Denkens mit Diskriminieren der Gefühle vor Misslingen schützen. Dabei kommt es zum Verlust der ursprünglichen vollkommenen Einheit-Ganzheit. Die unmittelbare Anteilnahme eines flexiblen, offenen, wach gehaltenen Bewusstseins zum Wohl in der gegebenen Situation wandelt eine trennende Zweiheit von schön und unschön zu einer größeren Einheit. Die unmittelbare, erkenntnisleitende Einsicht (skt. *prajñā*) leuchtet wie ein Licht auf die ganzheitlichen Wahrheit, die keine aufspaltende Unterscheidung, Ausgrenzungen und Ergänzungen zur Folge hat. Es ist dies die Tätigkeit des ursprünglich reinen „Herz-Geistes“ jedes Menschen, mit dem er auf die Aporien im Leben antwortet.

⁸⁶ Vgl. Hashi, *Die Aktualität der Philosophie*, Wien 1999, S. 28-29.

Vgl. Frauwallner, *Geschichte der Philosophie Band 1*, Salzburg 1953, S. 190.

⁸⁷ Vgl. Dōgen, *Shōbōgenzō*, Bd. 4, übers. Linnebach/Nishijima 2008, S. 53, Anm. 66.

- (3) Die Verkörperung einer umfassenden Einsicht ist in der Beschaffenheit der Werke erkennbar bzw. erfahrbar schön.

Mit seiner umfassenden Einsicht hat sich der ganze Mensch gewandelt. Dem Geschehen dieser Kreativität wohnt eine positive kraftvolle Dynamik inne, dabei eine Ablöse zu beleben. Die Werke werden als schön wahrgenommen, sind jedoch ohne oberflächlicher Perfektion. Ohne Ziel, einen Reiz ausüben zu wollen, wird sie bewusst in den Hintergrund gerückt. Zwei Beispiele sind von ganz anderer Art als die Konvention zur Zeit Platons (a) und vor den Zen-Künsten (b):

(a) Die „Silen-Portraits“⁸⁸ des Sokrates durchbrechen die Kunst der Bestform idealer Staatsmänner- und Heroenportraits. Die spöttische Darstellung für die Sophisten im 5. Jh. mit übergroßen Kopf und deformierten Gesichtszügen wurde bewusst für Sokratesportraits übernommen, wie die Ähnlichkeit mit den dämonischen Silenen oder Satyrn um offensichtlich für Irritation zu sorgen. Diesen wurde nachgesagt, Menschen verwandeln zu können. Sokrates Fragemethode kann nur in Platons literarischer Dialogform seiner Werke überleben. Platons Akademie wird erste Schule für Erwachsene und erste öffentliche Forschungseinrichtung in Athen mit der ersten Bibliothek der Antike und etwa 40 Studierplätzen inmitten eines schön angelegten Haines.

(b) Schönheit, die von kurzer Dauer ist, übte besondere Faszination aus, ebenso das Fehlen der Farbe, der leere Raum im Bild und die Stille im Noh-Theater, kein Aussprechen des „Ich“ im *waka*, das Artikulieren jeder einmaligen Begegnung, rasch vergängliche *ikebana* in Körben. Mit der Gesinnung der „Trias“ von *wabi*, *sabi* und *yūgen*⁸⁹ im Kunstschaffen und in den Kunstwerken treten in Kyoto Anfang 15. Jh. neue Teilnehmer der Kultur auf, die nicht mehr nur einer privilegierten Elite vorbehalten ist.

(4) Die Liebe zum Schönen in Kunst und Philosophie als soziokulturelle Kraft
Im 4. Jahrhundert, zur Zeit Platons und Aristoteles, war das Engagement für Staat und Gesellschaft eine Voraussetzung für ein erfülltes Leben. Die ununterbrochenen Kriege, wo Strategen und Verbündete zum Gegner wechselten und eine Regierung auf die andere gestürzte folgte,

⁸⁸ Erhalten ist eine röm. Kopie nach einer originalen Bronzestatue um 380/370 v. Chr., vielleicht von Sokratesschüler Apollodoros (?), Skulptur vom sog. Typ A: aufgedunsen breites Gesicht, kurze Nase mit Nasenlöchern wie Nüstern, Glatze mit langen Nacken- und Seitenhaaren, hervorquellende Augen, wilder Bart. Vgl. Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände: A bis Boyle, Band 1, hg. v. F. A. Brockhaus, Leipzig u. Altenburg, 3. Aufl. 1814, Kap. Bildhauer der Griechen, S. 692.

⁸⁹ *wabi* (Unvollkommenheit), *sabi* (Einsamkeit) und *yūgen* (geheimnisvolle unnennbare Schönheit)

konnten jedoch nicht ohne Einfluss auf die Philosophen gewesen sein. Angesichts der bedrückenden Lage Athens um 400 v. Chr. konnte dem friedlichen Zusammenleben nur innerhalb einer von Grund auf erneuerten Polis mit dem ethischen, gebildeten Menschen als Zusammenhalt der Gesellschaft, eine Zukunftschance gegeben werden.

In Japan lehrten die Zen-Meister, an die sich die Kriegerelite zunächst zwecks kulturellen Prestige wandte, die Wertschätzung vom kostbar würdevollen einmaligen Dasein jedes Seienden „ohne Rang“. Für manch mächtigen Feldherren wurden sie zum unerwünschten Dorn, der ihnen die schmerzvolle Wahrheit bewusstmachte: die Vergänglichkeit vom machtvollen Aufstreben und ihrem Untergang. Die Kraft zum guten, wahren Schönen und ihre Nachhaltigkeit kam aus ihren Lehren selbst.

Sowohl bei Platon als auch bei den Zen-Meistern wie Ikkyū Sōjun (1394-1481), ein in Japan sehr populärer Mönch, präsentiert sich das Schöne bzw. *hana* („Blüte“) eingebettet in die ontische Aktualisierung des *eudaimon* (Platon) bzw. der „ursprünglich reinen Naturanlage“ *Buddha-Natur* (Mahāyāna-Buddhismus), welcher die Einsicht in eine universelle Wahrheit einerseits in den *kósmos* oder andererseits in das Gesetz *dharma* zu Grunde liegt. Damit gemeint ist weder ein Sondererlebnis wie das der Ekstase, noch das der Vollkommenheit, obwohl ein gewisses Bemühen wie es von Platon immer wieder angesprochen wird⁹⁰, und die „rechte Anstrengung“⁹¹ wie der Buddhismus den *Achtfachen Pfad* lehrt, nicht einfach erscheinen.

(a) Von der „*kalokagathía*“ (Vortrefflichkeit) zur „*philosophía*“ (Liebe zum Wissen): *Kalokagathía*, (aus *kalós* „schön“ und *agathós* „gut“) meint die Vortrefflichkeit eines Menschen, die Bewunderung auslöst. Während im 5. Jh. v. Chr. *kalokagathía* die Bezeichnung für die Aristokraten war, wurden im 4. Jh. mit *kalokagathía* ruhmreiche, hervorragende und auch hochherzige Persönlichkeiten bezeichnet.

Das Wort *kalón/kalós* kann in die Irre leiten, da es sich nur unzutreffend mit „schön“ wiedergeben lässt.⁹² *Kalón* steht in enger Beziehung zum Blick des Betrachters, der von etwas angezogen wird. Es ist das, was unsere Aufmerksamkeit, vor allem mit Auge und Ohr weckt und unsere Bewunderung hervorruft. Die Kriterien dafür sind nicht gleich und haben

⁹⁰ Vgl. Platon, *Siebender Brief* 341a-d; vgl. *Symposion* 210d-e Rede der Diotima.

⁹¹ Die „rechte Anstrengung“ (skt. *sammā-vāyāma*) ist wichtiger Teil des „Edlen Achtfachen Pfades“, der Lehre des historischen Buddhas Śākyamuni zum Ablösen vom Leid. Sie wird definiert als Bemühung der Abwehr unheilsamer Geistesinhalte zur Erzeugung heilsamer Geistesinhalte. Es ist dies ein nicht Klammern an Form. Vgl. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 2001, S. 98-103.

⁹² Vgl. Eco (Hg.), *Die Geschichte der Schönheit*, München 2006, S. 39.

unterschiedlichen Stellenwert. Während in den griechischen Hymnen die „Schönheit“ in harmonischen Klängen des *kósmos* zum Ausdruck kommt, sind es in der Architektur die Proportion und Symmetrie (*symmetria*), in der Rhetorik ist es der richtige Rhythmus der „schön“ ist.⁹³ Beim Menschen spielte zunächst sein Ansehen in der Gesellschaft durch Ruhm und Ehre die größte Rolle. Platon kritisierte die Erfüllung von Tugenden, wie Gerechtigkeit rein aus Ehrgeiz, der das eigentliche Ziel der Leute ist. Sogar die „Wertschätzung der Götter“ werfen diese noch in die Waagschale, um Vorteile zu erzielen und die „Ertragnisse des Ruhmes“ noch zu übertreiben.⁹⁴

Das Ideal *kalokagathía* gibt ursprünglich vor, es wären universelle Kriterien, die angeboren seien. Nur männlichen Bürgern der Polis und legitim Geborenen kann dieser Status zu Teil werden. Die mit der Aristokratie sympathisierenden Lehren vertraten die Weltanschauung einer geistigen Elite. Die Sophisten trachteten danach, das *kalokagathía*-Ideal von der aristokratischen Abstammung und dem damit verbundenen Privileg der Bildung *paidea* zu lösen. Das Ideal *kalokagathía*, das die Sophisten wie Isokrates vertraten, sollte der Heranbildung einer für das Gemeinwohl tüchtigen Elite dienen.⁹⁵ Es wurde nun durch die Macht der Rhetorik errungen, die jedoch keinen ethischen Anspruch einer Norm erhebt.

Die leidenschaftliche Idealisierung der *kalokagathía* als Vollkommenheit, die in Bestform des Menschen in Darstellungen verewigt wird, führte zur Abwertung des Unregelmäßigen, Zarten, Alten und Vergänglichen bis zur Moderne. Das Ebenmaß des Körpers und die Aufmerksamkeit auf seine Ertüchtigung galt in der Antike als Zeichen der Überlegenheit und wurde daher exzessiv zur Schau gestellt. Das äußerlich erkennbare Ebenmaß war eng mit dem Gedanken der Unsterblichkeit verbunden. Das Vernehmen und die Schau von harmonischen Maßverhältnissen bereitete nach dem Glauben der Altpythagoreer (6. Jh. v. Chr.) durch ihre reinigende Wirkung die Seele nach dem Tod auf die Himmelsreise vor. Durch diese Bedeutungen der sinnlich wahrgenommenen Verhältnismäßigkeiten der Gestalt, rückte der nackte Körper als eigentlicher Träger von Schönheit in den Mittelpunkt des Interesses.

Im *Symposion* stellt Platon der äußeren Schönheit ein inneres, ethisches Schöne entgegen, dem Eros seine ganze Aufmerksamkeit schenkt.⁹⁶ Den Wandel der Wirkung auf die Menschen zeichnet Platon im *Symposion* nach: Die Redner des Trinkgelages analysieren Eros zunächst

⁹³ Vgl. Eco, *ibidem*, S. 41.

⁹⁴ Vgl. *Politeia*, Zweites Buch 364a.

⁹⁵ Vgl. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik Bd. 9: St-Z*, Tübingen 2009, Spalte 801.

⁹⁶ Platon, *Symposion* 215a-d. Der Vergleich mit einer Silen-Skulptur, wäre jedoch anachronistisch zu Sokrates-Portraits in diesem Stil, wie er hier nahegelegt wird, da erst nach dem Tod von Sokrates diese Portraitdarstellungen geschaffen wurden.

noch auf der Basis der konventionellen Standpunkte. Schließlich kommt der ruhmsüchtige, selbstgefällige Strategie Alkibiades, der für seinen Aufstieg und tragischen Tod bekannt ist. Es ist bekannt, dass Eros sein Schild schmückte. Er ist es, der auf die Wirkung des Sokrates auf die Gesellschaft aufmerksam und den nicht spöttischen Vergleich mit den Silenen macht.

Entgegen dem *kalokagathía*-Ideal der Sophisten stellt Platon die Liebe zum Wissen, die Philosophie ins Zentrum der Bildung mit der Methode der dialektisch orientierten Rhetorik. Liebe zum Wissen ist seither ein integraler Bestandteil der Philosophie, woraus Kraft geschöpft werden kann. Eros ist die vermittelnde Kraft der Liebe, deren Bedeutung bereits damals (von den Sophisten) vergessen wurde.⁹⁷

Kalokagathía heute

Jede Epoche hat ihre Ideale der Vortrefflichkeit als Vorbild in der Gesellschaft. Immer mehr steht die Vermessung des Geistes im Vordergrund der Bildung eines Menschen. Die Messdaten bestimmter kognitiver Kompetenzen geben Auskunft über den Bildungsstand einer Altersgruppe, Kompetenzen nach Gender geteilt, geographischer Ort oder Staaten im Ranking. Die moderne Vortrefflichkeit erreichen „Spitzenschüler/innen“ mit erreichter Höchstkategorie in Evaluierungen.⁹⁸

Im Bildungssystem verbreitet sich eine Ideologie mit der Erhebung absoluter Daten von Kenntnissen und Fertigkeiten: die reine Begabung als Denkvermögen in bestimmten Disziplinen überprüfen zu wollen. In diesem Sinn verdient (entgegen dem Schulunterrichtsgesetz) nicht Geübtes, nur Überraschendes und daher von Schüler/innen selbst erkanntes Wissen ein „Sehr gut“. Das ist ein Absolutheitsanspruch *kalokagathía*. Nur Lehrer/innen haben Kenntnis davon, welcher Stoff ihre Schüler/innen beim Test überraschen wird, der Prüfungsstoff wird wie in (heute umstrittenen) Intelligenztests getestet. Der Gedanke der Selektion der Besten vom Rest⁹⁹ steht der Förderung lernschwacher Schüler von vornherein im Weg. Immun gegen diesen sich verbreitenden Zeitgeist sind jedoch Lehrer/innen, die Wohlwollen allen Schüler/innen entgegenbringen, und bei anderen mit ihrer eigenen Erkenntnisleidenschaft diese wecken bzw. gemeinsam in einer Runde im Austausch erleben wollen. Jeder Mensch hat seinen persönlichen Standort in seinem Lebenskontext. Das Erfüllen des gesamten Ortes mit dem Platz jedes Menschen darin ist eine Tatsache.

⁹⁷ Vgl. *Symposion* 177c, übers. Hildebrandt 1998, S. 38 und 189bc, übers. Hildebrandt 1998, S. 55.

⁹⁸ Vgl. Schreiner/Schwantner (Hg.), *PISA 2006*, Graz 2009, S. 95.

⁹⁹ Ziel der Schule war es „den Spreu vom Weizen trennen“, so ein Lehrer an einem Wiener Realgymnasium zum Ziel der Schule in seiner Matura-Ansprache 2004. Die gängige Redensart bedeutet das Beste aussieben, das Hochwertige auswählen bzw. Gutes vom Schlechten trennen.

(b) Vom „Goldenen Pavillon“ zum „Silbernen Pavillon“:

Im Jahr 1394 tritt Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) von der Shōgunatsregierung zurück, um sich achtunddreißigjährig dem religiösen Leben und der Kunst zu widmen.¹⁰⁰ Die herrschende Kriegerklasse wollte dem Adel des Heian Kaiserhofes, der die politische Macht an sie abgeben musste, an höfischer Eleganz ihrer Residenz um nichts nachstehen. Yoshimitsu hatte sogar das ehrgeizige Ziel, eine neue kulturelle Phase einzuleiten, in der er den Heian-Hof übertreffen wollte. Die Errichtung der Villa Kitayama-den (1397) sollte die Bühne für die Realisierung seines Traums werden. Der wegen der strahlenden Goldverkleidung berühmt gewordene „goldene Pavillon“ („Kinkaku“) war Ausdruck der Extravaganz und des Unnachahmlichen. Einer der größten Darsteller und Dramatiker des Noh-Theaters, Zeami Motokiyo (1363-1443) wurde als Knabendarsteller gemeinsam mit seinem Vater von Yoshimitsu 1374 entdeckt.¹⁰¹ Der Ranghöchste des Kriegeradels förderte die Theaterleute der niedrigen Gesellschaftsschicht, die wie die Bettler gesehen wurden, zuvor eine gesellschaftliche Unmöglichkeit. Im „Palast der Blüte“ kam Zeami mit dem Zen-Buddhismus in Berührung. Durch die von Yoshimitsu geförderte Handelsbeziehung zu China erhielt er vom Festland neue starke Impulse von Überlieferungen des Zen-Geistes. Unter diesen Voraussetzungen entwickelte Zeami die vollkommene Stilisierung des Noh-Theaters mit der Schönheit mitgeheimnisvollen Tiefe *yūgen* und der alterslosen Blüte *hana*, die zur höchsten Würde in der Reife des Alters gelangt.

Die Bedeutung des kulturellen Salons von Yoshimitsu kann man einschätzen, wenn an seinem prunkvollen mehrtägigen Gastmahl der Tennō Go-Komatsu (reg. 1382-1412) beiwohnte. Dieses Ereignis ging in die Geschichte als der „Imperiale Besuch in Kitayama“ (1408) ein.¹⁰²

Im dem Jahr des Abdankens von Yoshimitsu, 1394, wird ein Sohn des Tennō Go-Komatsu und dessen Nebenfrau, wegen Verleumdung verstoßen, fern vom Hof geboren. Unter seinem späteren Namen Ikkyū Sōjun (一休宗純 1394-1481) als ungewöhnliche Persönlichkeit bekannt, zählt er zu den bedeutsamsten Zen-Meistern, die sich gegen Macht und Gier in Systemen jeder Art gestellt haben. Seine Anhänger aus der Hafenstadt Sakai¹⁰³, die durch den Außenhandel aufstrebende wohlhabende Kaufleute, sprach die Lehre des Zen-Buddhismus zur Harmonisierung der Beziehung zwischen den Menschen an. Zur gleichen Zeit versuchten die Kriegeraristokratie den ungewollten soziokulturellen Aufstieg der Bürger zu verhindern.

¹⁰⁰ Raitei Arima, Abbot of Rokuonji (Hg.), *Rokuonji – The Golden Pavilion*, Kyoto.

¹⁰¹ Vgl. Hashi, *Ästhetische Aspekte des Noh-Theaters*, Frankfurt/Main 1995, S. 15-16; vgl. Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur*, Wien 1998, S. 39.

¹⁰² Raitei Arima, Abbot of Rokuonji (Hg.), *Rokuonji – The Golden Pavilion*, Kyoto.

¹⁰³ Vgl. Covell/Yamada, *Zen at Daitoku-ji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 38.

Bürgerkriege breiteten sich über ganz Japan aus, bis schließlich ein Erbfolgestreit und der Krieg um die Besetzung der Ämter eskalierte und die Hauptstadt Heiankyō (Kyoto) in einen zehnjährigen Bürgerkrieg stürzten. Dieser stand am Beginn der Ära der kriegsführenden Länder um die Vormachtstellung Japans, die hundert Jahre dauern sollte.

In der Geschichte ist der Ōnin-Krieg (1467-1477) mit dem achten Ashikaga-Shōgun Yoshimasa (1436-1490) verbunden. In dem zehnjährigen Bürgerkrieg wurde beinahe die gesamte Hauptstadt und alle berühmten Tempeln dem Erdboden und gleichgemacht.¹⁰⁴ Yoshimasas Verweigerung der Rason der Klanpolitik und politisch-religiösen Orakelentscheidungen war mitgeprägt von seiner tiefen Sehnsucht nach Rückzug. Nach seinem Abdanken als Shōgun wird Yoshimasa Zen-Mönch. Er wurde Schutzherr der Tempel wie seine Familie zuvor und hoffte auf sein Heil. Bei seinem Bauvorhaben seines „Silbernen Pavillons“ im Bezirk Muromachi in der Hauptstadt (heutiges Kyoto) hatte er das Vorbild seines Großvaters Yoshimitsu vor sich. Der „Ginkaku“ erhielt jedoch nie die silberne Verkleidung nach der Idee einer Inspiration durch das Mondlicht, da Yoshimasa starb.

Während der Gefechte und Brände bis unmittelbar vor seinem Retreat blieb er unfähig in dem Erbfolgestreit einzugreifen. Mit seinem Eintritt ins Mönchtum war „das Verlassen der Welt“¹⁰⁵ für Yoshimasa ganz selbstverständlich. Er studierte keine Sūtren-Literatur, glaubte aber, dass das buddhistische Erwachen durch Aktivitäten erfahren werden könnte und klammerte sich mit Hingabe daran. Sein *waka* zeigt den Einfluss des Zen-Buddhismus, doch eine untrennbare Kluft:

*„Der Weg des dharmas (Gesetzes)
der abseits existiert von
den Schriften –
Wen kann man darüber befragen?
Wer wird die Fragen beantworten?“¹⁰⁶*

Die Verirrungen vieler Menschen in der Zeit des Chaos war groß, selbst der Aberglaube Yoshimasas angesichts des großen Leides erschüttert und bot in schwierigen politischen Entscheidungen keine Sicherheit. Wen konnte er fragen, wenn die bekannten legendären Zen-Worte seit dem Gründer des Zen-Buddhismus, Mönch Bodhidharma (um 470-535) von

¹⁰⁴ Vgl. Keene, *Yoshimasa and the Silver Pavilion. The Creation of the Soul of Japan*, New York 2003, S. 6.

¹⁰⁵ Vgl. Keene, *ibidem*, S. 154

¹⁰⁶ Vgl. Keene, *ibidem*, S. 154. Ins Deutsche übertragen von der Autorin.

„Schriftenunabhängigkeit“ des Zen (*furyū monji*) sprechen.¹⁰⁷ In einem großen Irrtum bestand für Yoshimasa der Weg des *dharma* (Gesetz, Lehre des Buddha) als esoterische Lehre einer Ideenwelt, die nicht in Schriften aufgezeichnet, dort eine Auskunft gibt. Im Zen-Buddhismus wird mit der „Schriftenunabhängigkeit“ jedoch auf etwas ganz anders aufmerksam gemacht: eine universelle Wahrheit beschränkt sich nicht auf Schriften. Die Schrift ist ein kleiner Bruchteil dieses umfassenden Ganzen.

Yoshimasa war der irrigen Meinung, zwischen Lebenswelt und der Lehre eine Trennung vollziehen zu können. Draußen sterben Menschen, während er den Garten seiner Residenz zu seinem Wohl gestaltet. Seine Fehlinterpretation könnte angesichts der Hungersnot im Krieg keine drastischeren Folgen haben. Empört wagt nur der Tennō ihn anzuklagen, da Kritik das Leben kostete, was Yoshimasa tief beschämt. Das historische Ereignis kann noch bis heute Wirkung zeigen. Angesichts von Yoshimasas Verhalten, der Schwäche eines Menschen, könnte man zu folgenden Vorurteilen kommen: An der Lehre des Zen selbst ist zu zweifeln. Mit der Ästhetik entfernt sich der Mensch noch weiter vom Realismus.

Die Philosophin Hisaki Hashi stellt zum letzteren die Frage: „Wozu besteht Ästhetik in unserer Zeit?“¹⁰⁸ Die Ästhetik lässt sich nicht im Idealismus einschränken. Das Schöne muss zu erleben möglich sein:

1. Durch Erfahrung und 2. durch spontane Artikulierung darüber.

Eine systematische Lehre kann nur die Grundlage für die Ästhetik sein. Eine doktrinäre Lehre entfernt sich von Zen-Kunstwerken.¹⁰⁹ Eine erkenntnisleitende Aussage belebt sich allerdings im Alltag, mitunter mit viel Mut, wie die Tee-Meister gezeigt haben, mit Hilfe der Liebe zum Schönen zum alltäglich Wohl der Menschen.

Yoshimasas Förderung der Zen-Künste und seine Fachkenntnisse darüber waren für ihre Entwicklung von enormer Tragweite. Die Spannung zu Yoshimasas Kluft löste eine enorm große Energie zum Vermitteln und zum „Beleben“ des Zen-Gehaltes aus, ein subtil friedvoller Weg, doch unter Gefährdung des eigenen Lebens der Tee-Meister. Mit ganzer Kraft muss sich die Zen-Wahrheit im Leben aktualisieren. Buchstäblich aus der Asche wurde aus den nur zwei unversehrt gebliebenen Gebäuden der Residenz eine neue Kultur geboren, die ihren Namen nach dem Vorort „Higashiyama“ Periode (1483-1490) genannt wird. Zen-Mönch Ikkyū hatte

¹⁰⁷ Dumoulin, *Zen Geschichte und Gestalt*, Bern 1959, S. 73 bzw. Anmerkung S. 297. Die Worte werden in der Schrift *Shi-mēn-cheng-t'un* (1237) dem Zen-Meister Nán-quán Pūyuàn (jap. Nansen Fugan, 748-834) zugeschrieben.

¹⁰⁸ Hisaki Hashi im Vortrag „Zen-Kultur und Lebenswelt“, gehalten am Institut für Philosophie der Universität Wien, Vorlesung im Sommersemester am 5. 5. 1998.

¹⁰⁹ Hashi, *ibidem*, am 5. 5. 1998.

zuvor den Boden für den „Weg der Künste“, *geidō* bereitet. Mit dem Gehalt der Lehre des Buddhismus als „Weg des Buddha“, *butsu dō* nimmt er von dort seinen Ausgang.

Yoshimitsus Tee-Gesellschaften im Goldenen Pavillon waren für ihre Exzentrik bekannt.¹¹⁰ Um 1450 war Tee ein elegantes Vergnügen der höheren Schichten der Aristokratie, ein Spiel in dem die Herkunft der Teeblätter erraten werden sollten. 1490 wird eine komplett andere Atmosphäre damit verbunden: eine zen-buddhistische und ästhetische Erfahrung in der Stille des dämmrigen Tee-Raums. In der Schlichtheit rückt das Ablösen von jeglichem Anhaften in den Blickpunkt des Treffens bei einer Tasse Tee. Dieser Wandel wurde durch Ikkyū und seinem Schüler Murata Shukō unter der Patronanz von Yoshimasa ermöglicht.¹¹¹ Im Ōnin-Krieg war die Vergänglichkeit des Lebens zur alltäglichen schmerzvollen Erfahrung geworden, aus der man im Kreis von Gast und Gastgeber Wiederauferstehen lernte und in simpelster Form als „Luxus“ dieses würdevollen Daseins zelebrierte. Der Mensch muss seine Geisteshaltung kultivieren, die geeignet ist, die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der würdevollen Kostbarkeit jedes Seienden als gut, wahr und schön zu rezipieren. Vom alles überstrahlenden Glanz des Goldes zum leuchtenden Schimmer des metaphorischen Silbers ohne Materie kennzeichnet kulturhistorisch gesehen die Wende vom „Sein“ zur „Fülle des Nichts“¹¹².

I.2. Was ist der ursprünglicher Geist, wenn der Kosmos des Wahren, Guten und Schönen erschüttert wird?¹¹³

Im Dialog zweier buddhistischer Nonnen (*Futari Bikuni*, „Die zwei Nonnen“) bittet eine Nonne um eine Erklärung des Buddhismus. In dem Text befindet sich das japanische Kurzgedicht (*waka*) „Blühendes Herz“, das in der Form einer Zen-Aussage auf die Frage antwortet.¹¹⁴ Ein ähnliches Gedicht wird Ikkyū zugeschrieben:

„Spalte den Kirschbaum
und schau nach,
du findest keine Blüte.

¹¹⁰ Keene, *ibidem*, S. 145.

¹¹¹ Vgl. Covell/Yamada, *Zen at Daitoku-ji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 55.

¹¹² In Anlehnung an den Titel des Buches von Hisamatsu Shin'ich, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999.

¹¹³ In Anlehnung an einen Dialog zwischen Zen-Meister Ikkyū und seinem Schüler Murata Shukō. Vgl. Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur. Einführung in den ästhetischen Mikrokosmos*, Wien 1998, S. 22.

¹¹⁴ Vgl. Blyth, *Zen and Zen Classics, Volume Five*, Tokyo 1974, S. 159. In dem Dialog „Die zwei Nonnen“ (*Futari Bikuni*) befindet sich das *waka* das „Blühende Herz“. Ikkyū verfasste Prosatexte zu *Futari Bikuni* u.a. traditioneller buddhistischer Literatur, in denen auch *dōka* zu finden sind. Vgl. Steiner, *Zen-Life. Ikkyū and Beyond*. Newcastle upon Tyne 2014, S. 209.

*Die Blüten erblühen
im (leeren) Frühlingshimmel.“¹¹⁵*

Spontan spricht das Gedicht das Erfassen von „Freude“ an, dass es am Weg des Erforschens weiterhelfen könnte. Mit der „Freude“ verhält es sich wohl wie mit der „Blüte“, deren Suche in Schriftentraditionen aus dem „Westen“ und „Osten“ zur Aufgabe gemacht wurde. Eine Blüte lässt sich nicht durch Zerteilen der Pflanze finden. Aufspaltendes Analysieren dürfte nicht die richtige Methode zum Näherbringen des empirischen Erlebens von „Freude“ sein. Das ist plausibel. Vielleicht ist der zweite Teil des Gedichts aufschlussreich?

Der Dichter des *wakas* verweist auf den „Frühlingshimmel“. Von der europäischen Schriften-tradition gesehen, vermutet man hier einen künstlerischen Ausdruck der Lyrik. Auf den ersten Blick nimmt man durch die Kürze des Gedichts, auf Grund der Beschränkung der Worte, wenig Faktizität zum Erklären des Wegs einer Erkenntnis an. Außerdem vermutet man durch die traditionelle Trennung von Kunst und Wissenschaft in der europäischen Denktradition den „subjektiven“ Zugang eines Künstlers anstelle des höher geschätzten „objektiven“.

Bemerkenswerter Weise ist „Himmel“ in der Lehre des Mahāyāna-Buddhismus in Ostasien der zentrale Begriff der „Leerheit“. Das chinesische Kanji-Zeichen 空 *kōng*, im Japanischen *kū*, diente der Übersetzung des buddhistischen Ausdrucks in Sanskrit *śūnyatā* („Leerheit“, „Leere“), da ein entsprechendes Zeichen in der chinesischen Sprache fehlte.¹¹⁶ Im Mahāyāna-Buddhismus in Ostasien erhielt die Bedeutung des leeren, unbegrenzt ausgedehnten, substanzlosen Raums eine neue Dimension, nämlich die einer der Leerheit innewohnende Dynamik. Im Zen-Buddhismus tritt von Beginn an anstelle von *kū* der Begriff des „Nichts“, 無 *mu*. Das „Nichts“ hat alle Eigenschaften der Leere, ist jedoch nicht mit ihr identisch.¹¹⁷ Als einen wesentlichen Charakterzug des zen-buddhistischen Nichts nennt der japanische Zen-Denker Hisamatsu das „Herz“¹¹⁸. Es ist nicht sichtbar, aber ein sehendes Herz, das lebendig aktiv mit allen körperlichen und geistigen Tätigkeiten eines Selbst schaut.

Zurück zum Gedicht: Die „Blüten im Himmel“ können mit zwei im Buddhismus sehr vertrauten Zeichen gezeigt werden: 空華 (空 „Himmel“/„Leerheit“, 華 „Blüte“/„Essenz“). Im Herz-

¹¹⁵ Nach Izutsu dem Zen-Meister Ikkyū Sōjun zugeschrieben. In: Toshihiko und Toyo Izutsu, *Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik*, Köln 1988, S. 149.

¹¹⁶ Vgl. Suzuki, *Wesen und Sinn des Buddhismus. Ur-Erfahrung und Ur-Wissen*, Freiburg/Basel/Wien 1996, S. 58.

¹¹⁷ Vgl. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 30-31, 35.

¹¹⁸ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 42.

Sūtra (*Hannya shingyō*), einem der wichtigsten Texte des Mahāyāna-Buddhismus, wird dies als universelle Wahrheit formuliert:

„Leerheit ist nicht ohne Form, Form nicht ohne Leerheit.“¹¹⁹

Die Leerheit ist nicht etwas, das abseits vom Leben existiert. Leerheit ist untrennbar mit dem Seienden verbunden. Wesentlich ist für Daisetz T. Suzuki, dass die Leerheit „nicht unter dem Gesichtspunkt der relativen Erkenntnis und der logischen Analyse betrachtet werden darf, sondern als Ausdruck der direkten Einsicht in die Natur des Daseins aufzufassen ist.“¹²⁰

Das wahre So-Sein der daseienden Wesen gründet auf der offenen Leere im „Entstehen in Abhängigkeit“ (skt. *pratītyasamutpāda*). Nichts bestimmt das Wesen einer Blüte allein. Das Aufblühen ihrer Gestalt ist eine umfassende Dynamik im Kosmos von Samen, Boden, Regen, Sonne, Klima und ökologische Umgebung. Die „Blüten im Frühlingshimmel“ entsprechen offensichtlich dieser universellen Wahrheit.

Doch das Gedicht macht noch auf etwas in überraschender Weise aufmerksam: Die ontologische Wahrheit (das wahre Wesen auf Grund der Leere) wird normaler Weise in einem *waka* mit einer Naturbeobachtung, d.h. ontisch ausgesagt. Anstelle der ontischen Satzaussage steht hier die „Blüte im Himmel“, keine reale Blume, im Buddhismus eine bekannte Metapher für Illusion, denn „Himmelsblumen“ 空華 gibt es nicht. Man sagt, den ursprünglichen Geist erklären, ist wie „Himmelsblumen“ pflücken – ein unmögliches Unterfangen. Die nicht ontische „(Himmels)blüte“ blüht im Frühlingshimmel bedeutet: ihr Grund ist das „Entstehen in Abhängigkeit“ auf Grund der Leere.

Das So-Sein der ontisch realen Blume (空華) und/oder die „Blüte im Himmel“ (空華) sind umfassend beide *śūnyatā*.

Wenn wir das Dasein der Blüte nur von der einen Seite oder nur von der anderen Seite betrachten, schön oder hässlich, bejahen oder verneinen, wahr oder falsch, als Leben oder Sterben, dann kommen wir zu aufspaltenden Ideen. Wir beschmutzen das ursprünglich reine Wesen der Blüte. Auch vom vereinigten Denkhorizont (von Blüte und Himmelsblüte) müssen wir uns ablösen lassen. Das dynamische Transzendieren der ewigen, stabilen und umfassenden

¹¹⁹ Herz-Sūtra. Vgl. Conze, *Buddhist Wisdom Books containing The Diamond Sutra and the Heart Sutra*, London/Sydney/Wellington 1988, S. 103.

¹²⁰ Suzuki, *Shunyata. Die Fülle der Leere*, Bern/München/Wien 1991, S. 55.

Wahrheit („*samsāra* ist *nirvāna*“) ¹²¹ wird im Zen-Buddhismus so ausgedrückt: die untrennbare Einheit von Leben und Sterben (*shōji*) ist leer: „*shōji soku nehan*“ bzw. „*samsāra sive nirvāna*“. ¹²²

Die wahrhafte Leere *kū* (真空) ist das wunderbare Sein *myō yū* (妙有)

Mit ihrem kurzen Dasein zeigt die Blüte uns die dynamische Wahrheit „*shōji soku nehan*“ – und das in ihrer schönsten Form *myō yū*, die uns erfreut und Bewunderung hervorruft. Warum? Die weite Dimension der Leere zeigt sich in der Essenz 華, der „Blüte“ des ursprünglichen Geistes, des wahren Wesens jedes „So-Seins“ der Natur. Es ist ursprünglich unbeschmutzt, rein, das heißt frei von Bestimmung.

Der „Frühling“ ist für die Blüte die richtige Zeit des Aufblühens. Der Frühling ist da, wenn die Knospe sich öffnet. In der intensiven Anteilnahme befindet sich die Position des Zen inmitten des Weges der „Wahrheit-selbst“. Die Gewissheit durch die Anteilnahme beschreibt die Philosophin Hashi so: „Das Erfassen dieser ursprünglichen Dimension, nämlich der Wahrheit-selbst, wird nicht durch eine intellektuelle Erklärung, sondern durch eine unvermittelte Einsicht erlangt.“ ¹²³ Diese Einsicht entspringt aus demselben Grund wie die Humanität, aus der ursprünglich reinen Naturanlage des Menschen.

In der Diotima-Rede im *Symposion* wird zur Begünstigung von Kreativität eine bedeutsame Erfahrung beschrieben: Schönes (*kalón*) bereitet die gute Atmosphäre in der wir gerne tätig werden und klar denken, während eine niedergedrückte Stimmung, Angst, Hektik, Lärm und Schmutz uns dabei hemmt. ¹²⁴ In der Verbindung des Schönen mit dem Guten wendet der Mensch sich der Welt zu, dabei unterscheidet er sich in seiner Tätigkeit von bloßer Kritikhaftigkeit in der endlosen Auseinandersetzung mit dem Unrechten.

„Wenn das Reifende einem Schönen naht, so wird es heiter und von Freude durchströmt und zeugt und gebiert.“ ¹²⁵

Das „Reifende“ (Schwangere) ist wie das Aufblühen des Frühlings, woraus Neues hervorbracht wird. Das Reifen und der Frühling sind ein Teil des Weltgeschehens des *kósmos*. Kein

¹²¹ Im Mahāyāna-Buddhismus (Lehre vom „Mittleren Weg“, skt. *madhyamā pratipat*, 中道 jap. *chūdō*) ist das alltägliche Leben (*samsāra*) und *nirvāna* ein und dasselbe.

¹²² Vgl. Hashi, *Transzendenz sive Immanenz. Religionsphilosophische Ansätze im „shōbō genzō“* Dōgens, in: Hödl/Futterknecht (Hg.), *Religionen nach der Säkularisierung*, Wien/Berlin 2011, S. 54-69.

¹²³ Hashi, *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyotoschule*, Wien 1999, S. 21.

¹²⁴ In der Gegenwartskunst soll im Gegensatz dazu Provokation und Schockierendes aufrütteln und aktivieren.

¹²⁵ Platon, *Symposion* 206d, übers. Hildebrandt 1998, S. 80. Platon nimmt hier nicht den Begriff *poiesis* sondern *tókos*, das sowohl zeugen als auch gebären meint.

maßgebendes „Ich“ steht an der Spitze einer Hierarchie und erschafft von dort her. Die Grundlage des Hervorbringens des kostbaren, weil für die Unsterblichkeit geschaffenen Neuen ist eine andere: Die allumfassende Liebe, Wohlwollen und Gerechtigkeit. Sie ist die Kraft des Werdens vom Nicht-Sein¹²⁶ ins Seiende. Es ist dies nun ein Seiendes, das nicht aus der egozentrischen Gier bzw. persönlicher Vorliebe entspringt, sondern Kraft der Vermittlung des *kósmos* „zeugen“ wird. Die Wahrheit des *kósmos* ist untrennbar mit der Dynamik des Zeugens verbunden und nicht ein Feststellen des Ist-Zustandes. Sie ist gut, wenn sie erfüllt wird. Wer sie als hässlich wahrnimmt, nimmt seinen statischen persönlichen Standpunkt ohne Zeugen ein. Das heißt, wir können nicht einfach warten und beobachten, ob sich die eine oder die andere Sichtweise erfüllt.

Die Quelle der Freude erscheint an einem Ort, der weder durch Zeit noch durch Raum definiert werden kann. Es ist der Mensch, der selbst ein anderer wird. Bei Platon ist dies begrifflich gekennzeichnet durch die Gewissheit der *eudaimonía*, im Zen-Buddhismus durch *bushō* („Buddha-Natur“). Es sind dies keine Sondererlebnisse und keine Esoterik. Platon, der die Lehren der Philosophen vor ihm gründlich rezipiert hat, und der Zen-Buddhismus wollen in den Schriften die umfassende Anschauung und die erkenntnisleitende Einsicht vermitteln. Im folgenden Kapitel sollen gemeinsame Angelpunkte von Platons *Symposion* und des *dōka* (Weggedichtes) von Zen-Mönch Ikkyū („Eine Pause“) durch einen Vergleich aufgefunden werden.

I.3. Der Erkenntnisweg von Platons *Symposion* und des *dōka* (Weggedichtes) von Zen-Mönch Ikkyū („Eine Rast“) im Vergleich

Die Nachrichten in den digitalen Medien berichten unaufhörlich von Bedrohungen in der Welt. Distanz und Grenzen verschwinden dabei immer mehr. Angesichts der zunehmenden Mächtigkeit der globalen Verstrickung und des Ausmaßes an Gewalt kommt man zum Zweifel, ob die Welt nicht vielmehr hässlich als schön sei. Der große Zweifel am Guten und Wahren angesichts der Schrecken und Ausweglosigkeit stellt den Menschen vor die größte Herausforderung im Denken und Handeln. Er berührt die Philosophie in ihrem Ursprung und in ihrer größten Verantwortung. Vor Ausweglosigkeit stehen wir nicht unbedingt nur angesichts einer Weltkrise, die Dimension ist für eine Person selbst nicht geringfügiger.

¹²⁶ Vgl. Platon, *Sophistes* 258e-259d, nicht Sein ist die Verschiedenheit vom Seienden.

Beim Nachdenken und im kritischen Dialog über eine universell gute Lösung in komplexen Problemen können immer wieder Standpunkte von einem Für und Wider gefunden werden, ohne einer Schrittsetzung näher zu kommen, was sehr lähmend wirken kann. In dieser Situation des Handelsvakuums können populistische Meinungen mit dem Angebot scheinbar einfacher Lösungen mit der dualen Struktur von gut und schlecht und praktischer Zuweisung von Dingen und Menschen leicht die Oberhand gewinnen.

In der Zen-Philosophie wird die Frage an mich gestellt: ob und wie weit kann ich mit meiner begrenzten Möglichkeit eine unzerstörbare Wahrheit im Leben erreichen und realisieren?¹²⁷ Eine entscheidende Wende stellt das Erleben unserer eigenen humanitären Naturanlage dar, das aus der Sackgasse des rein berechnenden Abwägens der Standpunkte heraushelfen kann. Zur Theorie über eine erkenntnisleitende Einsicht gehört ihr Erleben-Wollen, das heißt eine erwünschte Verkörperung, zunächst als Erfahrung im alltäglichen Leben, in meinem persönlichen Handlungsbereich. Ich nehme an, dass das Erleben der ursprünglichen humanitären Naturanlage als „gut“ und „schön“, sei es auch nur im Aufblitzen eines Moments mit Freude erlebt und erkannt werden kann. Es ist jedoch ein Moment, der nachhaltig ist, und das auch unter den oben genannten schlechten, widrigen Umständen, weil dieser nicht aus der Dichotomie und aus rein theoretischem Wahrheitsanspruch entstanden ist.

Im folgenden direkten Vergleich eines Zen-Gedichts von Zen-Mönch Ikkyū und Platons *Symposion* soll der Frage nach einer unzerstörbaren Wahrheit im Relativen der Lebenswelt nachgegangen und Angelpunkte der traditionellen europäischen Philosophie und Zen-Buddhismus aufgesucht werden.

Platon nennt das All des geordneten und lebendigen Weltgeschehens *kósmos*. Ursächlich vom Guten als harmonisch Schönes geordnet, zeigt er sich als die ewige, vollendete Wahrheit paradigmatisch in Relation zu den mannigfaltigen seelisch-körperlichen Daseienden.¹²⁸ Über die schöpferisch tätige Teilhabe am So-Sein des *kósmos* und schließlich durch vertiefter Einsicht in dessen Weltordnung verwirklicht der Mensch die ureigene Wesenheit des *kósmos*, das *Entstehen zur Unsterblichkeit*. Das Streben zum kreativen Hervorbringen des Guten im Schönen ist ihrem Wesen nach Unsterblichkeit im Sterblichen und deshalb von grundlegender Bedeutung. Das Erleben der ursprünglichen Einheit von Mensch und *kósmos*, wie es sich in

¹²⁷ Vgl. Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule-Zen-Heidegger*, Wien 2016, Kap. II, S. 24-32.

¹²⁸ Vgl. Platon, *Timaios* 30c-d.

Platons *Symposion* (um 380/385 v. Chr.), in den Reden von Agathon und Diotima darlegen lässt, sind eine wichtige theoretische Grundlage zum Erleben und Verkörpern des „Schönen“. Die Gesprächsform des Dialogs und die innere Anteilnahme der Gesprächspartner ist ein bedeutender Schlüssel zur Einsicht und die Realisierung der Einsicht selbst.

Der Buddhismus hat für die allumfassende unzerstörbare Wahrheit und Weltordnung den Begriff *dharma*, „das Gesetz“ bzw. die Lehre des historischen Buddha, Gautama Śākyamuni (563-483 v. Chr.)¹²⁹. Ab dem Mahāyāna-Buddhismus im 1. Jh. v. Chr. ist Leerheit (skt. *śūnyatā*) eine universelle Eigenschaft, sowohl der empirischen Person, aller Dinge, als auch des *nirvāṇa*, des Verlöschens von jeglichem Anhaften.¹³⁰ Das Erfassen der Wahrheit des „Nicht-Ich“, der Ausdruck für die Leerheit des Ich, als das *Entstehen in Abhängigkeit* führt zum Ablösen von Leid und ist deshalb von grundlegender Bedeutung.

Die Gedichte des Zen-Mönchs Ikkyū Sōjun (一休宗純 1394-1481) weisen die Realisierung des *dharma* Buddhas, der Lehre des historischen Śākyamuni Buddha, in seiner literarischen Vermittlung der ursprünglichen Einheit von „Selbst“ und „Natur“ auf. Nach einer tiefen Erkenntnis oder nach der *satori* Erfahrung – im Zen der Rinzai-Lehrtradition oft durch ein *kōan*, eine aporetische Frage, ausgelöst – war es üblich, am nächsten Tag ein Gedicht zu verfassen, um den offenen, flexiblen „Herz-Geist“ 心 (jap. *shin*) im Leben gelebt, in treffender Klarheit und tiefgreifender Gründlichkeit aufzuzeigen.¹³¹ Es gibt verschiedene Lehrtraditionen über das Format als vierzeiliges Gedicht zu je sieben Schriftzeichen oder als fünfzeiliges Gedicht. Ab der Song-Zeit (960-1279) entsprach diese komprimierte Aussageweise der Maxime des chinesischen Chan-Buddhismus (jap. Zen) eine universelle Wahrheit im Geist wach zu halten, das heißt „außerhalb der Schrift zu überliefern“ (*furyū monji*)¹³². Die Tradition der Prüfungsfragen (*kōan*) des lebensweltlichen Zweifels, wie sie u.a. mit der *kōan*-Sammlung des *Bìyán lù* (jap. *Hekigan-roku*)¹³³ begründet und überliefert wurde, fand Eingang in den japanischen Zen-

¹²⁹ Ältere Forschungen stützen sich bei der Datierung auf ceylonische Quellen, nach indischen Quellen hätte Buddha rund hundert Jahre später gelebt.

¹³⁰ Im ältesten Mahāyānasūtra, dem Sūtra von der Transzendenten Weisheit in achttausend Zeilen“ (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*) ist die Leerheitsphilosophie voll entwickelt. Vgl. Schumann, *Mahāyāna-Buddhismus. Das große Fahrzeug über den Ozean des Leidens*, München 1995, S. 35-36.

¹³¹ Vgl. Sasaki, *Über die Relevanz des Fragens im Blick von Zen und Philosophie*, in: Wallner/Hashi: *Globalisierung des Denkens in Ost und West*, Nordhausen 2011, S. 11-21.

¹³² In den „Aufzeichnungen des Linji“, *Línjì-lù* (jap. *Rinzai-roku*) nach den Lehren des Chan-Meisters Línjì Yìxuán (jap. Rinzai Gigen, gest. 867) verweist *furyū monji* 不立文字 auf die Besonderheit der „schriftenlosen“ Überlieferung des Chan, jap. Zen, und rückt den Herz-Geist in den Vordergrund (直指人心).

¹³³ Die Niederschrift von der Smaragdenen Felswand von Yuánwù wurde um 1300 neu herausgegeben, die auf ein Material von etwa achtzig Jahren vor Yuánwù (1063–1135) zurückgreift. Vgl. Gundert (Übers.), *Bi-Yān-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, Wiesbaden 2005, S. 9-10.

Tempeln. Eine einflussreiche Lehrtradition der poetischen Komposition der umfassenden Einsicht geht auf Tōzan Ryōkai (chin. Dongshan Liangjie, 807-869) zurück, die kurz mit „Fünf Ränge“ 五位 (jap. *go-i*) bezeichnet wird.¹³⁴ Sie fand sowohl im Sōtō- als auch Rinzaï-Zen Aufnahme. Die „Fünf Ränge“ können mit einem fünfzeiligen Gedicht in Verbindung gebracht werden, wobei jede Zeile in Beziehung zu den anderen steht:

- (1) Das Relative, durchdrungen vom Absoluten
- (2) Das Absolute, durchdrungen vom Relativen
- (3) Erfahrung der Leerheit als leer
- (4) Erleben der Durchdringung von Leerheit und Form
- (5) Die All-Einheit bildet die Erfahrung des offenen Selbst im Alltag

In der neuen Lehrrichtung des Sōtō-Zen in Japan in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts widmet sich bereits Zen-Meister Dōgen Kigen (道元希玄, 1200-1253) in frühen Jahren verschiedenen Stilen des Gedichts in klassischem Chinesisch (chin. *shichigon zekku*, „Verkürztes-sieben-Zeichen-Gedicht“) oder in japanischer Sprache (*waka* mit 31 Ausdrücken in 5 Zeilen)¹³⁵. In einem seiner berühmten Vorträge, die im Gesamtwerk *shōbōgenzō* (in Prosa) verfasst sind, erklärt er die Umsetzung des *kōan* als „das verwirklichte Universum“¹³⁶, „*Genjō kōan*“ (1233). Dōgens ureigene Erläuterung kann zu den überlieferten Gedichten der Zen-Meister, als eine augenblickliche Darstellung einer unzerstörbaren Wahrheit ohne ein vordergründiges Ich, Anhaltspunkte zum Verstehen geben:

„Den Buddha-Weg ergründen heißt sich selbst ergründen. Sich selbst ergründen heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt eins mit den zehntausend Dingen sein. Eins mit den zehntausend Dingen sein heißt Körper und Geist von uns selbst und Körper und Geist der Welt um uns fallen zu lassen. Die Spuren des Erwachens ruhen im Verborgenen, und die im Verborgenen ruhenden Spuren des Erwachens entfalten sich über einen längeren Zeitraum.“¹³⁷

¹³⁴ Tōzan erklärt die „Fünf Ränge“ 五位 in seiner Schrift *Baojing sanmei*. Vgl. Powell, *Liang-chieh. The Record of Tung-shan. Classics in East Asian Buddhism*, Honolulu 1986, S. 11-12.

Vgl. mit dem berühmten Gedicht *Hō Kyō San Mai* von Tōzan. In: Toshihiko, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Hamburg 1995, S. 70.

¹³⁵ Vgl. Heine, *Dōgen. His Life, Religion and Poetry*, in: *Education about Asia Volume 20, Number 2, Fall 2015*, 32-36. Vgl. Heine, *Kōans in the Dōgen Tradition: How and why Dōgen does what he does with kōans*, in: *Philosophy East & West Volume 54, Number 1, January 2004*, University of Hawai‘i Press, S. 1–19.

¹³⁶ Zen-Meister Dōgen (1200-1253) nimmt auf die Lehrtradition *kōan* in seiner Schrift *Genjō kōan*, „Das verwirklichte Universum“, Bezug. Vgl. Dōgen, *Shōbōgenzō* Bd.1, Kap. 3., übers. Linnebach/Nishijima, Heidelberg-Leimen 2001, S. 57-61.

¹³⁷ Dōgen, „*Genjō kōan*“, Kap. 3 in: *Shōbōgenzō* Bd.1, S. 58.

Vielleicht können wir die verborgenen Spuren des Erwachens von Zen-Mönch Ikkyū dennoch ergründen, wenn seine kostbaren Nachrichten als Teilhabe für andere an sie gerichtet waren? Bereits im Alter von dreizehn Jahren erhält Ikkyū Unterricht in der Komposition chinesischer Dichtung im Tempel Tenryū-ji, einem der führenden Tempel in Kyoto in der Literaturtradition der „Fünf Berge“ (*gozan bungaku*), wo sein künstlerisches Talent für den literarischen Ausdruck auffällt.¹³⁸ Das Gedicht wurde von da an zu seinem Medium, das er sein Leben lang studierte, mit dem er scharfe Kritik übte, irritierte und für Freunde seine persönlichsten Gefühle Preis gab. Als Zen-Gedicht weisen seine „*dōka*“ („Weg-Gedichte“) die Aktivität des formlosen Selbst („Nicht-Selbst“) des Zen-Buddhismus auf. Sie werden daher hier auch *dharma*-Gedicht genannt.

I.3.1. Platons *Symposion* und das *dharma*-Gedicht „Eine Rast“ von Ikkyū Sōjun im Überblick von fünf Abschnitten

Erst im 20. Jahrhundert ist die Wissenschaft auf Ikkyū Sōjuns literarisches Werk in Japanisch und klassisch Chinesisch¹³⁹ aufmerksam geworden, in Europa schon allein wegen der Tatsache, dass auch der Zen-Buddhismus bis dahin nicht bekannt war.¹⁴⁰ Ikkyūs Dichtung enthält das Gesamtrepertoire der Zen-Literatur, klassisch chinesischen Dichtkunst und Mahāyāna-Sūtren. In der Gedichtsammlung *Dōka* (道歌 „Weg-Gedichte“)¹⁴¹ wurde das folgende Kurzgedicht von Ikkyū entsprechend der Biographie an den Beginn gestellt. Es vermittelt die frühe Einsicht des jungen Zen-Mönchs in Buddhas *dharma*:

¹³⁸ Im Jahr 1406 ging Ikkyū zum Schriftgelehrten Botetsu Ryūhan im Tempel Tenryū-ji um die Dichtkunst zu studieren. Jeden Tag schrieb er ein Gedicht. Vgl. Sanford, *Zen-Man Ikkyū*, Chico 1981, S. 74.

¹³⁹ Als Zen-Gedichte in klassisch Chinesisch fanden sie lange Zeit keine Beachtung in der japanischen Literaturgeschichte. Vgl. Arntzen, *A Presentation of the Poet Ikkyū with Translation from the the Kyōunshū „Mad Cloud Anthology“*. M.A. spon. University of British Columbia 1970.

¹⁴⁰ Als Pionier für die deutsche Rezeption gilt Daisetz T. Suzuki. Vgl. Michael Pye, *Suzuki Daisetsu. Zen für den Westen*, in: Japanisches Kulturinstitut Köln (Hg.), *Kulturvermittler zwischen Japan und Deutschland. Biographische Skizzen aus vier Jahrhunderten*, Frankfurt/New York 1990, S. 162-177.

¹⁴¹ Das Kompendium *Ikkyū Dōka* wurde vom Institute for the Study of Zen Culture at the Hanazono University of Kyoto 1997 herausgegeben. Es gruppiert die Gedichte nach ihrem ersten Erscheinen in Ikkyūs Schriften. Eine Veröffentlichung mit Übersetzung ins Englische findet sich in: Blyth, *Zen and Zen Classics Volume Five*, Tokyo 1974, S. 162-192.

有漏路より無漏路へ帰る 一休み
雨ふらば降れ 風ふかば吹け

„Von der Welt des Leides

Zurück zur Welt Buddhas dharma –

Das Leben ist eine Weile Da-Zwischen.

Wenn es regnet, lasst uns darin aufleben.

Weht der Wind, lasst uns darin weitergehen.“

(Zen-Mönch Ikkyū Sōjun, übersetzt von HASHI Hisaki)

Ikkyūs Vers ist zur Darstellung einer umfassenden Erkenntnis denkbar kurz. Platons *Symposion* ist vergleichsweise dazu eine sehr lange Schrift, dessen Schwerpunkt im Ursprung der Sokratischen Gesprächen liegt. Nach mehreren Lobreden über Eros folgt die Belehrung in Form der *dialektikḗ*, der Gesprächskunst der Priesterin Diotima, die diesem Text zur Folge den jungen Sokrates die Methode gelehrt hat. All ihre Anweisungen beherzigend führt diese bis zur Anschauung des „Schönen“ selbst.

Um einen Ansatz für den komparativ philosophischen Vergleich vorzubereiten, werden der Struktur der „Fünf Stadien“ entsprechend die fünf Zeilen von Ikkyūs Gedicht dargestellt und dem *Symposion* gegenübergestellt. Dazu wurde dieser Text in mögliche fünf Abschnitte in diesem Sinn gegliedert.

Ikkyūs Vers in „Fünf Stadien“ 五位:

1. Lebenswelt mit Leid und Irrtümern (skt. *kleśa*).
2. Welt des *satori* – Leerwerden zu einem allseitig offenen Bewusstsein in der tiefen Ruhe des Geistes.
3. Augenmerk auf eine bedeutsame Zeitspanne im Dasein. Das Leben ist nicht lediglich das Diesseitige vor dem Jenseits.
4. Das Ereignis „Regen“ und
5. die Natur von „Wind“ geben als Gesamtgeschehen eine neue Gesamtbedeutung.

Zur Gegenüberstellung die Darstellung des Symposions in fünf Abschnitten:

Eine korrespondierende Rahmenhandlung vor und nach der Versammlung umgibt diese wie eine Klammer: Das Davor, das Ereignis dazwischen, das Danach.

- Vorspann (Auftritt Apollodoros, der jähzornige Bildhauer?¹⁴²). Das Thema Eros macht aus der Feier für Agathon aus der rituellen Trinkgemeinschaft (ungemischt reiner Wein für *agathos daimon* Dionysos) eine Forschergemeinschaft von Personen, deren historische, tragische Schicksale überliefert sind.
- 1. Dual strukturierte Standpunkte einer Analyse: Alle Redner sammeln in ihren Lobreden der Reihe nach konventionelle Positionen über den Gott Eros.
- 2. Die Rede des Gastgebers Agathon stellt einen Übergang dar, an die Sokrates seine Gesprächsmethode anknüpft. Eine Metapher über die heitere Stille in Versform von Agathon transformiert die bis dahin diskursive Auseinandersetzung in die Vorstellung einer leibhaftig gewordenen Erkenntnis.
- 3. Sokrates gibt den Dialog mit seiner Lehrmeisterin Diotima wieder, von der Mitte zwischen den dualen Standpunkten und die unmittelbare Gewissheit der höchsten Erkenntnis und dessen kraftvoll bleibenden Eindruck. Die Vermittlung von *daimonion* Eros spielt dabei eine entscheidende Rolle.
- Nachspann: Auftritt des kämpferisch feurigen Alkibiades, für den Sokrates wie der verehrungswürdige „Silenos“ (weiser *Dämon*, mächtiger Begleiter von Dionysos im Kampf gegen die Zerstörung der Ordnung, Freund des Eros) ist, jedoch ident mit einem bodenständigen Menschen, der zur übersinnlichen Besonnenheit als Absage der maßlosen Leidenschaften gekommen ist.

I.3.2. Drei Berührungspunkte am Erkenntnisweg von Ikkyū und Platon im komparativ philosophischen Vergleich

Auf Basis der vorangegangenen Gegenüberstellung von einem fünfstufigen Erkenntnisweg kristallisieren sich die drei unten schlagwortartig charakterisierten Berührungspunkte für einen weiteren Vergleich der Texte von Ikkyū und Platon. Bewusst wird von den metaphysischen Erkenntnisschritten des Zen-Gedichts ausgegangen, um Platons *Symposion* mit frischen Augen anzuschauen, und damit schließlich auch zur Fragestellung über die Realisierung im Leben zurückzukehren.

- (1) Lebensweltliche Ausgangsdimension: Welt des Leides, der Unwissenheit.

¹⁴² Vgl. Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände, Bd. 1, hg. von F. A. Brockhaus, Leipzig u. Altenburg, 3. Aufl. 1814, Kap. „Bildhauer der Griechen“ S. 692.

- (2) Leerwerden zum allseitig offenen Bewusstsein und Einsicht in eine universelle Wahrheit: „Nicht-Selbst“ und Bewusstsein des „Nicht-Wissen“.
- (3) Leibhaftig gewordene Erkenntnis – Realisierung in der ontisch daseienden Welt.

Ad (1) Lebensweltliche Ausgangsdimension: Welt des Leides und Verwirrung

(a) Ikkyū Sōjun (一休宗純 1394-1481): Weg-Gedicht „Ikkyū“, „Eine Rast“ („Eine Pause“)

Im Alter von fünfundzwanzig Jahren kam der Zen-Mönch namens Shūken¹⁴³ plötzlich nach intensivem Nachdenken über eine buddhistische Prüfungsfrage zu einer Erkenntnis, die er in der traditionellen Form eines Verses niederschrieb. Sein strenger Zen-Lehrer Kasō Sōdon (1352-1428) hatte ihm ein Beispiel von Yūnmén (jap. Ummon)¹⁴⁴ aus der *kōan*-Sammlung *Mumonkan*¹⁴⁵ aufgegeben, das für Shūken nicht einfach zu beantworten war. Um seinen Lehrer Kasō zufrieden zu stellen, musste er das *kōan* mit seiner eigenen Erfahrung im Leben mit den Kenntnissen der buddhistischen Lehre lösen. Eines Tages hörte der junge Mönch einen umherziehenden Biwa-Spieler (*biwa hōshi*) die Ballade *Heike monogatari*¹⁴⁶ singen, die Stelle von der Dame Giō, die ihre Zuwendung verlor und Nonne wurde. Plötzlich verstand er sein *kōan* und schrieb dazu ein Gedicht.¹⁴⁷ Zufrieden damit, gab Kasō ihm zum Zeichen der Anerkennung eine Kalligrafie mit zwei großen Kanjizeichen 一休, „Ikkyū“ („Eine Rast“) und präsentierte sie seinem Jünger als seinen buddhistischen „Wegnamen“.¹⁴⁸

Es ist nicht überliefert, warum das Hören des Heike-Epos eine Einsicht in das *kōan* „Tungshan’s dreimal zwanzig Stockschläge“¹⁴⁹ bei dem jungen Mönch auslöste. Das geschichtliche Ereignis vom Aufstieg des ruhmreichen, mächtigen Familienverbandes der Heike (Taira) und

¹⁴³ Arntzen, *ibidem*, 1970 S. 12. Arntzen verweist auf die Quelle: Takashima Daien, *Ikkyū Oshō den*, Tokyo, 1905, S. 64.

¹⁴⁴ Beispiel 15 der *kōan*-Sammlung *Mumonkan* 無門関, chin. *Wú mén guān*, übers. Dumoulin, *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men’s Sammlung der achtundvierzig Kōan*, Mainz 1975, S. 73. Dort sucht Tungshan Shou-ch’u (Tōzan Shusho 910-990) den Zen-Meister Yūnmén Wényǎn (Ummon 864-949) auf, der ihn nach seiner Herkunft befragt.

¹⁴⁵ Zur Tradition und Erläuterung der *kōan* siehe Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbeck bei Hamburg 1995, S. 116-118.

¹⁴⁶ In den „Erzählungen der Heike“ (平家物語) aus dem 13. Jh. geht es um den Aufstieg und den Untergang des Hauses der Heike bzw. Taira-Familie, die sich in der Lebensgeschichte der letzten Überlebenden Taira no Tokuko (Kenrei Mon-in) widerspiegelt. Es gilt als eines der bedeutsamsten Werke der mittelalterlichen japanischen Literatur.

¹⁴⁷ Das Ereignis im Jahr 1418 ist in der Hagiographie, die seinem Schüler Bokusai 墨斎 (*Motsurin Shōtō*, gest. 1492) zugeschrieben wird, dokumentiert. Vgl. Sanford *Zen-Man Ikkyū*, Chico 1981, S. 82. Vgl. Arntzen, *ibidem*, S. 12.

¹⁴⁸ Vgl. Sanford, *ibidem*, S. 82-83. Die Kalligrafie befindet sich im „Ikkyū“-Tempel Shūon-an in Takigi, Kyoto Präfektur.

¹⁴⁹ Vgl. Dumoulin, *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men’s Sammlung der achtundvierzig Kōan*, Mainz 1975, S. 73.

sein vernichtender Untergang¹⁵⁰ steht an der Schwelle zur neuen Ära der militärischen Macht der Shōgunatsregierung, der Kamakura-Zeit.¹⁵¹ Das Rezitationsstück wurde von blinden Rhapsoden vorgetragen und war durch die Tradition der Weitergabe in der Bevölkerung bekannt geworden. Es ist ein populäres buddhistisches Lehrstück von der leidvollen Vergänglichkeit (*mujō*). Von den Glockenklängen aus dem Buddha Retreat Jetavana Vihara bei Shravasti in Indien (jap. Gion Shōja) zu den Glocken des japanischen Tempels Jakkō-in (Ōhara) spannt sich der Bogen und wird zum buddhistischen Gleichnis in der Historie.¹⁵² Der kleine Jakkō-in Tempel in einem friedlich ruhigen Landschaftsgarten mit Teich, in den drei Kaskaden von Wasserfällen münden, wurde das Exil der einzig Überlebenden der Heike-Familie im Machtkampf mit der Minamoto-Familie. Noch heute verweist man in der Chronik des Jakkō-in auf den buddhistischen Gehalt der ersten Zeilen des Prologs des Heike-Epos, die ein Besucher erhält:¹⁵³

„Die Glocke des Gion Tempels erzählt:

‘Nichts ist unsterblich’.

*Die Blüten des śāla-Baums zeugen vom natürlichen Gesetz
von Leben und Sterben.“*

Der Ausdruck „Nichts ist unsterblich“ ist das Wissen und das Annehmen von *mujō*. Die Blüten des śāla-Baums zeigen jedoch die umfassende Wahrheit von *mujō*, die Leere. Der Legende nach soll der historische Buddha unter dem śāla-Baum (lat. *Shorea robusta*) zur Welt gekommen und gestorben sein. Die Einheit von Leben und Sterben öffnet sich mit der Blüte des śāla-Baums.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Schlacht bei Dan-no-Ura (1182-1185)

¹⁵¹ Der Begründer der ersten Shōgunatsregierung in Kamakura ist Minamoto no Yoritomo (1147–1199). Er ließ sich 1192 vom Tennō die Würde des Shōguns verleihen und verlegte den Sitz seiner Militärregierung nach Kamakura.

¹⁵² Vgl. Ehmcke/ Reese (Hg.), *Von Helden, Mönchen und schönen Frauen – Die Welt des japanischen Heike-Epos*, Köln/Weimar/Wien 2000, S. 33f. Der Prolog lautet:

*„Der Jetavana Klause verhallender Glockenton,
Er singt das Lied von allen Geschehens Unbestand des Śāla-Zwillingsbaumes falber Blüten Glanz
Erweist, wie auch dem Starken Untergang gewiss. Die da hoch einherfahren wären nicht lange,
Sie sind wie ein Traum in der Frühlingsnacht. Auch streitbare Helden sind schließlich gefallen,
Nicht anders als der Staub den Wind vor sich hertreibt.“*

¹⁵³ Jakkō-in Tempel (Hg.), *The History of Jakkō-in Temple*, Ohara (o.J.).

¹⁵⁴ Der Vergleich zur Kamelie liegt nahe, denn im höchsten Blütenstadium verliert sie plötzlich den gesamten Blütenkopf und nicht einzelne welke Blütenblätter.

Vielleicht wurde beim jungen Mönch mit der folgenden bekannten Stelle des Heike-Epos persönliche Erinnerungen geweckt: „Die Mächtigen gehen schließlich unter“ (盛者必衰), „sie sind wie der Staub den der Wind verweht“ (偏に風の前の塵に同じ).¹⁵⁵

Ikkyūs (1394-1481) Herkunft als illegitimer Sohn des Tennō Go-Komatsu (reg. 1382-1412) und einer Nebenfrau aus dem Hochadel der Fujiwara-Familie vom konkurrierenden Südlichen Hof¹⁵⁶, die vor der Niederkunft vermutlich aus Eifersucht verstoßen wurde, ist selbst Teil der Wahrheit von *mujō*. Nichts ist beständig – das gehört in den Bürgerkriegen der Muromachi-Zeit (1333-1568) zur alltäglichen Konfrontation mit leidvollen Erfahrungen.

Bereits im Alter von sechs Jahren übergab die vom Glanz des Hofes zurückgezogen Mutter ihren Sohn zur Bildung dem Tempel Ankoku-ji in Kyoto.¹⁵⁷ Ab dem siebzehnten Lebensjahr studierte er bei seinem ersten Zen-Meister Kenō fünf Jahre Zen im Saigō-ji. Als dieser 1414 starb, wanderte er vor Trauer völlig am Boden zerstört, nach Hilfe und Zeichen suchend bis er nach Katada zur Klause von Kasō westlich am Biwa See kam.¹⁵⁸ Dieser verwehrt ihm tagelang die Aufnahme, doch Ikkyūs Beharrlichkeit beeindruckt den Zen-Meister schließlich.

Eines Tages konfrontiert Lehrer Kasō seinen Schüler mit dem *kōan* des Zen-Meisters Yūnmén im Gespräch mit seinem Schüler Tung-shan über den Grund seines Kommens.¹⁵⁹ Für den jungen Mönch scheint es nach dem Hören der Ballade plötzlich offensichtlich zu sein: sein eigenes Kommen zu Kasō muss beantwortet werden, sein eigenes Kommen zum Zen nach all den Jahren der Einsamkeit, seiner Verbitterung im Mitleiden mit dem Unglück seiner Mutter (ein präsentes Gefühl im Heike-Epos) und Verzweiflung.

Die Frage nach dem „Kommen“ lässt aufhorchen. Hinter dem bei uns alltäglichen Verb verbirgt sich das im Buddhismus vertraute Sanskritwort *thatāgata*, „Der So-Gekommene“ oder „der in der Soheit Angekommene“, jap. *shinnyō* 真如. Es ist der Name für den zur umfassenden Wahrheit Er wachten *nyorai* 如来, „Buddha“. Im Zen-Buddhismus kann damit jeder Mensch

¹⁵⁵ Vgl. McCullough, *Heike monogatari* (jap.) 1988, S. 23. hg. v. Hobunkan, Tokyo 1933. Online: <http://jti.lib.virginia.edu/japanese/heike/heike.html>.

¹⁵⁶ Vgl. Sanford, *Zen-Man Ikkyū*, Chico 1981, S. 72, Kap. „Chronik des Bokusai“ Covell/Yamada, *Zen at Daitokuji*, Tokyo/New York/ San Francisco 1974, S. 33.

¹⁵⁷ Vgl. Arntzen, *The Poetry of the Kyōunshū 'Crazy Cloud Anthology' of Ikkyū Sōjun*, 1979, S. 10.

¹⁵⁸ Vgl. Arntzen, *A Presentation of the Poet Ikkyū with Translations from the Kyōunshū 'Mad Cloud Anthology'*, 1970, S. 11; Vgl. Sanford, *ibidem*, S. 79-80.

¹⁵⁹ *Mumonkan*, Beispiel 15. Vgl. Dumoulin (Übers.), *Mumonkan*, Mainz 1975, S. 73-74.

gemeint sein, wie der junge Mönch.¹⁶⁰ „Ikkyū“ zeigt eine geänderte Perspektive vom reinigenden „Regen“ und fortströmenden „Wind“ im Erleben von Regen und Wind.

(b) Die Ausgangsdimension von Platons *Symposion*

Im Jahr 416 v. Chr. gewann der Theaterdichter Agathon (448/6-402?) bei den Lenaia mit seiner ersten Tragödie. Die Lenaia (Lenäen) waren die jährlich im Jänner/Februar stattfindenden Festspiele zu Ehren des Dionysos, wo Komödien- und Tragödienautoren mit ihren Werken in einen Dichterwettstreit traten. Platon (428-347) war zu dieser Zeit noch ein Knabe, Sokrates (469-399) 53 Jahre alt. Platon nahm das historische Ereignis über dreißig Jahre später (um 385-380) zum Anlass für seine Schrift *Symposion*, einer gesellschaftlichen Zusammenkunft Athener Bürger, die den Sieg in privatem Rahmen feierten. Anwesend waren außer dem Gastgeber Agathon, sein Freund und Dichter Pausanias, der Arzt Eryximachos, der junge aristokratische Politiker und Stratege Alkibiades, der bekannte Dichter Aristophanes, der vornehme Athener Phaidros und sein Lehrer Sokrates, vom Beruf Bildhauer, im Gegensatz zu den anderen aus dem Mittelstand kommend. Er wird von Aristodemos begleitet, von niedriger Geburt, ein barfußlaufender kleinwüchsiger Mann und als Verächter der Religion beschrieben.

Im Vorgespräch bezieht sich der Erzähler Apollodoros auf den Erhalt seiner Kenntnisse von diesem Mann, allerdings erst etwa fünfzehn Jahre nach dem *Symposion* um 404/400. Bis auf Agathons Verlassen Athens¹⁶¹ ist nichts von den dazwischenliegenden Ereignissen zu bemerken. Das Jahr nach Agathons Sieg als Dichter markierte jedoch einen tiefen Einschnitt in das Leben der Athener Bürger.

Die leidvolle Trias der unüberbrückbaren Weltanschauungen von Aristokratie und Demokratie und der delphischen Orakelmacht in Athen (auf der Seite des Gegners Sparta)

Das Ereignis der Hermen- und Mysterienfrevel erschütterten im Jahr 415 v. Chr. Athen. In einer einzigen Nacht wurden, kurz vor Auslaufen der Flotte nach Sizilien gegen Sparta, beinahe alle Hermenstandbilder der Stadt zertrümmert. Schockiert und verunsichert befürchtete man eine oligarchische Verschwörung zum Umsturz der Demokratie. Der Volkszorn über die Zerstörung und davon profitierende Politiker durch Belasten ihrer Gegner lösten eine wahre Prozessflut aus, in welcher der weitere Skandal um Mysterienfrevel, eine verbotene Profanisierung der Mysterien von Eleusis in Bürgerhäusern, entfacht wurde. Dahinter stand das üble Ausschalten

¹⁶⁰ Vgl. Sōtetsu Yūzen (Übers.), *Lin-chi lu. Das Zen von Meister Rinzai, Rinzai Roku*, Abschnitt 31b, Wien 1987, S. 73-74. Vergleich mit dem Kommen des ersten Chan-Patriarchen Bodhidharma, der sich auf der Suche nach einem Menschen nicht täuschen lässt und nicht lange zweifelt.

¹⁶¹ Platon, *Symposion* 172c.

des politischen Gegners, wie der Oligarch Thessalos, Kimons Sohn, der durch die letztere Denunzierung gegen Alkibiades (451?-404) ihm doch noch den Oberbefehl der Flotte entziehen konnte. Nicht nur das, denn Gottesfrevel war ein schweres Vergehen, das mit dem Tode bestraft werden konnte. Alkibiades, der Hauptinitiator der Sizilienexpedition, flüchtete deshalb zum Feind Sparta und kämpfte nun auf dessen Seite gegen die innenpolitischen Gegner.¹⁶²

Der Peloponnesische Krieg (431-404) zwischen der Flottenmacht Athen gegen die Landmacht Sparta und dessen Verbündete befand sich zu dieser Zeit in einer angespannten Waffenruhe (Nikiasfrieden 421-413). Die Stadt schien sich gerade erst von der „Attische Seuche“, die 430 ausbrach und der etwa ein Viertel der Bevölkerung zum Opfer fielen, zu erholen, als die Kampfhandlungen wiederaufgenommen wurden. Nach dem katastrophalen Ausgang der Belagerung von Syrakus auf Sizilien 415-413 steuerte Athen auf die totale militärische Niederlage zu. Die attische Demokratie erreichte den Niedergang, der 404 in den Bürgerkrieg mit oligarchischen Umsturz mündete. Nach der Kapitulation Athens, wird von Sparta eine Oligarchie (404-403) installiert, welche sich zu dem Terror- und Blutregime der „Dreißig Tyrannen“ entwickelte.

Beim Betrachten der überlieferten biografischen Daten¹⁶³ der Teilnehmer des *Symposions* nach dem Jahr 416 tritt zu Tage, wie sehr diese durch die Staatskrise belastet waren: strafrechtliche Verurteilung wegen der Hermen- und Mysterienfrevel¹⁶⁴ (Phaidros, Alkibiades, vermutlich Eryximachos, sicher jedoch sein Vater Akumenos), unheilvolle politische Machenschaften mit ständigen Wechsel der kriegesischen Parteien und gewaltsamer Tod (Alkibiades), Verlassen der Heimat (Pausanias und Agathon) und die Hinrichtung des Sokrates.

Phaidros floh vor der Verurteilung des Mysterienfrevels 415, durfte jedoch nach einer Rehabilitation zurückkehren.

Alkibiades wurde 415 verurteilt, 404 in Phrygien ermordet.

Eryximachos war vermutlich des Mysterienfrevels von 415 angeklagt.

Agathon folgte 408/407 der Einladung an den Hof von König Archelaos I, wo er um 402 starb.

Pausanias folgte Agathon 408/407 an den makedonischen Hof in Pella.

Sokrates wird 399 in den politischen Wirren nach der Entmachtung der „Dreißig“ hingerichtet.

¹⁶² Vgl. Propyläen-Weltgeschichte 3. Bd., Berlin 1962, S. 680.

¹⁶³ Siehe: Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis 2002; Harenberg *Kulturführer Schauspiel*, Mannheim 2007, S. 39-41.

¹⁶⁴ Die Namen der Verurteilten sind auf Stelen überliefert. Die Inschriften (Attic Stelai, IG I³ 421-430) sind Listen des versteigerten Vermögens auf Grund der Verurteilungen in den Prozessen um den Skandal von 415. Vgl. Attic Inscriptions Online <https://www.atticinscriptions.com/>. Siehe auch: Meiggs/Lewis (Hg.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of Fifth Century B.C.*, Oxford 1988.

*Das Asebie-Gesetz von 432 v. Chr. – politische Ketzerprozesse zur Ausschaltung von Gegnern und Zensur gegen die Wissenschaft*¹⁶⁵

In Athen herrschte Angst vor religiös-politischer Entmachtung der Demokratie und eine Verunsicherung der Bürger über das neue Denken ohne Göttervorstellung, ein wissenschaftlicher Umbruch der Naturphilosophen und Sophisten. An der Aushöhlung der Macht Athens durch innerpolitische Destruktion der Parteien waren zweifellos die Priester vom panhellenischen Heiligtum Delphi, das jedoch mit Sparta verbündet war, beteiligt.¹⁶⁶ Die Orakelpriester konnten auf nahezu alle griechischen Städte politischen Einfluss ausüben, da in kriegsstrategischen Entscheidungen das Orakel befragt wurde. Durch die Abgaben für den erkaufte Orakelspruch wurden die Priester von Delphi sehr wohlhabend. Mit dem Geld wurde ein Netz von Informanten für das notwendige Wissen zum Orakelspruch finanziert. Außerdem wurde mit den Einnahmen ein lukratives Bankwesen etabliert. Es ist jedoch nur in Athen die Praxis von Asebie-Prozessen über die Bestrafung von Gottlosigkeit oder Verstößen gegen die Heiligtümer und Kult hinausgehend, bekannt.

Im Jahr 432 v. Chr. stimmte die Athener Volksregierung dem Gesetzesantrag für ein Asebie-Gesetz des Orakelpriester Diopieithes, unterstützt vom Demagogen Kleon, zu: „Es sollen die Leute vor Gericht gezogen werden, die nicht an Religion glauben oder Unterricht in der Astronomie erteilen“.¹⁶⁷ Diopieithes vertrat das delphische Interesse der Priesterschaft, die gegen alle Aufklärer und ihre Jugenderziehung kämpften. Der Priesterschaft kam bei der Abstimmung die Oligarchenpartei zu Hilfe. Sie sah vor allem ihre Existenz durch den Naturphilosophen Anaxagoras (499-428) gefährdet, der nach dem Vorbild orientalischer Astronomie Sonnen- und Mondfinsternisse auf die Natur anstatt Götter zurückführte, die zu deuten das Vorrecht der Priester und Einnahmequelle war. Die Verurteilung von Anaxagoras galt politisch Perikles und allen anderen aus dessen engsten Freundeskreis. Anaxagoras konnte sein Leben durch eine rechtzeitige Flucht retten.

Das Gesetz, das zunächst gegen Anaxagoras gerichtet war, gab allerdings die rechtliche Grundlage, politische Gegner mit der Anklage der religiösen Ungläubigkeit vor Gericht zu

¹⁶⁵ Vgl. Orthbrandt (Hg.), *Geschichte der großen Philosophen und des philosophischen Denkens. Eine Auswahl*, Hanau 1979, S. 129-130.

¹⁶⁶ Vgl. Orthbrandt, *ibidem*, S. 127.

¹⁶⁷ Orthbrandt, *ibidem*, S. 129, zit. Plutarch, *Leben Perikles*, 32.1.

bringen und sogar zum Tod zu verurteilen.¹⁶⁸ Genaugenommen konnte jeder ein Opfer des existenzbedrohenden Denunziantentums werden.

Phaidros (geb. Mitte 5. Jh.) war in den Skandal um den Religionsfrevl von 415 verwickelt, floh ins Exil und wurde in Abwesenheit verurteilt.¹⁶⁹ Mit ihm angeklagt war der bekannte Arzt Akumenos, Vater von Eryximachos, und andere, die Mysterien von Eleusis in einem Privathaus parodiert hätten. Auch der Name Eryximachos kommt auf der Liste der Enteignung vor, wobei nicht belegt ist, ob er mit dem Sohn des Akumenos bzw. dem Eryximachos im *Symposion* identisch ist.¹⁷⁰ Akumenos begab sich noch vor dem Ende des Gerichtsverfahrens ins Exil und wurde in Abwesenheit für schuldig erklärt.¹⁷¹

Durch die politischen Ketzerprozesse wurden die Philosophen der Geistesfreiheit beraubt, das Vermögen beschlagnahmt und die Schriften der zum Tode Verurteilten öffentlich verbrannt.¹⁷² Protagoras stirbt auf der Flucht vor der Verfolgung um 415. Euripides (um 480-406), der Protagoras Philosophie, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei, in einem Bühnenstück verarbeitete¹⁷³, musste wegen der Anfeindungen auf den makedonischen Hof nach Pella fliehen. Agathon (um 448-402) und sein Freund Pausanias, Schüler von Protagoras, folgten ihm im Jahr 408/407. Das Schicksal des Sokrates ist bekannt. Aristoteles wurde durch einen Asebie-Prozess aus Athen vertrieben. Athen bot für Wissenschaftler, Intellektuelle und Dichter alles andere als eine begünstigende Voraussetzung, wie man meinen möchte.

Platon (427-347), der aus einer altadeligen Familie stammte¹⁷⁴, hoffte als junger Mann auf eine Veränderung des gespaltenen, nicht rechtmäßigen Lebens der Polis, was er im *Siebenten Brief*¹⁷⁵ zum Ausdruck brachte. Anstelle einer zuerst vorgesehenen politischen Laufbahn schloss er sich Sokrates an. Das Interesse am Staat für Glück und Unglück seiner Bürger blieb Zeit seines Lebens bestehen. Die Meinung seines großen Vorbildes Sokrates, durch dessen Einfluss er zum Philosophen wurde, gab er später in der Schrift *Politeia* wieder: „Haben wir

¹⁶⁸ So war der Neffe des Perikles Alkibiades, Oberbefehlshaber der Flotte nach Sizilien davon 415 zu Gunsten Nikias vom Vorwurf des Hermenfrevl konfrontiert. Vgl. Orthbrandt, *ibidem*, S.130.

¹⁶⁹ Phaidros Verurteilung 415 in Abwesenheit ist inschriftlich belegt. Vgl. Meiggs/Lewis, *ibidem*, S. 244, 246.

¹⁷⁰ Die Anzeige kam von einem Sklaven namens Lydos aus dem Haus Pherekles in welchem der Religionsfrevl begangen wurde. Vgl. Nails *The People of Plato. Aprosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis 2002, S. 143.

¹⁷¹ Nails, *ibidem*, S. 17-20.

¹⁷² Vgl. Orthbrandt, *Geschichte der großen Philosophen und des philosophischen Denkens*, Hanau 1979, S. 130.

¹⁷³ Vgl. Harenberg Kulturführer Schauspiel 2007, S.156.

¹⁷⁴ Liessmann, *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Wien 1998, S. 27f.

¹⁷⁵ Diesen Brief dürfte er im hohen Alter geschrieben haben und wird als autobiographisches Werk ersten Ranges anerkannt. Vgl. Liessmann, *ibidem*, S. 28.

nun ein größeres Unglück für einen Staat, als jenes, das ihn zerreißt und aus einem in viele aufspaltet? Oder ein größeres Gut als jenes, das in zusammenbindet und zur Einheit macht?“¹⁷⁶

Platons Eltern aus aristokratischem Haus könnten das Stück von Aristophanes mit der Verunglimpfung des Sokrates im Gedächtnis gehabt haben, als sich ihr Sohn im jungen Mannesalter diesem anschloss. Aristophanes (um 445-385?) trug wegen seiner grenzenlosen Spottlust und Verhöhnung bekannter Athener Bürger als Karikaturgestalten auf der Bühne viele Rechtsstreitigkeiten aus.¹⁷⁷ In der Komödie *Die Wolken* (423 v. Chr. in Athen uraufgeführt) stand Sokrates im Zentrum seines spöttischen Angriffs gegen die Sophisten. Die Jugendverführung durch haarspalterische Sophisterei wurde einem breiten Publikum vor Augen geführt, am Ende des Stückes zum Brandanschlag an sein Haus aufgerufen. Das Anlasten von „Unfug der Sophisterei“¹⁷⁸ des konservativen Aristophanes muss dem Ansehen des Sokrates nachhaltig geschadet haben.

Nach der Niederschlagung des Regimes der „Dreißig Tyrannen“ mit der Ermordung über 1500 Demokraten folgt die Rache gegen die Oligarchenpartei. Darin verstrickt, kommt es zur Anklage gegen Sokrates im Jahr 399. Als angeblicher Gefährder der Jugend und ganzer politischer Zirkel wurde ein Präzedenzprozess gegen die Oligarchenpartei geführt, wo Gottesfrevel gemeinsam mit politischen Überzeugung verurteilt wurde.¹⁷⁹ Das Asebie-Gesetz wurde erstmals öffentlich für die politische Anschauung angewendet, weswegen die Aristokraten generell alarmiert waren.

Das Asebie-Gesetz kam nicht wegen Gottlosigkeit sondern im Sinne eines neuen Gottes zur Anwendung, denn Sokrates soll laut der Apologie von Platon und Xenophon ¹⁸⁰ bei der Verhandlung öffentlich auf sein „*daimonion*“, auf das Befolgen einer inneren Stimme gepocht haben. Das wäre ein verborgener, neuer Gott, der sich jeder Kontrolle durch die Staatsverwaltung entzog.¹⁸¹ Sokrates führte die politische, profane Beschuldigung zum Zweck der politischen Säuberung mit seinem Gehorsam gegenüber der Stimme eines Gottes, wie auch gegenüber Apollon, jedenfalls auf die Ebene einer Verhandlung zur Religiösität, sicher zum Ärger seiner Kläger, zurück. Somit stand das Argument eines fremden Gottes, nicht genehmigten Kultes im Raum. In der Polis war alles was eine Autonomie eines Individuums ermöglichte

¹⁷⁶ Platon, *Politeia* 462b, übers. Vretska, Stuttgart 1991, S. 260.

¹⁷⁷ Vgl. Harenberg Kulturführer Schauspiel 2007, S. 38-39.

¹⁷⁸ Vgl. Reclam Schauspielführer 1969, S. 53.

¹⁷⁹ Vgl. Orthbrandt, *Geschichte der großen Philosophen und des philosophischen Denkens*, Hanau 1979, S. 142.

¹⁸⁰ Vgl. Platon, *Apologie* 31d, 41d; Xenophon, *Memorabilia* I 1,4,14.

¹⁸¹ Vgl. Orthbrandt, *ibidem*, S. 141.

staatsfeindlich und daher untersagt. Der staatlich vorgeschriebene Götterglaube und die religiösen Riten wurden vehement verteidigt, als eine der wenigen Handhabe der Staatsverwaltung der inner- und außerpolitischen Zerreißprobe der Polis entgegenzuwirken.

Angesichts des Bruderkriegs sich abzeichnenden Niedergangs von Athen hatte Aristophanes bereits zur Zeit der ersten großen Asebie-Prozessewelle im Jahr 414 in seiner beißenden Komödie *Die Vögel*, die Vision vor Augen geführt: Athen ist zu schlecht, um hier leben zu wollen. Statt einer vordergründigen Anklage in einer Tragödie über das Unglück, das machtgierige Strategen und Politiker über die Stadt gebracht haben, ließ Aristophanes den lebenswerteren utopischen Stadtstaat der Vögel, Wolkenkuckucksheim, schelmisch aufleben. Als Ahnherr der Vögel-Bürger schlüpft Eros aus dem Welten-Ei.¹⁸²

Gleich nach der Vollstreckung des Todesurteils des Sokrates verließ Platon Athen für elf Jahre und unternahm Reisen, vermutlich zu Euklid (um 450-369/367) von Megara, nach Kyrene, Ägypten, Süditalien und Sizilien. Im Jahr 388 kehrte er nach Athen zurück und begann mit der Errichtung eines Lehrgebäudes am Akademeia Gelände außerhalb Athens.

In Platons *Symposion* ist aus dem Welten-Ei schlüpfenden Eros bereits ein gereifter *daimonion* Eros geworden, der in der wohlwollenden Runde mit Aristophanes und den eingangs genannten anderen zur Vermittlung des Wahren, Guten und Schönen geweckt wurde. Als die größte Macht des *daimonions* soll nun die gewaltfreie Lösung der unüberbrückbaren weltanschaulichen Konflikte der nach jahrzehntelangen Krieg verrohten und zerrissenen Gesellschaft liegen.

Im *Symposion* (um 382, wenn Sokrates Tod in der *Mitte* zwischen Schrift und Ereignis von 416 liegt) noch vor den Prozessen, zitierte Sokrates Diotima, wenn er sagte: „Nichts anderes nämlich lieben die Menschen als das Gute“ (*Symposion* 206a), das sie sich aneignen und für immer haben möchten. In Bezug auf das reale Leben, auf die Ereignisse in Athen, würde das niemand behaupten können. Agathons *Symposion* im Jahr 416 liegt noch vor den Gräuel. Von diesem Ort führt Sokrates, mit den Worten Diotimas, die davon noch unberührte Gesellschaft zum Erleben des Einsseins mit dem wahren Wissen, dem kein Schaden zugefügt werden kann. Die positive Kraft zur Überwindung der momentanen Kluft zwischen der Unwissenheit und das Wissen um das eine Gut für alle muss jeder voraussetzungslos in sich haben: *daimonion* Eros. Eros ist kein Gott, sondern der Vermittler *daimonion*, Sokrates schweigende innere Stimme beim Prozess. Platon schlägt nun für alle an einem *Symposion* Teilhabenden eine noch nie

¹⁸² Die Komödie gewinnt den zweiten Preis bei den Dionysos-Festspielen.

dagewesene Brücke, nämlich durch den philosophischen Dialog, zu einer umfassenden Ordnung des Guten, die jenseits aller leidvollen Machenschaften liegt.

Aristophanes stellt im *Symposion* fest, dass die Menschen die Kraft des Eros überhaupt nicht begriffen haben:

„Ich habe nämlich den Eindruck, dass die Menschen der Macht des Eros überhaupt noch nicht innegeworden sind; sonst hätten sie ihm die größten Tempel und Altäre gebaut und die größten Opfer dargebracht.“¹⁸³

Platon war in gewisser Weise dabei, das Verabsäumte nachzuholen. Im Sommer des Jahres 388¹⁸⁴ war der Platz für die Errichtung seiner Akademie gewählt, am Eingang des Heiligtums des Heros Hekademos gab es einen Kultplatz für Eros.¹⁸⁵

Ad (2) Leerwerden zum allseitig offenen Bewusstsein und Einsicht in eine universelle Wahrheit

(a) Ikkyū Sōjun, „Eine Rast“

Die Besonderheit eines Zen Gedichts ist für Verfasser und Leser die ungewöhnliche Kürze. Sie erfordert beim Verfassen die scharfe Beobachtung der gegenwärtigen Situation mit der einmaligen Besonderheit der anwesenden Dinge. Der Inhalt bezieht sich oft auf Naturerlebnisse und subtile Eindrücke der fünf Sinne, wobei die japanische Sprache den stark assoziierenden Gebrauch von Wörtern fördert. Beides ist Ausdruck des Ausweitens des Horizontes in einer egolos leeren Offenheit im Denken und Erfahren. In der europäischen Philosophie entziehen sich Empfindungen der Bestimmung und stehen im Spannungsverhältnis zur Bestimmtheit von Begriffen.

Zum Verstehen eines Zen Gedichts muss der bewusste Einsatz einer Doppelbedeutung von Alltagssprache und buddhistischer Terminologie mit Kenntnissen von der Lehre des Verfassers beachtet werden. Eine Aussage im Zen Dialog wird immer an die Lebenswelt gebunden sein.

¹⁸³ *Symposion* 189c, übers. Schmidt-Berger, S. 41.

¹⁸⁴ Vgl. Hoepfner, *Antike Bibliotheken. Zaberns Bildbände zur Archäologie*, Mainz am Rhein 2002, S. 56.

¹⁸⁵ Vgl. Judeich: *Topographie von Athen* (1905). Nikosia 2016, S. 364-365. Der Altar mit Inschrift war von Charmos gesetzt worden. Der lokale Kult war zurzeit Peisistratos (um 600-528/527 v. Chr.) eingeführt worden. Vgl. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 6 Bände, Leipzig 1845-1923, Nachdruck 1992/1993, Sp. 1343-1344. Online: <http://www.archive.org/details/roscher>. Vgl. Pausanias, *descriptio Graeciae* I, 30,1.

In jedem äußerst komprimierten Zen Dialog zwischen dem Meister und seinem Schüler oder einem Besuch geht es um einen konkreten Bezug, der sich gerade jetzt ereignet. Deshalb erscheint der Text für Außenstehende sogar wie Unsinn oder Esoterik.

In der Kürze eines Zen Gedichts gibt es keinen Raum für die Entfaltung eines Dialogs. „Der Zen-Dialog dauert nicht so lange wie ein platonischer Dialog, der endlos währen kann, bis zu den äußersten Grenzen der logischen Entwicklung und der intellektuellen Ausarbeitung eines vorgegebenen Themas.“, so der Philosoph und Religionswissenschaftler Toshihiko Izutsu (1914-1993) in seinem Buch „Philosophie des Zen-Buddhismus“.¹⁸⁶ Ausgehend von der Erfahrung des Leides führt der Weg zur höchsten Erkenntnis, bei Ikkyūs Kurzgedichts und im Dialog unausgesprochen auch bei Platon. Ikkyū bringt dies in den ersten zwei Zeilen zum Ausdruck.

Ikkyūs „Dialog“ mit seinem Lehrer Kasō beruht auf der Aufgabe aus dem *Mumonkan* und seine Antwort in Form eines japanischen Gedichts¹⁸⁷. Die dreiteilige Fragestellung der Aufgabe an den Schüler lautete: „Von woher kommst du?“, „Wo warst du während des Sommers? und „Wann bist du von dort weggegangen?“¹⁸⁸

Ikkyūs Zen Gedicht nochmals, mit der wörtlichen Übersetzung:

有漏路より	<i>uroji yori</i>	Vom Pfad der Verwirrung und Leid
無漏路へ帰る	<i>muroji e kaeru</i>	zum Pfad des Buddha
一休み	<i>hitoyasumi</i>	eine Rast
雨ふらば降れ	<i>ame furaba fure</i>	Wenn es regnet, lass es regnen!
雨ふらば降れ	<i>kaze fukaba fuke</i> ¹⁸⁹	Wenn Wind weht, lass ihn wehen!

Die erste Zeile spricht leidvolle und aufspaltenden, divergierenden Erfahrungen eines Ich an. Das frühbuddhistischen Sanskritwort *āsrava* (jap. 漏) dafür ist „befleckt“, „unrein“, das Behaftetsein von Leid (煩惱) bzw. seine Entsprechung. Der Begriff *āsrava* erscheint in frühbuddhistischen Texten (*Sutta Nipāta*/im Pali Kanon des Theravāda-Buddhismus und *Dhammapada*/Anthologie von Aussprüchen Buddhas in Versen), wo der zur Wahrheit erwachte Mensch mit dem Wort *anāsrava* charakterisiert wurde. Das „Sein mit Ausfluss“

¹⁸⁶ Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Reinbeck bei Hamburg 1995, S. 66.

¹⁸⁷ Vgl. Blyth, *Zen and Zen Classics*, Tokyo 1974, S. 162: 有漏ちより無漏ちへかへる一やすみ
あめふらばふれ風ふかばふけ

¹⁸⁸ Vgl. Beispiel 15 aus dem *Mumonkan* übers. Dumoulin, Mainz 1975, S. 73-74.

¹⁸⁹ Vgl. Artzen, *A Presentation of the Poet Ikkyū with Translations from the Kyōunshū 'Mad Cloud Anthology'*, 1970, S. 12; vgl. Steiner, *Zen-Life. Ikkyū and Beyond*, Newcastle upon Tyne 2014, S. 90; vgl. Blyth, *ibidem*, S. 162.

(*āsrava*) beeinträchtigt andere, das „Sein ohne Ausfluss“ (*anāsrava*) ist nicht imstande andere zu verunreinigen. Bemerkenswerter Weise wurde das Sanskritwort *āsrava* ins Chinesische mit „leck sein“ (engl. „leaky“) übertragen. Das Thema wurde offensichtlich im Buddhismus in Ostasiens diskutiert, ob und wie weit eine Beeinträchtigung von außen oder von innen kommt. Es lassen sich etliche Beispiele mit entsprechenden Anspielungen auf den Regen in Gedichten finden. Die entsprechenden Ausdrücke für *āsrava* bzw. *anāsrava* lauten in Japanisch:

有漏 *u-ro*, Sein mit Hass, Gier und Unwissenheit, d.h. leidvolles Sein (skt. *āsrava*, unrein, befleckt)

無漏 *mu-ro*, ursprünglich reine Natur des allseitig offenen Bewusstsein (skt. *anāsrava*) „Der So-Gekommene“ oder „der in der Soheit Angekommene“ (*thatāgata*)

„Ikkyū“ unterbricht die divergierenden Ansichten, ob Leid von innen oder außen käme, humorvoll:

(Das Nicht-Ich des) Ikkyū macht auf dem Weg „eine Rast“, 一 休 (一 „eins“, 休 „Rast“).

Ikkyū zeigt ontologisch und ontisch, dass er sich von der Ebene der Unterscheidung von 有漏 und 無漏 loslösen lässt und diese Ebene eine neue Dimension hat: „Eins“ ist der einzigartige Augenblick der leibhaftig gewordenen, erfahrbaren Erkenntnis inmitten im Leben. Es ist der einzige Geist, skt. *eka-citta*, jap. *isshin*, der eine universelle Wahrheit (Nicht-Zweiheit) erschlossen hat. „Einzig“ bedeutet die allumfassende Leere, ohne Innen und Außen.

Der Mensch ist selber Ursprung der Wahrheit, was sich als Aktus inmitten im Leben (*saṃsāra*) zeigt. Ursprünglich wurde im Buddhismus in Indien darunter die feurige Gier und Verlöschen bzw. Befreiung von der feurigen Gier (*nirvāna*, jap. *nehan*) verstanden. In Ostasien versteht man anstelle davon unter „*saṃsāra sive nirvāna*“ die im Leben immanente, untrennbare Einheit von Leben und Sterben *shōji* 生死 und davon leer zu werden „*shōji soku nehan*“.

Der Zen-Philosoph Hisamatsu Shin'ichi beschreibt den Charakter des „Nichts“ in Ostasien ausgehend von der umfassenden Leere: „Dass dieses Nichts rein ist, heißt, dass es weder etwas Physisches noch etwas Psychisches ist und somit unbeeinflussbar, selber nichts Unsauberes noch Schmutziges an sich hat, noch von etwas anderem befleckt oder beschmutzt werden kann.“¹⁹⁰ Doch auch den Begriff der Reinheit kann man eigentlich als Bestimmung nicht

¹⁹⁰ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfulligen 1999, S. 37.

verwenden, da er bereits dadurch „beschmutzt“, daher: „Es gibt kein Ding, das in Wahrheit rein wäre.“ Das „Nichts“ (jap. *mu* 無) geht über jegliche begriffliche Bestimmung hinaus.

(b) *Symposion*

Der Analyse wird im Dialog viel Raum gegeben. Dennoch finden sich in Platons *Symposion* nicht ausgesprochene Teile, die bedeutungsvoll sind. Obwohl Anlass und Personen historisch sind, kommt dennoch das Leid und Chaos in Athen nicht zur Sprache. Mit den betroffenen Personen von derselben furchtbaren Anschuldigung sind diese jedoch da. Wie bei Ikkyū stellt man die Frage: „Von woher kommst du (bevor du verurteilt warst)?“

Phaidros, Eryximachos, sein genannter Vater Akumenos und Alkibiades wurden im Jahr 415 v. Ch. wegen der Parodie des Heiligtums von Eleusis in einem Privathaus verurteilt.¹⁹¹ Im *Symposion* bei Agathon im Jahr zuvor führte sie Sokrates mit den Worten der Priesterin Diotima zur „höchsten Schau“¹⁹², ein Begriff für den höchsten Grad in Eleusis, den der Betrachter *epoptēs* erreichen konnte. Wie Ikkyū hat Platon den Weg des Leides und den Weg der umfassenden Wahrheit aufgezeigt: Das Leid um den politischen Prozess und das seriöse Streben nach Erkenntnis des höchsten Guten. Beides – Phänomen und das Absolute – bestehen nicht unabhängig voneinander.

In den Reden über Eros treten die verschiedenen Weltanschauungen zutage. Das Wesen des Eros ist nicht durch Unterscheidung begründbar, auch weil es von den verschiedenen Standpunkten in Gegenwart und Zukunft abhängt. Das Wesen der Dynamik des Vermittelnden ist frei von jeglicher einseitigen Bestimmung der Gegensätze und Zeit. Noch vor den letzten Hinweisen der Diotima für den noch jungen, unwissenden Sokrates, die Sokrates beim Trinkgelage wiedergibt, kann Agathon das Ziel und Wesen der eigenen wahren Humanität ergreifen:

„Eros scheint zuerst selber der Schönste und Beste zu sein, dann aber verleiht er anderen Gleiches:

*Frieden unter den Menschen, dem Meere heitere Glätte,
Windstille, Ruhe von Stürmen und
Schlummer im Leid.“*¹⁹³

¹⁹¹ Die Anzeige kam von einem Sklaven namens Lydos aus dem Haus des Pherekles. Vgl. Nails, ibidem, S. 17-20.

¹⁹² *ta de telea kai epoptika*, vgl. *Symposion* 210a.

¹⁹³ *Symposion* 197c, übers. Schmidt-Berger, S. 56.

Die „heiterer Glätte“, griech. *galēnē*, der Meeresstille kann im übertragenen Sinne Heiterkeit, Ruhe und Unerschütterlichkeit bedeuten. In der Agathon-Rede spricht Platon mit dem Erleben der Natur die ursprüngliche Natur des Menschen an: Mit der Meeresstille drückt er auch das Erleben der tiefen Ruhe aus. Darin hat sich der Mensch von jeglicher Egozentrik auf ein Objekt zu schauen, abgelöst. Das zeigt der Kommentar des Verses gleich im Anschluss:

„Er [Eros] befreit uns von der Fremdheit, er erfüllt uns mit Vertrautheit, bei Opferfeiern ist er Führer, Milde uns spendend, das Wilde ablehnend, Wohlwollen verbreitend, Überwollen vertreibend, erhascht von den Glücklichen;“¹⁹⁴ Wenn der Mensch nicht zur Ruhe ohne Verwirrung des Geistes kommen kann, wird ihm die feurige Leidenschaft des Heros um Ruhm und Sieg selbst gefangen nehmen.

Die „höchsten Schau“ schließlich ist kein Blick von einem Subjekt auf ein Objekt, sondern die Verschmelzung mit dem Schönen als Sinnesevidenz der Lebenssubstanz. Im zyklischen Rhythmus der vegetativen Natur gibt es keinen Endpunkt, daher ist auch die „höchste Schau“ kein Ziel und endgültiger Gipfel, sondern die Einsicht in den Grund des immer wiederkehrenden Jahres- und Lebenskreislafs von Sterben des Alten und Zeugen von Neuem.

Ad (3) Leibhaftig gewordene Erkenntnis – Realisierung in der ontisch daseienden Welt

(a) Ikkyū

Ikkyū zeigt schließlich die umfassende Wahrheit „*shōji soku nehan*“ mit seiner ureigenen Aussageweise auf: „Wenn es regnet, lass es regnen“ meint keine Gleichgültigkeit oder Nivellierung aller Ereignisse, sondern:

„Wenn es regnet, lasst uns darin aufleben.

Weht der Wind, lasst uns darin weitergehen!“ (Übersetzung von HASHI Hisaki)

Warum kann dieser Optimismus des Aufschwungs gesagt werden? Der Weg des Alltags und der Weg der tiefen Ruhe geben jederzeit Raum zur Vereinigung mit dem Weg selbst.

(b) Platons *Symposion*

Platon spricht von der Zeugung von „Kindern“, ob leiblich oder gute Werke, von Taten motiviert durch die (All-) Liebe und das Schöne mit dem Ziel der Unsterblichkeit.

„Denn die Liebe, Sokrates, gilt nicht dem Schönen, wie du glaubst.

¹⁹⁴ *Symposion* 197d, übers. Schmidt-Berger, S. 56.

Aber wem denn?

Der Zeugung und dem Gebären im Schönen.“

Warum der Zeugung?

„Weil das Ewige und Unsterbliche im Sterblichen die Zeugung ist.“

Niemand wird „Schattenbilder umarmen“ (*Symposion* 211c), sondern wahre Tugenden „gebären und ernähren“. Ganz klar spricht Diotima vom Gefühl der Erkenntnis des Schönen als das allseitig Gute, die Erfüllung der eigenen Bestimmung *eudaimon*. Der Impuls aus der empirische Schau auf das umfassende Ganze und Gute kommt in diesem Sinn zur Realisierung.

Das *Symposion* bildet selbst eine soziale Gemeinschaft in der mikrokosmischen Einheit im Raum für Wohlwollen im Bemühen um die grundlegende Einsicht in den Makrokosmos zur Gerechtigkeit, der Grundlage des wahren Guten im friedlichen Zusammenleben der Gesellschaft. Liebe, die Kraft zum Streben ist der essentielle Impuls zum Hervorbringen von jeglichem Neuem wie das Wohlwollen in dieser einmaligen Runde, die nie wieder zusammen-treffen konnte.

Weder Mystik noch Rückzug auf ein Ideenreich: wir können jeden Schritt in der Philosophie Platons nachvollziehen. Der aktuelle *daimonion* ist die kraftvolle Autonomie des Selbst mit dem wir immer und an jedem Ort (Antike oder 21. Jahrhundert) in Distanz treten können, wenn Weltanschauungen Menschen gefangen nehmen, ob gepaart mit Verödung des Geistes oder reiner Berechnung zum Erreichen der Egozentrik anstelle allseitig offener Gesinnung.

II. Wie Streben nach Wahrheit entfachen und weitergeben?

II.1. Platons *Symposion* im Kontext mit dem Geist des Ortes Akademeia

Nach der Rückkehr von seiner ersten Sizilienreise nach Athen um 388 v. Chr. wählte Platon für seine Lehrstätte das Gelände namens „Akadémeia“. Um von Athen dorthin zu gelangen, verließ man die Stadt in Richtung Westen durch das große Dipylon-Tor (Doppeltor) der Stadtmauer, kam auf der 40 m breiten Kerameikos-Straße vorbei an den Grabmonumenten des Heldenfriedhofs, entlang der Töpferwerkstätten des Künstlerviertels nach etwa 2 km direkt zur ummauerten Parkanlage.¹⁹⁵ In einer der frühesten Quellen beschrieb Diogenes Laertios (3. Jh. n. Chr.) in seinem Buch über das Leben berühmter Philosophen den Ort:

„Das ist ein baumreiches Gymnasion vor der Stadt, das seinen Namen von einem Heros Hekademos hat.“¹⁹⁶ (Diog. Laert. III,7)

Platon kaufte in dieser Parkanlage „einen kleinen Garten“ (Diog. Laert. III,20). Dort ließ er ein Lehrlokal (*exhédra*) und ein Musenheiligtum (*museion*), auch als eigentliches Lehrgebäude *didaskaleon* benannt, errichten bzw. gründete dies als seine Philosophenschule.¹⁹⁷ Sein Lehrgebäude (die Musen zählten zu den Wissenschaften) und der Unterricht bestand unabhängig von der seit archaischer Zeit (700-490/480 v. Chr.) bestehenden Sportstätte, die Sokrates gerne aufsucht hatte. Da Gymnasion und Hain in der Antike zusammengehörig waren, wurde die gesamte Anlage mit der Sport- und Bildungsstätte für Knaben und junge Männer mit dem Namen „Gymnasion“ von Diogenes Laertios bezeichnet. Diese wurde bevorzugter Weise in der Nähe von Quellen oder Bächen angelegt, um die schattenspendenden Bäume mit Wasser versorgen zu können. Platon empfahl an seinem Lebensende noch ausdrücklich die Ausschmückung der Heiligtümer durch Pflanzungen zur Verschönerung und wegen ihrer der wohltuende Wirkung (*Nomoi* VI, 761b-c). Von Bächen sollte das Wasser umgeleitet werden, um jungen Sportlern, müden Arbeitern und Greisen zur Regeneration zu dienen. Die Parklandschaft mit zugeführter Bewässerung fand Platon, etwa vierzigjährig, für die Verwirklichung seiner Pläne am Gelände Akademeia bereits vor. Zu dieser Zeit hatte die Anlage mit der Sportstätte bereits eine lange Geschichte.

¹⁹⁵ Vgl. Hoepfner, *Platons Akademie. Eine neue Interpretation der Ruinen*, in: Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken. Zaberns Bildbände zur Archäologie*, Mainz am Rhein 2002, S. 56-62.

¹⁹⁶ Diogenes Laertios III,7. Online: <https://archive.org/details/apeltdiogeneslaertios1sub>.

¹⁹⁷ Vgl. Hoepfner, *ibidem*, S. 56; Vgl. Diog. Laert. IV,1.

Heiliger Hain, Gymnasion und Heroenkult

Ein heiliger Hain enthielt in der Epoche von 900 bis 700 v. Chr. meist außer einem Altar kein Bauwerk und wurde allmählich zur ungestalteten Umgebung eines Tempels. Der Hain blieb jedoch im Heiligtum ebenso bedeutungsvoll und notwendig wie der Tempel.¹⁹⁸ Eine solche Einheit für Weihegabe und Kult für einen Heroen oder Gott wurde durch eine Mauer abgegrenzt und *temenos* bezeichnet. Auch der Hain der heiligen, unverletzlichen Ölbäume Athens, die alle vom Baum der Athene abstammen sollen, wurde eingezäunt.¹⁹⁹ Zu einem Heroenheiligtum dürften erst später Götter hinzugekommen sein, an die sich ein besonderer Kult knüpfte.

Beim Heroenkult wurden Wettspiele (*agon*) abgehalten, zuerst zur Bestattungsfeier und dann in jährlicher Wiederholung zum Todesstag mit Lobreden für den Heros.²⁰⁰ Die Wettspiele dieses Kultes fanden nur in heiligen Hainen statt und für sie wurden im Gymnasion trainiert. Durch hinzugekommene Götter konnte Fremden das Gastrecht zur Teilnahme an den Wettspielen gewährt werden und dadurch dem Wettspiel zu höherem Prestige verholfen werden. Auch Hermes und Herakles, die Schutzgötter aller kultischen Wettspiele eines Gymnasions, wurden hier verehrt und am Eingang stand ein Altar für Eros.²⁰¹

Für die Laufbahn oder den Kampfplatz, die für jedes Gymnasion unerlässlich waren, musste im Hain ein Platz frei bleiben und Baumalleen wurden um sie herum belassen oder gepflanzt. Im heißen Klima Griechenlands war wohl der Schatten der Bäume eine kühlende Wohltat für Sportler und Zuseher. Das ist zunächst die einzig erkennbare Gartengestaltung des Hains.

Der Ortsname „Hekademeia“ war älter als „Akademeia“.²⁰² Die alte Bezeichnung des Bezirks bestand neben dem der Kultstätte des attischen Heros Hekademos oder Akademos, wo er das Heiligtum für Athene begründet haben soll. Der Legende nach soll Akademos zwölf heilige Olivenbäume (*moria*²⁰³ nicht *elea* genannt) hier gepflanzt haben, allesamt Ableger des von der Athene selbst gepflanzten Olivenbaums vom Erechtheion auf der oberen Stadtbefestigung,

¹⁹⁸ Vgl. Gothein, *Der griechische Garten*, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 34, 1909, S. 114.

¹⁹⁹ Vgl. Gothein, *ibidem*, S. 115.

²⁰⁰ Vgl. Gothein, *ibidem*, S. 116.

²⁰¹ Am Eingang des Heiligtums des Heros Akademos gab es ein Kultplatz für Eros. Der Altar mit Inschrift war von Charmos gesetzt worden, zu dem die Päderasten von ganz Attika pilgerten. Vgl. Paus. I, 30, 1.

²⁰² Es gibt einen Grenzstein mit der Aufschrift Hekademeia aus der Zeit um 500 v. Chr. Vgl. Müller, *Kimon und der Akademie-Park. Zum Epigramm Anthologia Palatina 6,144,3f*, in: Zeitschrift der Universität Köln, Philosophische Fakultät „Rheinisches Museum für Philologie“ Band 150 (2007) 382007, S. 232.

Vgl. Diog. Laert. III 8. Siehe: Judeich (Hg.), *Topographie von Athen 1905*, Nikosia 2016, S. 364.

²⁰³ Vgl. Karl Tümpel, *Morie*, in: Roscher (Hg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Band 2*, Leipzig 1897, Sp. 3210–3212. Moria ist in der griechischen Mythologie eine Nymphe, die mit der „Blume des Zeus“ den toten Bruder Tylos durch Berührung zum Leben erweckt.

ihrem Geschenk an die Athener.²⁰⁴ Die Schutzgöttin Athene wurde zur Hauptgöttin des ganzen Bezirks, von der ein Tempel und ein Altar belegt sind.²⁰⁵

Der Olivenbaum symbolisierte die kultivierte Erde, verbunden mit der Sesshaftigkeit und das gedeihende Werden der Stadt. Die Olive war für die Griechen die nützlichste Frucht, denn als Nahrung, Medizin und heilige Frucht identifizierte sie das vegetative Gedeihen selbst. Menschen und gleichermaßen Statuen wurden mit dem glänzenden Olivenöl gesalbt. Beeindruckend war, dass es bei sehr hellem Feuerschein brannte. Das gewonnene Öl der Olivenbäume vom Hain Akademos wurde in Preisamphoren gefüllt²⁰⁶ und ein Olivenkranz als Symbol für den Sieg im friedlichen, sportlichen Wettspiel überreicht. Es war kein Kampf zur Sühne und ohne Blutvergießen. Beim Einfall persischer Soldaten des Xerxes sollen diese völlig darüber überrascht gewesen sein, dass nicht um Geld, sondern um Ruhm gekämpft wurde.²⁰⁷ Auch die Belagerung Spartas überstand der heilige Hain. „Man nahte den Olivenbäumen mit Ehrfurcht, denn die große Allmacht hatte sie in ihrer Weisheit zum Geschenk gemacht.“²⁰⁸ Erst die Truppen des römischen Feldherren Sulla machten bei der Belagerung Athens 87–86 v. Chr. alles außerhalb Athens samt Bäumen den Erdboden gleich.

Heroenkult und Wettspiele – Schule der Stärke und unsterblicher Ruhm

Schon zur Zeit der Peisistratiden-Tyrannis (7.-6. Jh. v. Chr.) soll es einen geschlossenen Bezirk des Heros Akademos mit einer ersten Sportstätte gegeben haben.²⁰⁹ Ein engere Mauer um die Plätze der kultischen Verehrung dürften von Hipparch, Sohn des Peisistratos errichtet worden sein. Die jungen Männer bis im Alter von rund dreißig Jahren trainierten in der Palästra, einem meist quadratischen Gebäudekomplex mit einem von Säulenhallen gesäumten, offenen Sandplatz in der Mitte. Die zum Hof offenen Exedren dienten als Versammlungsräume mit Sitzplätzen. Dem Gebäudekomplex angeschlossen war eine langgestreckte Laufbahn. Die gesamte Institution als Sportstätte und erweiterte Bildungsstätte wurde als Gymnasion bezeichnet.

Mit der Bedeutung von Heroenkult und Wettspielen erhielt die Sportstätte zur Bildung für junge Männer in Athen großes Ansehen, die als Schule der Stärke für das griechische Leben überhaupt prägend wurde. Höchstes Ideal war der Wettkampfsieg, mit der Professionalisierung

²⁰⁴ Vgl. Gothein, *ibidem*, S. 118.

²⁰⁵ Vgl. Paus. 29,2, siehe Gothein, *ibidem*, S. 118.

²⁰⁶ Vgl. Hoepfner, *ibidem*, S. 56.

²⁰⁷ Vgl. Beuchert, *Symbolik der Pflanzen*, Frankfurt/Main 1996, S. 244-245.

²⁰⁸ Beuchert, *ibidem*, S. 243. Die Spartaner verwüsteten Mitte des 5. Jahrhunderts Athen, nicht aber die Olivenhaine, denn sie fürchteten die Rache der Götter.

²⁰⁹ Vgl. Judeich, *ibidem* S. 364; Gothein, *ibidem*, S. 118.

zum Wettkampfsportler auch der Rekord, Geschenke und bleibender Ruhm in Lobliedern. Bis zur Antike galt unsterblich zu sein als Privileg der Götter. Bei Homer war Unsterblichkeit für den Menschen überhaupt kein Thema. Der Mensch haucht nach dem Tod den Lebensatem *psyché* aus und taucht in den Hades unter, wo er ab da ein Schattendasein eines körperlosen Abbildes, *eídolon* des Verstorbenen führt.²¹⁰ Mit dem Heroenkult wurde der Ruhm im Lied des Dichters über den Tod hinaus bewahrt. Nur ein herausragender Held konnte sogar in den Götterhimmel aufgenommen werden und erreichte als Ausnahme Unsterblichkeit. Er bewahrt zur Gänze die Gestalt seiner Leiblichkeit wie zu Lebzeiten.

Eine ungewöhnliche Wende führte Platon mitten im Phänomen von Heroenkult und Wettspielen herbei: Er machte die Frage nach Unsterblichkeit des Sterblichen zum philosophischen Thema, wobei im Zuge einer Vermittlung von Sterblichkeit und Unsterblichkeit jene für alle Menschen möglich gehalten wurde. Unsterblichkeit im Sterblichen durch Eros und Zeugung (*Symposion*) musste das Publikum des Gymnasions angesprochen haben. Der Dialog darüber im *Symposion* setzt genau dort an, wo *philosophia* über Unsterblichkeit den Ausgang nehmen musste, am Ort der Institutionalisierung von Begehren nach Ruhm, in der Erziehung und gleichgeschlechtliche Liebe. Platon verbindet die Begierde des Eros mit dem Streben nach wahrer Erkenntnis durch die schöne sinnliche Erfahrung. Sein Leben und sein Werk stehen in unmittelbarem Zusammenhang: Im Bezirk des Heros Akademos etabliert Platon seine Akademie. Platon muss sich bewusst geworden sein, welchen Beitrag er im zusammenhängenden Verhältnis mit der Schwärmerei seiner Umwelt leisten kann, ohne selbst einen Dogmatismus zu entwickeln. Die Wertschätzung der Leistung und Bestimmung jedes leiblichen Ichs muss erhalten bleiben oder entfaltet werden (*eudaionia*).

Zu den Schattenbildern der ewig unglückseligen Verstorbenen sollen keine Trugbilder der Vollkommenheit und Ruhm vorgegaukelt werden. In der Diotima-Rede kündigt sie an, nicht „Schattenbilder der Vollkommenheit“ zu entwerfen, denn wenn der Mensch das wahre Schöne von ihm selbst durchdrungen erlebt und begreift, nicht mehr ein Schattenbild ins Auge fasst. Er bringt die wahre Vollkommenheit hervor und hat sie herangebildet, weil er das Wahre erfasst hat.²¹¹ Das heißt, „nicht Schattenbilder der Tugend zu gebären, weil er nicht ein Schattenbild

²¹⁰ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen 1. Band*, Berlin 1931, S. 375-378.

²¹¹ Vgl. *Symposion* 212a, übers. Schmidt-Berger, S. 83.

umarmt, sondern wahre Tugend, weil er das Wahre umarmt.“ Ihm ist es vergönnt, ein Freund der Götter zu werden und „wenn irgendein Mensch, darf er unsterblich sein.“²¹²

Der Intellekt mit Intuition, die „richtige Vorstellung“ (*orthē dóxa*), wie die eines Dichters, leitet zunächst zu bedeutsamen Einsichten. Das *Symposion* endet mit der Forderung von Sokrates, dass die Befähigung zu beidem, Tragödien- und Komödiendichtkunst, die Kunst eines Dichters sei (223d). Wehmütig nachdenklich erinnert seine Forderung an Sappho, die zu ihrer Feindin erbost sagte: „an dich wird nach deinem Tode keiner denken, keiner sich nach dir sehnen, denn du bist keine Dichterin.“²¹³ Platon blieb nicht bei der Unsterblichkeit im Gedächtnis der Menschen durch Heldentaten und Heroisierung durch die Lieder. Vielmehr schätzte er die geistigen Werke der Dichter zur umfassenden Darstellung. Es ist die (wahre) Rede oder die Schrift, welche den Geist des anderen berührt, von dem dieses essenzielle Wissen erneut weitergetragen wird.

Es ist ein neuer Gedanke zur Unsterblichkeit den Platon etwa zur Zeit der Etablierung seiner Schule²¹⁴ gerade am Ort der Heroskultstätte formulierte: als Option für jeden Menschen, ausgelöst durch die empirische Anschauung der ewigen, allumfassenden, reinen Form. Jeder Mensch strebt in Wahrheit nach Unsterblichkeit, so Platon, er erreicht sie jedoch weder durch seinen Körper oder irgendeinen „irdischen Tand“ (211e), sondern durch Verwirklichung des Guten im Leben. Das Gute allerdings ist als allumfassende Wahrheit nicht auf verschiedenes Einzelnes gerichtet, das heißt völlig „rein“. Der Mensch wird durch die Erfahrung der erkenntnisleitenden Anschauung des reinen Schönen, ohne jegliche Erwartungen an den Körper und im Denken, das heißt negierte Materie und Egozentrik, geführt.

Man kann hier eine Vergleichsmöglichkeit zum bekannten Schlagwort des Zen-Meisters Dōgen vom „Abfallen von Körper und Geist“ (jap. *shinjin datsuraku-su*)²¹⁵ erkennen, worunter kein physischer Tod, keine Körperfeindlichkeit oder Diskriminierung der Sinne gemeint ist, sondern das Leerwerden von einseitigen Perspektiven des Ichs und Loslösen von der Annahme einer substanziellen Beständigkeit. Der Impuls zur Verwirklichung aus der neu gewonnenen

²¹² Symposion 212 a, übers. Hildebrandt, S. 87-88.

²¹³ Sappho 58D. Siehe: Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen 1. Bd*, Berlin 1931, S. 372-373.

²¹⁴ Der Name Akadēmeia wurde bald auf die Schule übertragen, die erstmals 361v. Chr. namentlich bezeugt ist. Vgl. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in: Flashar (Hg.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 3, Basel 2004, S. 4.

²¹⁵ Dōgen: *Shōbōgenzō*, Kap. *genjō kōan*, übers. Linnebach/Nishijima Bd.1, 2001, S. 58.

Sicht des Entstehenlassens im Moment kommt aus dem Gelingen, an dem sich alles was da ist, beteiligt. Das zu sehen ist schön und bereitet viel Freude.

Auch nach Platon verstellen die Vorlieben für etwas und das Anhaften am Körper die Sicht auf das wahre Schöne. Das Verweilen im Schönen ist kein transzendenter Ort, sondern ein konkreter Ort an dem die Unruhe sich beruhigt, ordnet und neu belebt. Genau dann zeigt das Schöne sich im geborenen Lebewesen, als da befindlich. Mit der analytischen Beschreibung des Wegs und der Dynamik der ontischen „Vermittler“ in der schriftlichen Artikulierung tritt Platon inmitten der Kultstätte in die philosophische Forschung ein.

Kimons ästhetischer Akademeia-Park

Um 460/450²¹⁶ wurde der heilige Hain des Akademos unter dem Athener Politiker und Strategen Kimon (um 510-449 v. Chr., Vorläufer des Perikles) zu einer viel bewunderten Anlage.²¹⁷ Der aus einer der reichsten Familie Athens, der Philaiden stammende Aristokrat, förderte den Städtebau auch aus seinem Privatvermögen. Er gestaltete den Hain Akademos zu einem stimmungsvollen Landschaftsgarten um, gespeist mit kühlen Quellen durch eine Wasserleitung und durchzogen von schattigen Wegen vorbei an einer Vielfalt von Bäumen, bald hohen Platanen und lichtdurchflutete Lichtungen. Kimon errichtete eine Laufbahn unter freiem Himmel gesäumt von Bäumen, und stiftete den Vergnügungsort der Öffentlichkeit.²¹⁸ Der schöne Park erreichte bewundernde Bekanntheit.²¹⁹ Der Fund einer Inschrift eines Weihegeschenks mit dem Namen „Akademeia“, deren fehlender Teil von Müller (2007) hypothetisch zum Verständnis ergänzt wurde, bestätigt Kimons Plan, dass der Hain zu einer Idylle des Genießens avancieren sollte. Die verlorene Statue verkündete eine Wohltat, die der Stifter – der vermutlichen Akademeia-Statue – den Athenern erwiesen hat und ehrte ihn:

„[Kimon, Sohn des Miltiades, Athene die Beschützerin der Stadt,
kränkest du nicht, als du mich hier aufstelltest,]
und wahrlich nicht Akademeia, der reiches Vergnügen
Gewährenden, in deren Hand

²¹⁶ Jahre der Unangefochtenheit von Kimons politischer Stellung und Sieg als Stratege am Eurymedon um 466. Vgl. Müller, *Kimon und der Akademie-Park*, in: Universität Köln: Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 150. Bad Orb 2007, S. 235.

²¹⁷ Zur Datierung vgl. Müller, *ibidem*, S. 225-234. Vgl. Plutarch *Kimon* 13,7.

²¹⁸ Vgl. Gothein, *Der griechische Garten*, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 34, 1909, S. 118-119.

²¹⁹ Cicero, *Cic. Fin* V 1, spricht von „Freiräumigkeit“ und „Schattigkeit“, Plutarch vom „reichen Baumbestand“, *Sulla*, 12. Vgl. Gothein, *ibidem*, S. 118-119.

ich deine Wohltätigkeit einem jedem, der herantritt, verkünde.“²²⁰

Kimón verleiht seinem Projekt des Akademie-Parks mit der Nymphe Akademie eine selbst-inszenierte, göttliche Personifizierung von sich und Örtlichkeit²²¹ und verstärkt damit noch die Wirkung von den zauberhaften Naturkräften einer Nymphe. Mit dem neuen Park (oder revitalisierten Bezirk Hekademeia) verfolgte Kimón das Ziel, die Bevölkerung mit dem Lebensstil der Erholung und Genießens zu verbinden. Er schuf, im antiken Griechenland beispiellos, einen ästhetischen Garten der Besinnlichkeit und der Sinne, da die Tempelgärten sonst wie ein kleiner Wald waren und nicht gestaltet wurden.

In der Komödie *Die Wolken* (Uraufführung 423 v. Chr.) lässt Aristophanes, mit Anspielung auf die Auftritte von Sophisten bei den Volksversammlungen auf der Agora oder vor Gericht, einen Redner namens „Dikaios Logos“, nicht ohne ironischen Unterton, vom nun romantischen Hain Akademos schwärmen:

„Blühend und strotzend in Jugendkraft auf dem Turnplatz wirst du dich tummeln,
kein verschrobener Schwätzer und Witzling des Markts, nach der Weise der heutigen Jugend,
kein Zänker, der stets vor den Richtern sich balgt in Lausbagatellenprozessen;
Lustwandeln wirst du im friedlichen Hain Akademos', im Schatten des Ölbaums,
mit schimmerndem Laube die Stirne bekränzt, an der Seite des sittsamen Freundes,
von Eiben umduftet und müßiger Ruh' und den silbernen Blättern der Pappel,
in der Wonne des Lenzes, wenn flüsternd leis zu der Ulme sich neigt die Platane!“²²²

Die Atmosphäre von Kimons paradiesischen Garten blieb nach ihm erhalten. Platons Schüler Timon soll über seinen Lehrer, wie andere auch, gesagt haben: „Worte von süßem Klange ertönen von ihm wie der Gesang der Zikade, der lieblich von dem Geäst erschallt im Hain Hekademos.“²²³ Den Ortsnamen jedoch bezogen Platon und seine Schüler offensichtlich nicht auf die Nymphe Akademie, sondern auf den Heros und seinem heiligen Hain.

²²⁰ Müller, *ibidem*, S. 230.

²²¹ Vgl. Müller, *ibidem*, S. 232.

²²² Aristophanes, *Die Wolken*, 1003ff, übers. Seeger, Stuttgart o.J.

²²³ Diog. Laert. III 7. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 3. Band, Buch I-VI. Leipzig: Felix Meiner, 1921. Online: <https://archive.org/details/apeltdiogeneslaertios1sub>



Abb. 1: Umgebungsplan von Athen aus dem Reiseatlas von Jean-Denis Barbié du Bocage, 1795 (Ausschnitt)

Nach etwa elfjähriger Abwesenheit seit Sokrates Tod (399) kehrte Platon nach Reisen und Kriegsdienst (395 gegen Korinth), zuletzt von Syrakus nach Athen zurück.²²⁴ In unmittelbarer Nähe des Akademeia-Parks erwarb Platon ein Grundstück bzw. Wohnhaus im angrenzenden Bezirk Kolonos mit der markanten Erhebung des „Híppeios Kolōnós“ („Pferdehügel“). Platon könnte dort zurückgezogen im „Garten am Kolonos“ seine philosophischen Studien betrieben haben.²²⁵ Die Gegend wurde wegen ihrer Vegetation mit den im strahlenden Sonnenschein blauschimmernden, immergrünen Olivenbäumen bewundert.²²⁶

Seine philosophische Schule gründete Platon jedoch auf einem der wirkmächtigsten Plätze, den es im Raum Athens überhaupt gab. Macht brauchte er, wenn er die gespaltene Gesellschaft beeinflussen wollte. Die alte Kultstätte mit Gymnasion war seit archaischer Zeit auf rituell bekräftigtem Weg mit der Agora (Polis) und der Akropolis (Götterkult) verbunden. Auf der

²²⁴ Vgl. Diog. Laert. III 6.

²²⁵ Vgl. Diog. Laert. III 5.

²²⁶ Vgl. Sophokles, *Ödipus auf Kolonos* (Chorlied Vers 669-693), 401 v. Chr. posthum uraufgeführt: „Zur roßprangenden Flur, o Freund, kamst du, hier zu des Landes bestem Wohnsitz, dem glanzvollen Kolonós.“ Siehe: Meyers Lexikonverlag (Hg.): *Harenberg Kulturführer Schauspiel*. Mannheim, 2007.

ungewöhnlich breiten Kerameikos-Straße, auch Dromos genannt, fanden Fackelläufe an drei Festen statt, am Fest des Prometheus und des Hespaios.²²⁷ Die Dromos diente diesen wichtigsten Festen aller Athener, den sogenannten Panathenäen, schon in der Peisistratidenzeit (7.-6. Jh. v. Chr.). Die Festzüge wurden im Pompeion-Gymnasion beim Dipylon-Tor vorbereitet, das unmittelbar nach der Zerschlagung der achtmonatigen Terrorherrschaft der „Dreißig Tyrannen“ (404-403) um 400 v. Chr. errichtet wurde.²²⁸ Nach der Rehabilitation von Sokrates, ungefähr zehn bis zwanzig Jahre nach seinem Tod wurde hier im Gymnasion sein Bildnis aufgestellt.²²⁹ Wie groß die Reue oder auch neuer Einfluss war, zeigt, dass der Vorwurf der Verführung der Jugend völlig aus dem Raum geschaffen wurde, wenn sein Standbild auf der ersten reformierten Erziehungsstätte für Knaben²³⁰ aufgestellt wurde. Dies belegt auch die Verbundenheit zu Platon und zu seiner Bildungseinrichtung, welche auch bauliche, innovative Gemeinsamkeiten mit dem Pompeion-Gymnasion aufweist.

Platon verfasste vielleicht zur selben Zeit (um 379/385?) sein Werk *Symposion*. Der darin als Erzähler auftretende Apollodoros²³¹ und Sokrates-Schüler könnte der Schöpfer eines der ersten Sokratesbildnissen gewesen sein. Es ist bekannt, dass er auf Portraits spezialisiert war. Der im *Symposion* später auftretende Alkibiades macht eine Anspielung auf hässliche Silenen-Darstellungen, die er mit Sokrates vergleicht (215a). Seit den ersten Darstellungen wird Sokrates übereinstimmend als hässlich und dickbäuchig dargestellt, und sie gleichen den ikonographischen Merkmalen der Silenen²³², den dämonischen Wilden zwischen Mensch- und Pferdewesen.

²²⁷ Vgl. Hoepfner, *Platons Akademie. Eine neue Interpretation der Ruinen*, Main am Rhein 2002, S. 56.

²²⁸ Vgl. Hoepfner, *ibidem*, S. 53. Hoepfner konnte die Funktion des Gebäudes eruieren und in seiner Habilitationsschrift darlegen.

²²⁹ Es wurde eine nachträglich eingefügte Basis für ein Standbild im Boden des Pompeion gefunden. Diogenes Laertios nennt tatsächlich als Aufstellungsort das Pompeion (Diog. Laert. II,43). Erst neuere archäologische Forschungen beweisen, dass das Gebäude ein Gymnasion war. Vgl. Hoepfner, *Bildung für Athens Epheben. Das Pompeion-Gymnasion*, in: Hoepfner *ibidem*, S. 53. Nach Diogenes Laertius (Buch II, 43, übers. Apelt 1921 Erster Band, S. 81) soll das Porträt von Lysipp stammen. Meines Erachtens ist das Werk von Lysipp um 330 v. Chr. Jhs. (Schaffensperiode 370-310) für das erste Portrait zu spät. Die Reue über die Hinrichtung muss früher gekommen sein, denn es wurde der Verfasser der Anklageschrift Meletos hingerichtet. Vgl. Nails, *The People of Plato*, Indianapolis 2002, S. 37f., 188f.

²³⁰ Vgl. Hoepfner, *ibidem*, S. 53. Die elfte Verfassungsreform beschloss die militärische Ausbildung der 18-20jährigen Jugendlichen sicherlich zum Wiedererstarken der Militärmacht Athens.

²³¹ Apollodoros „wurde durch den Namen eines Unsinnigen berühmt, den man ihm deswegen gab, weil er alle seine mit dem höchsten Fleiße gearbeiteten Modelle zerbrach, da sie seiner Idee von Vollkommenheit nicht entsprachen.“ In: *Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände*, Band 1, hg. v. F. A. Brockhaus, Leipzig u. Altenburg, 3. Aufl. 1814, S. 692. Vgl. Plinius, *Naturalis historia* 34, 81.

²³² Silenen haben im Gegensatz zum klassischen Schönheitsideal normwidrige Gesichtszüge, aufgedunsenes Gesicht, Stumpfnase mit nüsternartigen Nasenlöcher, lange Nacken- und Schläfenhaare, Stirnglatze.

Die Strecke der Fackelläufer von Altar zu Altar macht deutlich, wie sehr Platons Bildungsstätte, deren Name sie bald vom Bezirk des Heros Akademos übernahm, mit der Polis und dem Staatskult verbunden war: Vom Entzünden der Fackel am Altar des Prometheus, dem „Feuerraub des Prometheus“ am Hain Akademeia lief die Stafette über die Dromos direkt zur Agora in Athen und von dort zum Altar auf die Akropolis, wo am Altar das Feuer entzündet wurde. Den Sieg holte diejenige Staffel, die als erstes ohne Verlöschen der Flamme ankam. Am Vorabend der großen Prozessionen wurde bereits der Geburtstag Athenes vorm Parthenon auf der Akropolis mit Tänzen gefeiert.

Das Pompeion-Gymnasion beim Dipylon-Tor ist von größter kulturgeschichtlichen Bedeutung, da er der erste Bau in einer Reihe der europäischen Bildungsstätten ist.²³³ Die Leistung ist enorm, da es um 400 für Athen die allerärmsten Jahre waren. Die Ausbildung junger Männer (Epheben) war dringend und das Alter für den Kriegsdienst wurde gesenkt. Dennoch war es das einzige Gebäude, in dem musische Fächer unterrichtet wurden.

Der Ursprung und Ziel der Akademie

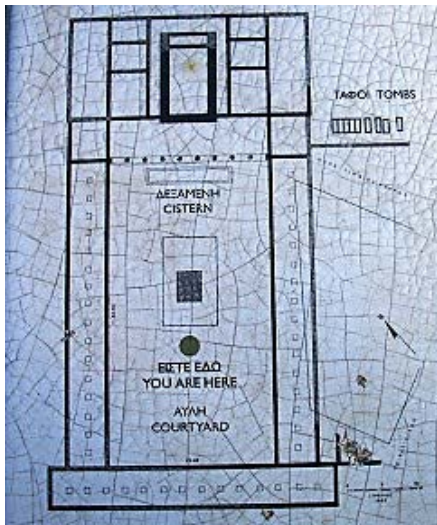


Abb. 2: Grundriss nach Travlos (Plan im Archäologischen Park der Platon-Akademie in Athen), nach Hoepfner (2002) Plan von Platons Akademie

Etwa zehn Jahre nach dem Bau des Pompeion für Epheben errichtete Platon sein Lehrinstitut im nahen Akademeia-Park (388). Platon gründete – ohne jegliches Vorbild – seine Akademie als erste Bildungseinrichtung für Erwachsene. Es ist der Gebäudekomplex im Akademeia-Park aus dem 4. Jahrhundert, der bisher für das Gymnasion aus archaischer Zeit gehalten wurde.²³⁴

²³³ Vgl. Hoepfner, ibidem, S. 55.

²³⁴ Vgl. Hoepfner, *Platons Akademie. Eine neue Interpretation der Ruinen*. In: Hoepfner, ibidem, 2002, S. 56-62.

Im Hof befindet sich eine Brunnenanlage und hätte deshalb nicht als Palästra oder Sportanlage genutzt werden können. Es konnten Fundamente von Tischen für rund 40 Arbeitsplätze identifiziert werden, die in den langgestreckten, hellen Lesehallen aufgestellt waren (siehe die Reihe von Quadraten in Abb. 2). Erstmals wurde eine Forschungseinrichtung mit einer Bibliothek vereinigt.²³⁵ Platons Bibliothek wurde umsichtig gebaut und eingerichtet, damit die kostbaren Papyri nicht zerstört werden konnten. Nur anhand dieser Bibliothek konnte die pythagoräische Zahlenlehre, mathematische Astronomie, Geometrie, Geografie, Naturwissenschaft und die Systematik der Einzelwissenschaften studiert werden. Dies deutet darauf hin, dass Expertengruppen aus Astronomen, Mathematiker, Astronomen und Mediziner (siehe *Timaios*) hier geforscht haben. Der Interpretation des archäologisch rekonstruierbaren Grundrisses zufolge, gab es auch Räume für Vorträge und zwei *oikos* genannte Räume, in denen eine gemeinsame Mahlzeit eingenommen werden konnte.²³⁶

Platons Leben war ab dem Zeitpunkt, als er Schüler des Sokrates wurde, vom Streben nach Wahrheit erfüllt. Er definierte die Erfüllung als tiefe Leidenschaft und Begeisterung (*mania*), als Liebe zur Weisheit. Die ungerechtfertigte Hinrichtung seines Lehrers Sokrates im Bürgerkrieg um verschiedene Weltanschauungen musste ein tiefer Einschnitt im Leben Platons bedeutet haben. Bei der Suche nach dem fehlenden Band der Entzweiung als Ursache von Leid, setzte er sein ganzes Streben für die Erforschung stabiler ontologischen Grundlagen mit Gültigkeit im ontischen Leben ein. Die Antwort sollte mit Blick auf den *kósmos*, den *mikrokósmos* und ihre dynamische Vermittlung der Übergänge von ontologisch und ontisch, von ewig zeitlos und ewig veränderlich, zu finden sein.

Museion

Platon gründete im Akademeia-Park ein *museion*²³⁷, wo sich Intellektuelle und Wissenschaftler versammeln konnten. Das Einrichten einer Bibliothek wurde ein wesentliches Element eines *museion* in der Antike. Ursprünglich war ein *museion* eine Stätte in der Natur (auf Erhebungen) oder ein Bauwerk, wo die Begegnung mit den Musen und ihre kultische Verehrung stattfand. Das Emblem von neun Musen für eine Bildungseinrichtung dürfte den Abschluss der Entwicklung des Phänomens der *musa* gebildet haben. Der Treffpunkt kreativer und gelehrter Köpfe entsprechend der Vereinigung von neun Disziplinen konnte mit der Personifikation der

²³⁵ Vgl. Hoepfner, ibidem, S. 62.

²³⁶ Vgl. Hoepfner, ibidem, S. 61.

²³⁷ Vgl. dazu die viel zitierte Quelle: Pausanias 1,30,2.

neun Musen und deren Systematisierung identifiziert werden. Die Philosophie gehörte zur umfassenden Tätigkeit von Kunst und Wissenschaft der Musen, ursprünglich zur „Musenkunst“.²³⁸

In der gegenwärtigen Philosophie besteht die Tendenz jegliches Denken, das dem „Mythos“ zugeordnet wird, das ist ein theoretisches Konstrukt in den europäischen Wissenschaften beginnend ab der Neuzeit²³⁹, vom „Logos“ abzugrenzen und aus Überlegungen auszuschließen. Es ist jedoch lohnend, sich über das Phänomen *musa* Klarheit zu verschaffen. Der Begriff *musa* hat bei Dichtern der Antike nach Roscher (1923) zwei Bedeutungen:²⁴⁰

Die „objektive“ Bedeutung meint ein konkretes Lied, einen Gesang, das heißt die Musik oder Wissenschaft als Tatsache bzw. tatsächliches Ding. „Subjektiv“ bedeutet er die Fähigkeit zu allen Betätigungen, eine geistige Erregung, den dichterischen oder wissenschaftlichen Drang. Die „subjektive“ Bedeutung liegt in der Literatur später vor als die „objektive“. Die dritte Bedeutung entspricht die Personifikation als Göttin, jedoch ohne individuellem Leben. In verschiedenen Kulturen wurden drei oder neun Musen²⁴¹ verehrt, auch mit unterschiedlichen Namen (und standen mit anderen Göttern in verschiedenen Beziehungen zu Zeus oder Apollon): Thalia für Komödie, Melpomene für Tragödie, Erato für Elegie, Polyhymnia für Lyrik, Kalliope für Beredsamkeit und Epos, Euterpe für Musik, Terpsichore für Tanz, Klio für Geschichte, Erzählung und Urania für Himmelskunde.²⁴² Der Musenkult ist eine für uns nicht geläufige Organisationsform. Als legitimer religiöser Staatsritus vereinigte er die Disziplinen zu einem System, die heute in Kunst und Wissenschaft getrennt sind. Unter dem musischen Begriff fiel auch der Gegenstand der Geschichte oder Astronomie, die heute den Wissenschaften zugeordnet werden.

²³⁸ Vgl. Platon, *Phaidon* 61a.

²³⁹ Die christlichen Missionare im 16. und 17. Jahrhundert verglichen die Religionen neu entdeckter Völker mit den antiken Bacchanalien. Das Christentum wurde als reine Vernunftreligion im Unterschied der „Wilden“ bewertet. Im Zuge dessen galt Mythologie als Götzendienst und die griechische Religion abschätzig als Aberglaube, das durch den Verlust des Eingottglaubens zur Anbetung personifizierter Naturgewalten führte. In der Aufklärung gehörte der Mythos zur längst überholten Erkenntnisform, gerade noch der Gebildete als Geschichtswissen und sonst sich lediglich der Künstler bedienen durfte. Vgl. Jamme, *Der Mythos als Relativierung des eigenen kulturellen Horizonts*, in: R. Elm/I. Juchler/J. Lackmann/S. Peetz (Hg.): *Grenzzlinien*. Schwalbach 2010, S. 10-11.

²⁴⁰ Vgl. Wilhelm H. Roscher: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie in 6 Bänden. Leipzig: B.G. Teubner Verlag, 1845-1923, Nachdruck 1992/1993, Sp. 3238-3239.

Internet: Roscher Online: <http://www.archive.org/details/roscher>

²⁴¹ Hesiod, *Theogonie*, 76-80, 917, übers. Voß, *Theogonie oder Der Götter und Göttinnen Geschlecht*. Tübingen 1911.

²⁴² Vgl. Bie, *Musen*, in: Roscher (Hg.) Band 2, 1897, Sp. 3238-3295.

Ein wesentlicher Charakter der personifizierten Musen ist die Verweigerung oder Unfähigkeit aus Buchwissen zu lernen. Als Ersinnende konzentrieren sie sich offensichtlich völlig auf die Erkenntnisform des Erfindens bzw. der Neuschöpfung. Interessant ist jedoch, dass sie das Ersonnene einem Dichter zum Aufschreiben geben oder es auch selbst aufschreiben. Es gibt zahlreiche Beispiele, nicht nur bei den Musen, wo durch Ersinnen aus der formativen Denkkraft Entitäten hervorgebracht werden, die vom ontisch realen Dasein nicht unterschieden werden. Dass das Denken und gesprochene Wort unser Tun beeinflusst und in Folge davon von großer Tragweite sein kann, werden wir auch heute nicht bestreiten.

Die Musen legitimieren einen auserwählten Menschen die Kosmogonie zu erzählen. Er wird wie Hesiod zum Rhapsoden oder Dichter, zum Überbringer der Information über das Werden. Der Dichter ist der Sachverständige für das Fiktionale, das Wahrscheinliche, für das, was ist und noch geschehen wird. Ein Geschehen ist nicht abgeschlossen und muss deshalb gut bedacht werden, wenn es gut sein soll. Die „musische“ Denkqualität könnte entsprechend des Systems der neun Musen alle Erkenntnisformen ohne hierarchische Reihung umfassen: Wahrnehmung *aísthēsis* (αἴσθησις), Vorstellung *dóxa* (δόξα) und Denken *nóēsis* (νόησις). Jede Differenzierung einer Disziplin muss dabei mit der Einbettung in einer höheren Komplexität einhergehen und stellt hohe Ansprüche an Denken und Handeln.

Da die Reichweite menschlicher Erkenntnisse, das „Eine“ (*mono eides*) durch das Andere in Sprache, Bilder und Schrift darzustellen, überstiegen wird, bedarf es dem unterstützenden Verhältnis von einer Kraft von außen, die der *musa*, verschmolzen mit der eigenen Kraft, der „objektiven“ und „subjektiven“ *musa* im reinen Erleben des von selbst Guten (*eudaimonia*).

Der zwischenmenschliche Aspekt einer Forschergemeinschaft ist für Platons Werke in Dialogform konstituierend und ebenso die schriftliche Fixierung in Dialogform, bekanntlich Platons Philosophie.²⁴³ Die Gemeinschaft stellt für philosophische Einsichten die Voraussetzung dar. Die Bedeutung eines philosophisch dialektischen Gesprächs liegt darin, ob die Menschen das Gefühl haben, etwas fürs Leben gelernt zu haben (*eudaimonia*). Die Diotima-Rede (*Symposion*) von der Überlieferung von Mensch zu Mensch oder Geist zu Geist, die den Schranken der Zeitlichkeit überwindet, findet sich auch in Platons *Phaidros*. Sie ist Ursprung und Ziel der Akademie:

²⁴³ Platon, *Siebenden Brief* 341c-d.

„Viel schöner aber, glaube ich, ist das ernstliche Bemühen um diese Dinge, wenn einer, die dialektische Kunst anwendend, eine geeignete Seele nimmt und mit Einsicht Reden pflanzt und sät, die sich selbst und dem Pflanzenden zu helfen geschickt und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen enthalten, aus dem in anderen Seelen wieder andere Reden erwachsen, die fähig sind, denselben für immer unsterblich zu erhalten und den, der sie besitzt, so glücklich machen, als es einem Menschen nur irgend möglich ist.“²⁴⁴

II.2. Der Ritus eines Symposions

In der griechischen Antike hatte jeder Lebensbereich rituales Gepräge. Für die Zusammenkunft einer Männerrunde in Form eines rituellen Trinkgelages gibt es Belege in der Archaischen Epoche (7.-6. Jh.). Die Adelsgesellschaft weihte ein Trinkgelage in einem Privathaus der gemeinsamen Festfreude, den Wein und die Dichtung der Lobpreisungen einen Gott oder Göttern. Mit dem Genuss des reinen, ungemischten Weines für den *agathos daimon* („guten Geist“) genannten Dionysos war dieser selbst anwesend, wie auch in der Inspiration zu den Lobpreisungen. Die Festgemeinschaft tauschte Kräfte in einem reziproken Prinzip, vermittelt über die religiöse Inspiration der dichterischen Reden, den Genuss des Weines im Gegenzug gegen „Kraft, das Rechte zu tun“ (Xenophanes). Ohne direktes göttliches Eingreifen erwirkte der Menschen sein eigenes, ihm gemäßes Handeln.

Der Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon (um 570 - 470 v. Chr.) dichtete in der 1. Elegie über die Veranstaltung eines Gelages der archaischen Adelsgesellschaft:

*„Denn nun ist ja der Fußboden rein und aller Hände und Becher.
Gewundene Kränze legt uns einer ums Haupt,
und ein anderer reicht duftende Salbe in einer Schale dar.
Der Mischkrug steht da angefüllt mit Frohsinn,
auch noch anderer Wein ist bereit in den Krügen, der nimmer zu versagen verspricht,
ein milder blumenduftender.
In unsrer Mitte sendet heiligen Duft der Weihrauch empor,
kaltes Wasser ist da, süßes, lauterer.
[...]*

²⁴⁴ Platon, *Phaidros* 276e-277a, übers. Georgii.

*Da ziemt's zuerst wohlgesinnten Männern dem Gotte lobzusingen
mit frommen Geschichten und reinen Worten.*

*Nach der Spende aber und nach dem Gebet, uns Kraft zu verleihen das Rechte
zu tun – denn dies zu erbitten, ist ja das Gemäßere (das uns näher Angehende) –,
ist's kein Übermut so viel zu trinken, dass sich ungeleitet
nach Hause finden kann, wer nicht ganz altersschwach ist.“²⁴⁵*

Für den Ablauf des Trinkgelages, dem in der Regel ein Mahl vorausging, ist ein formaler Stil entwickelt worden, der offensichtlich über längere Zeit beibehalten wurde, da sich derselbe Rahmen bei Platons *Symposions* wiederfindet. Der Ablauf des Ritus mit den gemeinsamen Elementen kann kurz beschrieben werden.²⁴⁶ Der Altar sollte geschmückt sein und der Wein bereitgestellt. Auf Vasenbildern ist zu sehen, dass die Anwesenden mit Kränzen aus Myrten oder Efeu und Bändern am Kopf geschmückt waren. Die Reinigung des Raumes, der Luft mit Weihrauch, die Handwaschung und eine wohlriechende Salbung gehörten zur Einleitung des Ritus. Die Liegen waren in Hufeisenform angeordnet. Die Trinkgefäße wurden rechtsherum von Dienern weitergereicht. Die Reihenfolge der Reden der Gäste entsprach dieser Richtung. Oft wurden Gedichte, die für diesen Anlass geschrieben wurden, vorgetragen. Besonders beliebt dürfte Lyrik der Sappho gewesen sein. Der Sitzplatz wurde mit Einverständnis zugeordnet, die Höflichkeit gebot niemanden zu übergehen und die Reihenfolge bei allen Handlungen beizubehalten.²⁴⁷

Ein leitender „Symposiarch“ wurde aus den Gästen gewählt, der den Ablauf des Trinkgelages regelte. Mit seiner kulinarischen Kenntnis wählte er das Mischungsverhältnis des Weines, der meist im Verhältnis eins zu zwei oder drei mit Wasser gemischt wurde. Ein Kenner wusste auch Weine künstlerisch zu kombinieren, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen. Überhaupt wurden die Weine jedoch für zu berauschend erachtet, um sie unverdünnt trinken zu können.²⁴⁸

Für die Darbietung des gemischten Weines wurde ein kostbares Gefäß benötigt. Diese „Kratergefäße“ (*kratér*, „mischen“, Gefäß zum Mischen von Wein und Wasser) hatten eine bestimmte Form. Im Künstlerviertel Kerameikos beim Hain Akademos wurden wertvolle Mischgefäße mit Malerei für Trinkgelage von Meistern gefertigt. Bemerkenswerter Weise

²⁴⁵ Übers. Diels/Kranz zit. n. Kohandani, *Der eine Gott. Zum Ursprung des Monotheismus bei Xenophanes und Heraklit*, Dissertation an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2015, S. 45.

²⁴⁶ Vgl. Schmidt-Berger, *Platon. Das Trinkgelage oder über den Eros*, Frankfurt/Main 1985, S. 127f.

²⁴⁷ Im *Symposion* zwingt ein Schluckauf Pausanias den nächsten den Vortritt zu überlassen (185c-d).

²⁴⁸ Vgl. Rätsch, *Heilkräuter der Antike in Ägypten, Griechenland und Rom*, München 1995, S. 397.

findet sich das beliebte Genre von Unterrichts- und Musizierszenen mit geflügeltem Eros im Frauengemach, mit Sappho oder den Musen in der attischen Vasenmalerei auf Kratergefäßen.²⁴⁹

Im stilisierten Ablauf übten die Teilnehmer eine Höflichkeit, mit der jede Rede betont eingeleitet wurde, sowie das Ablegen von aggressiver Konfrontationsbereitschaft bei gegensätzlichen Meinungen. Eros symbolisiert die Weitergabe von Vorstellungen von Geist zu Geist.

Wein wird als lösend empfunden und als Heilmittel getrunken. Das wohlige Gefühl, das durch Alkoholkonsum ausgelöst wird, beruht bekanntlich auf der Ausschüttung von Dopamin. Bei übermäßigem Konsum wird ein Mangel an diesem Wohlempfinden als Defizit interpretiert, was zur Sucht führt. Es ist anzunehmen, dass dies bereits in der Antike erkannt wurde und der kodifizierte Ritus dem Alkoholmissbrauch entgegenwirkte.

Platons Symposion

Am Beginn von Platons *Symposions* einigt man sich diesmal nur mäßig zu trinken, auch auf Rat des Arztes Eryximachos (176b-e). Die überlegte Vereinbarung erinnert an das Zitat „*medèn ágan*“²⁵⁰ – „nicht allzu viel“ (auch: „alles in Maßen“, „Nichts im Übermaß“), das von Solon stammen soll. Die Flötenspieler, Symbol für den ekstatischen Dionysos, die sonst für Stimmung sorgen, werden entlassen. Beides zeigt das Abweichen vom berausenden Effekt auf. Im Kontrast dazu tritt am Ende des Trinkgelages ein nächtlicher Umzug (sogenannter „Kosmos“) mit dem verspäteten, leidenschaftlichen Alkibiades, in Begleitung von Flötenspielern mit verführerischem Flötenspiel, in die nüchtern konzentrierte Stimmung ein. Von diesen angeheiterten Nachtschwärmern, „*Komoi*“ genannt, leitete sich die Komödie ab.²⁵¹

Wie dieses mehrdeutige Phänomen zeigt, verschwimmen bei der Durchdringung von gesellschaftlichem Ereignis, religiösem Ritus und performativen Künsten die Grenzen. Die Darbietung des Flötenspiels hatte die Grundlagen sowohl in der *choreia*, als auch im Kult des Dionysos. Die *choreia* umfaßte Dichtung, Tanz und Musik als geschlossene Einheit und entsprach der Praxis des staatlichen Kults der olympischen Götter. Alle ihre Interpreten wurden *musikós* genannt, da sie unter der Führung der Musen standen. Die Dichtung von Homer, Hesiod, Sappho u.a. wurde nicht gelesen, sondern entsprechend der *choreia* als Performance zur ästhetischen Erfahrung dargebracht. Im leidenschaftlichen, schwärmerischen Stil der

²⁴⁹ Zum Beispiel Kratergefäß mit Eros (um 430) im Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg, inv. no. 521.

²⁵⁰ Das Zitat soll Inschrift am Eingang vom Orakel von Delphi gewesen sein. Es gibt keinen archäologischen Fund.

²⁵¹ Vgl. Schmidt-Berger, *ibidem*, S. 130

Chorlyrik, *dithýrambos*, wurden die Lobeshymnen zu Ehren des Dionysos vorgetragen. Die Flöte wurde als Instrument der Ekstase dem Dionysoskult zugeordnet, die Saiteninstrumente hingegen dem Apollonkult.

Platons *Symposion* weist die besprochenen sakralen Elemente eines Ritus auf: Reinigung (*kátharsis*), Übertragung (*paradosis*) und Anschauung (*epopteía*). Sie werden von Platon allerdings auf die Methoden der Philosophie übertragen. Unmerklich verwandelt sich der sakrale Raum in einen profanen Raum. Die Stimmung von Xenophanes *Symposion* und Platons Schrift ist sehr unterschiedlich. Die Widmung des Trinkgelages für die „vergessenen Kraft“ Eros zur Unsterblichkeit, die als unterhaltsamer Redewettbewerb beginnt, erweist sich als philosophische Analyse und abschließende Belehrung der Hohepriesterin Diotima durch die Übertragung von Sokrates mittels Eros.

Die Gesprächsteilnehmer erfüllen die Voraussetzungen für eine Erkenntnis, die Platon als Prototyp veranschaulicht: die Bezeichnung der Namen des Untersuchungsgegenstandes, die Rationalität mittels *lógos* (Definition aus Nomen und Verben) und Emotionalität mit den Wahrnehmungen in der zeitlichen Relation im konkreten Leben. Schließlich kann aus dem Letzten die richtige Einsicht durch *orthē dóxa*, („richtig Vorstellen“) „in der Mitte“ am Ort der Mischung gewonnen werden. Die Vermittlung der reinen Anschauung ohne unterscheidendes Denken ist jedoch nicht Ziel, sondern Methode zur Übereinkunft des Menschen mit der Natur.

II.3. Die Zen-Tempel als Zentren geistiger, philosophischer und künstlerischer Bildung

Der Ursprung der Zen-Kultur in Japan: Kamakura (13.-14. Jh.) und Kyoto (13.-17. Jh.) – Zen-Tempel und Individuum

Die Bildungszentren in Japan waren die buddhistischen Klöster (Tempel, „-ji“). Die intensive wissenschaftliche Bearbeitung buddhistischer Schriften, die von China überliefert wurden, begann in der Nara-Zeit (710-794). Die Texte der traditionellen buddhistischen Lehrrichtungen wurden gesammelt und gemeinsam studiert. Von den „Sechs Nara Schulen“, die auf sieben Tempel verteilt waren, gehörten fünf zum Mahāyāna-Buddhismus und eine zählte zum Theravada.²⁵² Studiengruppen, die miteinander in Verbindung standen, spezialisierten sich auf verschiedene Gebiete. Die komplizierten philosophischen Auslegungen erreichten zunächst nur eine sehr geringe Zahl der Bevölkerung. Der Buddhismus wurde allerdings massiv vom Staat

²⁵² Vgl. Hammitzsch, *Japan-Handbuch. Land und Leute, Kultur- und Geistesleben*, Stuttgart 1990, Sp. 1359.

gefördert.²⁵³ Die prächtigen Tempelbauten mit hohen Pagoden, die Ausschmückung, vergoldete Skulpturen und die bunten Zeremonien machten enormen Eindruck nicht nur auf die Bevölkerung Japans, sondern in ganz Ostasien.²⁵⁴ In der Heian-Zeit (794-1192) entwickelte sich der Tendai-Buddhismus zu einem von den „Sechs Nara Schulen“ institutionell unabhängigen Tempel, von wo aus durch Abspaltung sehr unterschiedliche Schulen hervorgingen.

Das Bekanntwerden des Zen-Buddhismus²⁵⁵ setzte in vollem Umfang in der Kamakura-Zeit (1192-1333) ein. Die komplexe Zen-Kultur entfaltete sich allmählich aus den geistig transzendierenden und kraftvoll dynamischen Handlungen der „Zen-Aktivität“ (Hisamatsu Shin'ichi) zu deren Manifestationen.²⁵⁶ Quelle ihres Ursprungs waren die Zen-Tempel von Kamakura im 13.-14. Jahrhundert und Kyoto im 13.-17. Jahrhundert.²⁵⁷ Hier wurden Sūtren-Literatur, Philosophie, chinesische Literatur und klassisches Chinesisch studiert und die Künste gepflegt: Dichtkunst, Kalligrafie, Tuschmalerei, Tee-Zeremonie und Karesansui-Gartenkunst. Sie sind Ausdruck von Zen-Aktivität im Geist von „Zen-ki“, eine ursprüngliche Kraft des Lebens, welche umfassend mit Quelle, Bewegung, Dynamik, Impuls, Schub, Spontanität, Unmittelbarkeit u.a. beschrieben werden kann.²⁵⁸ Es ist die Tätigkeit des „Nichts“ (mu 無), der unbegrenzten Offenheit, deren „Herz-Charakter“ durch ein wahres Selbst belebt wird, wenn „der wahre Mensch“ tätig ist.²⁵⁹ Im Mittelpunkt steht nicht die philosophische Reflexion der Selbsterkenntnis, sondern das Selbstgewahrwerden, *jigaku*.

Zen-Mönche waren und sind Praktizierende der Lehre Buddhas, Gelehrte und Künstler. Der allmähliche Aufschwung des Zen-Buddhismus in Japan gedieh jedoch nicht nur unter den Mönchen in den Zen-Tempeln, sondern gleichermaßen unter den Laienanhänger des Zen-

²⁵³ Kwammu Tennō ordnete 804 n. Chr. an, dass die konkurrierenden Schulen der Sanron (Madhyamaka) und Hossō (Yogācārā) gemeinsam die Sūtras insbesondere Hokke, Saishō, Kegon und Nehan sūtras studieren müssen. Vgl. De Visser: *Ancient Buddhism in Japan. Sutras and Ceremonies in use in the seventh and eighth century A.D. and their history in the late times. Volume II*, Leiden 1935, S. 578.

²⁵⁴ Die Sūtren wurden unter einem enorm technischen Aufwand kopiert. Vermutlich etablierte Saga Tennō (reg. 809–823) im Jahr 820 nach der Abschrift des *Avatamsaka Sūtra* das jährlich im großen Tempel Tōdai-ji in Nara stattfindende pompöse „Avatamsaka Festival“ (*kegon-e*). Kegon (chin. Hua Yen) basiert auf dem aus dem 3. Jahrhundert stammenden *Mahāvaiṣṭya Buddhāvataṃsaka Sūtra*. Vgl. De Visser, ibidem, S. 583.

²⁵⁵ Chan/Zen ist ein Zweig des Mahāyāna-Buddhismus aus dem 6. Jh. in China. Der Begriff stammt von Sanskritwort *dhyāna*, tiefe Ruhe, die Vorstufe zum „Erwachen“. Hui Nēng (638-713) begründete den Chan-Buddhismus als unabhängige Schule.

²⁵⁶ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo/New York 1982, S. 11.

²⁵⁷ Vgl. Hisamatsu, ibidem, S. 23-24.

²⁵⁸ Vgl. Hisamatsu, ibidem, S. 11.

²⁵⁹ Vgl. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 34.

Buddhismus. Viele Mönche reisten nach China und kehrten oft erst nach jahrelangen Studienaufenthalten nach Japan zurück, wie zu Beginn Myōsan Eisai (1141-1215) mit den Lehren der Rinzaï Tradition und Kigen Dōgen (1200-1253) mit den der Sōtō Tradition.

Die japanische Zen-Kultur erreichte während der Shōgunatsregierung im japanischen Mittelalter (14.-16. Jahrhundert) durch die Unterstützung der militärischen Machthaber eine Blütezeit. Sie forcierten die Reisetätigkeit der Mönche und den Handel zwischen China und Japan, wodurch reiche Anregungen zur Entfaltung der Zen-Kultur nach Japan gelangten.²⁶⁰ Auf dieser Basis wurden mit der eigenen Kreativität die original japanischen Zen-Künste hervorgebracht. Das aufmerksame Studium der Vorbilder und Lehrmeister *und* die Verbindung der Künste zu einer großen integralen Einheit machen die Besonderheit der japanischen Zen-Kultur aus.²⁶¹ Die Übertragung von Lehrer zum Schüler, auch in Bezug auf die Künste halten den Geist der Zen-Aktivität bis heute wach. Die unbegrenzte Potentialität findet einen Ausdruck in den verschiedensten Medien, wenn sich ein „ursprüngliches Selbst“ (Hisamatsu Shin’ich) in der gesamten Aktivität des Raums ungehindert ausdrücken kann.

Die erste große Institution der Zen-Kultur in einem System von fünf großen Zen-Tempeln wurde in Kamakura errichtet und „Kamakuras Fünf Berge“ genannt, danach die größeren fünf Tempeln, „Kyotos Fünf Berge“, denen zunächst der Daitoku-ji angehörte. Im Norden von Honshu waren Eihei-ji und Sōji-ji gegründet worden.

Die Zen-Aktivität hat einen Ausdruck in Wort und Schrift gefunden, in den bereits erörterten Zen-Dialogen und in der Dichtkunst. Die Muromachi-Periode (1338–1573) war eine sehr aktive Zeit der Dichtkunst im Stil der Literaturrechtung *kanbun*. Sie ist bekannt unter der Bezeichnung der „Dichtkunst der Fünf Berge“ (*gozan bungaku*), sowohl in Kamakura als auch in Kyoto. Der Begriff „Berg“ bezeichnet ein Kloster bzw. einen Tempel, der ursprünglich in China und Japan an Erhebungen errichtet wurde. „Die Fünf Berge“ beziehen sich auf ein Rang-System mit fünf führenden Tempeln. Mit der hohen Blüte der Kultur der „Fünf Berge“ entfaltete sich ein Akademismus, der in Vorschriften und Stilisierung an kreativer Freiheit verlor²⁶², ein Phänomen, das auch in der europäischen Kunstgeschichte bekannt ist. Abseits davon hatte der Tempel Daitoku-ji, „Tempel der Großen Tugend“, gegründet von Daitō Kokushi (1282-1337)

²⁶⁰ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo/New York 1982, S. 23.

²⁶¹ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, 1982, S. 24.

²⁶² Vgl. Covell/ Yamada, *Zen at Daitoku-ji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 37. Ikkyū benutzte seine Dichtkunst für Kritik und kann daher nicht mit der Literaten-Schule *gozan bungaku* verglichen werden. Eines seiner Gedichte bezeichnet Zen-Mönche, die Schreiben als Selbstzweck dem Zen vorziehen „Imitationen der Dämonen“.

in Kyoto, der dem Tennō unterstand, seine eigenständige Entfaltung der Zen-Kultur beschritten.²⁶³

Der Abt Wohnsitz eines Tempels, *hōjō*²⁶⁴, repräsentierte die höchste Instanz der Verantwortung für die Verwaltung und war Kommunikationszentrum eines Zen-Tempels. Neben den privaten Räumen standen dem Abt Empfangs- und Gästeräume zur Verfügung. Hier war der Ort der offiziellen Empfänge, Unterweisung der Mönche oder der vertraulichen Gespräche mit Laienanhängern oder Schülern. Während die Tempelanlage dem architektonischen Kanon der chinesischen Bauweise im „Tang-Stil“ (*karayō*) folgte, wurde für die Abtresidenz die einheimische Architektur der aristokratischen Adelswohnsitze (*shinden zukuri*) übernommen.²⁶⁵ Dabei war die strenge Symmetrie aufgelöst worden. Die freiere Anordnung ermöglichte Räume für kleine Gärten oder die Ausrichtung auf eine große Gartenanlage mit dem Blick auf die Teiche und Steinsetzungen, oder auch auf die „geborgte Landschaft“ der natürlichen Umgebung. Für die Gestaltung der Gärten ließ man sich von den chinesischen Tempelgärten inspirieren, die sich von den Gärten der Gelehrten (Beamten) nicht unterschieden. Japanische Zen-Mönche erwiesen sich auch hier als kulturelle Vorreiter, weshalb sie zu Fragen der Gestaltung der Residenzen von der Kriegeraristokratie als Experten eingeladen wurden.

Kunstsinnige Äbte wie Musō Soseki (1275-1351) nahmen Einfluss auf die Gestaltung des Gartens. Er gestaltete die Gartenlandschaft des Saihō-ji, jedoch nicht wie zuvor im Tenryū-ji, der von der Veranda der Abtwohnung aus betrachtet werden kann, sondern um darin mit Freude an der Natur herumzuspazieren. Am Weg durch den Garten werden immer wieder neue Einblicke auf landschaftliche Elemente gewährt, die der Dynamik der verschiedenen Lebenserfahrungen entsprechen und bei Ermüdung den Geist in Fluss bringen können. Im Zentrum befindet sich der Teich *shinji'ike* in Form des Schriftzeichens 心 *shin*, „Herz“. Das „Herz“ ist die lebendige Aktivität des Nichts *mu*, von der jede Zen-Aktivität erfüllt ist. Als eindrucksvolles, überdimensionales Emblem der neuen Gesinnung in Form einer Naturdarstellung gibt

²⁶³ Seine Gründung fällt in die Zeit der Destabilisierung des Kaiserhauses und schließlich Spaltung in Nord- und Südhof, dem ein Jahrhundert langanhaltende Konfusion und Kampf um Macht folgten, in dem die Ashikaga Militärregierung diese gewaltsam an sich riss. Zur Geschichte des Tempels siehe: Covell/Yamada, *ibidem*, S. 25-30.

²⁶⁴ Der Name „Zehn Fuß im Quadrat“ oder „Vierecksklafter“, chin. *fangzhang*, bezeichnete seit der Tang-Zeit eine Gelehrteneinsiedelei oder die privaten Wohnräume eines buddhistischen Würdenträgers. Der Raum wurde mit dem des indischen Gelehrten Vimalakirti in Zusammenhang gebracht, wo eine legendäre Versammlung stattfand. Vgl. Brinker/ Kanazawa: *Zen. Meister der Meditation in Bildern und Schriften*, Zürich 1993, S. 62.

²⁶⁵ Vgl. Brinker/Kanazawa, *ibidem*, S. 62.

shinji'ike bis heute die Botschaft weiter, was damals zum Zentrum der Lehre gekommen war, obwohl alle Gärten in Kriegen zerstört und nicht original erhalten sind.

Der erste Ashikaga-Shōgun Takauji (1305-1358) förderte mit Musō Soseki als seinem Berater den Zen-Buddhismus und ließ in über sechzig Provinzen Tempeln errichten. Mit Takauji begann die Ära der Shōgunatsregierung der Ashikaga mit Sitz in Kyoto im Außenbezirk Muromachi. Die erste Hälfte ist gekennzeichnet von Wohlstand, die zweite Hälfte von Rückgang, Unruhe, und soziale Revolution. Die Ashikaga Shōgune waren, obwohl Krieger und ständig in Bereitschaft, kunstsinnige Männer, die der subtilen, eleganten Kultur des Hofadels folgten, teils mit größten Interessen in den schönen Künsten. Durch den Krieg standen ihnen jedoch die Themen des Zen-Buddhismus von Leben-Sterben, Unmittelbarkeit, Flexibilität, robuste Kraft und die Methode der „Schriftenunabhängigkeit“ bald nahe.

Bei den Zusammenkünften der „Literatenmönche“ (*bunjinsō*) wurde eine rege künstlerische Tätigkeit im gemeinsamen Studium der chinesischen Vorbilder der Kalligrafie und Tuschemalerei entfaltet. Die vom Abt vorerst für das wissenschaftliche Studium benützte Nische, die auf ein Schreibpult (*dashi fuzuku'e*) beschränkt war, wurde auf Grund dieser reichen künstlerischen Tätigkeit zu einem „Studierzimmer“ (*shoin*) erweitert. Vielleicht trank der Abt dort oder im Empfangsraum gemeinsam mit seinen Gästen Tee. Der Tee wurde außerhalb, in der Küche zubereitet und hereingebracht. Mit einem Regal für die Tee-Utensilien und einem Heißwasserbehälter für die Zubereitung konnte der Tee auch vornehm im Studierzimmer zubereitet werden. Daiō Kokushi (1235-1309), der Lehrer des Daitoku-ji Gründers Daitō Kokushi, studierte fünf Jahre Zen in China und brachte ein Lackregal für Tee-Utensilien, *daisu* genannt, zum Servieren des Tees mit.²⁶⁶ Seine Nachfolger tranken den Tee an Gedenktagen vor dem Bildnis des Begründers des Zen-Buddhismus aus Indien, Bodhidharma (gest. zwischen 528 und 534), oder des Gründungsabtes des Tempels, sowie bei der Feier zur Ernennung eines Abtes.²⁶⁷

Das ästhetische Ritual der Tee-Zeremonie und der Raum (*chashitsu*) gehören zusammen. Eine grundlegende Veränderung des Stils bewirkte die Idee, den Raum mit einem versenkten Herd auszustatten, damit hier – und nicht außerhalb – das Wasser im Kessel erhitzt werden konnte: vom Gastgeber selbst im Tee-Raum bei den Gästen. Urheber der Idee war Murata Shukō (1422-1502), der damit den Tee-Raum mit seiner eigenständigen Funktion vom Studierzimmer

²⁶⁶ Covell/Yamada, *Zen at Daitoku-ji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 55.

²⁶⁷ Vgl. Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg*, in: Müller (Hg.), *Zen und die Kultur Japans. Klosteralltag in Kyoto*, Berlin 1993, S. 67.

abkoppelte. Shukō wurde im Alter von dreißig Jahren Mönch des Rinzaï-Zen im Shinju-an, einem Nebentempel des Daitoku-ji. Während des zehnjährigen Bürgerkriegs in Kyoto (Ōnin-Krieg 1467-1477) verbrachten Ikkyū und Shukō einige Zeit im Shūon-an („Ikkyū-ji“) ²⁶⁸, einem kleinen Tempel in der Nähe von Nara, den Ikkyū mit dreiundsechzig restauriert hatte. In der ruhigen, friedlichen Atmosphäre der Klause konnte die karge „Einfachheit“ des *wabi* für die Entwicklung des „*wabi*-Tees“ gedeihen. Auch die Steinsetzungen für einen Garten im Geist der materiellen Leere wurde hier zum Zen-Garten der geistigen Fülle. Shukō dürfte hier für seinen lebenden Lehrer den Prototyp des *karesansui* Gartens gestaltet haben und im Shinju-an im Andenken an seinen verstorbenen Lehrer. ²⁶⁹

Ikkyū unterrichtete hier den ehemaligen Mönch aus Nara über Zen-Ästhetik so tiefgründig, sodass Shukō einige Jahre später der erste offizielle Tee-Meister eines Regenten, des Shōguns Ashikaga Yoshimasa in seinem Pavillon wurde. Beide bildeten eine synergetische Einheit von Shukōs „Herz/*shin*“ und Ikkyūs „*zen-ki*“, in der die Idee des „Zen-Tee“ keimen konnte. „Zen-Tee“ war nicht aus der logischen Analyse geboren worden und hatte daher von vornherein die Präferenz der Handlung von *shin* und *zen-ki* vor der Begrifflichkeit.

Der Prototyp eines Raums mit Herd wurde in der Tōgudō Halle in Yoshimasas Higashiyama Anlage (1482) des „Silbernen Pavillons“ eingerichtet und erhielt den Namen „Dōjinsai“ („Zuflucht des gleichen Wohlwollens für alle“). Das Privatdomizil ließ der abgedankte Shōgun vom Vorbild Saihō-ji (sog. Koke-dera, „Moos-Tempel“) inspiriert mit einem Zen-Landschaftsgarten errichten, da auch dort vorher ein Garten des Amida Buddhismus war. ²⁷⁰

Die Tōgudō Halle war ein großer Versammlungsraum, wo sich die Gesellschaften beim gemeinsamen Dichten (*renga*), bei Räucherspielen (*kikikō*), Blumenarrangements (*ikebana*) und Tee (*chanoyu*) vergnügten. Der Raum hatte wie das Studierzimmer der Abtresidenz eingebaute Regale, dekoriert mit seltenen, erlesenen Objekten, bekannt als die *Higashiyama gyobutsu* (Yoshimasas große Sammlung von Keramiken und Rollbildern). Als Ursprung der „Higashiyama Kultur“ in Yoshimasas Villa standen die traditionellen Künste Japans unter ihrem Einfluss. ²⁷¹ Mit den geistigen und materiellen Elementen der Zen-Aktivität halten sie Einkehr in die Zen-Tempel, wo sie bis heute gepflegt werden.

²⁶⁸ Vgl. Covell/Yamada, *Zen at Daitoku-ji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 56.

²⁶⁹ Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 56.

²⁷⁰ Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 72.

²⁷¹ *Gingakuji Temple* (Hg.), *Gingakuji Temple*, Kyoto 2003, S. 13-15.

Die Zen-Tempel ermöglichen den Mönchen den Rückzug zum Üben der Zen-Praxis in der tiefen Ruhe. Sie sind jedoch keine Stätten der weltlichen Abkehr, sondern des Lehrens und Lernens mit einer großen Gemeinde. Gästeräume ermöglichen kurzzeitigen Gästen die mikrokosmische Teilhabe an der Welt des Guten und Schönen, die ein Licht auf ihren Gast aussendet.

Buddha-Werden: „Im Grunde ist Bodhi gar kein Baum“

Eine gängige Bezeichnung für einen Tempel, in Europa für ein Meditationszentrum, ist die japanische Bezeichnung *dōjō* (von jap. *dō*, „Weg“, *jō* „Stätte“). Gemeint ist damit der Ort an dem der Buddha-Weg realisiert wird, dem Śākyamuni Buddha²⁷² gefolgt ist. Der Ort des Erwachens zur Wahrheit (*bodai dōjō*) ist für Buddha der Bodhibaum, unter dem er saß.²⁷³ Einen Zweig des Baums soll von der Tochter des Königs Aśoka im 2. Jh. v. Chr. nach Sri Lanka gebracht worden sein, wo der Ableger noch immer wachsen soll. In einer Überlieferung sagte Śākyamuni Buddha zu seinem Schüler Ananda:

„Ein Monument zur Verehrung einer Reliquie des Körpers kann man nicht errichten, das zur Erinnerung bestimmte aber ist gegenstandslos und beruht nur auf Einbildung. Der große Bodhibaum aber, von dem die Buddhas Gebrauch gemacht haben, ist ein Monument zu ihren Lebzeiten, sowohl wie auch nach ihrem Eingang zum vollständigen Nirvana.“²⁷⁴

Nicht Gott oder Götter stehen im Zentrum dieser Botschaft. In den Mittelpunkt rückt der Mensch selbst, der den Weg der Wahrheit, den der Buddha-Werdung geht. Obwohl Pilger nach Bodh Gaya zum ursprünglichen Ort kommen, um einen entfernten Vorfahren des originalen Bodhibaums hinter dem Mahābodhi-Tempel anzuschauen, betrachten sie einfach nur einen Baum mit der botanischen Bezeichnung *Ficus religiosa*, Assatthabaum genannt. Der Ort der Erfahrung einer unzerstörbaren Wahrheit ist der im kosmischen Kreislauf eingebundene Mensch, wo er zu Lebzeiten „vom Bodhibaum Gebrauch machen“, das heißt selbst Buddha werden kann. Dem entsprechend äußerte Mönch Shen-hsin (7. Jh. n. Chr.) in China: „Dieser Leib ist der Bodhi-Baum.“²⁷⁵ Die bis zu Hui-neng (638-713) vorherrschende Lehre von der Buddha-Natur, die jedem Wesen innewohnt, kamen die Überlegungen von ihrer Beschaffenheit

²⁷² Siddharta Gotama 563-483 v. Chr. Die Lebensdaten sind nicht gesichert, sie könnten um neunzig bis hundertdreißig nach unten korrigiert werden. Vgl. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Kreuzlingen/München 2001, S. 13-14.

²⁷³ Dhammapada II,4.

²⁷⁴ Jatakam 479. Siehe ÖBR (Hg.), *Pflanzen des Buddhismus. Pali-Kanon*. Wien, S. 12.

²⁷⁵ Suzuki, *Mushin. Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*, Bern/München/Wien 1996, S. 17.

hinzu. Mönch Shen-hsin verfasste zur Bewerbung um die Nachfolge des Fünften Patriarchen folgendes Gāthā:

„Dieser Leib ist der Bodhi-Baum.
Die Seele ist wie ein klarer Spiegel auf dem Gestell.
Achte darauf, ihn immer rein zu erhalten,
und lass keinen Staub sich auf ihm sammeln.“²⁷⁶

Die Buddha-Natur war von der Vorstellung geprägt, dass ihr Selbst-Sein unbefleckt, vollkommen rein ist. Die Aufgabe wäre daher, seine Buddha-Natur in ihrer ursprünglichen Reinheit zu entfalten oder zu bewahren. Im *Laṅkāvatāra-sūtra* (4. Jh./5.Jh.), das im Zen-Buddhismus als wichtig erachtet wurde, lautet im Kapitel 2, Vers 190 der Vergleich mit dem reinen Geist:

„So wie reines Gold, reines Wasser, ein wolkenloser Himmel, so ist auch der [Geist] rein, wenn er frei von Unterscheidung ist.“²⁷⁷

Wir erinnern uns an Ikkyū's *dharm*-Gedicht, vom Pfad der Leidenschaften zum Pfad des Buddha, den er mit den Schriftzeichen für *āsrava* (befleckt 有漏) und *anāsrava* (unbefleckt, erleuchtet 無漏) wiedergibt. Die beiden Zeilen des Gedichts zeigen eine vorübergehende Unterscheidung auf. So steht auch im *Laṅkāvatāra-sūtra* an späterer Stelle, im Kapitel 3, Vers 37 als wesentlicher Punkt, die Unterscheidung von Verunreinigung und Reinheit aufzugeben:

„Wie alle Dinge nicht wirklich sind, so gibt es weder Verunreinigung noch Reinheit; die Dinge sind nicht, wie sie gesehen werden noch sind sie anders.“²⁷⁸

Mönch Hui-Neng antwortete auf Shen-hsin mit seinem Gāthā und wurde sechster Zen-Patriarch:

„Im Grund ist der Bodhi gar kein Baum,
noch ist der klarer Spiegel ein Gestell.
Da alles Leere ist von Anbeginn,
wo heftete sich denn Staub denn hin?“²⁷⁹

Hui-neng vollzog eine Wende in der Sichtweise von Shen-hsin mit „der Reinheit im Auge behalten“ (chin. *k'an-ching*) zur „Einsicht in das Wesen“ (chin. *chien-hsing*), die als

²⁷⁶ Suzuki, *ibidem*, S. 17.

²⁷⁷ *Laṅkāvatāra-Sūtra*, übers. Golzio 1996, S. 139.

²⁷⁸ *Laṅkāvatāra-Sūtra*, übers. Golzio 1996, S. 163.

²⁷⁹ Suzuki, *ibidem*, S. 23.

revolutionär in der Geschichte des Zen-Buddhismus betrachtet werden kann.²⁸⁰ Das Schriftzeichen 見 *chien/jiàn* bezeichnet das Schauen, skt. *darshana*, ein bedeutsamer buddhistischer Sanskritbegriff im Sinne von Einsehen in die Wahrheit bzw. von Erkennen. Der chinesische Begriff *hsing/xing* meint Wesen, Natur, ursprüngliche Verfasstheit. Vor Hui-neng war der geschaute Gegenstand unabhängig vom Betrachter, daher sind der Schauende und das Angeschaute zwei getrennte Wesen. Das Schauen ohne Besitzergreifen des Gegenstandes als Objekt der Untersuchung (es gibt nichts zum Besitzergreifen), ohne Bewertung des Gegenstandes von rein und unrein u.a. ist so, als „hätte der Schauende nichts mit ihm zu tun“.²⁸¹ Gerade deshalb vereint dieses unmittelbare Schauen vielmehr den Schauenden mit dem betrachteten Gegenstand. Das heißt, dass das eigene Bewusstsein in der Empirie des Schauens miteingeschlossen ist, es daraus zu einem neuen Bewusstsein rekonstruiert wird.

Klar erkennbar ist der hohe Stellenwert, der dem Schauen im Unterschied zur philosophischen Spekulation eingeräumt wird. Es gibt keinen Gegenstand des Erlangens durch das Schauen. Da die Zweiheit zwischen dem schauenden Subjekt und dem angeschauten Objekt verschmilzt, ist auch keine Methode zum Schauen vorhanden, sondern die Gegebenheit selber.

II.4. Zen-Aktivität abseits der Zen-Tempel: Das Flötenspiel der Zen-shakuhachi

Zen-Aktivität kann die Metaphysik des Zen-Buddhismus meinen, die Zen-Kultur der Tempel an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, oder auch die Zen-Aktivität von einem einzigen Menschen. Um 1427 beendet Ikkyū dreiunddreißigjährig, nach Jahren der strengen Schulung den beständigen Aufenthalt in Zen-Tempeln, zuletzt bei Kasō Sodon (1352-1428). Diese Veränderung markiert die Wende in Ikkyūs weiterem Lebensweg, seinem bevorzugten Individualismus entgegen dem Rückhalt oder auch der Verpflichtung einer orthodoxen Institution. Ein zweiter Mönch, der von Kasō wie Ikkyū eine *inka* (Erleuchtungsurkunde) erhielt, war Yōsō (1376-1459). Dieser machte eine rasche Karriere im Daitoku-ji und wurde in nur drei Jahren zum Hauptabt ernannt.²⁸² Die beiden gegensätzlichen Persönlichkeiten, Yōsō und Ikkyū, verursachten in dem Tempel, der Wert auf Tradition legte, ein spannungsgeladenes Feld zwischen deren unterschiedlichen Lebensstilen und Auffassungen der Lehre. Es folgten Jahre mit konfliktreichen Aufeinandertreffen der kritischen Rebellion Ikkyūs auf die

²⁸⁰ Vgl. Suzuki, *ibidem*, S. 28.

²⁸¹ Suzuki, *ibidem*, S. 28.

²⁸² Covell/Yamada, *Zen at Daitoku-ji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 34.

konservative und egozentrische Persönlichkeit Yōsōs.²⁸³ Heute kennt in Japan niemand mehr Yōsō, der gerade wegen seiner orthodoxen Haltung zum Hauptabt gewählt wurde. Ikkyūs Auflehnung brachte mit außerordentlicher Kreativität neue Wege der Zen-Aktivität abseits von Institutionalisierung im Rahmen der Rückbesinnung auf die Essenz des Zen hervor. Er wirkte wie ein Zündfunken auf alle Zen-Künste, mit denen sein Name bis heute verbunden ist.

Im Zen-Buddhismus ist die ultimative Erfahrung die „Rückkehr in die phänomenale Welt“, die „Rückkehr auf den Marktplatz“, wie es im Lehrbeispiel der bekannten Zehn-Ochsen-Bilder im letzten Bild gezeigt wird. Sie kommt nach *satori*, die Erfahrung des Erwachens zur umfassenden Wahrheit in tiefer Ruhe. Diese Rückkehr ist wesentlich im Rinzai-Zen, war jedoch in der rigiden Lehre im 15. Jahrhundert ein unverständlicher Punkt.²⁸⁴ Nach dem Tod von seinem Lehrer Kasō war Ikkyū frei, ein Leben in Wanderschaft wählen zu können. Mit dieser „Rückkehr in die phänomenale Welt“ und der umfassenden Einsicht von *satori* richtete sich seine nie endende Kritik gegen die Korruption Yōsōs und den Konformismus der Mönche.

Seine Wanderungen mit allfälligen Besuchen und Kurzaufenthalten in Tempeln bringt er in seinen Gedichten der „Kyōunshū“ („Gedichtsammlung der Verrückten Wolke“) mit den oft erwähnten Begleitern „Strohregenhut und Bambuswanderstock“²⁸⁵ zum Ausdruck. Ikkyūs bekannter Vorläufer für den Stil eines kontrovers belehrenden Wandermönchs war der im Tang-China lebende exzentrische, „verrückte Zen-Mönch“ Fuke Zenji (um 770-840/60, chin. Zhenzhou Puhua 鎮州普化, jap. Chinshu Fuke).²⁸⁶ Die Nennung der einzigen Utensilien sind Ausdruck von Haus- und Besitzlosigkeit, Verneinung von Komfort und Norm, aber auch leidenschaftliche Rebellion und leidvolle Einsamkeit – in diesem Sinne „Verrücktheit“.

Ikkyū dürfte sich oft in der Kansai Region um Osaka und Sakai aufgehalten haben.²⁸⁷ Dokumentiert sind seine Besuche am Hof, wo er als Sohn des Tennō Go-Komatsu regelmäßig, wie im Jahr 1428 offiziellen Einladungen folgte. Der Tennō soll von seinen Erläuterungen über

²⁸³ Vgl. Covell/Yamada, *Zen at Daitoku-ji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 33.

²⁸⁴ Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 34.

²⁸⁵ z. B. Vers 86, Yamato Bunka Kaikan edition. Vgl. Arntzen 1970, S. 15.

²⁸⁶ Es sind wenig biografische Daten von Puhua (jap. Fuke) überliefert. In Japan wird er als Patriarch der Fuke-Schule (普化宗) anerkannt. Seine Anhänger sind unter dem Namen *komusō* (虛無僧) bekannt, die ein vagabundierendes Leben führten und die Bambusflöte *Shakuhachi* (尺八) spielten. Vgl. Fuller Sasaki, *The Record of Linji*, Honolulu 2009, S. 97. Vgl. Steiner, *Zen-Life. Ikkyū and Beyond*, Newcastle upon Tyne 2014, S. 219-212.

²⁸⁷ In der Hagiographie von Bokusai ist eine Zeitspanne nicht dokumentiert, denn er dürfte eine Familie gegründet haben und sein Sohn Jōtei zur Welt gekommen sein. Das Kind blieb bei ihm, da vermutlich die Mutter gestorben war. Jedenfalls darf die Lücke an Information nicht als unstetes Leben interpretiert werden. Es ist belegt, dass sich Ikkyū und sein Sohn 1432 im *Zuirin-ji* in der Nähe von Sakai aufgehalten haben. Später wurde Jōtei ein bekannter Tee-Meister in Sakai. Vgl. Steiner, *ibidem*, S. 134.

den Zen-Buddhismus begeistert gewesen sein.²⁸⁸ Dann wieder reiste Ikkyū inoffiziell weiter und schlüpfte in die Rolle eines Straßenmusikanten, wie im Jahr 1436 dokumentiert ist, als er die Shakuhachi spielend und belehrend durch die Stadt Sakai wanderte.²⁸⁹

*„Meine einsame Shakuhachi klingt so bitter,
dass es kaum auszuhalten ist.
Ich bin ein Barbar in einer entlegenen Gegend,
der auf einer von Blättern umhüllten Flöte spielt.
Versteht denn wenigsten an den Kreuzungen der Hauptstadt jemand meine Musik?
In der Schule des Zen hat Ikkyū wahrlich nur wenige Freunde.“²⁹⁰*

Ikkyū nahm vermutlich als eine der wenigen Gegenstände eine Shakuhachi Bambusflöte²⁹¹ auf seine Reisen mit und führte ein relativ unzivilisiertes Leben eines Vagabunden. Ikkyū ging den Weg wie Mönch Fuke (chin. Puhua), der im *Linji-lu/jap. Rinzai-roku* sogar dem Zen-Meister Linji widerspricht. Ikkyū widmete ihm das Gedicht „Lob dem Fuke“ mit dem er jegliche Ränge verneint.²⁹² Darin schrieb er von Fukes kleiner, hölzernen Handglocke, die so schwach wie ein entfernter Vogel tönt und dennoch all seine Zen-Meister übertraf.

Um Fuke ranken sich legendäre Anekdoten über seine possenartigen Belehrungen auf der Straße, zu denen er mit einer kleinen, hölzernen Handglocke die Leute herbeiläutete.²⁹³ Die überlieferten Anekdoten sind nicht historisch belegbar, die Person wird jedoch namentlich u.a. in den „Annalen der Patriarchenhalle“²⁹⁴, jap. *Sodōshū* (kompiliert 952) genannt. In der Aufzeichnung *Linji-lu/ jap. Rinzai-roku* wird die bekannte mysteriöse Legende von Fukes Tod und Ursprung des Motivs der hölzernen Handglocke im Shakuhachi-Spiel erzählt²⁹⁵: Als er eines Tages seinen Tod ankündigte, damit man als Zuschauer dabeizusein, konnte er erst eine größere Neugierde des Publikums wecken, indem er sich in einen Sarg legte. Dieser wurde geschlossen. Als man den Sarg wieder öffnete, war Fukes Körper verschwunden, aber das entfernte Echo seiner hölzernen Handglocke, die er beim Betteln geläutet hatte, war noch zu hören. Dieser

²⁸⁸ Vgl. Arntzen 1970, S. 14.

²⁸⁹ Vgl. Arntzen 1970, S. 14.

²⁹⁰ Ikkyū Sōjun, *Gedichte von der verrückten Wolke*. Frankfurt/Main 2007, S. 25. Vgl. Arntzen 1970, S. 71-72.

²⁹¹ Im Hōshun-in, ein Subtempel des Tempelkomplex Daitoku-ji, aufbewahrt.

²⁹² Vgl. Steiner, ibidem, S. 219 zitiert nach *Ikkyū oshō zenshū, Kyōunshū* Vers 126.

²⁹³ *Linjilu* VI, vgl. Fuller Sasaki, ibidem, S. 36-37.

²⁹⁴ chin. *Zutangji* (祖堂集) 17; „Jingde Aufzeichnung von der Übertragung der Leuchte“, chin. *Jingde chuandeng lu* (景德傳燈錄) T51, 280b-c; „Song-Zeit Biografien bedeutender Mönche“, chin. *Song gaoseng zhuan* (宋高僧傳) T50, 837b.

²⁹⁵ *Linjilu* XXIV, vgl. Fuller Sasaki, ibidem, S. 41.

Klang soll von seinem Laien-Schüler Chōhaku mit der Shakuhachi imitiert worden sein. Sechzehn Generationen danach lehrte dieses Kunststück Chōshin seinem japanischen Freund Shinichi Kakushin, der das Motiv der „Geblasenen Glocke“, *kyorei* 虚鈴, im Jahr 1254 nach Japan brachte.²⁹⁶ Er gilt als Begründer der Fuke Tradition in Japan, deren Anhänger meist Laien waren und das Spiel der Shakuhachi als Hilfsmittel zur Erleuchtung sahen. Wie bedeutsam diese Überlieferung nach Japan ist, zeigt vielmehr der Zusammenhang, dass Zen-Meister Shinichi Kakushin (心地覺心 1207–1298) auch die *dharma* Übertragung von Wumen Huikai (1183–1260, jap. Mumon Ekai) erhielt und dieser ihm seine Kōan-Sammlung *Wumen guan* 無門關 (jap. *Mumonkan*) mit auf dem Weg nach Japan gab.²⁹⁷ Es ist dies bis heute der zentrale Text zum Studium der *kōan* in der Rinzai-Schule, der Ikkyū angehörte. Sein *dharma*-Gedicht, das „Ikkyūs“ künftigen Namen zitiert, entstand nach dem Hören des musisch rezitierten *Heike monogatari*, in dem die Glocke vom Jetahain, der Lieblingsort Buddhas, erklang. Diese Glocke begleitete ihn vielleicht geistig im Shakuhachi-Spiel *kyorei*.

Zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert trat eine neue Form der bereits vergessenen antiken Shakuhachi für Hofmusik (8. Jh.) auf. Die Shakuhachi-Flöte vom neuen Typ „*hitoyogiri*“²⁹⁸ wurde aus einer kleinen Bambusart gemacht. Diese Flöte wurde nicht als Instrument gesehen, sondern um das unmittelbare empirische Erleben mit dem Ton die Leere (空) auszuloten. „Vernehmen der Leere“ ist eine Komposition namens *kokū* 虚空, die bis heute überliefert wurde und etwa siebenhundert Jahre alt. Das Spiel der Shakuhachi interpretiert das Herz-Sūtra (jap. *Hannya shingyō*).²⁹⁹ Der tönende Kosmos steht im Einklang mit seinem Echo von Ein- und Ausatmen einer mikrokosmischen Einheit eines atmenden Selbst.

Das atmende Selbst atmet: Der Körper vollzieht die Wahrheit von Ein- und Ausatmen – Leben und Sterben als dimensionale Einheit-Ganzheit. Der mit der Shakuhachi zum Klingen gebrachte Atem, *suizen* genannt, entspringt aus der tiefen Bauchregion „Hara“, jap. *tanden*. Das Zen-Flötenspiel erreicht eine extrem gedehnten Atem-Melodie, die durch ihre Langsamkeit einen

²⁹⁶ Zitiert nach der Unterlage von Zen-Shakuhachi Meister Takashi Tokuyama zum Vortrag in Wien am 7.11.2015. Vgl. Fuller Sasaki, *ibidem*, S. 97 und S. 112-113.

²⁹⁷ Vgl. Fuller Sasaki, *ibidem*, S. 113.

²⁹⁸ Der Name setzt sich zusammen aus: *hito* (ein) – *yo* (Knoten) – *giri* (schneiden). Die Flöte hat fünf Löcher für die pentatonische Tonleiter. Der Name „Shakuhachi“ stammt von der Länge des Instruments 54,5 cm, das ist mit japanischen Längenmaß gemessen 1 *shaku* und 8 *sun* (*issshaku hachisun*). Vgl. Noisser, *Shakuhachi*. Zeitschrift *brücke* 3/2015 der Österreichisch Japanischen Gesellschaft (Hg), S. 19.

Eine Shakuhachi wird über eine Anblaskante gespielt, wobei der Klang durch die Kopfhaltung und die Fingerabdeckung der fünf Löcher variiert wird. Beliebtes und schwer zu spielendes Motiv ist ein Tonhöhen-Vibrato, das den Klang einer Handglocke, *kyorei* wiedergibt.

²⁹⁹ Unterlage zum Vortrag mit Demonstration von Takashi Tokuyama im Buddhistischen Zentrum in Wien, am 7. 11. 2015.

Raum mit unendlicher Weite suggeriert. Feine Klangdifferenzierungen und Tonübergänge werden subtil darin ausgestaltet, die sich immer am Atem des Bläasers orientieren. Nichts trennt ihn vom Ort der Tonentstehung, denn es gibt keine technischen Hilfsmittel, nicht einmal einen Luftkanal wie bei der Blockflöte. Der Spieler erreicht alle, bleibt jedoch in der Zen-Aktivität einsam, *wabi*. Ikkyū schrieb über das Spiel der Flöte, das zwischen dem edlen Absoluten und dem dämonischen Feuer der Gier hin- und herschwingt:

*Flötentöne locken Götter und Dämonen herbei.
Einmal mehr vermisst der größte Lebemann einen Freund
und hat in der Einsamkeit nur diese Musik.*³⁰⁰

Ikkyū hielt sich oft in der Stadt Sakai auf, die in der Zeit des geteilten Kaiserhofes (Nanbokuchō, 1336-1392) dem in den Süden ausgewichenen Go-Daigo Tennō nahestand. Die Hafenstadt erlebte durch den Handel einen Aufschwung, und die Händler wurden wohlhabend. Als Laienanhänger des Zen-Buddhismus leisteten sie einen wichtigen Beitrag für die Entfaltung der Tee-Zeremonie, mit ihren Ressourcen wurden Räume in der Stadt eingerichtet.

Als Ikkyū einundachtzigjährig, am 22. März 1474 vom regierenden Go-Tsuchimikado Tennō (reg. 1464-1500) zum siebenundvierzigsten Abt des Tempels Daitoku-ji ernannt wird, um den im Ōnin-Krieg zerstörten Tempel wiederaufzubauen, leisteten die Händler aus Sakai enorme Hilfe.³⁰¹ Bereits nach dem Feuer im Jahr 1453 hatten die Händler der Stadt Sakai den raschen Wiederaufbau des Daitoku-ji finanziert, wodurch Yōsō mit dem Titel „Zenji“ zu Ehren kam.³⁰² Einmal mehr war Ikkyū über die profanen Machenschaften zur Erlangung von buddhistischen Ehren entsetzt und machte mit seinen Gedichten darüber seinem Ärger Luft.

Im Ōnin-Krieg wurde der Tempel nahezu völlig zerstört. Nur unter den größten Anstrengungen konnten durch Ikkyū mit den Mitteln seiner zu Hilfe gerufenen Freunde von Sakai, Ōwa Shirozaemon (Sōrin) und Awajiya Jugen, beide praktizierten Zen bei Ikkyū, wiederaufgebaut werden.³⁰³ Bauholz und Handwerker kamen ohne Auftrag. Der Tempel war danach größer und blühender als zuvor.

Wenn sich Ikkyū im Daitoku-ji aufhielt, bewohnte er eine kleine Klausel. Der Subtempel Shinju-an („Perlen-Klausel“) wurde zehn Jahre nach Ikkyūs Tod von Ōwa Sōrin als Memorial

³⁰⁰ Vgl. Ikkyū Sōjun, *Gedichte von der verrückten Wolke*, Frankfurt/Main 2007, S. 18.

³⁰¹ Vgl. Covell/Yamada *Zen at Daitokuji*, Tokyo/New York/San Francisco 1974, S. 13.

³⁰² Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 37.

³⁰³ Vgl. Sanford, *Zen-Man Ikkyū*, Chico 1981, S. 115.

umgestaltet.³⁰⁴ Beide besprachen dies und wählten den Namen „Perlen-Klause“ nach einem Gedicht aus der Song-Zeit mit der Lehre: Wahre Juwelen sind nicht aus Materie, sondern die eigene geistige Natur. Wenn es schneit, fällt Schnee durch das rissige („leaky“³⁰⁵, skt. *āsrava*) Dach und die Klause wird perlenübersät. Das phänomenale Leben, das von außen auf uns einwirkt, beschmutzt uns nicht, sondern macht das Leben kostbar. Ikkyū hasste den Reichtum, den Tempeln und Abte anhäufen konnten und wanderte die meiste Zeit seines Lebens mit seinem *kago* („Korb“, heute im Sinne von Rucksack für Tramper), so der 26. Abt des Shinju-an, Sōbin Yamada („Zen at Daitoku-ji“). Der „Korb“ eine Anspielung auf die „Rückkehr in die phänomenale Welt“, wie sie im letzten Bild von den „Zehn-Ochsen-Bilder“ zu sehen ist. Abt Sōbin über Ikkyūs *kago*: Sein Gepäck war glühender Eifer und Zielstrebigkeit.³⁰⁶ Der wirkliche Zen-Tempel lag für Ikkyū im zur Wahrheit erwachten Individuum, und nun ließ er an seinem Lebensende nach der Zerstörung des Daitoku-ji eine Holzarchitektur nach der anderen in einer Serie errichten.

Die Zen-Tempeln wurden mit Kunst ausgeschmückt, in Zirkeln die Literatur studiert und Verse gedichtet. Das war für Ikkyū „eine Welt in der Welt“, denn für ihn gehörte Zen jeden Menschen.³⁰⁷ Ikkyūs Rebellion dagegen brachte eine „Künstler-Gruppe“ hervor, in der trotz trennender Kluft der Klassen die Samurai (Soga Jasoku) und die mächtigen, wohlhabenden Händler (Ōwa Sōrin) gemeinsam agierten.³⁰⁸ Die Tee-Zeremonie erreichte mit der Gesinnung des Zen-Buddhismus, der aktiven *mu* (Leere), eine gesellschaftliche Wiedervereinigung in der Ausübung der Kunst. Durch Ikkyū hatten Tee-Meister, Noh- und Kyōgendichter und Renga-Dichter Zutritt zum Subtempel Shinju-an und zur Abtresidenz des Daitokuji. Der Tee-Meister Murata Shukō stellte durch seine Dienste bei Yoshimasa eine Brücke zu dem bedeutsamen Mäzen und den Kriegen her.

Traditionelle japanische Künste sind jedoch weder Träger des Zen-Buddhismus, noch ist dieser darin inkorporiert – weder zu Ikkyūs Zeiten und noch heute. Denn die Grundlage der Zen-Künste ist die Zen-Aktivität des aktiven *mu*, realisiert vom „Herz“ des „wahren Menschen“.

³⁰⁴ Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 40.

³⁰⁵ Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 40.

³⁰⁶ Covell/ Yamada, *ibidem*, S. 40.

³⁰⁷ Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 38.

³⁰⁸ Vgl. Covell/Yamada, *ibidem*, S. 38.

II.5. Tee-Zeremonie – „Tee und Zen sind eins“

Ein bekanntes Schlagwort lautet „*cha Zen ichi mi*“ – „Tee und Zen sind eins“. In der Nische des Tee-Raums wird manchmal eine kunstvoll angefertigte Kalligrafie dieses Spruchs präsentiert.³⁰⁹ Eine Gestaltung von „Tee und Zen“ kann an jedem Ort als lebendige Aktualisierung des „wahren Selbst“ (offen uneingeschränkten, ursprünglichen Selbst) entstehen. Warum sollen Gastgeber und Gäste gemeinsam den Geschmack des Tees im Trinken gemeinsam erproben? Wieso kann Tee zu einer heilsamen Essenz werden, ohne dabei die Wirkung der Blätter zu meinen? In der Kunst des Tees kommt die Zen-Erfahrung zum Ausdruck: Der Alltag wird erfüllter Geist zur Verwirklichung des „wahren Selbst“.

Die klare und wache Aufmerksamkeit war für die Mönche für das Studium der Schriften sehr wichtig. Im Alltag des Tempels mussten sie sich darauf besinnen können und die Ruhe der Zen-Praxis ließ sie schläfrig werden. Tee erwies sich hier nicht nur als wohltuendes und anregendes Getränk. Er war Ausdruck für das Maßvolle und Unverfälschte, denn man fügte nichts dem Pulverttee und Wasser hinzu. Der Chan-Meister Baizhang Huaihai (749-814) nahm Regeln für das Tee-Trinken in die ethischen Vorschriften für das Leben im Tempel auf.³¹⁰ Dadurch wurde die Tee-Kultur in das Leben im Tempel als fixer Bestandteil integriert.

Von seinen Chinareisen 1168 bzw. 1191 brachte Mönch Myōan Eisai (1141-1215) die Rinzai-Zen-Lehre, im Handgepäck eine kostbare Teeschale mit dunkler Glasur und Tee mit.³¹¹ Tee war in Japan bereits bekannt gewesen, doch kamen mit Eisai die neuen Aspekte der Heilwirkung und des Wohlbefindens hinzu. Die kostbaren Schalen aus China aber wurden begehrte Objekte. Es wurden bald große Mengen chinesischer Teeschalen nach Japan eingeführt.

Als Dōgen Kigen (1200-1253) im Jahr 1227 von einer Reise aus China zurückkehrte, hatte er eine andere Idee vom Teegeuss als Mönch Eisai. Er dachte vielmehr an die Klosterregeln und Anweisungen zur Teezubereitung des Chan-Meisters Baizhang Huaihai, die er in China kennengelernt hatte und die er für den Eihei-ji aufnahm.³¹² Ein Töpfer, der ihn auf der Reise

³⁰⁹ Vgl. Hisaki, *Die Fülle der Zen-Kultur*. Wien 1998, S. 20. Vgl. Varley/Kumakura (Hg.), *Tea in Japan. Essays on the History of Chanoyu*, Honolulu 1989, S. 13.

³¹⁰ Vgl. Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg. Bewußtseinsschulung und Gesamtkunstwerk*. Köln 1991, S. 13; vgl. Hashi, *ibidem*, S. 20.

³¹¹ Vgl. Tanaka Sen'ō und Sendō, *The Tea Ceremony*, Tokyo/ New York/ London 1998, S. 28; Vgl. Varley/Kumakura (Hg.), *ibidem*, S. 8.

³¹² Vgl. Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg. Bewußtseinsschulung und Gesamtkunstwerk*. Köln 1991, S. 18.

begleitete, baute danach ein Töpferzentrum für Teekeramik auf. Als Dōgen befragt wurde, was er dort gelernt habe, meinte er: „Nicht viel außer Sanftmütigkeit.“³¹³

In der Song-Zeit (960-1279) fanden am Hof Versammlungen mit Teeverkostung statt, und es verbreitete sich der Brauch, grünen Pulvertee mit heißem Wasser anzurühren. Bestimmte Schalen waren dazu besonders geeignet und beliebt, deren dunkle Glasur mit dem hellgrünen, verquirlten, schaumigen Pulvertee besonders schön zur Geltung kamen.

Ende der Kamakura-Zeit schrieb der hohe Beamte Kanazawa Sadaaki einen Brief an seinen Sohn in Kyoto mit der Nachricht „die Popularität der *karamono* und des Tees wird immer größer“ und deshalb solle er ihm die entsprechenden chinesischen Kunstgegenstände (*karamono*) und feinen Waren mitbringen.³¹⁴ Teeplantagen wurden in den verschiedenen Gebieten Japans angelegt, um den wachsenden Bedarf an Tee zu decken.³¹⁵ Ebenso wurden mit der Kunst des Lackes (jap. *urushi*) gefertigte Gefäße nach Japan importiert, deren subtil schwarz glänzende Oberfläche Ausdruck der Ästhetik schlechthin wurden.

Zuerst standen die noch lauten Tee-Gesellschaften (*cha yoriai*) der aufsteigenden Kriegerklasse im Kontrast zu den ruhigen Vergnügungen der vornehmen, gebildeten Heian-Aristokraten. Bis Mitte des 15. Jahrhunderts gehörte der Tee zu den einen oder anderen gesellschaftlichen Ereignissen. Aber um 1490 wurde mit Tee eine völlig andere Atmosphäre verbunden: eine ernste Zen-buddhistische und ästhetische Erfahrung in einem ruhigen, bescheiden ausgestatteten Tee-Raum. Diese Veränderung führten Ikkyū und sein Schüler Murata Shukō herbei.

Vom „Tee der Aristokratie“ zum Tee im „shoin-Stil“

Der Schwertadel übernahm im 14. Jahrhundert unter dem Einfluss des Zen-Buddhismus die Gestaltung des „Studierzimmers“, *shoin*, wie es der Abt im Zen-Tempel bewohnte.³¹⁶ Dieser Raum hatte einen Erker mit einem Fenster und war mit einem Schreibpult ausgestattet. In einer Art Altarnische befand sich das Bildnis des Gründers Bodhidharma geschmückt mit Kerzenhalter, Weihrauchbehälter und Blumenvase. Eine Nische mit asymmetrisch angeordneten Regalbrettern diente als Ablage von kostbaren Utensilien. Die Übernahme des Studierzimmers

³¹³ Suzuki, *Zen und die Kultur Japans*. Hamburg 1958 S. 67.

³¹⁴ Vgl. Varley/Kumakura (Hg.), *Tea in Japan. Essays on the History of Chanoyu*, Honolulu 1989, S. 16.

³¹⁵ Vgl. Tanaka Sen'ō und Sendō, *The Tea Ceremony*, Tokyo/ New York/ London 1998, S. 29.

³¹⁶ Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg*, in: Claudius Müller (Hg.), *Zen und die Kultur Japans. Klosteralltag in Kyoto*, Berlin 1993, S. 67.

bedeutete das Eintreten in die Ästhetik der Gebildeten, ein Hochschätzen der Zen-Äbte und ihrer Lehre. Das Studierzimmer wurde zum bevorzugten Raum für die Tee-Gesellschaften.

Die Asymmetrie der Gestaltung des Raums entspricht dem japanischen Schönheitsideal. In der europäischen Kunst ab der Antike ist nur symmetrische Ordnung schön. Hinter dieser geordneten Schönheit steht ein Schöpfergott oder eine vom Menschen willentlich geschaffene Schöpfung. Erst ab dem späten 19. / Anfang 20. Jahrhundert verwirft die Kunst dieses Konzept mit Betonung der Entgegnung der Ordnung und damit der Schönheit. Die asymmetrische Komposition der Tuschmalerei in Ostasien hatte nie diese Grundlage. Es bevorzugt die Abweichung von Ordnung, Regel und Norm. Der „Ein-Eck-Stil“ mit der schwerpunktartigen Darstellung eines körperlichen „Volumens“ in einer Ecke und Blick in den „leere Raum“ der leeren Bildfläche benötigt das Gefühl der „Balance“. Die Balance ist die Dynamik des sensiblen Zusammenspiels von Volumen und leeren Raum. Die Leere gibt den Raum frei für das Vernehmen des anderen und verbirgt (z. B. im Nebel) in ihm befindliche Teile.

Eine bestimmte Aufstellung der Tee-Utensilien mit Lacktablett, signierte Teebehälter und andere Dinge war vorerst der Ausgangspunkt für die formelle Tee-Zeremonie, für den „Tee der Aristokratie“ (*denchū chanoyu*). Es wurden wertvolle Teebehälter – chinesische Keramiken vom Song-China galten als besonders wertvoll – auf einem Lacktablett mit zinnoberrotem Boden präsentiert. Ab dem Shōgun Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) florierte der Handel mit chinesischen Waren zwischen Ming-China (1368-1662) und Japan.³¹⁷ Das Leben in extravaganter Luxus, zu dem das zur Schaustellen der teuren Waren aus China zählte, erhielt einen Namen: „*basara*“ (婆娑羅、婆沙織 Terminus der Ästhetik ab dem 15. Jh. in Japan: „Extravagantes“, „Exotisches“, „Bizzares“, „Auffallendes“)³¹⁸. Der prächtigste Auftritt des Schönen enthält bereits das Aufkeimen eines neuen Bewusstseins, zunächst als das Schönste des Wandels wie rote Ahornalleen im Herbst. Mit der zunehmenden Orientierung am Zen-Buddhismus gerät das Zarte, Verborgene und Zufällige zur Darstellung der Kunst im Leben.

Der vielseitig begabte Künstler und Berater Nōami (1394-1471) entlehnte das tragbare Regal (*daisu*) aus dem Zen-Tempel und verwendete es als erster im profanen Bereich.³¹⁹ Nōami

³¹⁷ Varley/ Kumakura (Hg.), *Tea in Japan. Essays on the History of Chanoyu*, Honolulu 1989, S. 15.

³¹⁸ Siehe hierzu: Yamazaki, Maskazu, *Muromachi-ki (Betrachtung der Ästhetik in der Morimachi-Ära*, Tokyo 1976, 1985. Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur*, Wien 1998.

³¹⁹ Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg*, in: Müller (Hg.), *Zen und die Kultur Japans. Klosteralltag in Kyoto*. Berlin 1993, S. 67.

entfaltete den „Tee im Stil des Studierzimmers“ (*shoin no cha*), der seinen Ausgang von der Aufstellung des Regals nimmt, in dem alle Utensilien ihren bestimmten Platz haben.³²⁰

Bemerkenswert ist Nōamis Rolle als Gutachter für die chinesischen Kunstgegenstände, seine Beurteilung des authentischen Wertes eines Originals von einem bekannten Meister. Das neue Bewusstsein weckt eine tiefe Suche nach der Wahrheit in der Schönheit. Ein Experte der Shōgune erhielt den buddhistischen Ehrentitel „ami“ (Abkürzung für Amida Butsu) als Suffix zu seinem Namen. Nō‘ami, Sō‘ami und Gei‘ami sind die drei bekanntesten sogenannten *dōbōshū*, die für die zeremonielle Abwicklung der Empfänge und die Ausstattung der Räume verantwortlich waren. Der Titel wurde für Mönche und Künstler vergeben. Er gab ihnen den Status, die Residenzen betreten zu dürfen.

„Tee der Grashütte“, *sōan no cha*

Seit dem Mittelalter bezeichnete man Hütten der Eremiten oder Einsiedler, *sōan* 草庵, wörtlich „Grashütte“, ursprünglich aus Gras errichteten Zelte, die in der Natur als temporäre Refugien aus Schilf dienten. In jedem menschenleeren ländlichen Gebiet gibt es Konstrukte in ähnlicher Form. In einem Garten ist ein kleines Häuschen eine Oase zur Erholung.

Der neuen Raum der „temporären Hütte des Einsiedlers“ der Tee-Meister ist jedoch das Gegenkonzept zum Privileg des eleganten „Tee des Studierzimmers“, obwohl er von dort durch Shūko seinen Ausgang nimmt. Der „Tee im Stil der Einsiedlerhütte“ wurde zunächst von den Händlern verbreitet aufgenommen. Ein bedeutsamer Gedanke für Shūko ist, trennende Grenzlinien zwischen *karamono*³²¹ (hier synonym für „Aristokratie“) und *wamono* (hier synonym für „Händler“) zu verwischen. Hofaristokraten und Kriegeradel betrachteten die kulturellen Gestaltungen ihrer Residenzen als Privilegien und eifersüchtig die anderen. Die soziale Kluft zwischen den Bevölkerungsschichten erzeugte große Spannungen und Gewalt.

Die Grashütte des Einsiedlers war der Raum des Kultivierens des Gedankens der Gelassenheit, Bescheidenheit und Einsamkeit. Sie kümmert sich nicht um Privilegien, weil sie Schönheit mit der Essenz ihrer inneren Erfahrung entfaltet. Zu diesem Zweck verkleinerte Shūko den Raum und entfernte die „heilige Dinge“ und alles Dekorative, während die Bildnische *tokonoma* die große Bedeutung der Zen-Aussage in einer „Tuschespur“ oder *ikebana* beibehält. Shūko formulierte als fünfte Grundregel für ein Zusammentreffen dieser Tee-Zeremonie:

³²⁰ Tanaka, Sen`ō und Sendō, *The Tea Ceremony*, Tokyo/ New York/ London 1998, S. 33.

³²¹ die chinesischen Artefakte, im Unterschied zu *wamono*, die japanischen Artefakte.

„Wenn man in den Tee-Raum einkehrt, sollen die Herzen von Gast und Gastgeber ganz ruhig werden und sich keinesfalls durch andere Gedanken ablenken lassen. Das ist das wichtigste, in seinem Herzen zu verweilen und nichts Äußerliches in Anspruch zu nehmen.“³²²

Vielleicht ist zum Tilgen der Kluft ein Gedicht, das Hánshān, ein chinesischer Zen-Buddhist der Tang-Zeit dichtete, hilfreich:

*„Im versteckten Gebirge ist mein einsamer Wohnort –
Die Spur von Vögeln begrenzt das weltliche Leben der Menschen!
Was existiert in meinem Garten eigentlich?
Die weißen Wolken umgeben den schattigen Stein –
Hier im Garten verbrachte ich einige Jahre
Gemeinsam mit manchem Frühling und Winter!
Sag’ mal, meine Hütte, was vermittelt der Klang deiner Glocke?
Sie sagt: Nichts für mich ist Preis und Ruhm!“³²³*

Wir würden zunächst meinen, dass der Dichter-Poet Hánshān in den Bergen mit unserer Zeit nichts mehr zu tun haben könnte und als Romantik abtun. Man muss jedoch nicht in den Bergen Einsiedler werden. Heute kann ein Mensch mit tiefgreifenden Erfahrungen sich inmitten vieler Menschen auch einsam fühlen, ohne die Zivilisation zu verlassen. Hánshān lebte seine Einsamkeit jedoch in edler Eintracht mit seinem Versteck. Er bewahrte die innere Erhabenheit bei äußerer Armut. Hohe Ideale und strenge Prinzipien können jemanden in seinem Rückzug jedoch seelisch erstarren lassen. Der feste, solitäre Stein scheint unerschütterlich zu sein. Der Schatten verändert dennoch sein Aussehen. Das Refugium der temporären Hütte und die gestaltlosen „Spuren“ am Himmel bilden keine stabile Grenze im Leben. Die unbegrenzte Potentialität berührt unser begrenztes Dasein. Die Natur in ihrem Wandel ist der Wohnort von uns allen. Wir müssen in einem metaphysischen Lernprozess Begriffe, die einen trennenden Gegensatz (begrenzt/unbegrenzt; ewig/vergänglich) hervorbringen, abschattieren, wobei das Erleben der Natur sehr hilfreich sein kann: Das stabile feste Sein des Steines liegt im Schatten der Wolken, die strahlend weißen Wolkengebilde zerfließen. Das Nicht-Anhaften an

³²² Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg*, in: Müller (Hg.), *Zen und die Kultur Japans. Klosteralltag in Kyoto*, Berlin 1993, S. 69.

³²³ Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur*, Wien 1998, S. 48.

materiellen Dingen und Annahme von Abgrenzungen ermöglicht eine ursprünglich reine Offenheit.

Unter dem Einfluss des Zen-Buddhismus wurden schlichten Utensilien von japanischen Handwerkern, aus dem alltäglichen Gebrauch und nachhaltigen Materialien wie Bambus, bewusst der Vorzug gegeben. Eine auffallende, reizvolle Schönheit der Ausstattung wurde bewusst vermieden. Diese Wende in der Tee-Zeremonie markiert der nun bedeutsame Begriff der „kritischen Wahl“, *konomu*.³²⁴ Er bringt den wichtigen Sinn der Tee-Zeremonie zum Ausdruck, der leicht von Beobachtern der Stille des Tee-Raums übersehen werden kann: den aktiven, kreativen oder formativen Geist. *Konomu* hat weniger mit der nur rein passiven Wertschätzung zu tun, sondern ist Ausdruck einer neuen ästhetischen Feinfühligkeit. Die Wahl gilt nicht dem Reichtum, Ruhm und der Eitelkeit. Sie fällt auf die feine Anmut des Einfachen und Unvollkommenen, beschreibt die Empfindung, die bei der Betrachtung des Gegenstandes evoziert wird. Es ist die Anmut des Gemüts, die „Sanftmut“, wie sie Dōgen nannte.

Der Begriff *furyū* bezeichnet die Ästhetik der feinen natürlichen Eleganz, die mit einer starken Naturverbundenheit empfunden wird. Ein Beispiel soll dies anschaulich machen, was darunter gemeint ist. Ein schlichter Kohlenbehälter wurde von einem Künstler auf der Innenseite mit Schwarzlack veredelt, außen sind die natürlichen Bambusrindenblätter mit ihrer interessanten Struktur und Färbung zu sehen. Glänzender Schwarzlack und die Blätter, die man beim Wandern durch einen Bambuswald in Japan einfach mit nach Hause nehmen kann, ergeben einen Effekt durch den großen Unterschied. Beides vereint sich beim Betrachten des Kohlenkörbchens. Eleganz erhält es durch einen unauffälligen Trick: ein tellerartiger Rand am Boden verleiht dem flachen zylindrischen Behälter schwebende Leichtigkeit. Durch die Signatur vom Lackkünstler Munemori – „Ichiōs bevorzugte Wahl“ – am Boden des Behälters wurde schließlich aus dem alltäglichen Gebrauchsgegenstand ein individuelles Kunstwerk (18. Jh., Kankyuan, Kyoto).³²⁵

Die außerordentliche Schlichtheit des Tee-Raums ist darauf angelegt, den Gast in nahen und unmittelbaren Kontakt mit den einzelnen Gegenständen der Handlung zu bringen, die sich sonst in der Stille vollzieht. Der Mensch kultiviert eine Geisteshaltung, die geeignet ist, die Ästhetik

³²⁴ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo/New York/San Francisco 1982, S. 90.

³²⁵ Ausstellungskatalog *Special exhibition Sen-no Rikyu the 400th Memorial*. The Mainichi Newspapers/Kyoto National Museum (Hg.), 1990, S. 264.

zu rezipieren: Nichts Überflüssiges, Beiwerk und Dekoratives, denn Schlichtheit und Bescheidenheit verweisen auf das eine Ganze.

Der Tee-Raum wird mit der Aktivität, die vom Tee-Meister gelenkt wird, erfüllt. Der Tee-Meister gestaltet den Rahmen: Er eliminiert das, was Unruhe und Diskriminierung erzeugt. Im Tee-Raum sollen die aufspaltende Differenzen negiert und zu einem Ganzen zusammengeschlossen werden. Die Vielheit bleibt erhalten, bildet allerdings eine funktionale Einheit. Mit der häufig zitierten „Reduktion“ der Zen-Künste ist nicht eine Verminderung gemeint, sondern ein offen gehaltenes, flexibles, aufmerksames und feinfühliges Bewusstsein für die anderen und für das Gelingen der aktuellen Situation.

II.6. Vergleich des Rituals des griechischen Symposions und die japanische Tee-Zeremonie

Grüner Tee besitzt anregende Wirkung auf den Geist und hat nichts Berauschendes. Seine Eigenschaft wird von den Zen-Mönchen als Getränk sehr geschätzt. In der abendländischen Kultur wurde im Ritus einer Tischgemeinschaft das Mahl und der Wein in Verbundenheit mit den Göttern genossen. In mancherlei Hinsicht bildet Tee im ästhetischen Ritual der Tee-Zeremonie einen Gegensatz zum abendländischen Ritus der Tisch- und Opfergemeinschaft der Antike, wo Wein sehr geschätzt wurde. Rauschzustand durch Wein und anregende Wirkung des grünen Tees sind zwei entgegengesetzte Pole der Erfahrung, die in dem antiken Ritus des Symposions bzw. im Ritus der japanischen Tee-Zeremonie eine gewisse Rolle spielen.

Symposion: Tischgemeinschaft von Gott und Mensch

Wein und der verursachte Rauschzustand stammt von der gepriesenen Gabe des Vegetationsgottes Dionysos.³²⁶ Die Macht der Geistesverwirrung und Sinnesblendung hat ein und dieselbe Wurzel wie die Geisteserfüllung im Dienste der Orakel oder ekstatischer Nähe zum Gott durch den Rauschzustand. „Für diesen Zustand in welchem der mythischen, naiv sinnlichen Psychologie der Ekstase von außen her überwältigend über das gewöhnliche, verständige Bewusstsein kommt, ist Trunkenheit durch berauschenden Trank das nächstliegende Analogon.“³²⁷

³²⁶ Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 1. Band., Sp. 1063.
Roscher Online: <http://www.archive.org/details/roscher>.

³²⁷ Roscher, *ibidem*, Sp. 1063.

Die Weinrebe ist eine uralte Kulturpflanze, die bei den imperialistischen Römern wie bei den Griechen gleichermaßen beliebt war. Die langlebige Pflanze kann über sechshundert Jahre alt werden und verbreitet ihre Wurzeln bis in zwanzig Meter Tiefe, wo sie die Lebenskraft der Erddämonen nach archaischen Vorstellungen saugt. Mit ungeheurer Triebkraft streckt sie ihre Triebe aus, mit deren Umklammerung von anderen sie vom Boden emporwachsen kann. Der Traubenzucker der Früchte geht sofort ins Blut, ebenso der rasch stürmisch rumorende Most oder der fertig vergorene Alkohol. Mit letzterem opfert der Mensch seine Feinfühligkeit. Da er ein Eiweiß- und Nervengift ist, stumpft er die Sinne ab, und machte sicherlich die Menschen gegenüber den Härten des Krieges und Machtkampfes unempfindlicher. In der griechischen Antike setzt sich der Mensch in der Mythologie und handelnd im Leben mit allen Arten des subjektiven Wahnsinns auseinander, ebenso mit Halt in der Materie. Platon analysierte in der Auseinandersetzung mit der Leidenschaftlichkeit bzw. „Verrücktheit“ (μανία, *mania*) vier Arten in seiner Schrift *Phaidros*. Am Anfang des *Symposions* wird das Trinken mit Maßhalten angekündigt und die dionysischen Flötenspieler nach Hause geschickt, weil der kommende Ritus klare Sinne bevorzugte.

Von Plutarch (1. Jh. n. Chr.) erfahren wir über den Kult des Opfermahles mit Braten und Wein, dass er an Bedeutung verloren hat, was er jedoch einst bedeutete. Der Ritus erweckte vielleicht nicht mehr wie im Ursprung des Opfermahles die Anwesenheit der Götter am Fest, der das Dargebotene annimmt, aber doch die Nähe des Gottes. „Der Gott steckte nicht mehr in seinem Bilde, die Opfer an sich bedeuteten dem Gebildeten und nur dem Gebildeten nichts mehr, die Mythen waren Mythen, und doch erweckte die altvertraute Handlung und die Zusammengehörigkeit mit der Gemeinde das Gefühl, die Nähe des Göttlichen in der Seele zu spüren. Das muss der Kultus erzeuge; woran er das nicht tut, verliert er seine Berechtigung.“³²⁸

Formalisierter Rahmen von Ritus oder Zeremonie: Ein Ort der Vermittlung des Schönen und Guten

Ein gewöhnliches Ereignis, das Trinken zum Genuss (Tee oder Wein) bildet den Ausgangspunkt der Kultivierung durch die Gemeinschaft. Beim Symposion der Athener Bürger mit einem formal festgelegten Ablauf kommt die gemeinschaftliche, entspannte Verbindung der Gäste in der gemeinsamen, friedlichen Feier zusammen, die sonst mit Kriegen, Wettspielen und

³²⁸ Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen, I. Band*, Berlin 1931, S. 302.

Kampf im Alltag konfrontiert wird. Mit der Verbindung durch den Wein mit Dionysos verändert sich der profane Raum in einen sakralen Raum.

Bei der Tee-Zeremonie im Stil der „Grashütte“ wurden bewusst alle „heiligen Dinge“ (*mitsugusoku*) aus der Nische wie Bildnisse von Patriarchen hinausgeräumt. Stattdessen waren nur mehr Dinge des Alltags und bewusst Natürliches im Raum. Das Streben nach auffälliger Schönheit schwächt den Menschen und wird daher vermieden. Nichts soll die Gemeinschaft in der nach außen abgeschlossenen, ruhigen Atmosphäre vom gemeinsamen Auskostens einer Schale Tee ablenken. Die subtile Aufmerksamkeit ist auf die Einmaligkeit und Spontanität jedes Ereignisses gerichtet.

Der Charakter des Ritus ist Übung und Wiederholung. Er wird sich eher in die subtile Tiefe als in die vielfältige Breite entfalten. Ritus und Zeremonie sind die Aktualisierung des Guten und Schönen der Vervollkommnung zur Einheit-Ganzheit, wenn keine Kluft durch eine allfällige Vorstellung eines einzelnen bestimmenden, zu erlangenden Zieles teilt oder der klare Geist durch eine Droge beeinträchtigt wird.

Verschiedene Denkhorizonte des „Ostens und Westens“:

Europäische traditionelle Philosophie: Das Eine und Wahre

Im abendländischen Denken ab Platon rückt die Ewigkeit der *genos*, deren Ordnung ihren Ursprung im wahren Einen hat, ins Zentrum der Philosophie. Mit Proportion, Symmetrie und Zahl lässt sich eine Ganzheit als Wahrheit erschließen. Das wahre Eine entwickelt die Gestalt jedes Kunstschönen. Die phänomenale Gesamtheit einer Ganzheit und seiner Teile befinden sich mit Hilfe des Guten in der Relation der Harmonie zueinander. Die Liebe zur Wahrheit ist durch ein Streben gekennzeichnet, welches in Platons *Symposion* mit der Erfahrung des Eros und seiner Art zu Wirken trennende Gegensätze umfassen kann.

Eros selbst ist nicht durch Unterscheidung begründbar, sondern in der Dynamik seiner vermittelnden Interaktivität. Die umfassende Sicht des „eingestalteten Seins“ *auto to kalon idein*³²⁹ ist jedoch völlig ungemischt und rein von Relativem.

³²⁹ Platon, *Symposion* 211c, übers. Hildebrandt, S.87.

Denktradition Ostasiens: Die unnennbare Tiefe

Das allumfassende Wahre beruht ab dem Weg der Wahrheit (Daoismus) des Laozi auf *dào*. *Dào*, der Urgrund alles Seienden, liegt in der unnennbaren Tiefe. Das Kapitel 1 des *Daodejing* war von überragender Bedeutung für die Kultur Ostasiens und gehörte zum Allgemeinwissen: „*Dao* – kann es ausgesagt werden, ist es nicht das beständige *Dao*.“³³⁰

Der Weg der Wahrheit kann nicht in einem beständigen Begriff gefasst und bestimmt werden, sonst ist es nicht die ewige Wahrheit. Mit den Leidenschaften haftet unser Blick nur an den äußeren Erscheinungen. *Dào* hilft das Schöne und Gute zu entwickeln, liegt jedoch hinter den wahrnehmbaren Dingen verborgen: Das Loslösen der Leidenschaften wird inmitten im Leben, das selbst eine Kunst-Schöpfung ist, erschlossen. Das Schöne und Gute erschließt sich als Ganzes mit der Dimension einer mystischen Tiefe. Die verborgene Schönheit, die umfassende Ganzheit von Gestaltungen und dem unnennbarem *dào*, wird Tiefe der Tiefe genannt.

Der Buddhismus aus Indien kommend erhielt in China eine Veränderung. Dabei spielte der Dàoismus bei der Übersetzung unbekannter buddhistische Fachbegriffe ins Chinesische eine Rolle. Die buddhistische Leere wurde weniger abstrakt als mit dem dunklen Urgrund alles Seienden in Verbindung gebracht.

Streben zur Unsterblichkeit

Für Platon gibt es wohl nichts anders als das Gute, das der Mensch liebt (*Symposion* 205c-206a). Daher wird jeder Mensch danach streben, es sich anzueignen und es auch für immer zu eigen zu haben. In diesem Bestreben wird er das Gute schöpferisch im Schönen hervorbringen wollen. In Kindern oder in geistigen „Kindern“ wird er unsterblich, während Körper, Denkweisen, Gefühle und Kenntnisse ständig im Wandel sind. Hervorbringen aus Liebe zum Guten und dadurch offenen Ganzen im Schönen aber ist Aufleben eines Teiles des Alten als Neues im Nächsten und daher unsterblich.

Das Gute hat ewige Form, die weder zunimmt noch abnimmt und daher ewig Seiendes ist. Im Ritus ist es die Realisierung der friedlichen Festfreude, in der Inspiration der Reden, die Kraft des Gottes oder der Götter gemäß zu handeln. Der rituelle Weg der sinnlichen Verschmelzung mit dem Absoluten, dem Guten, Wahren und Schönen ist charakterisiert durch den Prozess mit dem Wandel von *katharsis*, *paradosis* zur *epopteia*.

³³⁰ Vgl. Laozi, *Daodejing. Das Buch vom Weg und seine Wirkung*, Übers. Simon. Stuttgart 2009, S. 9.

„Nicht-Ich“ (*muga*)

Im Zen-Buddhismus ist der Weg der Wahrheit mitten im alltäglichen Leben zu ergründen. Dem Streben nach Erkenntnis, *haji* 把住 „Intensiv-ergreifen“ folgt eine Phase der Stille der Begeisterung und Aktivität, *hōgyō* 放行 „Sich-los-lassen“, das beides für gleich wichtig gehalten wird. Da Leid durch Anhaften erzeugt wird, ist *hōgyō* zum Leerwerden von fixierenden Vorstellungen des Selbst, *muga*, immer beachtet, um in der Aktivität-Passivität als Ganzes die wahre Humanität zu realisieren.

Die Ästhetik des Tees hilft die Gewohnheit des trennenden Unterscheidens aufzugeben mit der die materiellen Dinge der phänomenalen Welt ständig verglichen und diskriminiert werden. Unflexibilität beeinträchtigt zum Großteil unser Denken beim Einblick in eine größere immer bestehende Gesamtheit.

Förderung der humanitären Naturanlage des Menschen:

Mit den Elementen des rituellen Symposions und der Stilisierung der Tee-Zeremonie ist eine gelungene Versammlung von Gast und Gastgeber mit der Realisierung des allseitigen Wohlwollens und Besonnenheit aktualisiert.

Festfreude und Schau des Schönen

In Platons *Symposion* stehen die Festgemeinschaft zu einem freundschaftlichen Dialog, trotz divergierenden Meinungen über das Wesen des Gottes Eros. Das *Symposion* leitet das Wohlwollen der Gesprächsteilnehmer, ein kräftiger Impuls die empirische Schau auf das umfassende Ganze und Gute zu realisieren:

„Er [Eros] befreit uns von der Fremdheit, er erfüllt uns mit Vertrautheit, Geselligkeit wie diese stiftet er; bei Festen, bei Tänzen, bei Opferfeiern ist er der Führer, Milde uns spendend, das Wilde abwendend, Wohlwollen verbreitend, Übelwollen vertreibend, gern bringt er Eintracht, nie bringt er Zwietracht, so gnädig wie freundlich, von den Weisen bewundert, von den Göttern bestaunt, ersehnt von den Unglücklichen, erhascht von den Glücklichen; ...“³³¹

Besonnenheit, Ehrfurcht, Reinheit und Stille durch ein Tasse Tee der Gemeinschaft

Häufig wird in der Bildnische des Tee-Raums eine Kalligrafie mit den Idealen der Tee-Zeremonie präsentiert: Harmonie oder Besonnenheit *wa*, Ehrfurcht *kei*, Reinheit *sei* und Stille

³³¹ Platon, *Symposion* 197d, übers. Schmidt-Berger, S. 56.

jaku. Das Gute wird nicht durch begrifflich-analytisches Denken zugänglich, sondern durch Harmonieerfahrung. Dies meint etwas Wesentliches: die Anmut des Geistes zur Vervollkommenung der Würde des Lebens und den kreativen Geist zur Gestaltung eines gelungenen Treffens zur Freude von Gast und Gastgeber.

III. Platon *Symposion*: Wer ist Eros?

Die Karriere des Eros *protogonos* über Eros *uranos* und Eros *pandemos* zum Eros *daimonion* in Platons *Symposion* – die Entfaltung des Eros des Geistigen, der mit der Freude zum Erfassen des ewig gegebenen Wahren einen Zugang eröffnet

Eros (Ἔρως) bringt kraft seiner Wirkungsweise das Erkenntnisvermögen des Menschen zur Einsicht, mit der mit Gewissheit das Schöne und Gute erkannt wird. Das Phänomen der Personifizierung von Gottheiten in der griechischen Antike, wie Eros, schafft eine gewisse Hürde in der Aktualisierung des metaphysischen Gehalts der überlieferten Schrift *Symposion*. Dass Liebe mit ihrer Sinnlichkeit und Empfänglichkeit in einem Wissenserwerb fungieren könnte, ist für heute nicht nur ungewöhnlich, sondern ausgeschlossen. Anstelle von Sinnlichkeit und Empfänglichkeit trat im 20. Jahrhundert unter anderem im Gebiet der Psychologie das Interesse am Messbarmachen³³² der „Transinformation“ als Maß der gleichgebliebenen übertragenen Informationen zwischen Sender und Empfänger.³³³

Die untrügliche, endgültige Gewissheit der höchsten Erkenntnis kommt bei Platon dem Denken der Götter zu, dem wir uns durch Wissbegier nähern können und sollen, um unsterblich zu werden. Gewissheit erlangen zu wollen, erzeugt Wissbegier und das ewige Üben des Erlangens ist überhaupt das Wesentlichere für die Unsterblichkeit. Das ist der Wirkungsbereich des Gottes Eros: begeistertes Streben zum Erzeugen sowohl in Taten wie im Denken, im Körperlichen als auch im Geistigen. Die Gewissheit der wahren Erkenntnis kann schon eintreten, hat dann den Charakter eines wunderbaren Ereignisses, das der Mensch in einer spezifischen körperlich-geistigen Verfassung ganzheitlich erlebt.

Heute kann eine solche Handlungsmaxime mit Eros der Mystik oder als eine romantische Floskel der Literatur zugeordnet werden. Ziel in der Wissenschaft ist, Gewissheit über die Fakten des Objekts der Erforschung zu erhalten, während ein Prozess ohne definierten materiellen Gewinn wirtschaftlich nicht leistbar und nutzlos ist. Im Materialismus der gewinnbringenden Daten werden aufgrund des Effizienzdenkens irriger Weise wesentliche immaterielle Konstituenten der Vermittlung des Wahren (Eros) ausgeschaltet oder erlebt diese als zweitrangig, unwichtig bzw. nichtig. In der Wirtschaft zeichnet sich jedoch folgendes Bild

³³² Der Satz „Messen, was messbar ist. Messbar machen, was nicht messbar ist“ von Galileo Galilei ist hochgeschätzte Maxime der Neuzeit.

³³³ Guttman (Hg.), *Allgemeine Psychologie. Experimentalpsychologische Grundlagen*, Wien 1993, S. 145-161.

ab: Je direkter, berechnender und konsequenter die Gewinnmaximierung durchgeführt wird, desto nachteiliger wird die lebensweltliche, humanitäre Situation der daran beteiligten Menschen. Wenn die Gewinnrechnung nicht aufgeht, beginnt die Suche nach den Ressourcen wie der Liebe, Freude, persönliche Kreativität und Einsatz, die ich hier nun (ohne Personifizierung) „Eros“ nennen möchte.

Mit der gelegentlichen Zuordnung des Eros des *Symposiums* zur Erotik in philosophischen Themen verirrt man sich in verschiedene Teilgebiete. Eine gesicherte Einsicht in einen vollständigen Zusammenhang einer Ordnungsstruktur einer beobachteten und durchdachten Gestalt und Form, begleitet vom körperlich-geistigen Erleben eines ästhetischen Empfindens ist heute völlig irrelevant. Daher können wertvolle Aussagen Platons zur Dynamik des Eros zum Erfassen einer unzerstörbaren Wahrheit als lebendige Erfahrung des ganzen Menschen übersehen werden. Das ästhetische Empfinden leuchtet im untrüglichen Gefühl der „Freude“ auf, die sich im Schönen und Guten augenblicklich ereignet, gemeinsam mit Mitmenschen erlebt, braucht sie nicht weiter hinterfragt zu werden und hat trotz des kurzen Moments große Wirkkraft für Denken und Handeln.

Jeder kennt den Moment des Durchbruchs nach längerem Durchhalten mit Etappen des Misserfolgs und Erfolgs beim Lernen oder Erarbeiten. Es wäre der selbstlose Einsatz eines Menschen für eine Sache oft nicht erklärbar, wenn er nicht durch Bezahlung oder Ruhm entlohnt wird. Das sind Beispiele des Wegs mit „Eros“, der Ausdauer und der Liebe bei der Verrichtung der schöpferischen Tätigkeiten. Hier eines davon aus der Wissenschaft:

Die fossilen Überreste von einem vor über drei Millionen Jahre lebenden Vormensch sind bereits 1974 in der Afar-Region des heutigen Äthiopien entdeckt worden. Wie dieser lebte, ist bis heute umstritten. Eine neue Studie will zumindest erklären, wie der Lucy genannte Fund eines weiblichen Vormenschen starb: Sie stürzte laut dieser von einem Baum. Ein Team um den Anthropologen John Kappelman von der Universität Texas in Austin untersuchte das Fossil sowie computertomografische Aufnahmen davon genauer. Obwohl es zu den ältesten und vollständigsten Überresten menschlicher Vorfahren gehört, passen sie als ein paar Bruchstücke in eine Schachtel. Mit der Idee des Vergleichs mit menschlichen Sturzverletzungen von großer Höhe kam Kappelman zu seiner sehr wahrscheinlichen These über den Tod von Lucy, die er in einer Pressemitteilung seiner Universität beschrieb:

„Als das Ausmaß von Lucys vielfachen Verletzungen erstmals deutlich wurde, stieg ihr Bild vor meinem inneren Auge auf, und mich überkam über Zeit und Raum hinweg eine Welle der Empathie. ... Lucy war nicht mehr einfach nur eine Schachtel voller Knochen,

sondern wurde im Tod zu einem realen Individuum: ein kleiner, zerstörter Körper, der hilflos am Fuße eines Baumes liegt.“³³⁴

Wir verstehen, warum Kappelman zu der Einsicht kam und nehmen seine Vision über Zeit und Raum nicht als eine mystische Schau. Wir vermuten aber dahinter das Phänomen des besonderen, leidenschaftlichen Einsatzes, der sich vom rein planvollen Absolvieren einer Aufgabe im Ergebnis unterscheidet. Ist eine Erkenntnis nicht dann die „höchste Erkenntnis“ zu nennen, wenn die einfühlsame Widmung ganz dem Gegenstand mit der Anerkennung seiner Würde gilt und die Schau seines vollen Daseins den Betrachter bewegt und belebt?

Wer seinem Gegenüber mit bedingungsloser Offenheit, das heißt vorurteilslos und ohne Egozentrik der eigenen, zu beweisenden These gegenübertritt, dem lässt das Gegenüber nach und nach sein „Innerstes“, sein Wesenhaftes sehen. Als „Liebhaber“ der Botanik zum Beispiel wird der Forscher zum „Pflanzenliebhaber“, der eine Pflanze nicht mehr als ein seelenloses Wesen sieht, seziert und kategorisiert, sondern in ihrem einmaligen lebendigen, kraftvollen Dasein würdigt. Daraus kann der Einsatz um ihren Schutz und Wohl hervorgehen, während logisches Kalkül der Forschung meist auf der Ebene des menschlichen Eigennutzes an der Spitze seiner Hierarchie der Natur ausharrt. Es besteht ein Zweifel daran, ob das logische Kalkül des Menschen die beste Voraussetzung ist, selbstlos und bedingungslos zum Wohl anderer zu handeln bzw. es zu gewährleisten. Das Erschließen der Schönheit und Reinheit des Wesens einer Pflanze und ihrer verborgenen Seelenhaftigkeit ist ein Aktus des Sehens und des Gesehenwerdens. Eine Blume stellt ihre Schönheit und Reinheit offensichtlich zur Schau, was den Betrachter zum Verweilen und Genießen anregt. Ruhe, Genießen, Offenheit sind die Dispositionen, die zum „Eros“ gehören. Wer irgendeine Sache als „Blume“, sein „Schmückendes“ oder Essenzielles sieht und sein ästhetisches Licht, welches das Gegenüber über Zeit und Raum aussendet, empfängt, dem wird in ihrer gemeinsamen Runde die Dynamik von Eros zuteil.

Symposion: Der höchste Zweck der Liebe ist es, ein „Liebhaber der Weisheit“ (Philosoph) zu werden

Folgen wir in Platons *Symposion* den Rednern mit ihrem jeweiligen Blick auf Eros, kann anstelle der Personifikation des Gottes die Identität von „Eros“ treten. Im Laufe des Trinkgelages erscheint der in der Rede thematisierte Gott Eros immer wieder in einem anderen

³³⁴ ZEIT ONLINE: „Lucy fiel vom Baum und starb“, S. 1 [am 29.08.2016].

Licht. Mit einer Art Karriere des „erstgeborenen“ Gottes Eros *protogonos* zum zweifachen Eros (*uranos* und *pandemos*) weiter zum Dämon Eros *daímōn* und zur inneren Stimme *daímōnion* liegt eine Erklärung des Eigenwesens von Eros vor, das einer Wandlung unterliegt. Als „Eros“ bewahrt er durchgehend seine Identität, obwohl diese ausgehend von einer ursprünglich alten Gottheit der kosmogonischen Weltentstehung, als anthropomorpher Jüngling, amorpher Dämon und schließlich mit „Silenos“ Sokrates befreundet, verschiedene Formen annimmt. Eine Karriere ist neutral zu verstehen, sie muss keinen Aufstieg bedeuten wie diesen Diotima für den Erkenntnisweg des Menschen mit Stufen nach oben angibt.³³⁵ Der Wandel des Eros ist von spezifischer Art: Dies äußert sich einerseits in seiner jeweiligen Identität durch den Standort von wo (in der Rede) geblickt wird, der keine Stufenhöhe hat. Andererseits ist eine deutliche Veränderung vom Gott zum Dämon in der Diotima-Rede zu bemerken. Daher scheint seine Natur weder statisch, noch sein Selbst gänzlich im Wandel, weil immer „Eros“ genannt, vielmehr jeweilig einen Prozess auslösend zu sein.

Im Zentrum des Trinkgelages im Jahr 416 v. Chr. bei Agathon wird von der Fei ergemeinschaft Athener Bürger der Gott Eros gestellt, dem sie ihre Lobreden widmen und mit Argumenten begründen wollen. Die ausgewählte Tischgemeinschaft, bei dem ein Gast nach dem andern seine Lobrede für Eros hält, bietet für Platon im rituellen Ablauf einen gewohnten Rahmen. Den Höhepunkt bildet der prominente Gast Sokrates mit seiner Darstellung von der Belehrung der Priesterin Diotima am Beginn seiner Philosophie, vom Ursprung seiner Liebe zur Weisheit. Für Platon war es immer wichtig in seinen Schriften zu zeigen, auf welche Art und Weise Sokrates in der Gesellschaft wirkt. Im *Symposion* erklärt Sokrates sich zunächst als Spezialist des Themas Eros mit der Behauptung sich „auf nichts anderes zu verstehen als auf Erotik“³³⁶, was er nach Agathons Rede demütig zurückzieht, weil ihm danach in Form einer Rede nichts mehr gelingen kann oder hinzuzufügen ist.

Was zunächst von der Tischgemeinschaft des *Symposions* als ausgewähltes, weil bisher verabsäumtes Motiv für einen unterhaltsamen Redewettbewerb beginnt, die Verehrung von Eros, entpuppt sich schließlich als philosophischer Weg der Erkenntnis zur tiefgreifenden Erfahrung einer hohen Idee. Verehrung der Kraft des anderen und die eigene Kraft der Erkenntnis sind sehr unterschiedliche Positionen. Eros erweist sich schließlich als Überbrücker der Kluft, als transzendierender Vermittler einer neuen Denkebene mit dem Status eines

³³⁵ Vgl. *Symposion* 211c.

³³⁶ *Symposion* 177d, übers. Schmidt-Berger, S. 21. Vgl. *Lysis* 204, *Phaidros* 249, Anklänge auch an *Charmides*, *Protagoras*, *Gorgias*. Vgl. Hildebrandt, *ibidem*, Anm. 8, S. 111.

daimon. Die Anwesenheit des „Dämons“ ist erwünscht: Ein Mensch, der seine innere Bestimmung im Leben findet, ist „glücklich“, *eudaimonía* (εὐδαιμονία, „gottgeliebt“, „Freund der Götter“). Sein Wohlergehen beruht auf die transzendierende Kraft zur Anschauung der harmonischen Relation von Mensch und der Idee des Schönen und Guten.

Die Interpretation von *eudaimonia* als persönliche Beziehung, ein Freund der Götter zu sein, lässt die Verlagerung des ortlosen *daimon* auch in das Selbst als inneres Gespräch zu. Bei Sokrates meldete sich dieser bei selbstreflexiven Gedanken als ein innerer Rat, als innere Stimme vom beschützenden *daimonion*, die ihm von Falschem zur Vermeidung von Bösem entschieden abrät.³³⁷ Frei, in seiner Verantwortung liegt es bei Sokrates, Gutes zu tun. Mit dem Handeln nach dem „Gewissen“ steht ein Mensch verlässlich zu ethischen Grundsätzen, unterliegt weder nivellierendem Denken eines Totalitarismus noch Konformismus, sondern handelt entsprechend zur Realisierung der ursprünglich reinen humanitären Naturanlage adäquat der gegebenen Situation.

Die Redner des *Symposions* integrieren in ihren Ansprachen Erklärungen in Form eines Mythos, mit dessen Hilfe die ontische Realität sich die ontologische Wesensidentität des Eros klärt. Die „Rede“ eines Mythos ist nicht dogmatisch, ihm eigentümlich ist der Wandel und sein Inhalt über Erfahrungen von besonderer Bedeutung. Auf rein logischer, argumentativer Ebene ist eine umfassende Wahrheit von Denken und Handeln nicht sagbar. Die Methode des Mythos ist so, dass ein vertrauter, überlieferter Topos bzw. Ritus oder Brauch (der uns heute nicht immer bekannt ist, jedoch angenommen werden kann) durch Austausch aktueller Inhalte oder Personen neu eingekleidet wird. Er transportiert somit den Gehalt des Ritus und stellt die aktuelle Relevanz plausibel her. Ein Vorteil liegt in der Vermeidung von Zensur. Karikierende Überzeichnung sind, aus welchem Grund auch immer, dabei ein Stilmittel, das wie bei einem Bühnenstück die Gedanken des Rezipienten einlädt, sie miteinbezieht. Mythen können tradiert oder aus aktuellem Anlass, von der anwesenden Gottheit inspiriert, frei erfunden werden. Es spricht für das Selbstverständnis eines Erzählers, selbst einen schönen Mythos kreieren zu können, ohne sich auf den Auftrag der Musen oder einer Gottheit im Vorwort als Legitimation zu beziehen. Allerdings war die Widmung, und damit ein universelles Geschehen von Mensch und Götter hier im rituellen Raum schon gegeben.

³³⁷ Vgl. Platon, *Apologie* 24b-28a.

Eros *protogonos*

Phaidros bewundert Eros als großen Gott, da es ehrenvoll sei, zu den ältesten Göttern zu gehören.³³⁸ Zu seinem Ursprung zitiert Phaidros das Weltentstehungsepos des Hesiod, der sagt:

„Zuerst sei das Chaos entstanden
`aber darauf dann
Ward die Erde, breitbrüstig, für alle ein dauernder Wohnsitz,
Und auch der Eros“³³⁹

Nach Hesiod sind nach dem Chaos also beide entstanden, Erde und Eros, betont der Redner. Nach Parmenides aber hat die Schöpfungsgottheit Gaia (Erde) ihn sich als ersten „ausgedacht“. Parmenides sagt von seinem Ursprung: „Als den ersten von allen Göttern ersann sie den Eros.“³⁴⁰

In der ersten Rede wird Eros Bedeutung aus der Tradition mit der Blickrichtung zum Anfang, wo alles begann, begründet. Seine Identität als einen großen Gott erhält Eros durch seinen spezifischen Ursprung in ferner Vergangenheit bei der Welterschaffung. Er gehört zu der ersten Form der Vorstellungen von Göttern: elternlos, in diesem Sinn unentstanden sind sie Ursprung aller Dinge (αἰὲν ἑόντος). Der Fokus richtet sich hier auf die Ursprungslosigkeit. Eros gründet, dem traditionellen kosmogonischen Schöpfungsgedanken des Hesiod nach, aus sich selbst heraus in einer undefinierbaren Masse der Unterscheidungslosigkeit (Chaos). Dies steht im Unterschied zur Rückführung auf ein bestimmtes, erstes Prinzip der Naturphilosophen. Die Rückbesinnung auf eine bedeutungsvolle Wurzel, der Brennpunkt auf einer Abstammung von wo her alles Nachfolgende kommt, kennzeichnet ein Denken für Tradition überhaupt. Einem so begründeten wahren Wesen wird ein aufkommendes Neues zuwiderlaufen. In einem Dialog mit Gesprächspartnern dieser Denktradition könnte auffallen, dass ihr Blick sich so sehr in die Vergangenheit richtet, dass diese von dieser Perspektive nicht abzuweichen imstande sind.

Zur Charakteristik der Tradition nach der Theogonie des Hesiod (um 700. v. Chr.) soll noch eine kurze Erläuterung gegeben werden: Nach Hesiod gehört Eros zu den „zuerst geborenen“ Göttern, die *Protogonoi* mit elternlosen Ursprung. Aus diesem Begriff geht ihr Wesen hervor: sie sind ungezeugt, daher ohne Dynamik von Werden und Entwerden, Leben und Sterben. Der

³³⁸ Vgl. *Symposion* 178a.

³³⁹ *Symposion* 178b; vgl. Hesiod, *Theogonie* Vers 120, übers. Voß, *Theogonie oder Der Götter und Göttinnen Geschlecht*. Tübingen 1911.

³⁴⁰ *Symposion* 178b; vgl. *Parmenides* DK 28 B13.

Ursprung ohne Elternpaar bedeutet ohne Dualität bzw. rein zu sein. Im engeren Sinn ist in der griechischen Mythologie mit *Protogonos* der „Erstgeborene“ Gott Phanes der Kosmogonie der Orphiker gemeint, der mit Eros gleichgesetzt wurde. Im weiteren Sinn bezeichnen die *Protogonoi* die göttlichen Verkörperungen der Urprinzipien der ersten Generation. Aus ihr unmittelbar entspringenden Götter bei Hesiod oder den Orphikern sind unter anderen Aither, Ananke, Chaos, Chronos, Erebus, Gaia, Nyx, Uranos, Phanes bzw. Eros. Da Phanes selbsterzeugt ist, ist er mann-weiblich bzw. androgyn.³⁴¹

Der Ursprung des Eros aus dem „Ersinnen“ bei Parmenides (um 520/515-um 460/455 v. Chr.) kann ein Hinweis auf die bekanntlich enge Relation von Sein und Denken sein, vielleicht deshalb die Betonung auf diesen Unterschied zu Hesiod und eine gewisse Entgegnung zu seiner Deutung der Schöpfung aus dem „gähnenden Abgrund“, was Chaos ursprünglich bedeutete.

Das „Ersinnen“ (Parmenides) muss nicht unbedingt das Hervorheben der geistigen Natur des Hervorgebrachten bedeuten, da Materie das Eigenwesen der erdhaften Urheberin (Gaia) ist. Das Ersinnen als planvolles, praktisches Ausdenken bildet jedenfalls einen Kontrast zum undefinierbaren Abgrund (Hesiod). Die später verneinte Leere der Natur (Aristoteles)³⁴² oder ein Durcheinander (Platon), dessen Vorstellung von Chaos sich im Sprachgebrauch verankert hat, sind nachhaltige Konzepte.

Wenn Hesiod in der Theogonie vom ursächlichen Einfluss des Eros auf den Geist der Götter und auch auf den der Menschen schreibt, stellt sich die Frage, welcher Art dies wohl im frühgriechischen Denken gewesen sei. Im positiven Sinn könnte Eros das „Gemüt“ (*noos*) mit der vernünftigen Beratung in Übereinstimmung zwischen Göttern und den Menschen gebracht haben:

„Eros zugleich, der schönste unter den ewigen Göttern
die Glieder lösend, bändigt (*damnatai*) in der Brust
von allen Göttern und allen Menschen den Geist (*noos*) und besonnenen Beschluss.“³⁴³

Für Phaidros und auch für Pausanias ist Eros Urheber der größten Güter, die er auf die Werteverwirklichung von Ehre, Treue, Scham und Mut bezieht und nicht auf Planung und

³⁴¹ Ein androgynes Wesen haben auch Amun, Brahman, Shiva.

³⁴² Vgl. Aristoteles, *Physik*, Kapitel IV 6–9. Die Natur meidet das Nichts, sie lässt es nicht zu. Die europäische Kunstgeschichte greift den Gedanken des *horror vacui* auf und vermeidet leere Bildräume. Im Vergleich zur Landschaftsmalerei der Song-Zeit in China und Malerei auf Lacken Ostasiens, wo es leere Flächen gibt, wird in der europäischen Kunst bis zum Eintritt in die Moderne der gesamte Bildgrund, sei es mit Ornamenten aufgefüllt.

³⁴³ Vgl. Hesiod *Theogonie* Vers 120, übers. Voß, *Theogonie oder Der Götter und Göttinnen Geschlecht*. Tübingen 1911.

List.³⁴⁴ Diese leidenschaftlich gesteigerten Emotionen der Krieger füreinander und in der Bildung der Knabenliebe führen heldenhaft in großen oder in kleinen persönlichen Schlachten zum Sieg oder zur Freiheit, wenn der- oder diejenige sein/ihr Letztes gibt.

Eros trat in Verbindung der Musen auf, wenn Wettkämpfe von Athleten und Musikern abgehalten wurden. Eine kultische Tradition von Eros bestand zu der engen Bindung der Krieger zueinander und deren Ort der Ausbildung, die Gymnasien. In vielen Gymnasien stand ein Standbild von Eros zwischen dem Hermes und des Herakles.

Am Eingang des Heiligtums des Heros Akademos, das heißt zum Park Akademeia, gab es einen Kultplatz für Eros. Der Altar mit einer Inschrift war von Charmos für jemanden, den er nicht nannte, gesetzt worden zu dem die Päderasten von ganz Attika pilgerten (Paus. I, 30, 1). Der lokale Kult war zurzeit Peisistratos (um 600-528/527) eingeführt worden.³⁴⁵ Die Inschrift lautete: „Charmos habe als erster Athener dem Eros einen Altar geweiht“. Es ist ein Eros-Kult der Männerliebe und der Gymnasion, der dort bereits verbreitet gewesen sein durfte. Vermutlich ließ er den Altar in Verehrung der Peisistratos-Tyrannis errichten, da er seinen Sohn den Namen Hipparchos gab, der Regent, der aus homoerotischer Eifersucht bei einem Panathenäenfest (514 v. Chr.) ermordet wurde.³⁴⁶ Die Athener priesen Eros (wie Aphrodite) aber auch als Gott der Freiheit und Errettung von der Peisistratiden-Tyrannis, da die Psyche des Bruders von Hipparchos nach dessen Ermordung komplett verwirrt wurde. Der überlebende Bruder Hippias sah sich in ständiger Bedrohung, agierte entsprechend misstrauisch mit Härte und suchte Hilfe bei den Persern. Die jahrzehntelange liberale Herrscherperiode des Peisistratos wandelte sich in kürzester Zeit in die Schreckensherrschaft seines Sohnes Hippias. Bei seiner Vertreibung im Jahr 510 v. Chr. ging es um den erbitterten Machtkampf athenischer Adelsfamilien mit der Einflussnahme von Sparta und dem Orakel von Delphi.³⁴⁷ Das Mörderpaar, Aristogeiton und Harmodios, jedoch avancierte mit einiger Zeitverzögerung zum

³⁴⁴ Vgl. *Symposion* 179d. Den Harfenspieler Orpheus zum Beispiel, der aus Liebe in den Hades steigt, schätzt Phaidros nicht, da er mit List, mit Harfenspiel (dem Apollon geordnet), verweicht (im Unterschied zum Flötenspiel des Dionysos) auch nichts erreicht. Einen ähnlichen Spott hatte der konservative Aristophanes für die Sophisten parat, deren Denken sich auf die Physiognomie auswirke. Vgl. Aristophanes, *Die Wolken*, Vers 1005 f.

³⁴⁵ Vgl. Roscher, *ibidem*, Sp. 1343-1344. Roscher Online: <http://www.archive.org/details/roscher>.

³⁴⁶ Vgl. Schweizer, ...*da den Tyrannen sie erschlugen, gleiches Recht den Athenern schufen*. *Archäologie eines Attentats*, in: Fitzenreiter (Hg.), *Das Ereignis. Zum Nexus von Struktur- und Ereignisgeschichte, Workshop vom 3.-5. 10. 2008, IBAES 10 (London 2009)*, S. 239-263. http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes10/publikation/schweizer_ibaes10.pdf.

³⁴⁷ *Symposion* 182b-d. Rede des Pausanias. Vgl. Sinn: *Athen, Geschichte und Archäologie*, München 2004, S. 29-31.

Symbol der Freiheit mit überlebensgroßen Statuen, die auf der Agora von Athen im Jahr 477/76 v. Chr. aufgestellt wurden, obwohl es Mord aus Eifersucht war.

Die Spartaner opferten dem Eros vor einer Schlacht, weil von der wechselseitigen Liebe die gegenseitige Unterstützung der Krieger abhing. Zur Verteidigung von Theben, der wichtigsten Stadt der mittellgriechischen Landschaft Bötien, vor der unüberwindbar geltenden Spartanischen Kriegsmacht hatten die Feldherren Thebens 379 v. Chr. einen Plan. Sie stellten eine Eliteeinheit von Kriegern auf, die aus Liebespaaren bestand, die sogenannte Heilige Schar.³⁴⁸ Vier Jahre später kam es bei Leuktra zur wirklichen Entscheidungsschlacht, wo der traditionell rechte starke Flügel der Spartaner der Heiligen Schar gegenüberstand. Die Schlacht war für Sparta verloren, ihre Vormacht gebrochen.

Die Religion der archaischen Zeit und danach ist durch die Auffassung der Griechen charakterisiert, dass Götter und Menschen schon immer in der Welt zusammenlebten. Das Wesen der Götter und ihre Beziehungen zueinander sind nicht allgemein bestimmt und es verwundert nicht, wenn jeder sie interpretierte wie er wollte. Die Götter selbst waren nicht unfehlbar, sondern unberechenbar. Daher gab es auch keine zentrale Glaubensvertretung. Der Umgang mit den Göttern änderte sich im Zusammenhang mit der Revolution des Bürgertums gegen die Tyrannis 6. Jahrhundert. Mit der Demokratie der Polis wurden die Götter in den Dienst des neuen Staatswesens gestellt, in dem sie zu Repräsentanten einer Staatsreligion adaptiert wurden. Das Asebiegesetz, das zunächst dem Naturphilosophen Anaxagoras schaden sollte, konnte aufgrund der mangelnden Präzisierung willkürlich angewendet werden. Der Göttergegner ist in Athen zum Staatsfeind geworden, der Staatsfeind (der politische Gegner) zum Göttergegner. Dabei hatten die Griechen einen offensichtlich zwanglosen Zugang zu ihren Göttern, galt übertriebene Ehrerweisung nicht als vorbildlich, sondern als Aberglauben.

Unwissenheit und Zweifel in göttlichen Dingen: deisidaimonia

Ein Umdenken gegenüber „göttlichen Vorschriften“ durch Weissagung und Staatsräson muss durch die katastrophale Niederlage des Heeres der Athener in der sizilischen Expedition im Jahr 413 v. Chr. ausgelöst worden sein. Wegen einer Mondfinsternis ließ der Heerführer Nikias Seher dazu befragen. Sie rieten, den Rückzug um einen ganzen Mondumlauf aufzuschieben, was das Heer von Syrakus für die vollkommene Vernichtung des Heers der Athener nutzte.³⁴⁹

³⁴⁸ *Symposion* 178c-179a. Phaidros spricht hier von einer kleinen Schar der Geliebten, die sogar in der ganzen Welt unschlagbar sein könnten.

³⁴⁹ Vandenberg, *Das Geheimnis der Orakel*, München 1979, S. 273-274.

Alkibiades, der die sizilische Expedition initiierte, hatte sich ebenso auf Orakelsprüche berufen, die den Griechen großen Ruhm in Sizilien verhiessen, die gottesfürchtige Reaktion des Nikias hatte gar die Vernichtung des gesamten Expeditionsheeres zur Folge. Zum ersten Mal war von *deisidaimonia*, von Aberglauben die Rede und das Misstrauen gegenüber göttlichen Zeichen wurde wach, wodurch von nun an zwischen der Unwissenheit in göttlichen Dingen und echter Prophetie unterschieden werden musste.

Aus Platons Text *Phaidon* geht hervor, dass der Blick auf die Natur nicht zum Lesen von Bedeutungen geeignet sein kann. Sokrates ist bei der Beobachtung der Sonnenfinsternis durch die Blendung der Sonne nachhaltig irritiert und zweifelt daran, dass die Phänomene recht gesehen und in Begriffe umgesetzt werden können.³⁵⁰ Die Abkehr von den Phänomenen wird zur Hinwendung auf die *logoi* im Denken. Die Gestalt bzw. die Form der Sprache wird ab der griechischen Philosophie der Antike als mit der Wahrheit ident angesehen.

Eros der Zweiheit: Eros *uranos* und Eros *pandemos*

Der Redner Pausanias fragt mit einem Überraschungseffekt, welchen Eros man eigentlich verehren solle, da es nicht einen einzigen Eros, sondern zwei gäbe.³⁵¹ Es sind dies der „himmlische“ Eros *uranos* und der „gewöhnliche“ Eros *pandemos*, eine „Allerweltsgottheit“. Die Identität von Eros wird hier von einer relativen Perspektive erfasst: ihr eigentümlich ist eine Scheidung in *uranos* und *pandemos*, die in diesen beiden, entweder in der einen oder in der anderen Gestalt annehmen kann. Der Mensch entscheidet maßgeblich, ob das eine oder andere eintrifft – mit seinem Vollzug an dem einen oder anderen Standort. Pausanias ist Anhänger von Protagoras³⁵², der erstmals einen subjektivistischen Ansatz vertritt. Mit der Wende zum Subjekt bei den Sophisten und Sokrates tritt der Mensch selber an die Stelle des Ursprungs der Erschließung von Kenntnissen. Der Mensch mit seinem alles entscheidenden Vollzug ist Ursprung von Eros.

Mit der kritischen Prüfung vergleicht Pausanias das Niveau zweier Kulte anhand von Kriterien bei Gott und Mensch: die Abstammung der Gottheit und den ethischen Grund der Verehrung. Es verhält sich dabei so: „Es gibt nicht einfach, wie anfangs schon gesagt wurde, ein Schön-

³⁵⁰ Platon, *Phaidon* 99 d-e, 100a-c, üs. v. Schleiermacher, S. 161 f.

³⁵¹ Vgl. Platon, *Symposion* 180c-d.

³⁵² Vgl. Apelt (Übers.): *Platon. Das Gastmahl*. Hamburg 1960, S. 149 Anmerkung 37. Protagoras wurde 411 oder 415 wegen Asebie angeklagt und starb auf der Flucht.

Sein und ein Hässlich-Sein an und für sich, sondern schön getan ist es schön, hässlich getan hässlich.³⁵³

Thematisiert hatte dies bereits der an den makedonischen Hof in Pella ausgewanderte Tragödiendichter Euripides (um 480-406 v. Chr.)³⁵⁴, dem Agathon und sein treuer Liebhaber Pausanias gefolgt waren.³⁵⁵ Bei Euripides erscheint Eros meist als Begleiter der Aphrodite als ihr helfender *daimon*. Euripides unterscheidet das Wirken des Eros, der bald als gute und verhältnismäßige Liebe zu Tugend, Weisheit und Glück, bald als schlechte, unmäßige, die zum Elend führt.³⁵⁶

Vom Kult des Eros im Park Akademeia wird gesagt, dass er Eros und Anteros, der Liebe und Gegenliebe, gewidmet war. Pausanias erinnert die an zwei Kulturen von Eros als Begleiter von zwei verschiedenen Kulturen der Göttin Aphrodite. Für sie übernimmt Pausanias die beiden Kultnamen der Aphrodite aus verschiedenen Gründungslegenden, für die es als Aphroditen-Paar in Griechenland allerdings keinen Kult gab:

- Aphrodite Urania³⁵⁷ mit ihren Begleiter Eros Uranos (bei Hesiod): Sie ist Tochter des Gottes Uranos (Himmel), die ältere und mutterlose Aphrodite, die „himmlische“ aus der rein, unbefleckte Zeugung.
- Aphrodite Pandemos mit ihren Begleiter Eros Pandemos (bei Homer): Sie ist Tochter des Zeus und der Dione, die jüngere Aphrodite mit einem Elternpaar, „die vom ganzen Volk verehrte“. Eine Zugehörigkeit sieht Pausanias im „gemeinen“ Liebhaber, der den Körper mehr als die Seele liebt und nicht beständig ist (*Symposion* 183e). Wenn die Blüte des Leibes, die er begehrt, dahinschwindet, ist auch er fort. Wer aber das wahre Wesen liebt, bleibt treu. Eros *pandemos* ist in diesem Sinne der „gewöhnliche“ Eros.

³⁵³ Vgl. *Symposion* 181a, 183d, übers. Hildebrandt, S. 47.

³⁵⁴ Um 408/407 v. Chr. begibt sich Pausanias an den makedonischen Hof des Königs Archelaos I (r. 413-399 v. Chr.). Vermutlich begleitet er Agathon an den Hof zur Uraufführung von Aristophanes Theaterstück *Gerytades* im Jahr 408 (vgl. Orth 2009, S. 145). Auch Euripides, der mit Agathon befreundet ist, folgt im Jahr 408 dem Ruf des makedonischen Königs nach Pella wegen vielfacher Anfeindungen, vor allem des Komödiendichters Aristophanes, der ihm die Leugnung der Existenz der Götter und die Dialektik seines Denkens und seiner Ausdrucksweise vorwarf (vgl. Reclams Schauspielführer 1969, S. 41, 43). Euripides war Schüler von Anaxagoras und des Sophisten Protagoras (Reclams Schauspielführer 1969, S. 41), die wegen Gottlosigkeit verurteilt worden waren (Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1991, S. 25, 585).

³⁵⁵ Letzteres ist in Anspielungen zu erkennen: *Symposion* vgl. 177d und siehe 193b.

³⁵⁶ Vgl. Roscher Sp. 1348 zit. nach Euripides Iph. Aul. 544ff. frag. 889, 551, 671, 342; Me. 627. Euripides tadelt den Mangel über Eros-Kult (Hipp. 541). Internet: Roscher Online: <http://www.archive.org/details/roscher>.

³⁵⁷ Herodot (490/480-um 424), der um 447 einige Jahre in Athen Vorlesungen hielt, erwähnt in seinen *Historien* 1, 10 einen Tempel der Aphrodite Urania in Askalon, den er als ältesten Tempel dieser Gottheit überhaupt ansieht.

Nach Pausanias zeigen die beiden Kulte der Aphrodite eine Dekadenz. Er erklärt diese einerseits durch die Art des Ursprungs der Aphrodite, andererseits durch die Annäherung im Kult des gewöhnlichen Menschen mit der vielschichtigen Komplexität und Zufälligkeit.

Die zweifache Identität des Gottes bzw. der Göttin besteht in Unterscheidung grundsätzlich zweier Arten von Handeln, einem schönen oder hässlichen, das dem guten ethische oder schlechten Verhalten der Männer zum Knaben entspricht. Trägt er Fürsorge für diesen, ist Eros „himmlisch“, schön (entsprechend dem Uranos bzw. Kosmos), nützt er den Knaben nur egoistisch für die Erotik ist Eros „gewöhnlich“, hässlich. Es ist die Pflicht in der Knabenliebe, den andern zu schätzen und einander gegenseitigen Respekt, den die Liebe möglich macht, entgegenzubringen. Im der besonders unausgewogenen sozialen Beziehung eines Schwachen, ausgeliefert dem Stärksten an der Spitze der Gesellschaft liegt hier ein erstes Leitbild durch Eros vor, das hier erstmals ins Bewusstsein gehoben wurde. Dass der „schöne“ Eros ethisch gut sei, verwandelt sich bei Platon in ein Paradigma. *Kalón* („schön“) ist bisher eine Erscheinung, die einen Reiz auslöst und Aufmerksamkeit weckt, Blicke auf sich zieht.

Bei der Aufgabe der Knabenliebe, einer doch kritisierten „aristokratischen“ Institution in welcher der ältere Mann (*erastes*) zum halbwüchsigen Jungen (*eromenos*) in der Altersklasse (12-18 Jahre) legitim sein sollte, verfolgte Pausanias das soziale Konzept mit dem Ziel der Aneignung der Mannestugend (*aretæ*). Nur eine gewisse verhältnismäßige Symmetrie macht den Eros „schön“: Sind die Aufgabe der Bildung des „Liebhabers“ und der Bildungswille des „Lieblings“ reziprok zueinander, dann kann die Liebe als „schön“ bezeichnet werden. Gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen Männern stand die griechische Gesellschaft jedoch ablehnend gegenüber und galten als unehrenhaft, sie wurden als weibisch verspottet.³⁵⁸

Mit der Auslegung des Schönen als Gutes lehrt Platon die „himmlische“ Ausrichtung der Seele des Menschen zum Himmel oder Kosmos, fundiert im Menschenbild des Weltbildes des Kosmos (*Timaios*). Die Voraussetzung der Seele als Anlage für den Weg der Entwicklung zu Tüchtigkeit oder Schlechtigkeit wird als bestimmte Größe angenommen.³⁵⁹

Es war aber eine schon sehr „sophistische“ Unterscheidung, zwischen die für die Polis nützlichen vom ungeeigneten Knaben zu trennen. Nicht wie bei Spiritualisten mit dem Glauben an eine Seele anzunehmen, zeigt Pausanias ein berechnendes Kalkül hinter seiner Forderung,

³⁵⁸ Vgl. Mohr: *Eheleute, Männerbünde, Kulttransvestiten*. Frankfurt am Main 2009, S. 89.

Vgl. Hartmann: *Homosexualität*, in: *Der Neue Pauly Enzyklopedie der Antike*, Bd. 5. Stuttgart/Weimar 1998, Sp. 704.

³⁵⁹ Vgl. *Symposion* 181e.

bei Unreife am besten per Gesetz keine Zeit für den Knaben zu verschwenden und nicht in seine Erziehung zu investieren, ein für heute sehr abstoßendes und unmoralisches Argument über Wert und Unwert eines Menschen zu urteilen.³⁶⁰ Das Problem läge nach Pausanias darin, dass bei Kindern der Weg ihrer Entwicklung von Seele und Leib zum Guten oder Schlechten noch nicht absehbar sei.

Der Pragmatismus im 20. Jahrhundert in Amerika und Europa hatte ebenso zu ersten Überlegungen zum Verhältnis messbarer Dispositionen (IQ) und Arbeitswelt geführt, um die Arbeitskraft des Menschen am nützlichsten einzusetzen. Bis heute ist es eine nicht abgeschlossene Diskussion, wie das Verhältnis der Erbanlagen zu den Einflüssen der Umwelt in der Entwicklung eines Menschen aussieht und welche Konsequenzen das in den Bildungsstrategien haben sollte. Die in der Einleitung der vorliegenden Arbeit angesprochene Gefährdung durch extrem favorisierende Bildungstests mit der potentiellen Konsequenz der Inklusion oder Exklusion für ein Schulkind, je nach subjektiver Entscheidung der Autorität über die Messergebnisse, sollte an dieser Stelle erinnert werden.

Im Staat liegt des Eros zweifache Erscheinung auch in der Machtgier/Umsicht der Herrscher und in der Schwäche/Stärke derer, die Macht gelten lassen oder nicht, vor. Vom jeweiligen gegenwärtigen Standpunkt gesehen, kann ständig das eine oder das andere beobachtet werden. Eros Identität liegt in der zweifachen subjektiven Potentialität des Menschen, der die Kriterien zwar aufstellt und beurteilt, jedoch bedacht werden muss, dass erst nach deren Vollzug dieser sich weist, ob Eros *uranos* oder *pandemos* ist.³⁶¹

Eros – der Heiler, der durch *harmonia* heilt

Eryximachos, der aus einer alten, berühmten Arztfamilie stammt, fordert: Die Heilkunde muss imstande sein, unter den im Körper einander stark bekämpfenden Elementen Freundschaft und gegenseitigen Eros zu bewirken.³⁶² Der Arzt greift mit Eros ein universales Prinzip der Weltkraft, eine im Geistigen und im Körperlichen wirkenden Kraft, auf. Pausanias hatte vorhin seinen Blick auf das Geistige gerichtet, das Eros als Liebe zum Schönen durchwaltet. Eros

³⁶⁰ Am Anfang 20. Jahrhundert schufen der deutsche Rechtswissenschaftler Karl Binding (1841-1920) und der Arzt Alfred Hoche (1865-1943) das 1920 gemeinsam verfasste, später für die nationalsozialistische Euthanasie maßgebende Werk „Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form.“ Unwertes Leben ergibt sich nach Binding und Hoche daraus, dass es sowohl „für die Lebensträger wie für die Gesellschaft“ keinen Wert hat. Abschätzig bezeichnen sie eine Kategorie von Menschen als „Ballastexistenzen“, die für die Gesellschaft ohne Nutzen seien, für die jedoch die Mehrzahl keine Freigabe zur Vernichtung zu geben sei.

³⁶¹ Vgl. *Symposion* 183d.

³⁶² Vgl. *Symposion* 186de.

waltet aber auch in den Herzensregungen jeglichen Lebens, in den Körpern aller Tiere und in den Pflanzen, das heißt in allem Seienden.³⁶³ Pflanzen sprießen aus der Erde. Jede Pflanze entfaltet mit derselben universellen Kraft ihr lebendiges, vollständiges Seiendes nach dem Paradigma des Kosmos.

Der Begründer der Heilkunde Asklepios (um 13. Jh. v. Chr.), auf den sich Eryximachos beruft,³⁶⁴ hatte ein Mittel gefunden, zwischen den feindlichen Elementen im Erkrankten Liebe und Eintracht zu entwickeln. Dazu wurde die ästhetische Empfindung gefördert, wie Musik dies vermag. Angenommen wird ein natürlicher seelischer Bedarf jedes Menschen in jeder Situation zum Schönen und Guten.³⁶⁵ Das bedeutet, dass die leiblich-seelisch Einheit des Menschen als partikular Teilhabender am Kosmos in der Heilwerdung in Betracht gezogen wird. Jahreszeiten und das Klima stehen im Zusammenhang mit dem Gedeihen oder der Krankheit von Pflanzen, Tier und Mensch. Das Wichtigste ist zunächst die Dynamik des guten und des schlechten Eros zu erkennen. Sie unterscheiden zu können, ist wesentlich für die Heilung:

„Zur Natur des Leibes gehört nämlich der zweifache Eros: Das Gesunde und das Kranke im Körper sind zugestandenermaßen etwas voneinander Verschiedenes und Ungleiches; Ungleiches aber begehrt und liebt niemals das Gleiche. Darum ist der Eros in etwas Gesundem ein anderer als der in etwas Krankem.“³⁶⁶

In Folge davon ist ausschließlich das Gute und Gesunde zu bestärken, das Schlechte und Kranke wird nicht befolgt.³⁶⁷ Der Arzt wird dem Letzterem entgegenwirken und einen Wandel³⁶⁸ herbeiführen. Heilkunst ist in der Hauptsache nichts anders, als die Kenntnis der Liebesregungen des Körpers zur Fülle und Leere, zur Aufnahme und Ausscheidung. Das Feindlichste im Körper ist einander befreundet zu machen und mit Liebe zueinander zu

³⁶³ Vgl. *Symposion* 186a.

³⁶⁴ Vgl. *Symposion* 186e.

³⁶⁵ Zu der Bedeutung des ästhetischen Empfindens (Erfahrung des Schönen und Guten) gibt es zahlreiche Berichte und wissenschaftliche Belege über Menschen in Extremsituationen (Gefängnis, KZ, Leben im Asyl und in Obdachlosigkeit). Der Arzt und Philosoph Viktor E. Frankl (1905-1997) fasste dies im Bedürfnis nach der Verwirklichung der „Erlebniswerte, Schöpferische Werte und Einstellungswerte“ zusammen, in denen die Liebe eine bedeutende Rolle spielt. Vgl. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Frankfurt/Main 1994, S. 81-83.

³⁶⁶ *Symposion* 186b. Übers Schmidt-Berger S. 35.

³⁶⁷ Im Buddhismus gibt es die bekannte Anweisung Buddhas zur Überwindung von Leid: „Ich lehre die Nichtausübung eines bösen Wandels in Werken, Worten und Gedanken. ... Ich lehre die Ausübung des guten Wandels in Werken, Worten und Gedanken.“ Gotama Buddha, *Worte der Vollendung*, hg. v. Wolfgang Kraus. Wien/Stuttgart 1952, S. 34. Vgl. Nyānaponika Mahāthera (Hg.), *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*, Stammbach 2013, S. 69.

³⁶⁸ „Gemütswechsel“, *meta-noia*. Vgl. Papadakis, *Epidauros. Das Heiligtum des Asklepios*. Athen 1975, S. 18.

erfüllen.³⁶⁹ Das Feindlichste ist das am meisten Entgegengesetzte wie Kalt und Warm, Bitter und Süß. Diese sind zu versöhnen, dass sie einander lieben.³⁷⁰ Eros ist daher sozusagen kein Naturphilosoph (der vorsokratischen Schule), wenn er bevorzugt:

- den Zusammenklang, die *harmonia* von Übereinstimmenden anstelle von Auseinanderstrebendes zusammenbringen (Heraklit)
- das unveränderliche Sein versus Entstehen und Vergehen (Empedokles)

Als Arzt beobachtete er eine duale/bipolare Struktur der Natur des Menschen, das verhältnismäßige Wirken des Eros für Gesundheit oder Krankheit: Der schöne Eros schafft Ordnung und Gesundheit, und der hässliche Eros Unordnung und Krankheit. Die Harmonie der äußersten Gegensätze des Einen kann bei einem Auseinanderstreben, wie Heraklit sagt, nicht wieder zusammenfinden. Widerstrebendes kann keine Harmonie bilden, ist sie doch Einklang, eine Art Übereinstimmung. Ihre Harmonie wird mit Liebe und Eintracht im rechten Verhältnis zueinander erreicht werden. Heilkunst, Musik und Kochkunst sind einer der besten Beispiele dafür, wie Eros wirkt. Wo Harmonie und Rhythmus ist, sind die Liebesregungen leicht zu erkennen und der zweifache Eros ist hier nicht mehr zu finden, sondern der „himmlische“.

Der Vorsokratiker Empedokles (um 495-um 435 v. Chr.) erklärt kosmisches Geschehen durch zwei kosmischen Prinzipien, Hass (*neikos*) und Liebe (*philotes*), die als Vereinigendes und Auflösendes im psychophysischen Phänomen Entstehen und Vergehen bewirken. Eryximachos schaut demgegenüber auf beständige Potentiale des Selbst, des nicht unteilbaren Seienden (*osia*³⁷¹), die ins Ungleichgewicht geraten sind und deren Umgestaltung zur Ordnung der wahren Identität im Einklang mit der kosmischen Ordnung wiederhergestellt werden muss.

Es wird der Blick auf die „kosmische“ Gemeinsamkeit der natürlichen und menschlichen Dinge gelenkt. Die kultisch-religiöse Heilkunst mit Bezug auf den Kosmos erhält mit Platon, unter Einbindung der Metaphysik der kosmischen Paradigmen von Harmonie, Proportion und Ordnung, eine Theorie eines Heilkonzepts.

Am Eingang des Hains zum Heiligtum des Asklepieion von Epidauros konnte der Besucher auf dem großen Tor lesen:

„Rein sei jeder, der tritt in den weihrauchduftenden Tempel

³⁶⁹ Vgl. *Symposion* 186c.

³⁷⁰ Vgl. *Symposion* 186d-e.

³⁷¹ Schreibweise nach dem Zitat der Inschrift des Triumphtors von Epidauros. Vgl. Papadakis, *ibidem*, S. 3.

Rein aber heißt, wer im Sinn heil‘ge Gedanken nur hegt“³⁷²

Im heiligen Hain des berühmtesten Asklepieions (vom Ende des 6. Jh. vor Chr. bis Ende des 5. Jh. nach Chr.) soll der Heilung suchende Pilger seine körperliche und psychische Harmonie im Aufnehmen „guter“ Gedanken in der tiefen Ruhe und im Erleben der Künste des Kosmos des Kultzentrums wiederfinden. Das Kult- und geistige Zentrum von Epidauros hatte eine enorm großräumige Anlage mit Tempel, Theater, Odeon³⁷³, Stadion, Gymnasion und Bibliothek, wo sich jeder körperlich und geistig erholen und neu beleben konnte.³⁷⁴ Sterben und Gebären waren aus dem Heiligen Bezirk verwiesen worden, die Anschauung ruhte zur Gänze auf: „Leben“, ohne Anfang und ohne Ende.

Der Arzt des Asklepieions gebrauchte keine materiellen Mittel zur Heilung. Zum Zentrum der Methode kam *phronein osia* („reines, heiles Seiendes“), denn solange unser Denken rein gehalten werden kann, auch unser Körper harmonisch und gesund bleibt.³⁷⁵

Wenn ein Mensch seine Gesundheit und Harmonie wiederfindet, ist das wahre „Ich“ erwacht. Das Ich, das sein wahres Selbst erkennt, wird *gnōthi seautón* (γνώθι σεαυτόν) genannt. Im Imperativ „erkenne dich selbst“ ist es der Weg der Heilung, der nur über das Erkennen des wahren Selbst möglich ist. Das Selbst muss sich selbst anschauen. Nicht mit den Augen ist dies möglich, sondern mit Eros.

Viel lieber wäre es für viele, wenn der Arzt das Schauen zur Genesung übernimmt. Heute werden dazu sehr viele technische Mittel eingesetzt, welche die körperlichen, physiologischen und psychophysischen Teile des Selbst betrachten, um Mängel, Schäden oder Defizite zu diagnostizieren. Dabei geraten die wahre Einheit-Ganzheit des Menschen und seine Teilhabe am Kosmos aus dem Blickfeld. Mit der Splitterung in Einzeldisziplinen geht die Möglichkeit der Erkenntnis des „guten und schlechten Eros“ von vornherein verloren. Wenn die Harmonie der streitenden Teile im Selbst und zum Kosmos erschwert wird, geht ein wesentlicher Weg der Heilung verloren. Deshalb sollte *gnōthi seautón* als Weg der Heilung zur Einheit-Ganzheit, der tausend Jahre im Asklepieion von Epidauros „das Mittel“ der Heilkunst der Ärzte war, nicht außer Acht gelassen werden.

³⁷² Papadakis, ibidem, S. 3.

³⁷³ Theater mit Überdachung, meist halbkreisförmig, das für Aufführungen in Gesang und Instrumentalmusik, und Rezitationsvorträge diente.

³⁷⁴ Vgl. Papadakis, ibidem, S. 17.

³⁷⁵ Vgl. Papadakis, ibidem, S. 5.

Als Heroen-Gott hatte Asklepion Anteil an beide Naturen, den menschlichen und den göttlichen. Er vermittelte, selbst untrennbare Einheit, mit Eros den Weg, der zwischen ihnen besteht und von einem zum andern führt. Wegen dieser doppelseitigen Stellung als Heros und Gott wurden ihm schon zu seinen Lebzeiten beiderlei Verehrung zuteil. Auch in Epidauros wurden ihm Opfer wie einem Gott und Feueropfer wie einem Heros dargebracht.³⁷⁶ Letzteres verbarg man vermutlich im unterirdischen Labyrinth unter der Tholos.

Der Eryximachos-Rede zufolge, dient der Kultus der wechselseitigen Beziehung zwischen Göttern und Menschen ausschließlich der heilsamen Wahrung des rechten Eros. Das geschieht in den Ehrerweisungen (im Opfer) und in seiner Achtung in allem Tun. Eros, der zum Guten mit Besonnenheit und Gerechtigkeit waltet, hat die größte Kraft von allem.

Eros Zukunft in der Vergangenheit

Aristophanes erzählt ein Gleichnis von „Kugelmenschen“³⁷⁷, in welchem die Anmaßung der Urmenschen den Verlust der Unsterblichkeit kostet. Ursprünglich hatten die Menschen Kugelgestalt eines Doppelwesens mit drei Geschlechtern bzw. mit drei Arten von Doppelgeschlechtern:

1. Mann (M): doppelt männlich, m (*Sonnengeschlecht*)
2. Frau (F): doppelt weiblich, w (*Erdgeschlecht*)
3. Androgyn (A): männlich-weiblich (*Mondgeschlecht*)

Zeus teilt sie in zwei Hälften, um ihre übermütige Macht zu verringern. Seither sehnen sie sich nach der anderen Hälfte und nach Wiedervereinigung zur Ganzheit. Diese Sehnsucht ist Eros.

Sonne und Mond sind nicht Überlegungen aus der Naturphilosophie, sondern kosmogonischen Ursprungs, d. h. Götter und hier Ursprung der Kugelmenschen. Zeus halbiert sie deshalb, um ihre Macht mit der sie sich neben ihn stellen, zu schwächen. In einem zweiten Schritt bessert er die Hälften nach, um ihnen doch Unsterblichkeit möglich zu machen: das Zeugen.

Das Motiv der Kugelmenschen kreist um die zu Unrecht gestellte Anklage des Sokrates, er vertrete die naturphilosophische Meinung, dass Sonne, Mond und Erde keine Götter, sondern bloße Materie seien.³⁷⁸ Auch denkt man unweigerlich an die Spottlust des Aristophanes in die

³⁷⁶ Vgl. Papadakis, ibidem, S. 10.

³⁷⁷ Ein Zusammenhang vom „Mythos der Kugelmenschen“ zum Dichter Aristophanes ist nicht belegt. Die Trennung von „Logos“ und „Mythos“, beides bedeutet „Wort“, „Rede“, haben die Griechen selbst nicht vorgenommen, daher wird Aristophanes Rede hier als Erzählung eines Dichters aufgefasst.

³⁷⁸ Platon, *Apologie* 26b-28a; 14-15.

„Wolken“ mit der Rufschädigung des Sokrates, hier als Redner einer Kosmogonie mit der Erschaffung des Menschengeschlechts.

Die Trennung der Kugelmenschen teilt ihr Lebenskontinuum in zwei Abschnitte: das Leben als Kugel mit Doppelgeschlecht vor der Teilung und das Leben nach der Teilung als zwei getrennte Hälften. Das griechische Wort das Teilstück ist „Symbol“³⁷⁹, das als einzig passendes Gegenstück eines zerbrochenen Täfelchens o.ä. dem Erkennen des Freundes diene. Die Besonderheit ihrer Identität ist die Halbheit, eine ehemalige Einheit mit Zweiheit – zuerst ungetrennt, dann getrennt.

Dazu ein Gedankenexperiment zur der Folge der Teilung der drei Doppelgeschlechter soll ein Vergleich aus der Genetik dienen. Nur bei dem androgynen Kugelmenschen („Phänotyp“ Nr. 3) ist der „Genotyp“ ein Mischtyp, bei dem sich kein dominantes Merkmal durchsetzt (wie z. B. bei dominanten Merkmalen Rot und Weiß: Rot x Weiß = Rosa). Eine Teilung von Kugelmenschen vom Typ Nr.1 und 2 bringt jeweils keine unterschiedlichen Teile hervor, Typ Nr. 3 bringt unterschiedliche Teile hervor. Die nun vorliegenden Teilstücke (männlich, weiblich) können jedoch nicht eindeutig dem Phänotyp 1,2 oder 3 zugeordnet werden, da es zwei Möglichkeiten ihrer Herkunft gibt: männl. von M oder männl. von A bzw. weibl. von F oder weibl. von A.

Die Wiedervereinigung hat nach Aristophanes jedoch eine bestimmte Struktur: Die Hälften vom Typ 1 (M) und 2 (F) suchen sich gleichgeschlechtliche Partner. Die Hälften aus dem Mischtyp streben aktiv nach dem Gegensatz. Interessanter Weise begehren Männer(hälften) vom Mischtyp (mA-Teile) anscheinend die Frauen(hälften) jeglichen Typs, d.h. unbekannten Typs (w?-Teile). Ebenso begehren nur Frauen(hälften) vom Mischtyp alle Männer(hälften), m?-Teile. Allein aus dem Streben zum andern Geschlecht und nicht aus der materiellen Zusammensetzung (der „Gene“) ergibt sich die negative Konsequenz wie mangelnde Treue in der Ehe.³⁸⁰

Die Erzählung sieht den Ursprung von Eros jedenfalls in der Spaltung und in der Identität des wiedergewonnenen Kontinuums im nun notwendigen Strebens und Zeugens zur Unsterblichkeit. Diese Zeitstruktur entspricht der Schaffung des Kosmos mit einem vorgegebenen Kontinuum des Ganzen und einem Anfang eines ab da einsetzenden Kontinuums (in der Geometrie mit der Darstellung eines Strahls vergleichbar). Der Anfang (der Hälften) ist die

³⁷⁹ *Symposion* 191d.

³⁸⁰ *Symposion* 191d-e.

Spaltung, aber ein Ort im ewigen Zeitkontinuum kann nicht markiert werden. Die Identität von zusammengehörigen Hälften hat ihre Zukunft im Ganzen, das der Vergangenheit angehört.

Im Überblick die Identität des Eros in der Menschheitsschöpfung:

- Ab Spaltung ist Zeugen und Gebären für die Unsterblichkeit notwendig
- Identität der Zweiheit aus der Einheit mit Zweiheit (Halbheiten aus ehemaligen dualen Ganzen)
- Zukunft in der Vergangenheit, das Wiederfinden der verlorenen Hälfte zur Wiedergewinnung der ehemaligen Einheit

Der Mensch sehnt sich danach in der Zukunft das zu sein, was er in der Vergangenheit einmal war. Diese Überlegungen können fruchtbar sein für eine Variante. Der Mächtige muss jetzt vorbereiten sein, dass er in der Zukunft zu einem völligen Machtverlust kommt (wie das zitierte Heike-Epos rezitiert: die Mächtigen werden untergehen, wie Staub, den der Wind verweht). Ist er im Denken darauf vorbereitet, wird er jetzt danach handeln. Gewissermaßen nimmt er in der Gegenwart die Zukunft vorweg. Keine Macht zu haben, ist seine wahre Naturanlage, das ursprüngliche Sein der vollen Einheit-Ganzheit, der Ursprung der „Vergangenheit“, der sich im Jetzt erfüllen kann.

Man kann auch fragen: Was geschieht mit der Dynamik des Eros, wenn die Hälften zueinander gefunden haben? Ursprung und Wirkung der Liebe sind in Wahrheit nie getrennt. Die ursprüngliche Naturanlage der Mitmenschlichkeit (Ursprung) vereint (Wirkung) voneinander getrennte Menschen zur Kreativität für einander, nach Platon das Realisieren des Guten zur Unsterblichkeit.

Das Verweilen des Eros – Erlebnisunmittelbarkeit des Schönen und Guten

Agathon ist der erste Redner, der Wesen und Eros' Wirkungen in den Mittelpunkt des Lobes rücken möchte und nicht den Menschen.³⁸¹ Sein Wesen ist das Schönste und das Beste, weil er jung ist.³⁸²

In den Augen des Phaidros ist Eros der älteste, der auf seinen Ursprung zurückschaut. In den Augen des Agathon liegt die ganze Zukunft des Jünglings noch vor ihm. Mit dem Blick auf den Ursprung rückt das Bedingte (*ananke*, die Notwendigkeit) in den Vordergrund, mit der

³⁸¹ Vgl. *Symposion* 195a.

³⁸² Zur Gestalt des Eros liegen viele Beispiele in der Vasenmalerei schon Jahrzehnte vor Platons Text vor. Auch Euripides dürfte Platon einen Impuls gegeben haben. Vgl. Hildebrandt, *ibidem*, S. 115 Anm. 24.

Offenheit der Zukunft das Unbedingte, die Kreativität zum schöpferischen Schaffen. Aus Pflicht zum allgegenwärtigen Kultus des Sakralen erfüllt der Mensch das, was er tun muss und aus Tradition, das was er tun soll. Eros aber lässt sich einfach nieder, wo etwas Schönes erblüht – sein Ursprung ist die Gegenwart. Die Identität des „Jünglings“ bedeutet daher die Zartheit, Selbstliebe und Strahlkraft (Eros ist hier Phánēs „der Erscheinende“, der „Leuchtende“), das Verweilen in kreativen, visionären Träumen von schönblühender und schönduftender Orte. Fürs Verweilen hat er Zeit, denn er ist ewig jung.

Eros kehrt in eine Seele mit sanften Gemüt ein und verweilt im Duftenden und sich entfaltender Gestalt: das sanfte Gemüt ist mit Eros in der Erlebnisunmittelbarkeit verschmolzen. Erst die Analyse der Reflexion nach dem Ereignis trennt die Erfahrung vom Ereignis und bildet ein zeitliches Nacheinander, das dann etwa so erklärt wird „als das Gute, das durch seinen Anreiz *kalón* unsere Aufmerksamkeit und unser Tätigwerden hervorruft.“ Die Menschen sind kein Bündel von Reflexen, die auf Reize reagieren, wie sie etwa die mechanistische Sichtweise des Biologismus oder Psychologismus erklärt.

Agathon „glaubt“ an ein zeitliches Nacheinander von der Wirkung des Eros. Oder er wird durch die Wahrnehmung in seiner jeweiligen Unmittelbarkeit der Wirkung nur in einer Art Nacheinander erfasst: Eros „scheint“ zuerst selber der Schönste und Beste zu sein, dann aber verleiht er anderen Gleiches:

*„Frieden unter den Menschen, dem Meere heitere Glätte,
Windstille, Ruhe von Stürmen und Schlummer im Leide.“³⁸³*

Die „heitere Glätte“, *galēnē* der Meeresstille kann im übertragenen Sinne Heiterkeit, Ruhe und Unerschütterlichkeit bedeuten. Agathons Rede erfüllt uns „mit Vertrautheit“, weil sich der Inhalt auf eine konkrete Person bezieht, die in einer Situation mit Leid konfrontiert wurde. Darüber hinaus hat das für alle „Gleiche“ auch einen umfassenden Gehalt, der den essenziellen Sinn des Lebens der „Ruhe von Stürmen“ im Erleben darstellt. Im angesprochenen, zeitlichen Nacheinander liegt der Glauben der Menschen, dass etwas wie Frieden, erst erlangt werden muss. Darin liegt eine Sehnsucht für Gutes im Zukünftigen, wie das Streben nach dem Licht in der lichthaften Gestalt des Phánēs. Die Liebe und die Lebenskraft von Eros ereignen sich allerdings nur im Gegenwartsbewusstsein und lassen alle Visionen am Boden der Realität aufblühen und strahlen.

³⁸³ *Symposion* 197c, übers. Schmidt-Berger, S. 56.

Eros kann nicht mit Unrecht und Gewalt in Zusammenhang gebracht werden. Mit Besonnenheit „beherrscht“ er die Lüste und Begierden, denn dies ist das Stärkere und nicht umgekehrt. Auch die Werte der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit werden nur mit Liebe verwirklicht.

Eros *daímōn*

Bei näherer Überlegung der Tischgemeinschaft kann den einzelnen Darlegungen zufolge Eros weder schön bzw. gut sein. Deswegen ist aber Eros nicht nur ausschließlich hässlich oder schlecht. Bei Verneinung des einen ist er nicht notwendig das Gegenteil. Auch ist das was nicht weise ist, nicht notwendig töricht. Das lehrte Diotima, eine Weise aus Mantinea³⁸⁴, in vergangenen Tagen auch Sokrates. Es gibt noch etwas in der Mitte zwischen Weisheit und Unwissenheit.³⁸⁵ Wenn man kann keine Gründe angeben kann, wäre es keine Weisheit, wenn es aber das Tatsächliche trifft, kann es keine Unwissenheit sein. Die Erkenntnis wird demnach mit der Methode der Vorstellung, das heißt des „Richtig-Vorstellens“, *orthē dóxa*, erreicht und ist so etwas wie ein Mittleres zwischen Einsicht und Unwissenheit³⁸⁶. Das Vorstellen und die Meinung über das Mittlere wird jedenfalls nicht durch unterscheidendes Denken erreicht:

„Behaupte also nicht weiter, was nicht schön ist, sei notwendig hässlich, und was nicht gut ist, notwendig schlecht.“³⁸⁷

Wenn Eros weder gut, nicht schön, so deswegen auch nicht gleich hässlich und schlecht ist, wird er deshalb in der Mitte gehalten. Dass Eros für einen großen Gott gehalten wird von Wissenden und Unwissenden, von allen zusammen, ist aus logischen Gründen zu verneinen. Denn für die einen begehrt Eros aus Mangel am Guten und Schönen, weshalb er kein Gott sein kann, der ja immer am Schönen teilhat. Ein Sterblicher ist er aus der Tatsache der Lebenswelt nicht. Diotima sprach damals zu Sokrates:

³⁸⁴ Vgl. *Symposion* 201d. Sie soll mit Opfer „zehn Jahre“ das Fernhalten der historischen Attischen Seuche (ab 430 bis etwa 415 v. Chr.) erwirkt haben. Die Epidemie, für deren Ursache man keine medizinische Erklärung hatte, wurde als göttliche Strafe gedeutet und wegen der Dezimierung und Schwächung der Bürger mit dem Fall Athens (404 v. Chr.) verbunden. Die Angabe der Zahl Zehn, die Bündelung im dekadischen Zahlensystem, ist hier bemerkenswert.

³⁸⁵ Vgl. *Symposion* 202a.

³⁸⁶ Vgl. *Symposion* 202a. Der Begriff *dóxa* wird auch mit „Meinung“ übersetzt. „Vorstellen“ ist besser als „meinen“, so Hildebrandt, denn der Begriff enthält nicht das sinnlich Element, von dem allerdings die Meinung ableitbar ist. Vgl. Hildebrandt, S. 116. *Dóxa* ist Wurzel des Wortes „Dogma“ zu der sich eine Meinung, mit Hinterfragungsverbot belegt, schlechterdings in Sprachgebrauch verankert hat.

³⁸⁷ *Symposion* 202b.

„Ein großer Daimon, Sokrates, denn, alles Dämonische ist mitten zwischen Gottheit und Mensch (...). Es dolmetscht und überbringt den Göttern, was von den Menschen kommt, und den Menschen, was von den Göttern kommt: (...)

Denn Gott naht nicht unmittelbar dem Menschen, sondern durch diese Vermittlung des Dämonischen vollzieht sich aller Umgang und alle Zwiesprache der Götter mit den Menschen, im Wachen sowohl wie im Traum (...).“³⁸⁸

Eros verbindet das Geistige des Menschen mit dem Geist des Göttlichen als ein Überbringer ihrer nicht übertragbaren Stimmen. Auf der Ebene des Schönen und Guten hat er das Begehren, Schönes und Gutes zu zeugen, nicht jedoch beim Hässlichen und Trivialen. Die zeitlosen Paradigmen des Schönen und Guten beseelen mittels geistigen Eros die Menschen zur Empfänglichkeit, das Schöne und Gute selbst zu erschaffen. Der geistige Eros ist nie von den Menschen getrennt, sondern räumlich und immer anwesend. Da er selbst zeitlos ist, entsteht und vergeht er auch nicht.

Ein Dämon hat im Kultus der Griechen gewöhnlich keinen persönlichen Namen. Überhaupt nennt der Kultus seine Götter nie Dämonen und der Kult von Dämonen ist verschwindend selten.³⁸⁹ Nicht nur der Eros als Dämon vorzustellen, sondern auch Platons kühne Anwendung der Mysterienterminologie (*katharsis*/rituelle Reinigung, *myesis* /Einweihung, *epoptika*/dem Schauen der vergegenwärtigten Gottheit) ohne eine Anklage der Gotteslästerung oder des Mysterienfrevels fürchten zu müssen, ist eine Frage, die wohl nicht geklärt werden kann. Die Grade der Erkenntnis nach den Eleusischen Mysterien finden sich in der Diotima-Rede und führen auch Männer unter der Trinkgesellschaft zur Philosophie, zur geistigen Liebe zur Weisheit, die wegen Profanisierung der Eleusischen Mysterien verurteilt werden (bzw. wurden). Die Sprache der anklingenden Mystik führt jedoch nicht in ein Reich der Ideen, hat keine Kluft zum Ziel oder ist Geheimsprache einer Esoterik. Wir können jeden Schritt im Dialog mit dem noch unwissenden, jungen Sokrates nachvollziehen. Der Dämon bereitet ein Dämonion vor, das als ein freies Selbst sich auf seine Einsicht stützt.

Mit dem Eros *daimon* wird jeder, an jedem Ort – Antike oder 21. Jahrhundert – in Distanz treten können, wenn Weltanschauungen Menschen gefangen nehmen, gepaart mit Verödung des Geistes der Egozentrik. Platon führte die Trinkgemeinschaft mit dem Eros *daimon* heraus,

³⁸⁸ *Symposion* 202d-203a. Übers. Schmidt-Berger, S. 66-67.

³⁸⁹ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen. I. Band*. Berlin 1931, S. 262-263.

zur Anschauung des sonnenhaft reinen Schönen³⁹⁰. Das reine Schöne hat weder Physisches noch etwas Physisches und kann dadurch nicht beschmutzt werden. Es kann nicht in irgendeiner bestimmten Form in der Egozentrik eines Denkens bestimmt werden. Es ist das Aufleuchten der Wahrheit, daher kein Endpunkt. Eros ist auf das Ganze und das Gute gerichtet. Es ist der Grund des immer wieder kehrenden Jahreskreislaufs von Leben und Sterben, des Alten und das Hervorbringen von Neuem aus dem Alten im Guten. Das Streben danach ist dennoch nicht subjektiv und ohne Intentionen. Ebenso kann Liebe nur allumfassend, ohne Bevorzugung einer egozentrischen Vorliebe und sie bezeichnet auch kein Triviales, dann wäre sie nicht „Liebe“.

Die Gesprächsteilnehmer erfüllen die drei Voraussetzungen für eine Erkenntnis, die Platon im *Symposion* „mit Mühe“, Geduld und Wohlwollen erarbeitet werden: Die Namen des Untersuchungsgegenstandes, der Begriff *lógos* (Definition aus Nomen und Verben), die sinnliche Anschauung am konkreten Phänomen. Mit der richtigen Vorstellung, *orthē dóxa*, wird die Vermittlung der diskursiven Verstandeserkenntnis, *diánoia* und das ontische Erleben zu einer Einsicht ohne aufgespaltenen Geist gebracht. Das Sehen des Einen (*mono eides*) ist von Diotima erläutert worden, wo es sich aber so nicht schauen lässt. Doch Agathon hat schon mit seinem oben zitierten Vers die Lehre zur Schau der „Eingestalt“ vorweggenommen: Dass „Eros erzeugt Gleiches“ konnte er über das Gemüt vernehmen. Er spricht mit den Worten seines sinnlichen Naturerlebens ein allumfassendes Mitgefühl und Wohlwollen für alle aus, die „Eingestalt der unzerstörbaren Wahrheit und des Guten.

Diotima repräsentiert die hypothetische dritte Phase im Vergleich von Zen-Gedicht und Platons *Symposion*: die Rückkehr nach der Anschauung der höchsten Erkenntnis in den Alltag. Sie gibt ihre Erkenntnisse als Lehrerin weiter. Die Anwesenden erkennen die Tatsache, dass sie über Raum und Zeit hinweg (zeitlos „unsterblich“) in einer unerschöpflichen, „überfließenden Liebe zur Weisheit“³⁹¹ eine Wahrheit vermitteln kann. Überbringer ihrer Stimme ist Sokrates.

Der Ausgang für den Vergleich von Platons *Symposion* und das „aktive *mu*“ war die Annahme von drei gehaltvollen Zeitabschnitten, die jeweils in dem darin befindlichen phänomenalen Daseienden, eines Menschen im Denken und Handeln, unterschieden werden können:

- (1) Lebensweltliche Ausgangsdimension: Welt des Leides, der Unwissenheit.
- (2) Leerwerden zum allseitig offenen Bewusstsein und Einsicht in eine universelle Wahrheit: „Nicht-Selbst“ und Bewusstsein des „Nicht-Wissen“.

³⁹⁰ Vgl. *Symposion* 211c.

³⁹¹ *Symposion* 210d, Übers. Hildebrandt 1998, S. 86.

(3) Leibhaftig gewordene Erkenntnis – Realisierung in der ontisch daseienden Welt.

Ad 1. Die Personen der Trinkgemeinschaft des Symposions waren im Bürgerkrieg extremen Belastungen ausgesetzt. Ruhm und Verlust folgte unmittelbar im Leben eines Menschen aufeinander. Alkibiades gewann heldenhaft über hundert Preisamphoren bei Wettspielen, die ihm bei seiner Verurteilung des Hermenfrevels enteignet wurden und auf Stelen öffentlich gemacht wurden. Als Feldherr Alkibiades trug er das Wappen des Eros mit erhobenen Blitz in seinem Schild, ein Attribut des Zeus. Er gehört damit zum intellektuellen Kreis Euripides, der Eros Zeus Sohn sein lässt³⁹² Mit dem Emblem des Eros als Schmuck hoffte der Stratege und Soldat auf die Freundschaft der Götter, die er für die Entscheidung um Sieg oder Niederlage dringend benötigte. Wir können heute fragen: Was macht jemand mit der „Freundschaft der Götter“, mit Glück? Der Leidenschaftliche, Begierige wird sich prüfen müssen. In Unwissenheit lässt der Mensch selbst keine *eudaimonia* gelingen. Sokrates lehrt mit den Worten Diotimas, dass unterscheidendes Denken nicht zur wahren Einsicht führen kann.

Ad 2. Einseitige, divergierende Standpunkte werden vom Selbst durch den Raum der Mitte von ontischen Tatsachen und ontologischen Wissen abgelöst (das augenblickliche „Nicht-Selbst“). Es ist das Selbst, das seine wahre Natur im Gewahrwerden „angesichts“ des reinen Schönen und Guten erkennt. Es schaut *mono eides aei on* (210e) im kosmischen Weltgefüge auf die *idea* von *mono eides* (211e), des universellen Wahren „eingestaltigen Form“.

Ad. 3. Das Aufstieg zur Ebene der *idea* ist Rückkehr, wenn der Mensch mit dem körperlich-geistigen Eros nach der sinnlich-geistigen Erlebnisunmittelbarkeit in die Reflexion der Lebenswelt zurückkehrt. Das Neue wird mit dem veränderten Selbst erschaffen. Hier gibt es keine Kluft (*χωρισμός*) zwischen sinnlicher Wahrnehmung und transzendenter Wahrheit.

Eros *daímōnion*

Bei der Gerichtsversammlung zur Anklage des Sokrates im Jahr 399 v. Chr. berief er sich auf sein *daimonion*, auf die ihm von Gott gegebene Stimme.³⁹³ Da der Gott nicht beim Namen genannt wurde und sich über die Stimme privat meldete, war er für die anderen ein verborgener Gott, der mit seinem Kontaktmann Sokrates autonom kommunizierte. Meletos, Verfasser der Klageschrift, widersprach sich, wenn er Sokrates Gottlosigkeit unterstellte, ihm aber andererseits sein *daimonion* zum Vorwurf machte. Insofern hatte er aber recht, dass durch eine

³⁹² Vgl. Roscher (Hg.) Bd.2, Sp. 1356 zitiert nach alten Quellen, Plut. Alc. 16; Athen. 12, S. 534.

³⁹³ Vgl. Platon *Apologie* 24b-28a.

private Kommunikation mit dem Kosmos die machtvolle Autorität der Orakel, Priester und Götter untergraben wurden. Das persönliche „Glück“ von *eudaimonia* gestaltet der Mensch unabhängig von Orakel, als „Freund der Götter“, der das Gute verwirklicht.

Die Annahme des persönlichen *daimons*, des *daimonions*, ist ein besonderes Konzept bei Platon, die Personifikation der „Transinformation“ zwischen Mensch und Kosmos. Die Idee würde zum „viel-erfinderischen Eros“ passen, des Eros mit der Herkunft von Vater Poros („Wegfinder“)³⁹⁴. Der „viel-erfinderischen Eros“ entspricht der Altarinschrift des Eros (aus der Peisistratidenzeit) am Eingang der Akademie.

In Platons *Timaios* liegt in folgender Textstelle ein Wortspiel „Vom Daimon zur Eudaimonia, dem sinnvollen Gelingen und infolge davon inneren Glück“³⁹⁵ vor, so der Übersetzer Zekl:

„Als einen beschützenden Geist hat der Gott sie einem jeden gegeben, diese Kraft, von der wir sagen, dass sie an oberster Stelle in unserem Leib wohne und uns von der Erde fort zur Zusammengehörigkeit mit den Dingen am Himmel erhebt, ...“³⁹⁶

Dem Gelehrten *Timaios* nach ist der erste Ursprung des Menschen ist „himmlisch“, daher sind die zentralen Punkte (Haupt und Wurzel) des Leibes auf einer Achse und entsprechend der Leib im Uranos ausgerichtet und daher aufgerichtet.³⁹⁷ Die dann innewohnende Kraft ist klar unterschieden von der egozentrischen Begierde:

„Wenn einer nun nur mit den Gegenständen der Begierde und des Ehrgeizes beschäftigt ist und darein seine ganze Mühe setzt, dem können notwendig nur lauter ganz sterbliche Meinungen innewohnen.“³⁹⁸

Wissbegier und Bemühen um wahre Gedanken, und das in Übung gehalten, „dem ergibt sich ganz notwendig, Unsterbliches, Göttliches zu denken, wenn er Wahrheit ergreift“ (*Timaios* 90b-c). Das Denken der Menschen unterschied sich vom Wissen der Götter im notwendigen Bemühen ein Defizit auszugleichen. Diese fehlende Gewissheit muss erlebt werden, um ein Bemühen nach wahren Wissen auszulösen, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden, das Streben des Eros. Der Mensch trägt Verantwortung für *daimonion* und *eudaimonia*, der den

³⁹⁴ Vgl. *Symposion* 203b. Diotima lässt Eros vom Elternpaar Poros und Penia abstammen.

³⁹⁵ Zekl, *ibidem*, Anm. 294 zu *Timaios* 90a.

³⁹⁶ Platon, *Timaios* 90a, Übers. Zekl, S. 183.

³⁹⁷ Diese Achse berücksichtigen alle Religionen im *religio* und die Naturvölker zur spirituellen kosmischen Kommunikation bis heute.

³⁹⁸ Platon, *Timaios* 90b, Übers. Zekl. 1992, S. 185.

„ihm innewohnen Schutzgeist selbst in wohlgefüger Ordnung hält, und so ist er denn ausnehmend glücklich.“³⁹⁹

Sokrates als der weise Erzieher Silenos – logoi und érōs

Alkibiades ergreift das Wort ohne eine Theorie zu entwickeln und erzählt von seinem Erleben, seine leiblich-erotische Fixiertheit auf Sokrates (Art von Wahnsinn, *maníā*, μανία), die er offen in der Runde Preis gibt. In seinem Selbstbekenntnis, dass er am „himmlischen Eros“ in seiner Leidenschaftlichkeit scheiterte, wirft er sich selbst die Schwäche an Selbstdisziplin und unstillbaren Ehrgeiz vor. Bewundernd steht Sokrates gegenüber, den er mit „Silenos“ (Satyros) vergleicht, der vom Äußeren gesehen alles andere als dem eitlen Schönheitsideal eines Körperkults entspricht. Das Wahre wird von Alkibiades sehr wohl bemerkt: im Schönen und Guten des Sokrates.

Der Dämon Silenos ist Mittelperson des Kosmos mit dem Ziel die Seele zu läutern und zu reinigen. Alkibiades sah die Identität des Silenos, die er mit den Bildwerken den sitzenden Silenen in der Werkstatt verglich, wie die des Sokrates. Wenn man sie öffnet sind Götterbilder enthalten: sein Äußeres sei hässlich, aber sein Inneres schön und rein.⁴⁰⁰ Über die Symbolik der Mythologie könnte sich dieser Teil seiner Anspielung erschließen:

„Man könnte Silenos vielleicht als die halbverkörperte Weltseele nennen, die Formlosigkeit im Streben nach der Form; oder im physischen Sinn: (...) der Stoff und das Streben, woraus die bunte Welt des Dionysos wird. Darum ist auch oft die bloße Maske sein Bild, und die Silenosmaske ward ohne Zweifel in alten Tempeln auch bei scenischen Darstellungen der Kosmogonie gebraucht.“⁴⁰¹

Der Aspekt des leidenschaftlichen Willens in einer durchaus bunten Welt, ein gewisser Hunger der nicht zur Gänze negiert wird, mit dem wir Menschen inmitten im Leben mit unserem Körper stehen. Der impulsive Eros würde im Imperativ auffordern: Sei offen und herzlich! Und „verrückt“. Der Aspekt der *mania*, der „Verrücktheit“ meint, nicht konform zu gehen mit einem Diktat einer Ideologie. Es ist der Mut im Leidensdruck alles hinter sich lassen zu können, um völlig neue Wege der beschreiten zu können. Die Vision wird nichts zerstören wollen, sondern versuchen das Schöne im Auge behalten, das rein ist von Egozentrik und „unvermischt“ von

³⁹⁹ Platon, *Timaios* 90c, Übers. Zekl. S. 185. Zekl übersetzt hier *daimon* mit „Schutzgeist“.

⁴⁰⁰ *Symposion* 215a.

⁴⁰¹ Creuzer/Mone (Hg.), *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Band 3*, Ausgabe 1812, S. 237. Online: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/creuzer1810ga>.

der Verherrlichung einseitigen Standpunkten. Die „Verrückte Wolke“, wie sich Ikkyū selbst bezeichnete, ist dieses Bekennen. Schon durch Sokrates als Held bricht Platon mit allen Konventionen und überkommenen Werten. Die Werte des „Heroen“ sind nicht Gewalt, Bestimmung und Fülle an Materiellem, sondern Besonnenheit, Gelassenheit und Harmonie. Wer sich zu dem heute offen dazu bekennt, sei angesichts der Konvention „*mania*“ zugehörig.

IV. Metaphysisch-ontologischer Hintergrund vom Schönen und Wahren (Platon) und vom Leerwerden zur Offenheit als Grundlage zur Erkenntnis der universellen Wahrheit (Zen)

Die Metaphysik der Diotima-Rede im Vergleich zu Parmenides, Mahāyāna-Buddhismus und Zen-Philosophie.

- A) Platon: Die „richtige Vorstellung“, *orthē dóxa* – wahre Einsicht des *daimon* Eros aus der „Mitte“
- B) Parmenides und Platon: Auffassungen über das Nichtsein
- C) Herz-Sūtra: Die Leerheit *śūnyatā* aller Phänomene
- D) Zen-Buddhismus: zur „Ortshaftigkeit“ der erfassten Wahrheit

- A) Platon: Die „richtige Vorstellung“, *orthē dóxa* – wahre Einsicht des *daimon* Eros aus der „Mitte“

Orthē dóxa: Die Ansicht des daimon Eros aus der „Mitte“

Mit Diotima und der Korrektur des Eros zum *daimon* kommt ein neuer Gedanke in der Tischrunde hinzu, nicht nur die Identität des Eros und sein Wirken zu klären, sondern mit ihm ist etwas Besonderes verknüpft: die Einsicht in das wahre Schöne als wunderbares Ereignis, als höchste Erkenntnis. Der Blick ist nicht mehr auf selbst Eros gerichtet, sondern auf das was der Mensch durch ihn Erblicken kann.

Das wahre Schöne lässt sich weder aus dem Wissen, das aus Erfahrungen des Alltags gewonnen wurde, begründen, noch allein durch Analyse erkennen. Diotima erkennt in Eros die Einheit leiblich-zeugender und geistig-schöpferischer Weltkraft, die eine entscheidende Rolle dabei spielt. Eros Wesen ist etwas Vermischtes, ein Hybrid, geboren aus der Zeugung der Gottheit Poros, „erfinderischem Reichtum“, und der Personifikation der „Armut“, Penia (203b-204a). Deshalb ist Eros weder reich noch arm, jedoch sicherlich nicht zum Nachteil seiner Wirkkraft des Begehrens. Der *daimon* ist „ein Mittleres zwischen Sterblichem und Unsterblichem“ (202d). Mit verschiedenen Belegen seines Wesens erweist sich, dass Eros weder Mensch noch Gott ist. Das erinnert an den Einsatz menschlicher Helden, die mit ihren spezifischen, irdischen Fähigkeiten sogar Göttern aus einer Not helfen konnten. Das heißt, dass der menschliche Anteil nicht vermindert gesehen wird, sondern ganz im Gegenteil, bringt ihn diese Mitte den Vorteil, durch „Menschlichkeit“ die rechte Stelle einzunehmen.

Wegen dieser Mitte lässt sich das Wesen des *daimons* und auch eine Erkenntnisweise feststellen, welche Diotima mit „Richtig-Vorstellen“, *orthē dóxa* bezeichnet. *Orthē dóxa* wird nicht durch unterscheidendes Denken erreicht, und hält zwischen Weisheit und Unwissenheit die Mitte (203e-204a).

Verbindet man Eros mit dem Liebenswerten (Objekt), sieht man ihn vermutlich als wunderschön. Meint man mit Eros sich selbst (Subjekt), den Liebenden, sieht man ihn anders (204c).

Die Position der Mitte kann zur Überlegung der Relation von Empirie (Fakten) und Wissenschaft dienen: Empirie ist

- weder Weisheit, da eine unbegründete Sache keine Erkenntnis sein kann,
- noch Unwissenheit, denn das was rein Faktisch ist, kann kein Unwissen sein.

Das wahre Schöne und Gute ist ein Faktum, das nicht durch rein wissenschaftliche Methoden wie Schlussfolgern belegbar ist. Ein logischer Schluss ist kein empirisches Faktum. Die Gewissheit im Augenblick (des wahren Schönen) durch die Bestätigung im Innersten ist weder nur wissenschaftlich gültige Erkenntnis noch nur Faktum.

Die logische Argumentation der Erkenntnis beruht auf der Basis der Negation einzelner ungültiger Standpunkte. Die Satzkonstruktion „weder – noch“ beruht jedoch nicht auf deformierenden Vorstellungen aus aufspaltenden Ideen, und zielt nicht auf die Überwindung der Bedürfnisse des Körpers oder ein Ausgrenzen der Gefühle. Unterscheidendes Denken allein führt nicht zur universellen Wahrheit des Guten und Schönen in der Welt. Das menschliche Bestreben richtet sich nach der universellen Wahrheit, weil der Mensch das allumfassende Gute (Ganzes ohne Gegensätze) liebt. Das ontische, reale Dasein des Menschen kann in der Metaphysik der Diotima-Rede zum Verstehen des Schönen nicht ausgespart werden:

- o Liebe ist immer auf das Ganze gerichtet, nur dann ist es Liebe. Das Ganze ist ohne bestimmte Gestalt bzw. entspricht nie einzelnen Gestalten, die verschiedene Namen haben. Wie bei Gelderwerb, Leibesübungen, Philosophie kann man nicht von „lieben“ sprechen und haben keinen Namen von einem Schöpfer. Für den Übergang aus dem Nichtsein ins Sein ist Schöpfung die Ursache.
- o Die Schöpfung richtet sich auf eine bestimmte Form, nämlich auf die des Guten und vom Glücklichein (*eudaimonia*). Es ist die Gestaltung des Eros.
- o Es muss Liebe zum Guten sein und das möchte man für immer besitzen, woraus ein Zeugen erfolgt. Das ist eine ewige Wahrheit.

- o Das Zeugen aber bringt immer wieder Neues hervor, es bleibt nicht dasselbe. Der Körper (Haare, Fleisch, Knochen usw.), das Geistige (Denkweisen, Sitten, Meinungen, Begierden, Schmerzen, Ängste) und die Kenntnisse entstehen und verschwinden. Jedoch lässt dies als Alterndes, Verschwindendes wieder etwas zurück, etwas Neues von der Art wie es selbst war. Sterbliches hat also am Unsterblichen Anteil. Die Liebe zum Unsterblichen ist das Motiv für die Taten, dem Weiterleben durch Zeugung leiblicher Kinder und durch seelisch-geistige Zeugung z.B. der Dichter, wenn sie Erkenntnisse der Tugend weitergeben, oder Staatsmänner, wenn sie aus Besonnenheit und Gerechtigkeit für Ordnung der Städte und Haushalte nachhaltig sorgen. Das Vermögen reift in der Seele, wenn die Zeit kommt, sucht der Mensch/Eros das Schöne.

Die Grunderfahrung der Liebe repräsentiert ein nicht aufgespaltenes Phänomen von Ursache (erfülltes Gefühl der Liebe) und Wirkung (Sehnsucht nach Erfüllung). Logisch gesehen negiert das Zusammenfallen von Ursache und Wirkung eine zeitliche Kluft zwischen Ereignis und Folgeereignis. Das fälschliche Einnehmen nur einer der beiden Perspektiven, aus der Sicht der Ursache oder nur aus der Sicht der Wirkung hat eine scheinbare Dualität und daher von verschiedenen Argumenten je Standort zur Folge. Eros thematisiert das Aufheben von einem einzelnen Standpunkt argumentierter Dualität, diese aufgrund der ontischen Realität mehrerer Standorte der „Mitte“ zu prüfen und einseitige Perspektiven im Denken und Handeln zu negieren.

Was ist ein *daimon*?

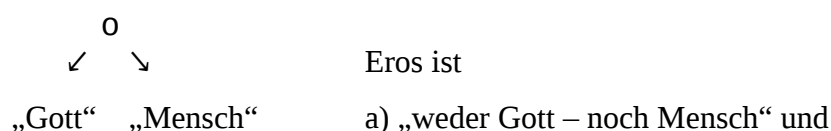
Vom Standpunkt des Menschen gesehen, ist Gott ein Gott oder Mensch ein Mensch:

- o → „Gott“ und „Mensch“ sind getrennte Wesen, weil unsterblich oder sterblich.

Von einzelnen Standpunkten werden verschiedene, divergierende Meinungen vertreten:

- o → „Gott Eros ist schön“
- o → „Gott Eros ist hässlich“

Vom Standpunkt der Mitte wird der *daimon* Eros in der Korrespondenz der Standpunkte gesehen, die als einzelne, nicht in der Gesamtheit aufgelöst wurden:



b) „Gott“ (weil unsterblich) und kein „Mensch“

Es wird auch der trennende Standpunkt vertreten.

Eros ist selbstidentisch und als „gemischte“ Form gültig.

Eros ist weder Gott noch Mensch. Es wird jedoch nicht nur diese Behauptung allein aufrecht gehalten, sondern auch die trennende Behauptung. Es wird sowohl der Standpunkt a) als auch der Standpunkt b) vertreten. Damit ist ein *daimon* sowohl ein Gott als auch kein Gott. Als Gott hat er teil am Schönen und Guten und ist unsterblich (Selbstidentität). Er ist nicht sterblich wie ein Mensch, also kein Mensch.

Der Grund des Zeugens liegt in der Gegenwart – Konfrontation mit Sein und Nicht-Sein

In der Gegenwart besitzt Eros das, was er will, und sein Erreichen liegt auch in der Zukunft. Aus dem gegenwärtigen „Sein“ (schön-sein) entspringt das Zeugen, da es nicht gesichert in der Zukunft ist und jeder, der es schon hat, es aufrechterhalten will. Nun kommt es auf die Blickweise in der Gegenwart an: sie ist die aus der Mitte, welche die Kluft füllt, „so dass das All in sich selbst verbunden ist.“⁴⁰² Dazu braucht der Mensch das „Richtig-Vorstellen“, *orthē dóxa*, woraus die vermittelnde Kraft für die Zukunft entspringt. Die Anschauung des Schönen gibt dem Menschen im gegenwärtigen Augenblick die Grundlage zur Unsterblichkeit, das Hervorbringen des Guten durch den guten, vom Schönen geläuterten Menschen.

B) Parmenides und Platon: Auffassungen über das Nichtsein

Die Kosmologie des Parmenides von Elea (um 515 v. Chr. geb.) ist nur lückenhaft überliefert. Weil die Elemente nicht ineinander übergehen können, löst Parmenides das Problem mit der Theorie von Elementen-Kombinationen und führt den epochemachenden Begriff der „Mischung“ (Verbindung) ein.⁴⁰³ Alles lässt sich mit Hilfe einer Mischung je nach Eigenart beschaffener Elemente erklären. Eine „heiße“ Kraft soll im Kosmos zur Entstehung gedrängt haben.⁴⁰⁴ Die Himmelskörper sind aus „Licht“ und „Nacht“, aus Feinem und Festen, miteinander gebildete, verwobene Kränze. Zwischen der Peripherie und dem Zentrum gebe es andere Kränze, die ein Gemisch von Licht und Nacht seien. Der Mittlere verursacht und beherrscht die Mischung und Bewegung. Parmenides Kritik richtet sich an Fehlern der Interpretation:

⁴⁰² *Symposion* 202e.

⁴⁰³ Vgl. Mansfeld, *Die Vorsokratiker Bd. I., Griechisch/Deutsch*, Stuttgart, 1999, S. 305.

⁴⁰⁴ Frag. 13. Vgl. Mansfeld (Übers.), *Die Vorsokratiker Bd. I., Griechisch/Deutsch*, Stuttgart 1999, S. 325.

„Sie haben sich nämlich entschieden, zwei Formen zu benennen - von denen nur eine zu benennen (ihnen) nicht erlaubt ist: darin liegt ihr Fehler. Sie haben sie der Gestalt nach als Gegensätze geschieden und voneinander getrennte Merkmale festgelegt: für die eine der Flamme himmlisches Feuer, das milde und vernünftig ist, sehr leicht, mit sich selbst in jeder Hinsicht dasselbe, jedoch nicht dasselbe wie die andere (Gestalt) - andererseits (haben sie) auch diese, für sich, als Gegensatz (bestimmt): unwissende Nacht, eine dichte und schwere Gestalt.“⁴⁰⁵

Parmenides wirft mit seiner Kritik das große Problem der Kluft zwischen dem reinen Denken und den empirischen Erfahrungen auf, die Existenzformen der Welt zu benennen, deren Struktur nur im Denken, aus dessen Erkenntnis, begründet werden kann. Wir stehen vor dem Problem des Nichtseins und Abwesenden. Mit dem gerade Abwesenden verhält es sich bezüglich Bearbeitung anders als wie mit dem Nichtsein, aber es lässt sich nicht durch Entstehen und Vergehen erklären.

Im Denken ist das Abwesende genauso zuverlässig anwesend wie das Anwesende: „denn nicht wird das Verständnis das Seiende vom Seienden abschneiden, von seinem Zusammenhang, wie es sich gehört, weder als ein sich überallhin gänzlich Zerstreutes noch als ein sich Zusammenballendes.“⁴⁰⁶ Man kann dies als Zeitlosigkeit interpretieren, als Beobachtung im Augenblick, was in der Empirie die Sinne nicht erfassen können, deshalb im Denken behandelt wird.

Nach Parmenides ist das Erkennen in folgender Behauptung begründet:

- „dass es ist und dass nicht ist“ (d.h. ausgeschlossen ist), „dass es nicht ist“, und
- „dass es nicht ist und dass es sich gehört, dass es nicht ist“.⁴⁰⁷

Mansfeld (1999) kommentiert: „Erkenntnis gibt es nur als Erkennen dessen, was vom Nichtseienden absolut disjungiert worden ist.“⁴⁰⁸ Nach Parmenides ist unmöglich, mit dem Nichtsein weiterzuarbeiten, weil es undenkbar und unsagbar ist. Das heißt nicht, dass es das Nichtsein nicht gibt. Über das Nichtsein kann einfach keine Aussage getroffen werden.

Die Frage ist, welche Richtung Parmenides und Platon in der der Philosophie verfolgten. Parmenides definierte über das Trennende, das Abkoppeln, was nicht ist und stellte unter dem

⁴⁰⁵ Frag. 8. Vgl. Mansfeld (Übers.), *Parmenides, über das Sein*, Stuttgart 1985, S. 81.

⁴⁰⁶ Frag. 8; Mansfeld (Übers.), *Die Vorsokratiker Bd. I., Griechisch/Deutsch*, Stuttgart, 1999, S. 317.

⁴⁰⁷ Mansfeld (Übers.), *ibidem*, S. 290.

⁴⁰⁸ Mansfeld, *ibidem*, S. 291.

Sagbaren eine Mischung bzw. Relation her. Platon suchte nach dem Band zwischen dem unveränderlichen Sein und dem Seienden, das von diesem verursacht ist. Wenn das unveränderliche Sein Wirkursache für das Seiende ist, kann dieses selbst nicht ewig sein, sonst wäre es nicht das Ergebnis. Doch diese Trennung machte Platon zu schaffen, wenn der Mensch unsterblich werden oder sein sollte. Platon suchte nach der Verbindung in einer Mischung von sterblich und unsterblich, bzw. wie ein Seiendes unsterblich wird.

Durch die Relation vom Nichtsein zum Sein gibt es jedoch zum Nichtsein auch eine Aussage. Das Nichtsein von A als „non A“ ist alles außer A, d.h. $\{B, C, D, \dots\} \setminus A$. Die „Oder-Verknüpfung“ (Symbol: $A \vee B$) bildet dies ab. $\{A\} \vee \{B, C, D, \dots\}$ zeigt, dass sie keine gemeinsamen Elemente haben. Da die Menge des Nichtseins von A unendlich ist, ist sie nicht bestimmbar.

In der „Oder-Verknüpfung“ der Mathematik wird das „oder“ im einschließenden Sinne gebraucht (Symbol: $A \vee B$, lat. vel). Die Sätze haben den Satzbau „entweder – oder“.

Als „Nichtsein von A“ bzw. Nichtsein vom Sein kommt es jedoch durch den ontischen Bedeutungsinhalt dazu, dass es nicht bloße Negation von A ist. Das ist der zweite Grund, weshalb die Elemente einzelnen nicht als „non A“ genannt werden können. Als Nichtsein sind sie weder wahr noch falsch, noch das Gegenteil.

Platon: Nichtsein ist das andere – auflösen des Zwangs zum unterscheidenden, begriffs-analytischen Denken und ausschließenden Widerspruch

Die Aussage über den *daimon* „weder schön noch hässlich“ zu sein, kann ebenso interpretiert werden. Die Behauptung „nicht schön“ zu sein bildet ein unendlich großes Feld der unsagbaren Mittelmäßigkeiten, die Menge mit unendlich vielen Elementen auf die sie zutrifft: $\{a, b, c, \dots\}$ ohne s. Der zusätzliche Ausschluss von hässlich, „nicht h“ führt zur Menge $\{a, b, c, \dots\} \setminus s, h$. Optisch sind dies zwei beinahe deckungsgleiche Mengen, wobei nur jeweils s oder h außerhalb liegt.

Diotima sagt entsprechend: „Behaupte also nicht weiter, was nicht schön ist, sei notwendig hässlich, und was nicht gut ist, notwendig schlecht. Und ebenso im Falle des Eros: wenn du selber zugibst, er sei nicht gut und auch nicht schön, so meine deswegen nicht gleich, er müsse hässlich und schlecht sein, halte ihn vielmehr für etwas in der Mitte zwischen beidem.“⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ *Symposion* 202b, Übers. Schmidt-Berger S. 65.

Für Eros kommt jedoch ein weiterer Bedeutungsinhalt hinzu. „Nicht notwendig“ bedeutet „nicht ausschließlich“, „nicht nur“, „nicht einzig“. „Nicht notwendig hässlich“ zu sein bedeutet, ein Ding (Eros) kann sowohl hässlich als auch nicht hässlich sein.

Die Behauptung „nicht schön ist nicht nur hässlich“ → gültig für h und alle Elemente einer Menge ohne schön s:

{h} und {a, b, c, d, ...}/s, das bedeutet: {h, a, b, c, d, ...}/s

Beide Behauptungen haben Gültigkeit: „non s = h“ oder „non s = a“ oder „non s = b“ usw.

Sowohl „weder schön noch hässlich“ als auch hässlich schließen einander ein. Die optische Darstellung ist schwierig: Es könnten zwei deckungsgleiche Mengen mit h innen und außen sein, und s nur außerhalb. Dieses Bild ergäbe eine abgegrenzten Sonderstellung von „schön“ und eine duale Position von „hässlich“.

Symposion: Zugang zum Zeit-Raum der Anschauung des wahren Schönen

Wenn es sich, wenn überhaupt irgendwo, das Dasein für den Menschen lohnt, so sagt Diotima, dann „im Schauen des Schönen an sich“.⁴¹⁰ Dieses Ereignis würde alles im Leben eines Menschen übertreffen, wie teure Luxusgüter, Kleidung oder Zusammensein mit Geliebten, wo man alles andere vergisst. Gelänge es, das von Materialismus und persönlichen Vorlieben losgelöste Schöne anzuschauen, wäre es das „Göttlich-Schöne“, das man da betrachtet.

Das Wesen des Schönen kann nach umfassenden Vorgangsweisen erkannt werden:

- 1) Zuerst wird durch Analyse zum weiteren Bestimmen eine Basis geschaffen. Nach den logisch-analytischen Untersuchungen kommt man zunächst zum Ergebnis über das Wesen des Eros (211a):
er ist ewig,
entsteht und vergeht nicht,
wächst und schwindet nicht,
ist unterschiedslos,
nicht relativ schön oder hässlich
- 2) Methode der *orthē dóxa* – die „richtige Vorstellung“ aus der Position der Mitte
Von der statischen Sichtweise des unterscheidenden Denkens kommt man durch das Begehren des Eros zu einer dynamischen Sichtweise. Aus der Bestandsaufnahme des

⁴¹⁰ Vgl. *Symposion* 211d, Rede der Diotima.

Wesens des Eros als Gott und den Grund seines Begehrens in der Gegenwart (statisch) und der trennenden Begründung nur aufgrund der Zukunft (statisch) schafft *daimon* Eros eine dynamische Vermittlung.

- 3) Nach der empirischen, sinnlichen Erfahrungstatsache der Anschauung der *idea* in der protokollarischen Beschreibung der Diotima (211e):

wie die Sonne strahlend,

rein,

unvermischt,

substanzlos, ohne Eigenwesen (körperlos, farblos)

Form der Eingestaltigkeit (*mono eides*)

- 4) Im empirischen Erleben der Mitmenschlichkeit und am Beispiel eines Menschen (Sokrates):

- a) Im empirischen Erleben des Agathon von Eros (197c) in der Mitmenschlichkeit:

Eros (der Schönste und Beste) verleiht Gleiches:

die Harmonie (*harmonia*) des „Friedens unter den Menschen“ zeigt sich in faktischen Tatsachen

der Heiterkeit,

Unerschütterlichkeit,

Ruhe,

Gerechtigkeit,

Mut,

Weisheit,

die Besonnenheit „beherrscht“ (ist stärker als) Lüste und Begierden.

- b) Im empirischen Erleben des Alkibiades von Eros am Beispiel eines einzelnen Menschen, des Sokrates:

die im Inneren verborgene Werte sind eine faktisch erkennbare Schönheit seiner Taten wie

seine Besonnenheit, Unerschütterlichkeit, Ruhe, Weisheit, seinen Mut (Sokrates rettete Alkibiades im Krieg das Leben).

Zusammenfassung von a) und b):

Die Dynamik des Eros erklärt das Weltgefüge von Schönerem und den Menschen:

- a) Die „Identität“ des Eros als das Band zwischen den Menschen (*harmonia*) (i)

- b) Die „Identität“ des Eros als Mensch – hat realen Körper (i)

Idea hat drei Bedeutungen: 1) Aussehen, Äußeres und Gestalt 2) Urbild u. Idee, 3) Beschaffenheit u. Zustand. In Bezug auf die Dynamik der Empirie (i) und aufgrund der Information der Diotima über *mono eides* (ii) kann gesagt werden:

- i. Die Form *idea* ist zeitlos und empirisch, d.h. vermischt.
- ii. Die Form der Eingestaltigkeit ist ewig, d.h. unvermischt.

Die psychophysische Einheit Mensch ist unbeständig, sein Körper, seine Kenntnisse, Empfindungen (wie Schmerzen) und Erfahrungen verändern sich mit der Zeit. Die sich selbst manifestierende Form, die immer und dauernd, zeitlos, durch alle phänomenale Formen wirkt, steht dazu in Beziehung der Proportion.

Wahre Form (das Schöne) ist eingestaltig (*mono eides*), hat Verhältnislosigkeit (ungemischt rein, zeitlos). Insgesamt kommt man zu folgenden metaphysischen Zusammenhalt zwischen Form und Identität, der als rein syntaktisch Aussage über den Kosmos (ontisch und ontologisch) dem Herz-Sūtra versuchsweise nachgebildet wurde:

Form ist Proportion (vermischt, i) und Proportion (unvermischt, ii) ist Form.

Oder dem entsprechend:

Form ist Identität (mit innerer Differenz) und Identität (reine Identität) ist Form.⁴¹¹

Daraus folgt: alles ist Form. Das zu Grunde gelegte zeitlose Sein der Form ist allen gleich.

Unter „Proportion“ wird hier auf beiden Ebenen – ontologisch und ontisch – verstanden.

Ontologisch: i + ii durch „und“, „weder-noch“, „sowohl-als-auch“-Relation zwischen *mono eides* (das wahre Schöne) und dem Kosmos bzw. seinen Gestaltungen.

C) Herz-Sūtra: Die Leerheit *śūnyatā* aller Phänomene

Die Freundschaftlichkeit und Güte (skt. *maitrī*) und großes Mitfühlen von Leid (*karuṇā*) führt zur Einsicht in die universelle Wahrheit des Universums, dass alle Phänomene leer sind.⁴¹²

Jegliche Form in der Welt ist ohne Beständigkeit, das heißt leer. Mit „Form“ sind Natur und Mensch, das heißt alle empirischen Gestaltungen, sowie die Daseinsfaktoren des Menschen gemeint. Die Fünf *skandha* werden mit den Sanskritbegriffen genannt: *rūpa* (Körperlichkeit), *vedanā* (Empfindung), *saṃjñā* (Wahrnehmung), *samskāra* (psychische Formkräfte) und *viññāna* (Bewusstsein)⁴¹³.

⁴¹¹ Ich danke meiner Kollegin Frau Mag. Mag. phil. Heidrun Jäger für den Hinweis, der mich weitergeführt hat.

⁴¹² Vgl. Suzuki, *Prajna. Zen und die Höchste Weisheit*, Bern/München/Wien 1990, S. 10.

⁴¹³ Suzuki, *ibidem*, S. 13.

Zugrunde gelegt ist die Erfahrung des Wandels von *anitya*, alles ist unbeständig. Daraus wurde das Prinzip der Leere *śūnyatā* abgeleitet. Einer der Grundirrtümer der Menschen besteht in der Annahme, über ein kontinuierliches, unwandelbares Selbst zu verfügen. Im Buddhismus wird keine die Zeitlichkeit transzendierende Eigenschaft angestrebt oder erreicht.

Der Grundsatz der Leerheit alles Seienden zeigt sich im berühmten „Herz-Sūtra der vollendeten Weisheit“, *Mahā-prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra* (般若心經, jap. *Hannya shingyō*): skt. *rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ*.⁴¹⁴ „Form ist Leere, Leere ist Form“.⁴¹⁵

Die denkbar kurze Hauptaussage über die Leere *śūnyatā* wird in der ethischen Handlungspraxis erfüllt, deren Grund am Beginn des Herz-Sūtras gezeigt wird. Der Bodhisattva des Mitleids verwirklicht die höchste Einsicht in die universelle Wahrheit im vereinigten Denken und Handeln, daher ist die erkenntnisleitende Einsicht, skt. *prajñā* damit verbunden. Der Buddha-Weg ist der Weg, mit dieser Einsicht die Verwirklichung im Alltag mit den hoffnungsvollsten Aspekten der Freundschaftlichkeit, Mitfreude, Mitleid und Gelassenheit anzustreben.

Die Aussage des Satzes benötigt einen Kommentar, da die Tendenz besteht, *śūnyatā* als bloßes Instrument der Negation falsch zu interpretieren. Zu der Satzstruktur kommentiert Hashi (2009):

„Syntaktisch gesehen erscheint hier dieselbe Aussage zweimal, nämlich mit dem Tausch der Reihenfolge von Subjekt und Prädikat. Lässt sich das gesagte semantisch überprüfen, gibt es keine bloße Wiederholung derselben Kategorie: Wenn die Erstere eine theoretische Aussage der metaphysischen Seinslehre in komprimierter Weise wiedergibt, zeigt die Letztere den Realitätsbezug des Gesagten mitten in der Empirie. Seiende Dinge sind substantiell leer, und mit der substantiellen Leere erscheint alles Seiende aktuell in der empirischen Realität.“⁴¹⁶

Zur Metaphysik des Kosmos nach Platon:

Proportion (unvermischt) ist Form und Form ist Proportion (vermischt). Der erste Satzteil ist eine ontologische Aussage *mono eides*. Der zweite Teil entspricht einer ontischen Aussage: Eine wahrgenommene Form besteht aus den gemischten Teilen einer Proportion.

⁴¹⁴ Chin. 色即是空空即是色. Vgl. Hashi, *ZEN und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung*, Wien 2009, S. 60.

⁴¹⁵ Suzuki, *ibidem*, S. 10.

⁴¹⁶ Hashi, *ZEN und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung*, Wien 2009, S. 60.

Durch die ineinander verschränkte Verknüpfung der beiden Satzteile geschieht auch Folgendes:

Zwei im unterscheidenden Denken divergierende Konzepte, von einem mit vermeintlich beständiger Form und von der Formlosigkeit der Leere, werden in der Beziehung des „Entstehens in Abhängigkeit“ auf Grund der Leere zur Negation der Beständigkeit der Form und der Negation der Formlosigkeit der Leere. In der Beziehung der beiden Satzteile zueinander entsteht ein neuer Sinn. Bei Platon liegt der Sinn im Konstituieren der Beständigkeit: Im Kosmos entsteht alles auf Grund des Form-Gebenden („Entstehen in Ewigkeit“), obwohl Teile der Proportion endlich-sterblich sind. Hat die Form Proportion auch mit sterblichen Anteilen, ist alles in der Ewigkeit einer Form enthalten und für die Ewigkeit bewahrt.

Demgegenüber verhält sich die große Leere des Universums anders. Hashi: „Am Ende seiner Lebensdauer entgleitet das Seiende aus der Welt und geht zur schrankenlosen Leere zurück.“⁴¹⁷ „Die `Leere` hat eine dynamische Erscheinung. Basierend auf den Grundgedanken ergibt sich in der Semiotik eine erneute Fülle der `Leere`. Im Begegnen jedes einzelnen Seienden wird das Gewahren aktuell, dass Seiendes aus der substantiellen Leere zur dynamischen Erscheinung der Realität entfaltet wird, und dass es aus dem Vollsein am Ende ihrer Lebensdauer wieder in die Leere aufgelöst wird.“⁴¹⁸

Das „Herz“ des Universums (心法)

Der „Herz-Geist“ (心) des zur universellen Einsicht erwachten Menschen (skt. *thatāgata*) ist der „Herz-Geist“ des Universums *dharma*, *shinbō*, 心法. Das Lotos-Sūtra beschreibt das universelle Wahrnehmen und einsichtige Erfassen der drei Welten, Welt der Begierde, Welt der Form, Welt ohne Form, in der metaphysischen Methode der Negation, zum ontischen Gewahrwerden der Leere des Universums:

„Der Thatāgata weiß und sieht wahrhaftig die Gestalt der drei Welten. Sie werden nicht geboren und sterben nicht, sie gehen nicht zurück und kommen nicht hervor. Auch besteht die Welt nicht, und sie vergeht nicht. Sie ist nicht wahr und nicht falsch (leer), sie ist nicht so und nicht anders.“⁴¹⁹

⁴¹⁷ Hashi, *ibidem*, S. 59.

⁴¹⁸ Hashi, *ZEN und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung*, Wien 2009, S. 60.

⁴¹⁹ Borsig (Übers.), *Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*, Gerlingen 1992, S. 284.

Das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* ist einer der wichtigsten und frühesten Texte des Mahāyāna-Buddhismus, etwa ein Jahrhundert nach dem Tod Buddhas begonnene geistige Ausformung und im 1. Jh. n. Chr. fixiert worden. Es spricht zu den Menschen über die Grunderfahrungen von Liebe, Vertrauen und Vorurteilslosigkeit. Sie sind der Wegweiser im Leben voller Aporien, die manchmal unsere ganze Kraft beanspruchen und zum Verlust unserer Heiterkeit und Gelassenheit führen können. Die Einsicht ist diese: die dunklen, zwiespältigen Seiten im Leben sind selbst leer und unbeständig. Wir müssen uns davon ablösen lassen, dann kommen wir zu einem neuen, frischen Blick auf die Herausforderung und unsere kreative, immer bereichernde Bewältigung.

Im Vergleich dazu kommt in der umfangreichen *Prajñāpāramitā* Literatur die Erkenntnis der universellen Wahrheit, die Leere zum Zentrum der Lehre, die von Nāgārjuna (um 2. Jh. n. Chr.) entscheidend geprägt und kommentiert wurde. Das Herz-Sūtra (*Hṛdaya-sūtra*) ist die kürzeste Schrift und fasst den Hauptgedanken der Lehre zusammen.

Doppelte Verneinung im Herz-Sūtra

„Die Kennzeichen der Leere aller Phänomene [*dharmas*] sind Nicht-Entstehen und Nicht-Vergehen, Nicht-Befleckung und Nicht-Makellosigkeit, Nicht-Zunehmen und Nicht-Abnehmen. Deshalb gibt es in der Leere keine Form, keine Empfindung, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung und kein Bewusstsein.“⁴²⁰ ... „es gibt kein Sein und kein Auslöschen des Seins“.⁴²¹

Die Verneinung der Beständigkeit bezieht sich auf die *skandhas*, die zwölf Glieder der Kette des „Entstehens in Abhängigkeit“ (Frühbuddhismus wichtiger als im Zen-Buddhismus), die geistigen und körperlichen Elemente der Persönlichkeit. Selbst die Vier Edlen Wahrheiten, welche die Grundlage der buddhistischen Leere bilden, sind leer: „In der Leere gibt es kein Leiden, keine Entstehung des Leidens, keine Aufhebung des Leidens und keinen Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt.“⁴²²

Das Kennzeichen der Leere der sind „Nicht-Befleckung“ und „Nicht-Makellosigkeit“

„Nicht-Befleckung“ bedeutet Makellosigkeit und die „Nicht-Makellosigkeit“ bedeutet Befleckung. Daraus folgt, dass die Kennzeichen der Leere „Makellosigkeit“ und „Befleckung“

⁴²⁰ Suzuki, *Prajna. Zen und die Höchste Weisheit. Die Verwirklichung der „transzendenten Weisheit“ im Buddhismus und im Zen*, Bern/München/Wien 1990, S. 10.

⁴²¹ Suzuki, *ibidem*, S. 11.

⁴²² Suzuki, *ibidem*, S. 11.

sind. Warum wird eine Reihe von Negationen angeführt und zuletzt sogar die Erkenntnis negiert? Jede Vorstellung, etwas erlangt zu haben, muss negiert werden. Unter Nicht-Befleckung wird der Buddha-Weg im ontisch realen Leben verstanden. Sofort entsteht die Tendenz im Denken, das eine für gut zu befinden und von anderem abzugrenzen. Mit dem Bejahen des einen, neigt man dazu, in einem nächsten Gedanken das andere zu diskriminieren. Jedoch wird mit der radikalen Verneinung der von uns im Denken produzierten „Gegensätze“ gegen die Neigung zur Dualität und zum Anhaften an einem Teil gearbeitet, von der wir uns befreien müssen. Für die Ablösung von Leid bedeutet die Verneinung vom in Subjekt und Objekt aufspaltenden Dualismus eine bedeutungsvolle Grundlage zur flexiblen *prajñā*. Keine einzige Egozentrik kann auf dieser Grundlage entwickelt werden.

Gibt es eine Relation von „Sein und Nichts“, 有無 *u-mu* ?

Die Leere bezieht sich umfassend auf alle Bejahungen und Verneinungen, auf Sein und Nichts, und entleert sie zur allumfassenden, schrankenlosen Offenheit im „Entstehen in Abhängigkeit“. Daher muss zum Ausdruck 有無 die Negation 無 treten, oder gesagt werden:

„有無 (seiendes Nicht-Sein) ist nichts anderes als 無有 (nicht-seiendes Sein)“.

Hier lässt sich eine Integration bzw. eine Art der dialektischen Aufhebung der beiden Einheiten gestatten – eingesehen von der unbeschränkten Offenheit eines Absoluten, die im Herz-Sūtra durch eine verdichtete Aussageweise wie folgt ausformuliert ist:

„Form ist Leere, Leere ist Form“.

Die Orientierung liegt im „Entstehen in Abhängigkeit“ aufgrund der Leere, auf welche die erkenntnisleitende Einsicht *prajñā* ein Licht vom allseitig gegebenen „Herz-Geist“ in der ontisch gegebenen Realität wirft. Das Verb „auslöschen“ oder „vernichten“ (jap. *metzu* 滅) vermittelt die Negation der einzelnen Standpunkte, welche eine umfassendere Sichtweise einschränken können. Dies ist kein reiner Denktakt. Das Verb „auslöschen“ wurde im Frühbuddhismus in Bezug auf die feurige Gier verwendet. Im Mahāyāna-Buddhismus und im Zen-Buddhismus wird mit dem Verb einerseits das zur Ruhekommen des Geistes umschrieben und andererseits auf den Weg im Leben gezeigt: *samsāra* und *nirvāna* sind ein und dasselbe. *Nirvāna* erschließt sich inmitten im Leben durch „auslöschen“. *Metsu* kann als Synonym für *nirvāna* verwendet werden, denn ein Mensch wird dies tätig inmitten seines Leben vollziehen. Das Loslösen von jeglichen Denkkonstrukten bezieht sich jedoch auch auf „*samsāra* und *nirvāna*“. Was das für unser Leben und Sterben bedeutet, müssen wir selbst ergründen.

Als Tōzan Ryōkai (807-869) noch ein Knabe war, ließ ihn ein Vinaya-Meister ihn das Herz Sūtra studieren und erklärte: „In der Leere gibt es kein Auge, kein Ohr, keine Nase ...“. Doch Tōzan musterte seinen Lehrer und betastete seinen eigenen Körper und sagte: „Aber ihr habt doch Augen und Ohren und andere Sinnesorgane, und ich habe sie auch. Weshalb sagt Buddha uns, es gebe die Dinge nicht?“⁴²³

Das Auge ist ein Auge und ist in der Leere kein Auge. Der erste Teil erfasst die Phänomene oder *skandhas* mit der alltäglichen Erfahrung. Mit der Aussageweise der metaphysischen Wahrheit wird die Substanzlosigkeit des Auges ausgesagt, dass es keine Beständigkeit der Dinge gibt, obwohl sie sinnlich natürlich wahrgenommen werden können als: mein Auge, dein Auge, geöffnet, geschlossen, müde oder wach, mit trübem oder klarem Blick. Wenn aber es kein Auge ist, wie wird geschaut?

Der metaphysisch-ontologische Hintergrund vom Schönen und Wahren (Platon) im Vergleich zum Leerwerden zur Offenheit (Buddhismus)

Platon definiert das Schöne als die ursprüngliche Form des „Einen“. Sie kann erfasst werden, wird jedoch nur über den (dazu nötigen) Geist gesehen, von einem Menschen, der mit dem Schönen eins geworden ist. Mit den gewöhnlichen Augen eines Menschen aber, der mit dem Wahrnehmungsmodus der Egozentrik und des Materialismus schaut, lässt sich das allumfassende Eine nicht betrachten. Ein Mensch, der mit dem geistigen Auge das Schöne sieht, ist gefeit vor jeglichem Nihilismus.⁴²⁴ Es ist dies ein Mensch, der keine Schattenbilder einer „Vollkommenheit“ entwirft, sondern er wird wahre Vollkommenheit in Form von Tugendhaftigkeit hervorbringen, da er das Wahre erfasst hat.

Diese Unterscheidung vom Schauen mit dem geistigen oder mit dem gewöhnlichen Auge hat zum gelegentlichen Missverständnis der Diskriminierung der Sinnesorgane geführt, welche im Wahrnehmungsvermögen des Wahren angezweifelt werden. Ursprung einer solchen Einschätzung ist die mechanistische Trennung der Funktion sinnlicher Rezeptoren von der Funktion des Denkens. Zweitens liegt der Fehler darin, dass übersehen wird, was das Schauen behindert. Es ist der egozentrische Geist, der das Schauen des Ganzen verhindert und nicht die Rezeptoren der Augen. Das Defizit der Rezeptoren zum Schauen der gestaltlosen und zeitlosen Form führte zum generellen Misstrauen jeglicher Empfindung für die Erkenntnis und zur isolierten Sonderstellung des Denkens und der Begriffe zur alleinigen Erkenntnis. Es stimmt,

⁴²³ Suzuki, *ibidem*, S. 29.

⁴²⁴ Vgl. *Symposion* 212a.

dass es keine Rezeptoren zum Schauen der allumfassenden formlosen ewigen Wahrheit gibt. Platon hat deshalb betont, dass mit dem „geistigen Auge“ geschaut werden muss, aber nicht, dass das Denken sich das Wahre durch Nachdenken ausdenkt. Die Prüfung liegt nicht bei den Augen, die Prüfung liegt bei der Tugendhaftigkeit des Menschen. Die Änderung der egozentrischen Einstellung führt zur Tugend mit der ich keine Schattenbilder anschauen möchte, sondern den Vollzug im Leben als wertvoll erachte. Das entsprechende Streben nach dem Guten geht unmittelbar der Anschauung voraus oder schöpft durch den starken Impuls der Anschauung, wenn das „geistige Auge“ das Schöne schaut:

„(...) dort allein ist ihm bestimmt, blickend mit dem Auge, von dem das Schöne sich erblicken lässt, nicht Schattenbilder der Tugend zu gebären, weil er nicht Schattenbilder umarmt, sondern wahre Tugend, weil er das Wahre umarmt“⁴²⁵

Dass nicht von der Tätigkeit des Denkens ohne Vollzug im Leben die Rede ist, geht daraus hervor:

„Wer aber wahre Tugend gebiert und ernährt, dem sei es gegönnt, ein Götterfreund zu werden, und wenn irgendein Mensch, darf er unsterblich sein.“⁴²⁶

In der Polis hätte sicherlich niemand Unsterblichkeit für sich reklamiert, wenn er für sich selbst, und sei es auch die „höchste Erkenntnis“, erschlossen hat. Wahre Tugend hervorbringen („gebären“) und nähren ist mehr als nur ein ethisch gebildeter Mensch zu sein. Das Streben des geistigen Eros nach dem Guten, kann nur im realen Leben für die Gesellschaft verwirklicht werden. Es ist der Vollzug in Taten und Werken, wie das dazu gegebene Beispiel von Solons Gesetzen. Angesprochen wird nicht der Typus des nach dem eignen Heil trachtenden, esoterischen Zirkels.

Berührt von der Einsicht der schönen, ewigen Eingestalt, „zeugt und gebiert“ der Mensch, selbst ein „eingestaltiges Sein“ (*mono eides aei on*) im irdischen Weltgefüge des *kósmos* geworden, seine „Kinder“.⁴²⁷ Die aufgespaltene Sicht- und Handlungsweise eines zweifachen Eros (*uranos* oder *pandemos*/ethisch schön oder hässlich/unharmonisch oder harmonisch/gesund oder krank usw.) gleicht sich am geistigen Kosmos des Schönen und Guten an: Mit der Aufhebung der Aufspaltung wird gleichsam das wahre, kosmische Selbst verwirklicht.

⁴²⁵ *Symposion* 212a, Übers. Hildebrandt, S. 87.

⁴²⁶ *Symposion* 212a, Übers. Hildebrandt, S. 87-88.

⁴²⁷ Vgl. *Symposion* 210e-211e, Übers. Hildebrandt, S. 86.

D) Zen-Buddhismus: zur „Ortshaftigkeit“ der erfassten Wahrheit⁴²⁸

Im *Vimalakīrti-Nirdeśa-Sūtra*, (jap. *Yuimakyō*), das zum Zen-Studium gern herangezogen wird⁴²⁹, ereignet sich im großen Dialog zwischen Vimalakīrti und Śariputra ein Zwischenfall, der zum Dialog über die Leerheit wird: Unter der Versammlung der zahlreichen Hörschaft befanden sich, wie gewöhnlich unter bedeutsamen Versammlungen Gottheiten, Dämonen und anderen nichtmenschlichen Wesen auch eine Himmelsgöttin. Plötzlich ließ sie einen Blütenregen auf die Versammelten herabfallen. Während die Blüten an den anwesenden Bodhisattvas⁴³⁰ herabglitten, blieben sie an den anderen Zuhörern haften. Als Śariputra versuchte, sie abzustreifen, fragte ihn die Göttin, warum er das tue. Śariputra antwortete, dass der Schmuck nicht in Übereinstimmung mit der Lehre *dharma* sei. Die Göttin erwiderte darauf:

„Diese Blüten sind frei von Unterscheidung. Aber infolge deiner eigenen Unterscheidung haften sie an deinem Ich. ...Wenn alle aus der Unterscheidung geborenen Gedanken entfernt sind, können die bösen Geister selber dem Wesen nichts anhaben.“⁴³¹

Die „Blüten“ abstreifen zu wollen, ist mit der Methode des Intellekts einen unerwünschten Teil zu eliminieren. Ein Mensch hat davon ernsthaft Kenntnis genommen: Das Aufheben des Anhaftens bedeutet das Ende des Leides. Aber auch die Sichtweise der hohen Ideale, welche etwas Schönes wie die Blüten als Verstoß gegen die Ordensregeln betrachtet, führt unbeabsichtigt zu Diskriminierung, zur Unwissenheit. Mit der Sorge etwas falsch zu machen, wird der Mensch (von den bösen Geistern) der Angst ergriffen. Gerade die Unterscheidungen bringen ihn in die Lage, sich selbst, sein „Wesen“ zu gefährden. Der Grund liegt darin, das Abstreifen der Unwissenheit, als reine Methode nur mit dem Denken lösen zu wollen. Nicht-anhaften bedeutet, die „All-Erkenntnis“ der Leere zu beherzigen. Die moralische Handlungsmotivation entspricht dem *dharma* (der Lehre) Buddhas, sich von jeglichen aufspaltenden Vorstellungen der einseitigen Bevorzugung von Erwünschtem und Ausgrenzen des Unerwünschten loslösen zu lassen.

⁴²⁸ Dieser Ausdruck stammt vom Kapitel: „Über die ‚Verkörperung der erfassten Wahrheit‘ – Zur ‚Ortshaftigkeit der erfassten Erkenntnis“ in: Hashi: *Komparative Philosophie für eine globale Welt*, Wien 2016, S. 257-258.

⁴²⁹ Suzuki, *Zen und die Kultur Japans*, Reinbek, 1958, S. 127. Die Entstehungszeit des *Vimalakīrti-Nirdeśa-sūtra* liegt zwischen 100 v. und 200 n. Chr. Es zählt zu den ältesten Mahāyāna-Texten.

Vgl. *Vimalakīrti-Nirdeśa*, übers. v. Fischer, Takezō Yokota und Dräger. Essen 2008, S. 20-22.

⁴³⁰ Werdende Buddhas, die das Verlöschen abwarten, um noch Hinweise zum Heilwerden zu überbringen. Sie verwirklichen die Lehre *dharma* im vereinigten Denken und Handeln.

⁴³¹ Suzuki, *Zen und die Kultur Japans*, 1958, S. 131-132. Vgl. *Vimalakīrti-Nirdeśa-Sūtra*, ibidem, S. 120.

Die Begebenheit im legendären kleinen Raum mit vielen Besuchern beim Gelehrten Vimalakīrti, die zum Topos der Gelehrtenversammlung und Vorbild für die Tee-Meister wurde, liegt in der Geschichte Indiens weit zurück. In der langen Zeitspanne wurde der Begriff *śūnyatā* entlang der Seidenstraße überliefert. In Ostasien ist anstelle der Leere, *śūnyatā*, jap. kū 空, das „Nichts“, 無 *mu* des Zen-Buddhismus getreten.

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde das „Nichts“ des Zen-Buddhismus von den Philosophen der „Kyōto-Schule“ rezipiert und einzigartig in die westliche Philosophie der Postmoderne überliefert.⁴³² Es ist dies die um Nishida Kitarō (1870-1945) formierte Nachfolgegeneration, zu der sein engster Schüler Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980) zählte.⁴³³ Hisamatsu schrieb über die übereinstimmende Meinung des „Nichts“ („Nothingness“) mit Nishida:

Das Nichts ist nicht bloß Negation, aber es ist das „Nein“ zum Selbst der Nicht-Form.⁴³⁴ Mit anderen Worten, die Nicht-Form kann selbst kein beständiges Eigenwesen haben. Er selbst, so Hisamatsu, verwende den Begriff des Nichts („Nothingness“) als einzelnes Wort um auszudrücken, dass das „absolute Selbst“ („Fundamental Subject“) „absolut Nichts“ ist.

Zur völligen Unbestimmbarkeit sagt Hisamatsu:

„Wenn sich das Nichts des Zen wesentlich vom bloßen `Nichts´ als Negation des Vorhandenseins unterscheidet, warum wird es dann seit alters her durch dieses ausgedrückt, so dass Missverständnis, es handle sich um ein und dasselbe immer wieder von neuem genährt wird? Der Grund ist, dass das Nichts des Zen gerade durch diesen Aspekt des gewöhnlichen Nichts-begriffes am besten veranschaulicht werden kann. Entscheidend dafür ist sein Charakter der völligen Unbestimmbarkeit.“⁴³⁵

Das Nichts ist allerdings etwas Erwachtes und davon völlig erfüllt: „Das Nichts des Zen stellt aber nicht einen außerhalb meiner Person befindlichen leeren, objektfreien Raum dar, sondern es ist mein eigener Zustand des Nichts, nämlich mein Selbst, das `Nichts´ ist.“⁴³⁶ Das echte Nichts bin ich selbst. Wenn ich völlig ungefesselt, unbegrenzt, frei und von nichts befangen bin, dann gibt es kein Innen und kein Außen mehr, dann bin ich „ein Einziges“:

⁴³² Vgl. Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule – Zen – Heidegger*, Wien 2016, S. 317.

⁴³³ Vgl. Hashi, *ibidem*, S. 316.

⁴³⁴ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo/New York/San Francisco 1982, S. 50.

⁴³⁵ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 25.

⁴³⁶ Hisamatsu, *ibidem*, S. 25.

„Die Zahl Eins ist eine Einheit, aber es gibt viele davon, und so kann sie nicht einzig genannt werden. Als ein Einziges muss ich also einer sein, in dem nichts ist und der sich jenseits von Innen und Außen befindet.“⁴³⁷

Dazu zitiert Hisamatsu den Sechsten Zen-Patriarchen Hui-néng: „Das Herz ist so weit und groß wie der leere Himmelsraum; es ist ohne Grenze und Rand.“⁴³⁸

Zur Ausbreitung der Zen-Aktivität des „geistigen Erwachens“ („Awakening“) des „absoluten Selbst“ dachte Hisamatsu sich einen uneingeschränkten Ort. In den Jahren 1957 und 1958 reiste er nach Europa und den Vereinigten Staaten, wo er Dialoge mit Martin Buber, Rudolf Karl Bultmann, Martin Heidegger, C. G. Jung, Gabriel Marcel und Paul Tillich führte.⁴³⁹ Danach reifte Hisamatsus „Philosophie des absoluten, offenen und umfassenden Geistes“ dass ein wahrhaft, absolutes Selbst unermesslich und nicht eingeschränkt auf einen Raum mitten im Leben zu realisieren sei.⁴⁴⁰ Das „absolute Selbst“ kann sich in allen Sphären des menschlichen Lebens ausdrücken.

Der Gedanke des Weges des „absoluten Selbst“ (絶対的主体道 *zettai shūtaidō*), wie Hisamatsu Shin'ichi die Verkörperung des Nichts, *mu* nannte, als die allseitige Offenheit friedlicher Gesinnung der wahren Humanität, wurde zum Anlass der Gründung der eigenen Gesellschaft F.A.S. Ihr Name gibt das Manifest wieder: „Formless Self of All Mankind in Superhistorical History“.⁴⁴¹ Die drei Buchstaben der Gesellschaft stammen von „Formless Self“, „All Mankind“ und „Superhistorical History“, den drei untrennbaren Dimensionen der menschlichen Existenz einer globalen Welt. Sie wird in der Achtsamkeit des „formlosen Selbst“ (無相の□□ *musō no jiko*) zum Standort der allseitigen Offenheit, an dem (unterschiedslos) alle Menschen die grenzenlos übergreifende, kulturelle Geschichte gestalten können. Grundlage des zentralen Gedankens ist das „Wachwerden“ zur „Achtsamkeit“ des flexiblen „formlosen Selbst“ zu einer ursprünglichen Humanität und Freiheit.

Der Zen-Buddhismus lässt sich von Vorbehalten der Grenzen der Nationalität und kulturhistorischen Unterschiede lösen und ermöglicht den Weg der gemeinsamen hermeneutischen

⁴³⁷ Hisamatsu, *ibidem*, S. 27.

⁴³⁸ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 28.

⁴³⁹ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 66-67. Siehe auch: www.shunkoin.com/DrHisamatsu.html [Zugriff: 1. 6. 2017].

⁴⁴⁰ Vgl. Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule – Zen – Heidegger*, Wien 2016, S. 318.

⁴⁴¹ Vgl. Hashi, *ibidem*, S. 317; vgl. Gishin Tokiwa (Hg.), *An Introduction to Hisamatsus Shin'ich's Religious Thought*, Kyoto 2012. FAS hisamatsu.pdf

und historischen Untersuchungen. Aus allen Himmelsrichtungen können die Menschen hereinkommen, denn das Tor öffnet sich für unendliche Wege jeglichen Zutritts.

Die Philosophie Hisamatsus, die eindeutig auf den Zen-Buddhismus beruht, ist für die Philosophie in Europa vielleicht schwer einzuschätzen. Hashi (2017) charakterisiert seine Philosophie folgender Maßen:

„Die sog. Zen-Philosophie von HISAMATSU ist aber nicht eine historische Wiedergabe und Überlieferung des klassischen Zen-Buddhismus, sondern zeigt sich als eine neue Philosophische Anthropologie, basierend auf dem Geist des modernisierten Zen-Buddhismus. Die Leistung HISAMATSUS war auch nicht im Rahmen einer puren Religionsphilosophie eingeschränkt, da HISAMATSU aus der Originalität des Zen-Buddhismus manch Kritisches für eine neue philosophische Anthropologie zur Post-Modernen dargeboten hat.“⁴⁴²

Hisamatsu stellt in seiner Schrift *Die Fülle des Nichts*, in der er eine systematische Erläuterung „vom Wesen des Zen“ vorlegt, das „Nichts“, *mu* 無 in eine Reihe von Eigenschaften mit der Leere, um deren Übereinstimmung vor Augen zu führen.⁴⁴³ Das „Nichts“ ist ein Ursprung alles Seienden und nicht Seienden. Hisamatsu präzisiert hier den Gehalt einer umfassenden Erkenntnis als Philosoph. Andererseits hat Hisamatsu das „Nichts“ durch die Zen-Praxis erschlossen. Er lebte im Tempel Shunkōin, einem Subtempel des Rinzai-Zen Tempels Myōshin-ji in Kyoto und studierte bei Zen-Meister Shōsan Ikegami. Hisamatsu war Tee-Meister und legte seine tiefen Kenntnisse der Zen-Ästhetik in seiner Schrift *Zen and the Fine Arts* mit den oft zitierten „Sieben Merkmalen“ dar. Die Zen-Aktivitäten, insbesondere die dort genannten Zen-Künste, sind Ausdruck des aus dem Selbst-Gewahrwerden („Self-Awareness“)⁴⁴⁴ entfalteten „ursprünglichen Selbst“ („Original Self“).

Mit der Verbindung von Zen und Philosophie, dessen Vorreiter Hisamatsu wie auch sein Freund Daisetz T. Suzuki waren, werden beide Arten der Erkenntnis immer dynamisch weiter gestaltet: die theoretische Erkenntnis soll im Leben wieder aktualisiert werden, die Erfahrung des schweigenden Zen wird mit reflexivem Denken und philosophischen Sprechen kommentiert. Die Lebendigkeit des Nichts entspricht ihrer „Herz-Natur“, das Hisamatsu mit dem

⁴⁴² Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule – Zen – Heidegger*, Wien 2016, S. 317.

⁴⁴³ Vgl. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 30-31.

⁴⁴⁴ Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts* 1982, Tokyo/New York/San Francisco S. 49.

Ausdruck „aktives *mu*“ bezeichnet.⁴⁴⁵ Der Ursprung der „Herz-Natur“ des *mu* liegt im Erfassen des wahren „Buddha-Herz“ inmitten im Leben:

„Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, dass der Hauptanlass für den Aufschwung des Zen im Laufe der Geschichte des Buddhismus in der Tatsache zu suchen ist, dass das Zen sich des Herz- und des Selbstheits-Charakters des Buddha inne geworden ist und diesen besonders betont hat. In dem Leitwort des Zen: `mit dem Finger auf das eigene Herz weisend, wird man im Anblick der eigenen Natur zu Buddha´ wird letzten Endes nichts anderes hervorgehoben als der Herz- und Selbstheits-Charakter des Buddha.“⁴⁴⁶

Hisamatsu negiert jegliche Bestimmung so auch den des Selbstheits-Charakter des Herzens. „Nur ein Herz, das in sich selbst Nichtirgendetwas ist, kann nicht beschmutzt werden.“⁴⁴⁷ Wenn es in keinen Bann gezogen oder in eine Richtung gedrängt wird, dann ist es „aufrichtig“. Der Mensch kommt so zum völlig klaren Bewusstsein, das ungebunden von Vorlieben, Zwängen, Konventionen ist. Es ist ein Selbst, das die Realität davon unbeeinträchtigt betrachten kann. „Das Nichts ist klares Schauen. Es ist Nichtirgendetwas. Es ist weder Mensch noch Buddha.“⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Vgl. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfulligen 1999, S. 30-31.

⁴⁴⁶ Hisamatsu, *ibidem*, S. 44-45

⁴⁴⁷ Hisamatsu, *ibidem*, S. 28.

⁴⁴⁸ Hisamatsu, *ibidem*, S. 28.

V. Erkenntnis mit der Kraft des anderen oder aus eigener Kraft

Eros *daimonion* im Vergleich zum Nicht-Selbst (*mushin*) der Buddha-Natur

Wird plötzlich ein Schönes von „wunderbarem Wesen“ erblickt und als solches erkannt, so Diotima, dann ist dies vorbehaltlos schön, nicht nur teilweise schön, zweifelhaft, unvollständig oder nur relativ schön (210c-211a). Da Materialismus und Anhaften an Vorlieben verneint werden, kann im Erleben von „Wunderbarem“ nur von einem begeisterten Erstaunen, einem plötzlichen Aufleben begleitet von positiver sinnlicher Empfindung und Gefühl des Glücks, von dem auch die Rede ist, ausgegangen werden.

Im Zen-Buddhismus tritt ebenfalls das Phänomen des Gewahrwerden des „wunderbaren Seins“ ins Bewusstsein eines Menschen, genannt *myō yu* (妙有 „wunderbares Sein“) hervor, das sehr ähnlich ohne jegliche Bestimmung und Begierden als Neues bewundert wird. Die Grundlage ist jedoch eine andere. Das Gewahrwerden des *myō yu* entspricht der Einsicht in das abhängige Entstehen, skt. *pratītyasamutpāda* auf Grund der Leere. Die wahrhafte *śūnyatā* 真空 ist das „wundersame Sein“ 妙有.⁴⁴⁹ Ohne Nachdenken und Kalkulieren erlebt der Mensch die wechselweise Entstehung als wunderbar.

Es können jegliche vorher nicht beachteten Dinge des Alltags plötzlich achtsam mit offenen Bewusstsein völlig neu, d.h. in ihrer individuellen Würde, ihrer, So-heit‘ (skt. *tathatā*, 真如 jap. *shinnyo*) erkannt werden.

Sowohl bei Platon als auch im Zen-Buddhismus erweist sich das sinnliche Erleben des „Wunderbaren“ subtil verknüpft mit dem geistigen „Schauen“ des Menschen, der sich selbst geändert hat. Bei beiden merkt man, dass das „Wunderbare“ kein steuerbares Erlangen ist. Wir wissen auch aus unserer eigenen Erfahrung, dass „Freude“ spontan mit einer gewissen Selbstvergessenheit auftritt. „Freude“ entzieht sich einem rationalen Plan und das Erreichen von Voraussetzungen ebenso. Wie kann dann an das Phänomen, das bedeutsam für die Achtsamkeit ist, philosophisch herangegangen werden? Vielleicht hilft ein Zen-Wort aus dem *Biyán lù*, „Zen-Gespräch an der blauen Felswand“⁴⁵⁰ (Beispiel 19) zur philosophischen Herangehensweise über die Quelle der Freude als ursprüngliche Humanität:

⁴⁴⁹ Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo/New York/San Francisco 1982, S. 51.

⁴⁵⁰ Ursprünglich kompiliert von Xuēdòu (982-1052), kommentiert und herausgegeben von Yuánwù (1063-1135) im 12. Jh.

Ein Staubkörnchen wird aufgewirbelt und damit die ganze Erde.

Eine Blume blüht auf und die Welt entsteht.

*Aber bevor das Staubkörnchen emporstieg, bevor die Blume sich öffnete, wie wirft man den Blick darauf?*⁴⁵¹

Mit anderen Worten: Was passierte vor dem Zeitpunkt, bevor das Staubkorn noch nicht aufgestiegen ist, und die Blume noch nicht erblüht ist. Wie bekommt man diesen in den Blick?⁴⁵²

In der Erinnerung des Erzählers an einen Bericht über das *Symposion* sitzt die Trinkgesellschaft zur Feier Agathons beisammen, dabei ist die Erzählung von Sokrates über Diotimas Belehrung aus seiner Jugendzeit so wach, als wäre sie anwesend. Die Auslegung der Belehrung Diotimas nach den Reden über den Eros erweist sich als Lösung der divergierenden Standpunkte, ob Eros schön oder hässlich sei und ob aus dem einen oder dem anderen Grund sein Begehren: die „richtige Vorstellung“ von der „Mitte“ ist nun die richtige Methode zur Erkenntnis. Es liegt in der Natur des *daimon* Eros, den Menschen in jene Verfassung zu bringen, die ihm eigentlich als Teil seines Selbst bereits vertraut ist, welche die plötzliche Einsicht in das Wahre als das reine Schöne ermöglicht. Ohne Erfahrung von Eros bleibt die Wesensschau der *mono eides* des Schönen, des Inneren, das der andere wahrnehmen kann, unverstanden.

Das Erleben der ursprünglichen Einheit von Mensch und Natur, wie Agathon mit seiner aktualisierenden Interpretation eines Verses seine Erfahrung der zugrundeliegenden Wahrheit zeigt, bildet eine sehr wichtige theoretische Grundlage zum „Erleben und Verkörpern des Schönen“:

*„Frieden unter den Menschen, dem Meere heitere Glätte,
Windstille, Ruhe von Stürmen und Schlummer im Leide.“*⁴⁵³ (*Symposion* 197c)

Das Antlitz des ruhigen Meeres ändert sich von einem Augenblick auf den andern. Das Meer zeigt sich in Stürmen lebensbedrohlich, es wird zum gefährlichen Ozean des Todes. Diese Erfahrung bringt ein Aufatmen, wenn nach Stürmen wieder Stille einkehrt und das Meer sich glättet. Obwohl kein Sprecher sein mitmenschliches Wohlwollen und seine Fürsorge

⁴⁵¹ Vgl. Cleary (Übers.), *The Blue Cliff Record*, Boston/London 2005, S. 123.

⁴⁵² Vgl. Bi-Yan-Lu, 19. Beispiel übers. v. Gundert 2005, S. 341.

⁴⁵³ Übers. Schmidt-Berger, *ibidem*, S. 56.

ausspricht, werden sie als ein Höchstes im Wunsch nach Frieden oder zutiefst im Vergessen von Leid im ruhigen Schlaf einer Nacht ausgedrückt.

Aus einer einzigen Liebe, wie sie jeder Redner zu einem anderen kennt, entsteht der einzigartige Kosmos oder die „heitere Glätte des Meeres“ der All-Liebe im Hervorbringen des an alle gerichtete Gute im Denken und Handeln, weil Eros in seinem Begehren danach unermesslich und uneingeschränkt ist. Eros ist keine Frage des Glaubens an eine Idee, es ist die von jedem Menschen spürbare Kraft des Strebens zur schöpferischen Verwirklichung im bedingungslosen Wohlwollen. Das Streben zum Guten gehört zum Wesen jedes Menschen, welcher der empirischen Erfahrung der Idee des Schönen zugeneigt ist. Mit *daimon* Eros, der Vorstellung der Mitte hat der Mensch mit *eudaimonia* seine bisherigen starren Perspektiven verlassen. Das „Aufblicken“ und Rezipieren des Schönen ist der präreflexive Zeitraum „vor dem Aufblühen der Blume“ mit dem Wissen vom Aufblühen. Das Erleben des „Wunderbaren“ ist schließlich die unmittelbare Gewissheit, dass vor dem geistigen Auge der Kosmos entstanden ist. Haben wir kein Wissen und keine Erfahrung vom Aufblühen, entsteht kein *kósmos* des Schönen.

Im Buddhismus gibt es den bekannten Spruch: „Alles was ist, ist aus dem einzigen Herzen hervorgebracht.“⁴⁵⁴ Gern wird dazu der Vergleich mit einer Welle herangezogen, um die schöpferische Kraft des Herzens (skt. *hṛdaya*, jap. 心 *shin*, „Herz-Geist“) zu beschreiben. Hisamatsu erklärt⁴⁵⁵: Eine Welle entsteht aus dem Wasser, ohne sich von ihm zu trennen. Sie kehrt auch wieder ins Wasser als ihren Ursprung zurück und hinterlässt nicht die geringste Spur. Die Welle erhebt sich selbst aus dem Wasser oder sie ist die Bewegung vom Wasser selbst. Das Wasser nimmt mit der Welle weder zu noch ab. Das Wasser entsteht und vergeht nicht mit der Welle. Das Wasser bildet tausendfach Wellen und bleibt selbst beständig und unverändert. „Das einzige Herz, aus dem alles hervorgebracht wird, ist dem Wasser gleich. Der Sechste Patriarch Hui-néng sagt:

‘Die eigene Natur ist in ihrem Wesen unbewegt und kann doch zehntausend Dinge hervorbringen.’ und ‘Alle zehntausend Dinge sind nicht von der eigenen Natur getrennt.’

Im Yui-ma-kyō⁴⁵⁶ steht:

⁴⁵⁴ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfulligen 1999, S. 53.

⁴⁵⁵ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 54-55.

⁴⁵⁶ *Vimalakīrti-Nirdeśa-Sūtra*

„Auf dem nirgends weilenden Urgrund (der eigenen Natur) entstehen alle Dinge.“⁴⁵⁷

„Die eigene Natur“, die bewegt, ist selbst ganz ruhig und ursprünglich rein. Sie wird als „Buddha-Natur“ (仏性, jap. *bussshō*) bezeichnet. In den Texten des Mahāyāna-Buddhismus ist die „Buddha-Natur“ gleichbedeutend mit der *tathāgathagarbha*, jap. *nyoraizō* (wörtl. Buddha-Embryo, Buddha-Keim) ursprünglich aus dem *Tathāgatāgarbha-sūtra*.⁴⁵⁸ Die Entwicklungsgeschichte der Lehre der *tathāgathagarbha* oder Buddha-Natur, ist in China weit ausgeprägt worden und von der Hua Yen-Lehre für wichtig gehalten worden. In jedem lebendigen Dasein gibt es einen innewohnenden „Keim“ gelingender Existenz und ist dessen vollständige Einheit von Leben und Sterben. Die Buddha-Natur ist eine innewohnende Natur des Menschen, sich als werdender Buddha zu entwickeln. Als ursprünglich erleuchtetes Wesen, das die Leere der Wirklichkeit schaut, macht sowohl der Zeitraum davor als auch der gegenwärtige Augenblick gemeinsam das wahre Wesen aus. Dazu ist wichtig, die Weisheit (skt. *prajñā*, 般若 jap. *eichi, chokkan-chi*) in der ontisch phänomenalen Welt anzuwenden. Die Erkenntnis *prajñā* ist rational einsichtsvolles und intuitives Erfassen der umfassenden Wahrheit über dem Zeitraum davor und dem gegenwärtigen Augenblick. Die verborgene Wahrheit und unergründliche Schönheit (*hannya yūgen*) wird plötzlich erfasst.

Hisamatsu verweist in Bezug auf die schöpferische Kraft (*jiriki*) der „eigenen Natur“ des „einzigen Herz“ auf den Unterschied zum Menschen als Erzeugten einer Schöpfung durch Gott. In einer Schöpfungsgeschichte mit Gott hat der Mensch als Erzeugter nicht dessen völlige schöpferische Kraft als Erzeugender.⁴⁵⁹ Gott ist Erzeugender und im Unterschied zum Menschen, Nichterzeugter. Deshalb ist er der vollkommene Schöpfer; jedoch ist dies nicht beweisbar. Die Erschaffung des Menschen durch einen Schöpfergott ist eine Hypothese oder ein Glaube. Als eine Idee besitzt sie selbst aus sich heraus keine schöpferische Kraft und hat keine Möglichkeit zur schöpferischen Verwirklichung.

In der griechischen Kosmogonie (Hesiod, Parmenides) ist Eros einer der ersten Götter ohne Elternpaar gezeugt und ungeboren, das heißt ein „Nichterzeugter“, ohne Dynamik von Werden und Entwerden, Leben und Sterben. Eros hat demnach, wie Hisamatsu oben argumentiert, völlige schöpferische Kraft, jedoch auch die uneingeschränkte Möglichkeit der Verwirklichung, da er keine Idee ist. Da Eros ein Zeugen im Schönen, dem Körperlichen und

⁴⁵⁷ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfulligen 1999, S. 56.

⁴⁵⁸ Vgl. Zimmermann, *Thatagatagarbha*, Vgl. Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo 2002.

⁴⁵⁹ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 53.

Geistigen nach ist, wird er weder durch das eine noch das andere limitiert, aber durch einen ontischen, äußeren Anreiz ausgelöst. Insofern spielt das Blicken des Eros und die sinnlichen Empfindungen des Menschen eine Rolle. Die nur durch das Abwenden vom ethisch Hässlichen beeinträchtigte völlige schöpferische Kraft des Gottes Eros wirkt in allen Formen der Erkenntnis, wie der Wahrnehmung *alsthēsis* (αἴσθησις), *dóxa* (δόξα) und *nóēsis* (νόησις).

Im Zen-Buddhismus bringt das „einzigen Herz“ die volle schöpferische Kraft hervor. Der Urgrund aller Phänomene ist das ursprünglich reine Wesen der Buddha-Natur und daher über der Dualität von Gut und Böse. Hisamatsu bezeichnet sie als *aktives mu*, denn das Wesen des „Nichts“ *mu* hat lebendigen Herzcharakter. Das „einzige Herz“ des *mu* und unser formloses „Herz“ sind nicht zwei voneinander Getrenntes. Daher können wir uns auf unser „eigenen“ Kraft (*jiriki*) zur umfassenden Einsicht und im Handeln stützen.

Platon übermittelt mit Eros als einen der ersten Götter die Idee einer fremden Kraft (*tariki*) zum allseitig Guten. Mit der widersprüchlichen Identität des Eros als *daimon* belegt Platon allerdings, dass es kein voneinander vollkommen getrenntes Außen und Innen gibt. Zumindest Eros weist keine voneinander getrennte Transzendenz und Immanenz auf. Platon hält einerseits für die notwendige Vermittlung von Eros zwischen Götter und Menschen und den wichtigen Ritus der Ehrerweisung der Götter aufrecht. Andererseits liegt die Eigenverantwortung beim *daimonischen* Mann für das Hervorbringen des Guten und Schönen und das Vermeiden des Nicht-Guten.

Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980): Das „aktive Sehen“ ist die Buddha-Natur

Das „Ostasiatische Nichts“ oder „Zen-buddhistische Nichts“ hat den Charakter der Leere. Um dies zu erklären, muss das „Nichts“ in Worten dargelegt werden, vor allem um Verwechslungen mit anderen Konzepten des „Nichts“ zu verhindern.⁴⁶⁰ Zu den systematischen Erläuterungen des Nichts in Hisamatsus Schrift *Die Fülle des Nichts* lässt sich Folgendes feststellen: die bloße Präzisierung eines noch so gründlich durchgedachten Konzeptes der Negation ist etwas völlig anderes, als das Sprechen der Erfahrung des „Selbst-Erwachen der Wahrheit in mir (Satori)“, wie Hisamatsu sagt, mit der Verwurzelung im religiösen Leben und philosophischen Denken.

Eingangs dieser Schrift macht Hisamatsu darauf aufmerksam, dass mit der begrifflichen Analyse des Nichts (*mu*) zum Abgrenzen von anderen Konzepten des Nichts der europäischen

⁴⁶⁰ Vgl. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 9.

Denktradition, mit der Schärfe der Begrifflichkeit der Verlust der lebendigen Dynamik des Eigenwesens des *mu* eintritt:

„Dabei ist allerdings nicht zu vermeiden, dass auf solche Weise in Begriffe gezwängte Nichts seine konkrete Wahrheit und Lebendigkeit verliert und sich in seinem eigenen bloßen Schatten verflüchtigt. Das ist das unüberwindliche Verhängnis, dem jede begriffliche Erläuterung dieses Nichts ausgesetzt ist.“⁴⁶¹

Das Nichts des Zen-Buddhismus wird von folgenden Konzeptionen und deren Aspekten unterschieden: (1) „Negation des Vorhandenseins“, als (2) „Negation der Aussage“, (3) „das `Nichts` als Idee“, (4) „das `Nichts` als Einbildung“ und (5) „das `Nichts` als Unbewusstheit“.⁴⁶²

Wenn gesagt wird, dass „Nicht irgend etwas vorhanden ist“, wird damit ausgedrückt, dass es nichts gibt, was als (beständig, substanziell) seiend angesprochen werden kann. Das Nichts ist keine Negation des Vorhandenseins eines einzelnen Seienden, da es weder das Vorhandenseins eines einzelnen Seienden noch des Seienden überhaupt negiert. „Die Wahrheit gehört weder dem Sein noch dem Nichtsein“, so wird im Nirvāna-Sūtra (21. Kapitel) gesagt:

„Die Buddhanatur ist weder Sein noch Nichtsein.“⁴⁶³

Alles, Sein wie Nichtsein, ist Nichts *mu*. In unserem wahren Wesen ist alles, Sein wie Nichtsein, Leere. Wenn Sein nicht ist, kann auch das Nichtsein nicht sein.

Huang-po schreibt in seiner Schrift *Ch'uan-hsin fa-yao*:

„Das wahre Wesen ist gleich dem leeren Himmelsraum; es ist ohne Form und Gestalt, ohne Richtung und Ort; doch es ist keineswegs ein Nichtsein.“⁴⁶⁴

Die Bestimmung durch den Begriff bedeutet Selbstidentität, z. B. ist ein Tisch „nicht irgend etwas anderes“, weil er schon etwas Bestimmtes ist. Ein Subjekt ist nicht irgendetwas anderes, es ist es selbst. Es schließt jedoch auch als Begrenztes irgend eine Aussage darüber nicht aus. Gott ist ebenso nicht irgendetwas anderes, schließt jedoch eine Aussage über sich aus. Er schließt jede Definition aus.⁴⁶⁵ Genauso schließt das Nichts jede Definition aus und ist „nicht irgend etwas“ Bestimmtes. Hisamatsu nennt *mu* im Sinne der Erkenntnistheorie ein

⁴⁶¹ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfulligen S. 9.

⁴⁶² Hisamatsu, *ibidem*, S. 11-13.

⁴⁶³ Hisamatsu, *ibidem*, S. 17.

⁴⁶⁴ Hisamatsu, *ibidem*, S. 14.

⁴⁶⁵ Hisamatsu, *ibidem*, S. 15.

ursprüngliches „Subjekt“, das absolut ist, „Fundamental Subject“, 絶対的主体道 *zettai shūtaidō*. Der Begriff wird im Deutschen mit „absolutes Subjekt“ oder metaphysisch ontologisch mit „absolutes Selbst“ übersetzt. Metaphysisch erklärt, ist das „absolute Selbst“ ein „Subjekt“ mit der Erfahrung des „Erwachens“ (本覺 jap. *hongaku*, „Awakening“), das den höchsten Weg dieser Erfahrung der universellen Einsicht schließlich im Leben weitergeht wie Buddha.

„Die Herz-Natur des Nichts“

Das Nichts ist kein angeschauts Objekt, sondern vielmehr das selber schauende Herz. „Doch erschöpft sich dies auch nicht im bloßen aktiven schauen, vielmehr ist es das aktiv und passiv zugleich und mit dem Objekt identische Subjekt des Nichts.“⁴⁶⁶

Mit dem Begriff „Herz“ wird ausgesprochen, dass der Mensch nicht an einem Objekt klammert, sondern als Suchender es vorzieht. Hat er jedoch beides „vergessen“, offenbart sich ihm die absolute Wahrheit. Hisamatsu zitiert einen von Zen-Meister Linji (jap. Rinzai Gigen, gest. 866/867) widergegebenen Dialog zum Erklären der Buddha-Natur. Auf die Frage eines Schülers „Sage mir, wie kann man die Buddhanatur schauen“, antwortete ein Meister „Das Schauen selbst ist die Buddhanatur“.⁴⁶⁷

„Herz“ und „Schauen“ dürfen nicht voneinander getrennt werden, sonst werden sie zum Objekt und es ist nicht mehr das „wahre Herz“ und nicht das „wahre Schauen“. Ohne trennende Subjekt-Objekt-Aufspaltung ist dies „ein Zustand völliger Klarheit, der uns mit intensiver Deutlichkeit bewusst wird.“⁴⁶⁸ Das Nichts des Zen, das der Mensch selbst ist, erkennt sozusagen sich selbst, wenn der Mensch sich seiner selbst bewusst wird. Es wird dies, so Hisamatsu, klar und hell vernommen, „kein Augenblick ist so voll Leben wie der, ...“⁴⁶⁹ Dies ist nur durch die eigene Erfahrung zu erfassen und es ist unmöglich es mit Worten der Unterscheidung es zu erfassen.

⁴⁶⁶ Hisamatsu, ibidem, S. 18-19.

⁴⁶⁷ Vgl. Hisamatsu, ibidem, S. 19.

⁴⁶⁸ Hisamatsu, ibidem, S. 20.

⁴⁶⁹ Hisamatsu, ibidem, S. 20.

*Das Herz ist weder Mensch noch Buddha*⁴⁷⁰

Der Herz-Charakter des Nichts ist ein Nichtgebundensein an Anderes, es ist Nichtirgendetwas. Das Nichts ist klares Schauen. Hui-néng nannte es das „aufrichtige“ Herz (真心). Ein durch irgendetwas befangenes Herz kann nicht aufgerichtet sein, sondern wird in irgendeine Richtung, in irgendeinen Bann gezogen. Es wird sich weder nach der Seite des Bösen noch nach der Seite des Guten neigen. „Aufrichtig“ bezeichnet skt. *tathatā*, 真如 jap. *shinnyo* das unverursachte, wahre Wesen der einen und einzigartigen Aktion der Versenkung, der „einzigen Erscheinung“ der „einzigen Aktion“⁴⁷¹ des ursprünglichen Wissen ohne jegliche Trennung, ohne Vorteil und Nachteil, ohne Denken an Werden und Vergehen, ohne Ergreifen und Loslassen.

Das Herz des Nichts

Das Nichts hat die Eigenschaften der Leere, kann jedoch nicht mit ihr gleichgesetzt werden, da das Nichts ein wesentliches Merkmal hat, das Wesen der Herz-Natur des Nichts, den Charakterzug, der „Herz“ genannt wird.⁴⁷² Das Herz-Wesen entspricht auch der Selbsterkenntnis. Die Buddha-Natur hat das Wesen des Herz. Paradoxe Weise ist dies die Selbsterkenntnis von dem Wesen von dem ich alles schon wusste. Es ist eine Errungenschaft eines Wissens, das jedoch immer wieder neu errungen wird, das ist die lebendige Herz-Natur des Nichts.

Das Herz des Nichts (無心, *mushin*) ist nicht außerhalb von mir, das bin ich selber. „Und dieses Herz ist kein sichtbares, sondern einsehendes Herz, das heißt, es sieht aktiv, ist aber passiv nicht zu sehen. Aktives Sehen bedeutet hier selbstverständlich nicht ein Sehen mit dem Gesichtssinn, sondern Aktivität als Subjekt aller körperlichen und geistigen Funktionen.“⁴⁷³ Diese Aktivität bezeichnet Hisamatsu als „aktives *mu*“.

*„Formloses Selbst“ (Formless Self), 無相の□□ *musō no jiko**

Das Selbst beschreibt Hisamatsu als Negation von Form, als „formloses Selbst“, ein Selbst (Form) des dynamischen Leerwerdens zur Offenheit. Diese Freiheit an Bestimmung erweist sich als Fülle, weil sie alles einschließt. Aktualisiert wird sie gemäß von Raum, Zeit und Situation im Hier und Jetzt, als gemeinsames und deshalb immer gelingendes Antworten darin.

⁴⁷⁰ Hisamatsu, ibidem, S. 28.

⁴⁷¹ Es sind dies Wortneuschöpfungen von Hisamatsu, vgl. Hisamatsu, ibidem, S. 29.

⁴⁷² Hisamatsu, ibidem, S. 39.

⁴⁷³ Hisamatsu, ibidem, S. 42.

Als „aktives *mu*“ hat die Tätigkeit des formlosen Selbst „Herz-Natur“. In der „Zen-Aktivität“ des formlosen Selbst ist es auch die aktuelle Situation selbst, mit allem, was darin enthalten ist. Das erkennende Selbst, das egolose, offene „Nicht-Selbst“ hebt sich nicht einseitig bestimmend im „Entstehen in Abhängigkeit“ aller Phänomene ab. In Übereinstimmung mit dem Nichts, *mu*, realisiert sich das „Nicht-Selbst“ von selbst mit.

Das formlose Selbst hat den Charakter des „Erwachen und der Achtsamkeit“ („Awakening and Awareness“, skt. *samādhi* und *smṛti*) der Formlosigkeit, das heißt offen, flexibel und dynamisch zu sein. „Achtsamkeit“ bedeutet, sehr aufmerksam im Hier und Jetzt die Dinge wahrzunehmen. Dieses Wesen im gegenwärtigen Augenblick wird mit dem Begriff „Nicht-Entstehen“ umschrieben, da es leer ist an Substanz.

Das „aktive Sehen“ der Achtsamkeit („Awareness“, skt. smṛti)

Alles unterliegt dem Wandel, ist unbeständig *mujō* 無常, skt. *anitya* („nicht verweilen“ „nicht ewig“). Daraus entspringt die „Geisteshaltung der Vergänglichkeit“. Eine Blume, die sich öffnet, wird in der Natur sehr beachtet. Sie ist in der Entfaltung von vornherein etwas Vorübergehendes, das nur von kurzer Dauer ist (*kari no mono*). Mit der Haltung von *mujō* ist der Blick sehr aufmerksam und achtsam geworden. Da nichts an einem Ort verweilt, nur vorübergehend ist, wird der Augenblick sehr gehaltvoll, da er das Wesen zeigt, wie es ist, und wie es nicht ist. Das Verstehen kommt aus der Erfahrung, und damit wird es ein „aktives Sehen“ der Gegenwärtigkeit der körperlichen und geistigen Einheit des Menschen.

Zur Bedeutung des Zen führt Hisamatsu in seiner Schrift *Zen and the Fine Arts* drei grundlegende Zen-Worte aus:

○ „The Formless of True Self-Awareness“⁴⁷⁴ (自覚の無相性)⁴⁷⁵

„Die Formlosigkeit des wahren Selbst-Gewahrseins“: Das Wesen ohne Form bedeutet, dass die Form weder körperlich noch geistig bestimmt ist. Deshalb ist nicht alles ohne Form. Formen sind Ideen oder das „Selbstbewusstsein“ als ein objektives Selbst bzw. Objekt der Psychologie ist nicht mehr das wahre Selbst. Der Zen-Buddhismus bezieht sich weder auf das eine noch das andere. Das Zen-Wort „Körper und Geist fällt weg“ stimmt damit überein, dass wir einen

⁴⁷⁴ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 45-47.

⁴⁷⁵ Der Originalname (Kanji) wurde von der Schrift entnommen: Si-Yong Zhao, *The Simplicity Aesthetic Concepts Of Hisamatsu Shinichi* - 佛光大學. Masterarbeit am Department of Buddhist Studies, Fo Guang University, 2009. http://www.fgu.edu.tw/~buddhist/chinese/paper_20/06.pdf

Körper und Geist haben, nämlich auf Grund des ursprünglichen Selbst des „fundamental subject“ (*mushin*).

○ „The Fundamental Subject of Self-Awareness“⁴⁷⁶ (自覚の主性)

„Das absolute Selbst (oder Subjekt) des Selbst-Gewahrseins“: Ohne jeglicher Form zu sein ist als Idee denkbar. Aber ein Seiendes, das denkbar ist, ist nur eine Sache. Seine Realität, Seine Existenz ist etwas ganz Anderes. Daraus ergibt sich das große Problem. Es könnte nun gesagt werden, dass dort wo keine Form ist, es auch keine Existenz gibt. Wir sind nun gezwungen an eine Existenz zu denken, in der die Nicht-Existenz (Formlosigkeit) existiert. „Das Sein ohne Form jeglicher Art“ ist kein Konzept einer Idee der Nicht-Form, sondern bezieht sich auf das aktuelle Selbst ohne Form. Der reine Geist („Herz“) ist nichts Anderes als „Selbst der Nicht-Form“ („Self of No Form“). Das Selbst-Gewahrwerden der Formlosigkeit kann nie zu einem Außen werden. Ein wahres Innen hat keine Dualität von Innen und Außen, wie das wahre Selbst-Gewahrwerden keine Position besitzt.

○ „The Activity of Self-Awareness“⁴⁷⁷ (自覚の能動性と活動領域) – das „aktive *mu*“

„Die Aktivität des Selbst-Gewahrwerdens“: Das formlose Selbst ist nicht bloß ohne Form, es ist das „Selbst Ohne Form“. Weil es das Selbst ist, ist die Formlosigkeit aktiv, auch ohne Form ist es aktiv. Wird ein Selbst nie aktiv und beharrt in der Formlosigkeit sagt man dazu „in die Höhle des Teufels fallen.“ Das „Wesentliche Selbst“, das das „absolute Nichts“ ist, kann nie statisch sein. Mit „Wesen“ ist der „Nährboden“ oder die „Wurzel“ gemeint. Das Ursprüngliche Subjekt (absolute Selbst), das das Nichts ist, ist der aktive „Wurzel-Nährboden“ oder mit einem anderen Begriff ausgedrückt das „Wahre Selbst“. In Bezug auf seine Aktivität ist das „absolute Selbst“ („Fundamental Subject“), das „absolute Nichts“, das „aktive Nichts“. Das „aktive *mu*“ bezieht sich auf körperliche und geistige Aktivität. Durch die Aktivität erhält etwas seine wahre Form auf der Grundlage der Leere. Die Aktivität des Selbst-Gewahrwerdens wird durch das bekannte Zen-Wort zum Ausdruck gebracht:

„Wahre *śūnyatā* 真空 – Wunderbares Sein 妙有“⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Hisamatsu, *ibidem*, S. 48-50.

⁴⁷⁷ Hisamatsu, *ibidem*, S. 50-52.

⁴⁷⁸ Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 51.

Das bedeutet, was auch immer durch das „formlose Selbst“ Gestalt annimmt, ist ein wunderbares Sein. „Die Weiden sind grün, die Blumen sind rot“ sind nach dem Erwachen wie „wunder-volle“ Seiendes (妙有), da sie als „Selbst-Ausdruck“ des *mu* gesehen werden.

Der wahre Mensch ohne Rang

Hisamatsu zitiert aus der Schrift *Línjì-lù* (臨濟錄 jap. *Rinzai roku*) des Zen-Meisters Linji (gest. 867 in China, 臨濟 jap. Rinzai), Gründer der chinesischen Linji-Schule (jap. Rinzai-Schule) der von den Tee-Meistern der Muromachi-Periode sehr hochgeschätzt wurde:

„In die Farbe eingehen und doch nicht von ihr gereizt werden, in die Stimme eingehen und doch nicht von ihr betört werden, in den Geschmack eingehen und doch nicht danach begierig zu werden, in den Duft eingehen und doch nicht von ihm berauscht werden, in die Berührung eingehen, und doch davon nicht angesteckt zu werden, in die Welt des Dharma eingehen und doch nicht von ihr gefangen zu werden, – das ist die Art der Menschen, die erkannt haben, dass die sechs Erscheinungen: Farbe, Ton, Duft, Geschmack, Berührung und das Dharma nur Äußerlichkeiten sind. Es ist unmöglich, solche an nichts haftende Menschen an etwas zu fesseln.“⁴⁷⁹

Vom Tee-Meister Sen no Rikyū (千利休, 1521-1591) sind folgende Worte zur Tee-Zeremonie überliefert:

„Der Sinn der Teezeremonie liegt darin, dass man reines Wasser kocht, es auf den reinen Tee gießt und dass man ihn in Stille und Ruhe auskostet.“⁴⁸⁰

Wenn Wasser kocht, hört man seinen Ton, der gemahlene Tee hat einen unmerklichen Duft und herben Geschmack. Es gibt keine auffällige Farbe im Tee-Raum. „Auch ein Schluck Tee bietet den ganzen Mikrokosmos der Vereinigung der Gegensätze: Durst und seine Stillung“.⁴⁸¹ Hisamatsu war Tee-Meister und praktizierte die Tee-Zeremonie im Tee-Raum des Shunkōin Tempels in Kyoto. Hier wohnte Hisamatsu und schrieb seine Bücher. Im Gästehaus des Shunkōin diskutierten Hisamatsu und D.T. Suzuki die neue Philosophie, die beides enthalten sollte: die westliche Philosophie und den Zen-Buddhismus.⁴⁸² D.T. Suzuki schrieb über die Tee-Zeremonie:

⁴⁷⁹ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfulligen 1999, S. 51.

⁴⁸⁰ Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur. Einführung in den ästhetischen Mikrokosmos*, Wien 1998, S. 18.

⁴⁸¹ Hashi, *ibidem*, S. 18.

⁴⁸² Siehe: www.shunkoin.com/DrHisamatsu.html.

„Die sechs Sinne von Verunreinigungen zu läutern, das ist der Geist des Cha-no-yu. Durch den Anblick des *kakemono* (Rollbild) in der *tokonoma* (Nische) und die Blume in der Vase wird der Geruchssinn gereinigt; beim Lauschen auf das Sieden des Wassers im Eisenkessel und das Tropfen aus dem Bambusrohr werden die Ohren gereinigt, und durch den Umgang mit den Gerätschaften wird der Tastsinn gereinigt. Wenn so alle Sinnesorgane gereinigt sind, wird der Geist selbst von Verschmutzung gereinigt.“⁴⁸³

Mit der Handlung wird das von Linji Gesagte vollzogen, ohne jegliche diskursiven Erklärungen und Herausstellen eines Sprechers. Im Vermögen dieser Umsetzung, die in einem kleinsten Kosmos umgesetzt wird, zeigt sich der an nichts haftende Mensch, er lässt ohne Worte erkennen, wie das „absolut freie Selbst“ (Subjekt) agiert. Hinter dieser Passage von einigen Stunden des Nicht-Sprechens liegt der tiefe Gehalt des Herz-Sūtras oder von der Schrift *Línjì-lù*.

Jeder Philosoph schweigt einige Zeit und braucht Ruhe in seiner Konzentration vor der Ausformung seiner Gedanken, deswegen wird dieser Teil nicht als „kein Philosophieren“ bezeichnet. Niemand kann bestimmen, wann der aktive und wann der passive Teil im Denken und Handeln der Philosophie, und der einzige richtige Augenblick der umfassenden Erkenntnis und Erfahrung sei.

Linji hatte einmal folgende Erklärung seinen Schülern gegeben:

„Ein wahrer Mensch ohne Rang, der unabhängig von jeder Macht ist, wohnt unserm Leib inne. Von Angesicht zu Angesicht, von Auge zu Auge taucht dieser bei uns auf. Siehe! Der wahre Mensch ohne Rang ist in unserem Hier und Jetzt!“⁴⁸⁴

Es ist dies das Gewahrwerden der ursprünglichen Naturanlage der „Buddha-Natur“, die wir selbst im Leben ergreifen könne, weil sie da ist. „Solange wir zu dieser Wirklichkeit nicht ´erwachen´ läuft unser Geist immer unruhig, und zwar auf der Suche nach dem Ding A, B, C, D, ... usw.“⁴⁸⁵

Linji sagt im Gespräch zu seinen Schülern: „Gelingt es euch, euer Herz zu befrieden, das unterscheidende Denken zu lassen, so betretet ihr das Reich der Reinheit, das Reich der Bedingungslosigkeit. Wenn kein Gedanke mehr auftaucht, dann erreicht ihr sofort die Spitze

⁴⁸³ Suzuki, *Zen und die Kultur Japans*, Bern/München/Wien 1994, S. 110.

⁴⁸⁴ Hashi, *ZEN und Philosophie*, Wien 2009, S. 57.

⁴⁸⁵ Hashi, *ibidem*, S. 58. Siehe auch: Hashi, *Philosophische Anthropologie zur globalen Welt: Im Angelpunkt von Zen und Kyoto-Schule*, Wien 2014, S. 199.

des Bodhi-Baumes, habt sofort die Erleuchtung. Ihr erlangt ungewöhnliche Kräfte, verwandelt euch aus `Jiriki`, aus eigener Kraft, inmitten der 3-fachen Welt, und erlebt die Freude der Erfüllung des Dhamas und die heilsame Kraft des Zen. Das Licht des Geistes scheint von selbst. Das Sein offenbart sich von allein.“⁴⁸⁶

Das wahre Selbst wird nicht Kraft der Egozentrik, esoterischen Wissens, Ekstase o. ä. das „Reich der Reinheit“ an Bedingungslosigkeit erfahren. Ein Selbst, das sich auf sich selbst stützt, *jiriki*, ist frei und spontan, was der japanische Ausdruck für Freiheit, 自由 *jiyū* wiedergibt.⁴⁸⁷ Es ist keine Freiheit von etwas, wie es in der Kultur der „Selbstbestimmung“ und „Selbstverwirklichung“ fälschlich verstanden wird, sondern eine Freiheit zu etwas. 自 bedeutet „Selbst“, „spontan“; 由 „vermittelt von“. Das „Selbst“ ist ein Nicht-Selbst, allseitig offen, egolos leer. Vermittelt wird die Freiheit zu dieser ursprünglichen Natur-Anlage, wo das „wahre Selbst“ (真実の自己) keine einseitige Egozentrik hat.

Entfaltung des Eros des Geistigen, der Freude, die zum Erfassen des ewig gegebenen Wahren einen Zugang öffnet

Bei Platon hat der paradigmatische Formgebung des Kosmos die stabile Voraussetzung des Guten, dessen Gestaltung aus *idea* das geistige Auge mittels Eros wahrnehmen kann. Die Ambivalenz des Dämonischen als potentiell ethisch Hässliches räumte Platon im Zeugen im Schönen aus. Mit der empirischen Anschauung des Schönen, so wie der Kosmos ist, erlangt das Ich ein seinem Wesen nach seiendes Dasein, das nicht mehr nichtig sein kann. Ein Ich, das diesen Einblick hatte, hat sich ungewöhnlich verändert. Ab da bringt dieses erneuerte Ich seine Werke und Taten im Vollzug des Guten und Schönen hervor. Dieser gute Mensch ist „glücklich“, *eudaimonia*. Mit der Übersetzung von *eudaimonia* als „glücklich“ bzw. Glück haben, ist jedoch etwas schicksalshaft Zufallendes an die Stelle des Dämons getreten, dem im Christentum ein Platz neben dem Satan zugewiesen worden war. Auch dem Eros als Gott ist es als Aberglauben nicht viel anders ergangen. Die Entdeckung des „Zeugen im Geistigen“ als Spezifikum des Dämonen Eros von Platons einzigartige Auffassung einer „geistigen Produktivkraft“ führte erst zu einer Aufwertung in der deutschen Literaturströmung des „Sturm

⁴⁸⁶ Sōtetsu Yūzen (Übers.), *Lin-Chi Lu. Das Zen von Meister Rinzaï. Rinzaï Roku*. Wien 1987, S. 63.

⁴⁸⁷ Vgl. Hashi, *Philosophische Anthropologie zur globalen Welt: Im Angelpunkt von Zen und Kyoto-Schule*, Wien 2014, 199.

und Drang“. Kulturhistorisch gipfelte sie im „Inbegriff der höheren Geisteslagen eines Menschen“ eines Genies.⁴⁸⁸

Nach Platons Diotima-Rede jedenfalls, hatte jener Mensch die „Freundschaft der Götter“ gesichert. Es lässt dies den Schluss zu, dass der erneuerte Mensch nach dem empirischen Erleben des Schönen (Kosmos) als Eingestalt (mit dem Guten), den guten Eros in sich hat und ihn verwirklicht, das heißt: er ist mit Eros *daimonion* verschmolzen. Platon bereitet dies schrittweise vor, ob eine historische Dokumentation oder nicht, dürfte irrelevant sein, wenn er es als Argumente für seine Philosophie heranzieht:

Gott Eros wird von der fremden, weisen Priesterin Diotima zum *daimon* erklärt; der *daimon* wird zum inneren *daimonion*, einer inneren Stimme, die sich persönlich beim Menschen meldet. Nur eine Priesterin, noch dazu eine Frau, hatte die Autorität und Glaubwürdigkeit in der griechischen Antike darüber eine Auskunft geben zu können. Den namenslosen *daimonion* belegt Platon durch Aussagen des Sokrates über diesen, der ihm fallweise abrät oder schweigt. Platon weicht mit der fremden Stimme einem offenen Subjektivismus aus, wie ihn die Sophisten propagierten.

Ob *daimon* oder *daimonion*, scheint es eine Kraft von außen (*tariki*) zu sein, die den Menschen in einer Erkenntnis unterstützt. Einerseits als eine Kraft für eine Entscheidung, als Entscheidungskraft und andererseits zum Schutz, als eine „Seelenform“, wie Timaios erklärt:

„Was nun also die wesentlichste Seelenform bei uns angeht, so muss man sich folgendes denken: Als einen beschützenden Geist hat der Gott sie einem jeden gegeben, diese Kraft, von der wir sagen, dass sie an oberster Stelle in unserem Leib wohne und uns von der Erde fort zur Zusammengehörigkeit mit den Dingen im Himmel erhebt, da wir denn ein Gewächs sind, das nicht von Erde ist, sondern himmlisch, und so sagen wir ganz recht.“⁴⁸⁹

Timaos nennt an der Stelle den *daimon* einen „innewohnenden Schutzgeist“⁴⁹⁰, den er selbst in wohlgefügtter Ordnung hält, wodurch der Mensch dann *eudaimonia* ist. Die Anweisung zur Pflege jenes Seelenvermögen des Menschen ist aber eine einzige: „Jedem seine eigentümlichen Beschäftigungen und Bewegungen zukommen zu lassen.“⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Vgl. Schmidt-Berger, *Platon: Das Trinkgelage oder über den Eros*, Frankfurt/Main 1985, S. 208, Anm. 45.

⁴⁸⁹ Platon, *Timaos* 90a, Übers. Zekl 1992, S. 185.

⁴⁹⁰ *Timaos* 90c.

⁴⁹¹ *Timaos* 90c.

Er ist unser „höheres“ (dem Kosmos zugewandtes) Selbst, welches hilft, die schon von Geburt an vorhandenen Abweichungen unseres Selbst, die „in unserem Haupte verderbten Umläufe“, auf die richtige Bahn „der Denkreisläufe des Alls“ zu bringen, denn: „Dem Göttlichen in uns verwandte Bewegungen sind die Denkreisläufe des Alls.“⁴⁹² Das Selbst orientiert sich an der Einheit-Ganzheit des geistigen Kosmos, dem aber je seine eigene Art und Weise zu leben zukommt. Der Vermittler des richtigen Lebensweges des Selbst ist der *daimon* bzw. das Seelenvermögen.

Die „Freundschaft der Götter zu haben“ und ihnen reziprok dazu Opfer zu bezeugen, wie es Diotima und Timaios darstellen, könnte für uns heute nur religiöse Relevanz haben, aber keine philosophische Bedeutung. Die christliche Religion lehnt jedoch die griechischen Götter als Aberglauben ab, oder zählt sie zur Mythologie. Von einem Dämon kann keine Einsicht kommen, schon gar keine Einsicht in das wahre Schöne aus dem Trias mit dem Guten und Wahren. Seine Methoden seiner Vermittlung aus der Position von „weder – noch“ sind vermutlich deshalb dämonisch, d.h. nicht wertfrei, sondern negativ besetzt.

Die Freundschaftlichkeit findet sich auch als Motiv in der Schöpfung des Kosmos aus etwas Vorgegebenen etwas Schönes und Gutes zu machen. Der Demiurg setzt als „Vater“ alles in Bewegung (*Timaios* 37b-d) und hat Vergnügen daran, *euphrantis*, naheliegend für andere.⁴⁹³ Die Entstehung als *kósmos* (geordnet und schön) war durch die Kraft des Wohlwollens, die als Freundschaftlichkeit bezeichnet werden kann, und eigener Freude am Schaffen und für andere bewirkt worden. Die Annahme einer Kraft ist Themengebiet der Physik, nicht ihre Wirkung aus dem Guten und zur Freude.

Das ursprüngliche vorkosmische „Eine selbst“, unerkennbar, unentstanden, zeitlos ewig, bildet als zeitloses Kontinuum das Gute, die glückliche Voraussetzung für den Kosmos. Durch die einsetzende Bewegung wird das „seiende Eine“, die empirische Materie in seiner Einheit-Ganzheit strukturiert durch ewige Grundformen hervorgebracht. Dies würde die Welt mit ihrer rein energetischen Relation zum Zeitkontinuum annehmen.

Kehren wir nun zurück zum *Symposion*. Im *Symposion* tritt der *daimon* im Namen des Eros auf. Er vereinigt alles, Liebe, Begehren, Vergnügen und ist daher prädestiniert als Kraft zum

⁴⁹² *Timaios* 90c-d.

⁴⁹³ *euphrantis*, „sich erfreuen an“; *euphrainós*, „jemanden erfreuen, sich erfreuen“; *agalmai*, „eine Freude an etwas haben“

Hervorbringen, ein Analogon zur Schöpfung des Kosmos, als ein mikrokosmischer Prozess. Allerdings muss er ein guter Eros sein, der im Schönen agiert. Dort wo er Schönes vorfindet, wird er aktiv. Es ist wieder die Mischung des seienden Einen: leiblich und geistig – einseitig geht nicht. Zeugen aus rein leiblichen Vergnügen ist kein guter Eros, aus rein geistigen *idea* fehlt die Kraft zur Hervorbringung und die Materie der Immanenz. Beides ist untrennbar verbunden. Das heißt, der *daimon* Eros erfüllt mit seiner Kraft die wichtige Aufgabe zum Hervorbringen zum Fortbestand. Zusammenfassend sind seine Aufgaben also: Entscheidungskraft zur Vermeidung von Bösen (Beleg Sokrates), zum Schutz, Kraft zum Hervorbringen von Gutem im Schönen (Beleg „Freundschaft der Götter“).

Ein Gutes und Schönes, das nicht in einer Tugend auflebt und genährt wird, ist wie „Schattenbilder“ umarmen. In der archaischen Zeit und der Antike stellten sich die Griechen die Verstorbenen wie „Schattenbilder“ der Körper der Toten vor, die nicht mehr ins Leben eingreifen und von Menschenhand nicht mehr berührt werden kann. Ihre Körper können von den Sinnesorganen nicht wahrgenommen werden. Die Liebe und Opfer vermag sie ins auferstehen lassen, aber keine noch so große List wie die des Orpheus. Es ist die Realität der Lebenswelt, dass wir nur lebendige Körper umarmen können. Die Frage ist, wie geht ein Mensch mit dieser leidvollen Erfahrung um?

Im Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens, wird mit der Kostbarkeit jedes Zusammentreffens der Zeitraum schön gestaltet. Die „höchste“ Kostbarkeit ist die richtige Gestaltung des Wahren im Leben. Platon nennt dies mit dem Begriff *eudaimonia*. Der Mensch, der im Leben *eudaimonia* verwirklicht, ist die mikrokosmische Einheit in einem größeren, geordneten Ganzen. Das Gute des „Demiurgos“ der Weltentstehungstheorie des Timaios ist das kosmologische Muster des Schauens der Wahrheit, die in der Verbindung der *idea*, der Ideen, zeitlos besteht. Da es keine voneinander getrennte Ebenen gibt, wird die Einsicht nur durch Beharren auf einer Ebene unmöglich gemacht. Platon stellte in seiner originären Sprache die Verbindung des ontologischen Seins und ontisch Seienden in einer Satzstruktur, das heißt sprachlich nicht getrennt dar. Die Methode der Überbrückung der Formulierung der Lebenswelt und Formulierung der *idea* des Kosmos wird „Analogie-Denken“ genannt. Die Folge davon ist ein Auseinanderdriften von zwei Welten ab der Neuzeit, die einmal getrennt, zu Reichen der „Ideenwelt“ und „Realwelt“ fixiert wurden, welche das Problem einer Wiedervereinigung haben, die nicht mehr vollzogen werden kann.

Ab der Renaissance kam der Mensch vom Zentrum an die Spitze der Welt. Bei Platon war der Mensch bereits im Zentrum, jedoch in den Überlegungen zur Realisierung der besten Polis, die

Basis des Guten für den Menschen und sein Wohlergehen bildete. Betrachtet man die Bilder der Renaissance stellt man fest, mit welcher Exaktheit die Dinge der Schöpfung dargestellt wurden. Der goldene Bildgrund verschwand. Die räumliche und materielle Gestalt war sehr wichtig, mit der sich auch ein Wandel in der Wahrnehmung vollzog. Die Zentralperspektive vom Standpunkt des Subjekts in der Kunst, Vermessung in den Naturwissenschaften, mechanistische Funktion auf Basis von Ursache und Wirkung, Trennung der Disziplinen mit materieller oder geistiger Basis waren wertvolle Errungenschaften der Neuzeit. Die Darstellung der Außenwelt als sinnlich gegebene Realität war im Vergleich zur präzisen Wiedergabe der naturalistischen und dreidimensionalen Perspektive kindlich naiv, rückständig primitiv oder ungeordnet hässlich mangelnden technischen oder geistigen Vermögens.

In der abendländischen Philosophie wurden bei der Überbrückung der „Ideenwelt“ und „Realwelt“ von den Platonikern (ab der Renaissance) in der analytischen Sprachstruktur die dynamischen Aspekte von der abgegrenzten Einheit eines Dings und ewig Seienden abgezogen. Die Arten der Erkenntnis *diánoia* (διάνοια), die Verstandeserkenntnis und *nóēsis* (νόησις), die Vernunftkenntnis sind als Methoden der Philosophie zur Erkenntnis gültig. Aus den Sätzen der logischen Analyse und ihrer Aneinanderreihung wird die Bedeutung erschlossen.

In der Kulturgeschichte Ostasiens gibt es keine entsprechende Auseinandersetzung über das Verhältnis von „Gefühl“ zur Erkenntnis wie in der Aufklärung (mit Kants Ausschluss der Gefühle aus der Philosophie) und die Triebtheorien im 20. Jahrhundert. In Ostasien lieferten die *Analekten* von Konfuzius (vermutl. 551-479 v. Chr.) sehr einflussreiche Beiträge zur Verwirklichung der Mitmenschlichkeit (chin. *rén*). Das Gespräch über die Trauer⁴⁹⁴, *Lun Yü*, Buch XVII, 21 zeigt anhand eines konkreten Ereignisses wie hoch fühlendes Denken zu schätzen sei. Zum Trauerverhalten gibt es Sitten, die gelernt und geübt werden, doch Konfuzius ändert die Autorität und den Maßstab in der Beantwortung der Frage nach der Dauer. Das Gefühl des trauenden Menschen ist selbst das Wahrheitskriterium. Das Gefühl der Trauer ist evident und wahr, denn jeder kennt die Trauer. Der fragende Schüler verirrt sich in Argumenten, wenn er das Gefühl nicht als Realität ansieht. Das entscheidende Kriterium zur Beantwortung wird nicht im Allgemeinen, das in Normen wie Gebote formuliert wurde, erschlossen. Entscheidend ist die Frage: Wie kommt Trauer zustande? – Durch die Beziehung zum anderen öffnet sich der Mensch den Mitmenschen und der Welt. Sobald er sich öffnet, lernt er das Fremde aufzunehmen (chin. *xué*). In der Frage nach dem Sein und Erkennen ist das

⁴⁹⁴ Kungfutse, *Gespräche Lun Yü*. Übers und hg. v. Richard Wilhelm, München 2000, S. 176.

Gefühl der sichere Ausgangspunkt zur Entfaltung des richtigen Handelns im gemeinschaftlichen Miteinander. Die Bedingung der Möglichkeit zur Verwirklichung der Mitmenschlichkeit ist das Organisationprinzip *rén* zur Öffnung zum Ganzen.

Zen-Buddhismus: das „mu-selbst“, 無心 mushin

Im Zen-Buddhismus wurden nie „Welten“ (Annahme einer Welt der Ideen ab dem Neuplatonismus) unterschieden. Es existiert die Welt, in der wir leben und unsere Probleme bewältigen müssen. Es ist eine grundlegende Tatsache, dass alle Phänomene und die Seinsfaktoren des Menschen im Wandel sind, das ist die Tatsache von *mujō* 無常, („nicht ewig“ skt. *anitya*). Buddha selbst verneinte ein unvegängliches Sein *ātman* als Grundlage eines absoluten oder göttlichen Ich, das in einem Wiedergeburtsschleife verankert ist.⁴⁹⁵ Das atmende Selbst *ātman* existiert, es wird keineswegs im Buddhismus geleugnet. Gesehen und darauf wird gezeigt: auf die ontisch reale Wirklichkeit von *anitya*. Sie bildet die Basis für die Lehre vom *anātman*.⁴⁹⁶ Die Verneinung der Konstituierung eines beständigen Selbst wird mit dem Begriff „Nicht-Selbst“ oder dem egoles leeren „Nicht-Ich“ (skt. *anātman*, 無我 jap. *muga*) ausgesagt, wodurch jegliche Egozentrik eines Anhaftens negiert wird. Es ist dies der Aktus des Reinigens des Tee-Meisters, der sehr achtsam auf Zeit, Ort und Situation ohne Verkünstelung für das zur Ruhekommen des Geistes (Herzens) sorgt, dem Mikrokosmos des Erlebens von Freude im gestalteten Augenblick. Der zur universellen Wahrheit Erwachte aber „ist nicht ohne Ich, sondern er hat das Ich des Nicht-Ich.“⁴⁹⁷

Für den Konfuzianer ist das Herz, die Gesinnung des edlen Menschen, die geformt wird und seine „Rolle“ nach dem Ritus lernt. Im Sinne der Leere agiert das Herz des *mu* im Leben wie in einer „Rolle“ im Stegreifspiel, wo der Schauspieler keine Rolle lernt, deshalb spontan und flexibel gemeinsam auf Zuspiel mit dem Anderen Unerwartetes gestalten kann.⁴⁹⁸ Das Herz der ontischen Gestaltung ist wie die Leere, frei von Bestimmung und kraftvoll lebendig. Es ist unbehindert, offen, weit, unbewegt und dauernd.

Die „Fünf Daseinsfaktoren“ (skt. *pañcaskandhāḥ*, 五蘊 jap. *goon*)⁴⁹⁹ des Menschen, die mit dem Sanskritwort *skandhas* bezeichnet werden, sind alle leer, d.h. ohne beständige Substanz.

⁴⁹⁵ Vgl. Hashi, *ZEN und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung*, Wien 2009, S. 158.

⁴⁹⁶ Vgl. Hashi, *ibidem*, S. 158-160.

⁴⁹⁷ Hisamatsu, *ibidem*, S. 41.

⁴⁹⁸ Vgl. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999 S. 30.

⁴⁹⁹ Vgl. Frauwallner, *Geschichte der Philosophie. Band 1*, Salzburg 1953, S. 190.

Vgl. Hashi: *Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule*, Wien 1999, S. 28.

Alle Faktoren haben gleichermaßen Anteil an der zusammengesetzten Einheit und Ganzheit *skandha* des Menschen ohne hierarchische Wichtigkeit:

rūpa (色 jap. *shiki*) Körper

vedanā (受 jap. *ju*) Empfindung

sañjñā (想 jap. *so*) Vorstellen

saṃskāra (行 jap. *gyō*) Wille

vijñāna (識 jap. *shiki*) Wissen

Im Buddhismus versteht man unter *vedanā* (2. Seinsfaktor) das Entstehen einer Empfindung, wenn die Sinne mit Objekten in Berührung kommen, oder das Denken von gedanklichen Objekten, wobei es sich um neutrale, angenehme, zumeist aber schmerzliche Gefühle handelt.⁵⁰⁰ Nach den „Vier Edlen Wahrheiten“ bringt der Irrtum der Beständigkeit und das Begehren (*tṛṣṇā*) danach, das Anhaften Leiden (*dukkha*) hervor. Die Verneinung der Gier ist Ursache alles Leidens, *dukkha*.

Das Herz-Sūtra, eines der wichtigsten Texte im Zen-Buddhismus negiert eine innere und äußere Welt, Körper, Empfindungen, Vorstellungen, Wille und Wissen sind leer. Und zwar deshalb, weil diese kein Eigenwesen und keine Beständigkeit haben. Da sie kein Eigenwesen haben, ist das Selbst ohne jeweilige Anhaftungen.

Das echte allumfassend Nichts bin ich selbst. Es ist nicht die Welt der Objekte.⁵⁰¹ Da *mu* alles umfasst, gibt es kein Innen und Außen: Ich bin ein Einziges. Die „Einzigartigkeit“ bedeutet das Nicht-Aufgespalten-Sein und wird auch als „einzige Geist“ (無心 *mushin*) ausgesagt. Sein Wesen ist der Herzcharakter des Nichts, die allumfassende Einheit-Ganzheit der schrankenlosen Offenheit im Wandel des lebendigen Da-Seienden. Die Buddha-Natur wird mit den Begriffen beschrieben: unermesslich, schrankenlos, allumfassend, nämlich das *mu*-selbst.⁵⁰²

In der „Meisselschrift vom Glauben an den Geist“, 信心銘 *Xìnxīn Míng*, jap. *Shinjinmei* vom dritten Zen-Patriarchen Seng-ts'an (jap. Sōsan, gest. 606) wird gesagt, dass der Geist, der in jedem Menschen wirkt, und der Geist, der unbegrenzt alles durchdringt, nicht verschieden ist:

„Der höchste Weg ist nicht schwierig,

⁵⁰⁰ Lexikon der östlichen Weisheitslehren 2005, S. 427.

⁵⁰¹ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 27.

⁵⁰² Vgl. Hashi, *ZEN und Philosophie*, Wien 2009, S. 57.

nur ohne Wahl.

Hasse nicht, liebe nicht

Dann ist es klar und eindeutig.

Gibt es auch nur die kleinste Unstimmigkeit,

dann entsteht ein Unterschied,

so groß wie der zwischen Himmel und Erde.

Wenn man es vor eigenen Augen haben möchte,

darf weder Richtig noch Falsch existieren

Der Kampf zwischen Verschiedenheit und Übereinstimmung

führt zur Krankheit des Geistes.“⁵⁰³

Eine wichtige Sache ist, dass das Nichts unterscheidungslos ist und bei der Neigung zum Feststellen von Gegensätzen eine umfassende Erkenntnis von vornherein als Aktus des Herzens erkannt und aktualisiert werden sollte:

„Es nimmt Reines und Beflecktes in der derselben Weise auf, behandelt Hohes und Niedriges gleich, begegnet dem Guten und dem Bösen in gleicher Weise, hält Wahres und Falsches für ein und dasselbe, lässt Heiliges und Profanes zusammen wohnen, nimmt nichts an und stößt nichts ab, genau wie die Leere.“⁵⁰⁴

Erinnern wir uns an das Gedicht von Zen-Mönch Ikkyū (一休):

⁵⁰³ Seng-ts'an, *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist. Das geistige Vermächtnis des dritten Patriarchen des Zen in China*, Übers. Jarand 1991, S. 17.

⁵⁰⁴ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfullingen 1999, S. 36.

„Von der Welt des Leides
Zurück zur Welt Buddhas dharma –
Das Leben ist eine Weile Da-Zwischen.
Wenn es regnet, lasst uns darin aufleben.
Weht der Wind, lasst uns darin weitergehen.“

(Zen-Mönch Ikkyū Sōjun, übersetzt von HASHI Hisaki)

Die Welt des Leides („Beflecktes“) und „Reines“ (Buddha-Natur) sind kein getrennter Weg. Das Reine wird aktualisiert und erfasst in den Aporien des Alltags. Auf *dukkha* kann sich niemand ausruhen: *Wenn es regnet, lasst uns darin aufleben!* Das Menschenbild im Zen-Buddhismus wird als Metaphysik mit dem Gewahrwerden im Leben von „*shōji soku nehan*“ ausgedrückt. Sowohl Leben-Sterben *shōji* 生死 als auch *nirvāṇa* (*nehan*) sind ein einziger Geist der Buddha-Natur.⁵⁰⁵

Im Herz-Sūtra findet sich dazu sozusagen die Logik der Erfahrung:

乃至無老死 亦無老死盡 „nicht Alter und Tod noch die Aufhebung von Alter und Tod“.

Die Aufhebung jeglicher trennenden Standpunkte führt zum bejahenden Zugang jedes kostbaren Dinges, dessen Kostbarkeit aus der Leere kommt.

„Erkenne dich selbst“ *gnōthi seautón* und die Herz-Natur des Nichts 無心

Der delphische Spruch *gnōthi seautón*, der nicht durch archeologische Fundstücke überliefert ist, findet sich nur bei Platon in der Schrift *Philebos* (48c). In dem Dialog wird von der menschlichen Schwäche gesprochen, dass die Menschen sich im Allgemeinen schöner, größer, ethischer, wissender halten, als ihre Taten zu erkennen geben.

Eros *daimonion* ist eine Kraft, die durch das ontische Streben zum „erkenne dich selbst“ das Selbst in der Egozentrik erschüttern könnte. Alkibiades, selbst voller Selbstvorwürfe, vergleicht Sokrates mit dem Silen, dem äußerlich hässlichen, doch weisen mythischen Erzieher. Dass der Vergleich als eine Provokation aufgefasst werden könnte, ist Alkibiades bewusst. Sokrates musste es wohl gelassen auffassen, aber für die Athener Gesellschaft war das Lob des hässlichen Aussehens ein Verstoß gegen das Ideal der *kalokagathía* der Perfektion. Wenn es diese Norm gibt, die genau angibt, was perfekt ist, wozu die Anfrage an die Peron nach der

⁵⁰⁵ Vgl. Hashi, *Transzendenz sive Immanenz. Religionsphilosophische Ansätze im „shōbō genzō“* Dōgens, in: Hödl/Futterknecht (Hg.), *Religionen nach der Säkularisierung*, Wien/Berlin 2011, S. 54-69.

wahren Erkenntnis des Selbst, *gnóthi seautón*? Lässt es sich als Beurteilung auf einer Skala beantworten? Die Antwort dürfte nicht im Defizit zur Norm von definierten Fakten liegen.

Selbsterkenntnis liegt darin, eben nicht das „Selbst“ zum Objekt meiner Vorstellung zu machen, dass ein beständiges, messbares Faktum ist. Hoffnungen, Wünsche, Erwartungen und Messung von Defiziten verzerren gerade den Blick auf das Selbst. Der Zen-Buddhismus gibt einen überraschenden Hinweis, wie Hashi:

„Normalerweise sagt man: ‚ich erlange Erkenntnis über den Geist.‘ Nein, das stimmt nicht; die Stellung von Subjekt und Objekt ist verkehrt: ‚Nicht ich erlange die Erkenntnis Sowieso, sondern die Erkenntnis der Wahrheit ist überall offen! Überall steht das unsichtbare Tor, das uns zur Erkenntnis der universellen Wahrheit führt!‘“⁵⁰⁶

Sokrates sagt nicht: ich habe eine Erkenntnis über das ethisch Schöne erlangt. Alkibiades erblickt bewundernd seine Gelassenheit und Ruhe als Basis des wahren Selbst zu Guten. Es ist dies ein Wissen von einem, oft verborgenen, ursprünglichen guten Wesen, das ein Mensch verwirklichen kann oder nicht. Bei *gnóthi seautón* liegt der Blick nicht im Denken über mich selbst, sondern der Blick ist auf das umfassende Gute gerichtet. Nicht auf sich selbst schauend, erkennt der Mensch seinen eigenen Standort darin. Im Hervorbringen des Guten und wahren Schönen sind das Selbst und das Objekt im Guten zu Einem verschmolzen. Die Philosophie reift im „Innersten“ (心) des gemeinsamen Dialogs der Gesprächspartner, sodass das Gute mit schöpferischer Kraft mit der Gewissheit einer „schönen“ Erkenntnis hervorgebracht werden kann.

Im Buddhismus ist die „Selbsterkenntnis“ die Einsicht (*prajñā*) in die Herz-Natur des Nichts. Es ist der an nichts haftende Mensch, der „wahre Mensch“, der sich, als dieses, selbst erkennt. Hisamatsu sagt:

„Unser gewöhnliches Herz ist voll Hemmungen und Behinderungen, es ist begrenzt in seiner Reichweite, unterscheidet und klassifiziert, es ist eine Erscheinung, es ist befleckt, es unterliegt dem Werden und Vergehen, es kennt Maße, es ist begreifbar, es hat Innen und Außen und sonst noch vielerlei. So kann man erst zum Buddha werden, nachdem man sein Herz geordnet hat und zurückgeehrt ist zum eigentlichen wahren Herzen, das wie die Leere des zen-buddhistischen Nichts ist.“⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Hashi, *ZEN und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung*, Wien 2009, S. 38.

⁵⁰⁷ Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Pfulligen 1999, S. 41.

Wenn die Vernunft Unterscheidungen trifft, kommt sich nicht über aufspaltende Ideen hinaus. Im Herz-Sūtra befindet sich die Anweisung, um zur Grundlage der Leere zu kommen, nicht die aufspaltenden Ideen durch ihre Verneinung zu eliminieren, da dies erneute Trennung erzeugt: Zur Selbsterkenntnis können wir beherzigen:

無無明 亦無無明盡 „nicht das Nicht-Wissen noch die Aufhebung des Nicht-Wissens“

Kein Teil wird in seiner Beständigkeit bestätigt, noch seine Eliminierung beantragt. Sind „Ideenwelt“ und „Realwelt“, *saṃsāra* und *nirvāṇa* einmal getrennt, bleiben sie das Gegenübergestellte, das es in der ontischen Realität nicht gibt. Daher muss man, um das Herz-Sūtra zu verstehen, auf den Boden der Realität zurückkehren, in der kein einziges Ding in der Bestimmung eingeschlossen und aufbewahrt, aber auch nicht ausgeschlossen werden kann. Jede Eliminierung bedeutet einen Verlust der umfassenden Vielfalt, die wir nicht vollständig erfassen können, und eine Deformation der Offenheit von *mu*, die für die Herz-Natur schmerzhaft ist.

VI. „Freude“ am Erfassen des *dharma* im Buddhismus

Buddhistische Lehren aus frühbuddhistischen Texten:

Udānavarga („Feierliche Aussprüche des Buddha“) und Visuddhi-Magga (IX, „Die Göttlichen Verweilungszustände“, *brahma-vihāra* bzw. *apramāṇas*)

VI.1 *Udānavarga* – „Feierliche Aussprüche des Buddha“

Udāna bedeutet „Aussprüche“. In der frühbuddhistischen Schrift *Udānavarga* sind über 1100 Verse in 33 Gruppen (*varga*) gesammelt, die Buddha oder seinen Schülern zugeschrieben werden. *Udānavarga* gehört nicht zum Pāli-Kanon⁵⁰⁸, obwohl viele Kapitel, Verse und das Format Ähnlichkeiten mit den *Dhammapada* aus dem Pāli-Kanon aufweisen. Die „Aussprüche“, *udāna* haben eine kurze und prägnante Aussageform zum ethischen Verhalten in Bezug auf eine essenzielle Wahrheit. Sie weisen daher zwei Aspekte auf:

Ein Wissen um die Grundlage vom Ablösen von Leid und wie es im konkreten Tun erfahrbar ist, ist in den „Vier edlen Wahrheiten“⁵⁰⁹ dargelegt. Das heißt, dass hinter der Kürze des Textes die umfassende Lehre des *dharma* steht. Die literarische kurze Aussageform ist sozusagen der Prototyp, ein Wissen und eine Strebensethik als *udāna* vermitteln zu wollen. Es ist nicht dasselbe wie ein Gāthā (ein allein stehendes Gedicht).

Zen-Meister Dōgen Kigen (1200-1253) charakterisiert *udāna* als eines unter zwölf Lehrweisen mit der für ihn bedeutsamen Besonderheit als ein „spontanes Lehren ohne Aufforderung“ (jap. *mumon jisetsu*) in seiner Schrift *Shōbō genzō*, Kapitel 24 (*Bukkyō*, „Buddhas Lehren“).⁵¹⁰ Er meint damit Folgendes: Um den *dharma* zu lehren, wartet ein Arhat („Heiliger“) normaler Weise darauf, dazu eingeladen bzw. aufgefordert zu werden. In dem Fall der *udāna* lehrt er ohne diese Aufforderung. Da die Lehre Buddhas schwer zu erfassen ist, sind auch die Fragestellungen danach schwierig. Eine Frage zu stellen, setzt Vorkenntnisse mit einem gewissen Maß an Einsicht voraus, was nicht immer der Fall ist. Aus diesem Grund kann

⁵⁰⁸ Der Kanon von Texten ist von drei Mönchskonzilen zusammengestellt worden, kurz nach dem Tod des Buddha (483 v. Chr.), das zweite ist nicht datiert, das dritte 252 v. Chr. Vgl. Schumann, *Mahāyāna-Buddhismus*, München 1995, S. 15.

⁵⁰⁹ Die Wahrheit des Leidens, die Wahrheit der Anhäufung, die Wahrheit der Auflösung und die Wahrheit des rechten Weges. Vgl. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 2001, S. 91. Vgl. Schumann, *Mahāyāna-Buddhismus*, München 1995, S. 17-19.

⁵¹⁰ Dōgen: *Shōbōgenzō*. Bd 2. Übers. Linnebach/Nishijima. Heidelberg-Leimen 2003, S. 90.

es sein, dass niemand eine Frage richtet und auch nicht weiß an wen er sie richten soll. Der weise Lehrer wird deshalb nicht immer darauf warten und spontan Lehren, um erkannt zu werden. Auf der Art und Weise der *udāna* bekundet er das, worüber er selbst Klarheit erlangt hat. Die Aussprüche sind jedoch keine Gebote, deren Vergehen von irgendjemanden sanktioniert wird. In Wirklichkeit ist der Mensch selbst höchste Autorität für das Geschick in seinem Leben: Aus bösen Gedanken folgt Leid, wer aber mit guten Gedanken spricht oder handelt, dem folgt Glück. Diese Botschaft der Schrift *Udānavarga* hatte großen Einfluss auf die buddhistische Nachwelt. Es nicht vom Schicksal die Rede, sondern schlicht eine Erfahrungstatsache vom Tun der Menschen, deren Folgen davon jeder beobachten kann.

Die Verse des *Udānavarga* sprechen die Hauptursache von Leid, die Begierde mit der Forderung nach Begierdelosigkeit an. Das Begehren nach „Sinneslust“ wird rigoros negiert, was immer darunter zu verstehen ist. Die Wirkung dieses Apells an den Asketen dürfte den Boden für künstlerische Kreativität wohl kaum aufbereitet haben. Ganz anders aber fällt die Einschränkung der „Sinneslust“ tatsächlich in Ostasien aus. Sie führt nicht zur generellen Diskriminierung der Empfindung und des Körpers, wie dies erwartet werden könnte. Es sind Elemente, die in den Fünf Daseinsfaktoren der *skandhas* fest verankert sind. In den fünf *skandhas* wird keine Hierarchie, kein Aufstieg abgebildet. Die „Sinneslust“ entspricht am ehesten der Gier, dem Hass, Neid und der Eifersucht, produziert aus der Unwissenheit, an etwas festhalten zu können. Blicken wir in die Welt, dann sehen wir, dass in Wahrheit nichts von Bestand ist, ebenso alle Elemente der Fünf Daseinsfaktoren. Mit diesen Daseinsfaktoren aber nehmen wir achtsam, mit den Sinnen und unserem Körper empirisch gegenwärtig, den *dharma* (das Gesetz der Vergänglichkeit) wahr und antworten darauf.

Versetzt man sich in die Rezipienten in Ostasien, welche die sehr mahnenden Worte der *Udānavarga* viele Jahrhunderte hinweg folgen mochten, erzeugten die Verse auf die Kunst jedoch keine Limitierung. Die Verneinung von Gier in jeder buddhistischen Lehrweise, sich oberflächlich ein Objekt anzueignen oder für die eigene Egozentrik zu benützen, führte allerdings in den Zen-Künsten zur Tiefe der Erfahrung über die Natur der Dinge. Ab dem japanischen Mittelalter folgten Mönche, die Dichter und Maler waren oder andere Künste gern ausübten, sehr strikt der Absage der Darstellung von prächtig-reizvollen Körperlichkeit und dem Genuss aus der Materie. In Japan rückte der Einfluss des Frühbuddhismus den Mönch ganz nah zur Natur. Die Naturerfahrung bot den unermesslichen Reichtum in der Armut an Sinneslust, der Verwirklichung der Lehre Buddhas. Die Grundlage dafür war, die Natur als Lehrer des *dharma* Buddhas zu sehen.

Dōgen sagte (*Shōbō genzō*, Kap. *Bukkyō*): „Die zwölf Lehrweisen entstanden zur Freude und zum Wohl aller Lebewesen.“⁵¹¹ Die zwölf Lehrweisen haben die Tugend, die ganze Lehre zu enthalten, deshalb gehört die ganze Lehre zu jeder einzelnen Lehrweise.⁵¹² Jede der zwölf Lehrweisen enthält die andere. Das heißt, wenn es keine Freude oder Tugend in unserem Erlangen gibt, dann ist es nicht die Lehre des *dharma*, das wir studieren sollten.

Dōgen lehrt jedoch noch eine weitere bedeutungsvolle Erklärung, die einen großen Schwung in Richtung Naturbetrachtung entgegen einer möglichen sinnlichen Entsagung, die eine dauerhafte Abgeschiedenheit aus der Welt bringen könnte:

„Der Dharma wird von den Buddhas verkündet und die Buddhas vom Dharma. Die Flamme verkündet die Buddhas und sie verkündet den Dharma. Die Buddhas verkünden die Flamme, und der Dharma verkündet die Flamme.“⁵¹³

Mit der „Flamme“ meint Dōgen die kraftvolle Energie des ganzen Kosmos.⁵¹⁴ Der Grund zu Lehren ist das ganze Universum, die Welt verkündet die Lehre mit ihrer ureigenen Energie. Wir können diese Energie ruhig aufgreifen und mit unseren Sinnen wahrnehmen, wenn wir auch manchmal vergessen haben, wie dies geht, oder in der Hektik des Alltags sie nicht wahrgenommen werden kann.

In der Tendai-Schule (im 8. Jh. vollständig nach Japan überliefert) hatten die Mönche zur Meditation abgelegene Orte außerhalb des Tempels in der Natur aufgesucht. Sie hatte auf ihre Theorie der „intensiven Anschauung alles Seienden“ besonders Wert gelegt.⁵¹⁵ Im Schweigen in der Sitzposition saßen die Mönche am Fluss, am Berg, im Wald oder sogar auf dem Friedhof und konzentrierten sich vollkommen auf eine bestimmte Wesenseinheit eines Dinges bis in der intensiven geistigen Konzentration die Erfahrung der Einsicht (*vipassanā*) plötzlich im Bewusstsein aufleuchtete. Alle sinnliche Wahrnehmung und körperlichen Gefühle sind in diesem Zustand erloschen. Wie abgestorben sitzt der Mönch in diesem Zustand da, der Geist ist in einem Zustand des Glücksgefühls. Die Frühbuddhistischen Texte richten sich auf diese Entwicklung des Geistes, der Gemütsruhe und des Hellblicks der eigenen Einsicht.

⁵¹¹ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Kap. *Bukkyō*, Übers. Linnebach/Nishijima 2003, S. 91. Die zwölf Lehrweisen sind: *Sūtra*, *Geya*, *Vyākaraṇa*, *Gāthā*, *Udāna*, *Nidāna*, *Avadāna*, *Jātaka*, *Vaipulya*, *Adbhuta-dharma*, *Upadeśa*.

⁵¹² Vgl. Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 2, Kap. *Bukkyō*, Übers. Linnebach/Nishijima 2003, S. 92.

⁵¹³ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 2, Kap. *Bukkyō*, Übers. Linnebach/Nishijima 2003, S. 93.

⁵¹⁴ Linnebach/Nishijima 2003, S. 97, Anmerkung 62.

⁵¹⁵ Hashi, *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien 1997, S. 18.

Im Zen-Buddhismus wurde die Rückkehr zum Alltag, das Erleben und Erfahren der Aporien mit Gemütsruhe und Hellblick als eigentliches Zeichen der Entwicklung hochgeschätzt. Dōgen, der zuerst Mönch der Tendai-Schule war, verfolgte im Zen-Buddhismus die Verwirklichung der Lehre im Leben, das Leben als Lehre: die Anschauung der konkreten Natur und sie als Stimme der Lehre zu vernehmen.

Dōgen verließ Kyoto 1243 und hielt sich ein Jahr (als „Mönch der Berge“) zurückgezogen in den Bergen von Echizen auf, bis er 1244 den Tempel Eihei-ji errichtete. Im Retreat in den Bergen entstanden eine Reihe von Gedichten mit dem Motiv der Berge im Erfassen vom *dharma* Buddhas. Das Antlitz der Natur und des Selbst (Buddha-Natur) haben denselben Ursprung *dharma*, den Śākyamuni Buddha mit seinem Leben verwirklichte und lehrte. Die Farben der Berge und Flüsse sind in allen Tönen vernehmbar. Das Gedicht gibt die Lehrweise des Song-Poeten Su Dongpo wieder, wie Dōgen auch im Vortrag „Die Stimme des Tales und die Form der Berge“ (*Keisei sanshiki*), *Shōbō genzō* Kapitel 9, im Jahr 1240 Bezug nahm und erläuterte – die Lehre *dharma* ist in der Welt vernehmbar:

*„Die Farben der Berge,
Flüsse in die Täler,
Alles in einem, eines in allem
Die Stimme und der Körper
unseres Śākyamuni Buddha.“*⁵¹⁶

(Dōgen Kigen 1200-1253)

Zu den folgenden aus einigen Gruppen der *Udānavarga* ausgewählten „Feierlichen Aussprüchen“ nach der Übersetzung von Michael Hahn (2007) sind exemplarisch „Zen-Aktivitäten“ aus der Zen-Kultur Japans dazugestellt. Damit soll gezeigt werden, dass aus der Sparsamkeit der Materie und dem Weglassen der Selbstdarstellung keine Dürftigkeit (oder sogar ein vernichtendes Nichts) im Hervorbringen von Werken erfolgte, wie manchmal in Europa angenommen wird, sondern eine Fülle von Anregung für die Kreativität von allem im Zeit-Raum Vorhandenen.

„Drängt geistige Starrheit und Trägheit zurück,

⁵¹⁶ „Colors of the mountains, Streams in the valleys, All in one, one in all, The voice and body of our Sakyamuni Buddha.“ In: Heine, *Dōgen. His Life, Religion an Poetry*, in: Education About ASIA Volume 20, Number 2 Fall 2015, S. 32-36; S. 35.

stimmt euer Herz freudig und hört ...“⁵¹⁷

(*Udānavarga* Vers 1, nach Michael Hahn 2007, S. 12 und alle
folgenden Verse)

Udānavarga, 1. Kapitel: *Anityavarga*, „Unbeständigkeit“

(Vers 3) „Unbeständig, wehe, sind alle Gestaltungen,
haben Entstehung und Vernichtung zur Eigenschaft:
Denn, nachdem entstanden, werden sie vernichtet;
Glück ist nur deren Zur-Ruhe-Kommen.“ (S. 12)

anityā bata saṃskārā utpādayayadharminḥ |
utpada hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukham || 3

Der Tee-Meister Murata Shukō (1422-1502) teilte einmal seinem Schüler Furuichi Harima Chōin, in einem Brief („*Otazune no koto*“) folgende Grundregeln der Tee-Zusammenkunft mit:

„Das Benehmen soll natürlich und nicht auffallend sein.“
„Die Blumen sollen sich leicht und gefällig dem Raum einfügen.“
„Das Abbrennen des Weihrauches soll nicht irgendwie zu streng geschehen.“
„Das Teegerät soll sich danach richten, ob die Gäste bejahrt oder jung sind.“
„Das Richten im Teeraum soll so sein, dass es das Herz des Gastgebers und des Gastes beruhigt und keinesfalls die Gedanken ablenkt. Das ist das Allerwichtigste. Zum tiefsten Herzensgrunde muss es vordringen, nichts Äußerliches darf es geben.““⁵¹⁸

Zen-Mönch Murata Shukō ist Begründer der Tee-Zeremonie im *wabi*-Stil⁵¹⁹, der mit „Armut“, „Einfachheit“ und „Einsamkeit“, das Verlöschen der Gier nach Prunk und Besitz meint. Deren metaphysisch-ästhetische Struktur ist in allen Dingen im Tee-Raum optisch wahrnehmbar. Keine Kunstrichtung der europäischen Kultur hat dem Alter derartige Würde und aufrichtige Hochschätzung verliehen, wie die Kunst des *wabi*: Reich an Jahren ist der Mensch reich an Erfahrungen der Freude, des Wissens und Könnens. Das Herz, jap. *kokoro* (心 sinojap. *Shin*,

⁵¹⁷ Hahn (Übers.), *Udānavarga – Feierliche Aussprüche des Buddha. Vom rechten Leben. Buddhistische Lehren aus Indien und Tibet*. Aus dem Sanskrit und aus dem Tibetischen übersetzt und herausgegeben von Michael Hahn. Frankfurt/Main, Leipzig 2007, S. 11-158 (Anmerkungen 368-408).

⁵¹⁸ Hammitzsch, *Zen in der Kunst des Tee-Weges*, Bern/München/Wien 2000, S. 57-58; vgl. Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg. Bewußtseinsschulung und Gesamtkunstwerk*, Köln 1991, S. 35.

⁵¹⁹ Vgl. Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbek 1995, S. 134.

skt. *hṛdaya*) ist das lebendige Gefäß in unserer körperlich-geistigen Einheit, das jedes Lebewesen mit Leben erfüllt und auch erkennt.

Udānavarga, 2. Kapitel: *Kāṃavarga* „Sinnenlust“

(Vers 14) „Am besten ist die Sättigung durch Weisheit,
an Sinnenlust wird man nicht satt.
Den an Weisheit satten Menschen
macht sich die Gier nicht untertan.“ (S. 19)

śreyasī prajñāyā tṛptir na hi kāṃair vitṛpyate |
prajñāyā puruṣaṃ tṛptaṃ tṛṣṇā na kurute vaśam || 14

Die Verneinung von Sinneslust vom Standpunkt der Farbe aus kann am besten mit dem Tee-Raum als Zustand der Farblosigkeit beschrieben werden.⁵²⁰ Alle Farben werden „getötet“, das heißt gedämpft und so unaufdringlich wie möglich gemacht. Jeder Verneinung geht eine Form oder wie hier eine Farbe voraus, die mit neuem Geist neu in (geistiger) Erscheinung tritt. Die äußerste Verneinung der Farbe führt zur Monochromie der Malerei in Schwarz-Weiß.

Mit dem berühmten *waka*-Gedicht von Fujiwara Teika (1162-1241) soll zuerst der Tee-Meister Takeno Jōō (1502-1555) den Geist des *wabi*-Geschmacks Sen no Rikyū erklärt haben:

„Rundum sind keine blühenden Blumen zu sehen.
Ich sehe keine auffallenden Ahornblätter,
Ich sehe nur eine einsame Fischerhütte,
Am Meeresstrand, in der Dämmerung des Herbstabends.“⁵²¹

(Fujiwara Teika 1162-1241)

Der erste von den „Fünf Daseinsfaktoren“ (skt. *skandhas*), der „Körper“ *rūpa* (色 jap. *shiki*) zeigt sich in seiner Dimension der Masse als auch seiner Farbe, weshalb in China deren sinnliche Wahrnehmung, die Sinnlichkeit mit 色 gleichgesetzt wurde, die mit der Begierde und Egozentrik danach verlöscht werden sollte.⁵²² Überfluss ist nun überraschender Weise minderwertig, ein Leben Armut ist edel. „Ein bekannter Zen-Spruch zeigt diesen Grundzug genau auf: `Ihr sollt nichts besitzen: In einer Leerheit von Materie finden wir die grenzenlose Fülle des

⁵²⁰ Vgl. Izutsu, *ibidem*, S. 135-136.

⁵²¹ Izutsu, *ibidem*, S. 136.

⁵²² Vgl. Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur. Einführung in den Ästhetischen Mikrokosmos*, Wien 1998, S. 30-31.

Geistes'.⁵²³ Der Zustand ohne Besitz ist der „Bereich, in dem es kein einziges Ding gibt“, einen charakteristischen Fachausdruck der Zen-Metaphysik, den Rikyū in einem Kommentar zu dem Gedicht von Teika verwendete.⁵²⁴ Rikyū sah darin die Verwirklichung der Leerheit durch Verneinung von Anhaftung mit der Auferstehung der metaphysischen Einheit eines Zeit-Raumes von „ich sehe“ und Objekt, wo kein einzelnes Seiendes als etwas Isoliertes mehr erkennbar ist. Dennoch ist kein Ding aus der Welt verschwunden. Die „Nicht-Artikulierung“ führt nicht zur Idee einer dahinterliegenden ewigen Form eines Allgemeinen, sondern zur Unabhängigkeit von Begierden und Vorlieben, ein Objekt in der Vorstellung zu unterscheiden. Der Impuls der Verse aus der Gruppe der *Kāmavarga* für die Zen-Leute war dieser Art:

„Die Orientierung nach der Welt des ‚Farblosen‘ bedeutet gleichzeitig eine hohe Motivation zur geistigen Welt, die *unabhängig von allfälligen Trieben und Begierden eine universelle Wahrheit von Natur und Kosmos darstellt*.“⁵²⁵

Die Zen-Künstler bemerkten bald die geistige Veränderung: In der Sparsamkeit der „Armut“ wird die Sensibilität des Künstlers schärfer und die Bandbreite ihres Ausdrucks subtil enorm bereichert. Die Aufmerksamkeit in einer abgeschatteten, farblos gedämpften Umgebung, so wie Shukō dachte, ist tatsächlich erhöht. In keiner Zen-Kunst liegt mehr das Ziel des Gelingens von der Schönheit der Körper und die Sorgfalt in teuren Materialien. „Das Interesse des Malers richtet sich darauf, wie weit die Erkenntnis der „kosmisch-harmonischen Einheit von Mensch und Natur“ mit einer „*Zurückstellung des Individualismus*“ intensiv dargestellt wird.“⁵²⁶ Ein Pinselstrich mit Tusche zeigte die Kraft der ganzen Welt. Dabei sollte ein erkennbarer schöpferischer Eingriff, den Regelmäßigkeit, Symmetrie und Ordnung verrieten, vermieden werden. Der Ausdruck von Spontanität, Zufälligkeit wie in der wilden Natur, eine individuelle Erscheinung in Zartheit, Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Moments waren die einzige Spur der subtilen geistigen Wanderung des Künstlers durch die Natur. Die einzigen materiellen Teile in einem Bild, oder Blumen, Worte oder Töne usw. gestalteten den leeren Raum.

Udānavarga, 4. Kapitel: *Apramādavarga*, „Leichtsinn“

- (12) „Nachlässigkeit soll man nicht praktizieren,
der Lust und dem Vergnügen sich nicht widmen;

⁵²³ Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur. Einführung in den Ästhetischen Mikrokosmos*, Wien 1998, S. 32.

⁵²⁴ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik*, Köln 1988, S. 75.

⁵²⁵ Hashi, *ibidem*, S. 31.

⁵²⁶ Hashi, *ibidem*, S. 33.

wer strebsam sich versenkt,
erreicht ein Glück, das sich nicht ändert.“ (S. 24)

pramādaṃ nānuyuḥyeta na kāmaratisaṃstavam |
apramattaḥ sadā dhyāyī prāpnute hy acaḥ sukham || 12

„Ein alter Meister pries [das Sitzen] mit den Worten: ‚Zazen ist das Dharma-Tor des Friedens und der Freude.‘, Es schulten sich nicht nur zwei oder drei Buddhas in Zazen, sondern alle Buddhas und Patriarchen wählten diesen Übungsweg, so Dōgen in seinem Vortrag *Bendōwa* „Ein Gespräch über die Praxis des Zazen“. ⁵²⁷ Zu üben ist das Gleiche wie in der Erfahrung tiefen Ruhe zu üben. Deshalb ist das Streben der Anfänger beim Üben in der Sitzposition schon das Ganze der Erfahrung des Ursprungs. Das empirische Erleben vor der begrifflichen Unterscheidung der Welt und der Trennung der Welt der Begriffe ist „der ganze Körper der Ur-Erfahrung“ ⁵²⁸ von Ein- und Ausatmen der Einheit des atmenden Selbst.

Die Schriftzeichen „Friede und Freude“ (jap. *anraku*) erscheinen im Titel des Kapitels 14 des Lotos-Sūtras, „Wandel in Friede und Freude“ oder auch „Friedvolle Handlungen voller Freude“ genannt. Wer den *dharma* lehrt in üblen Zeiten, soll friedlich sanft und harmonisch gefestigt leben. Im Zustand der Geduld ist er einfühlsam, ausgleichend, nicht abrupt, anmaßend, aber mutig. Er ist nicht in Machenschaften von einflussreichen Autoritäten oder Irrmeinungen verstrickt und richtet sich nie gegen die Welt. Er richtet sich nach der wahren Form aller *dharms* und trifft diesbezüglich keine Unterscheidungen. Sie haben keine wahrhaft existente Eigennatur, sie bewegen sich nicht, gehen nicht nach vor noch zurück, sie sind sprachlich nicht fassbar, sie entstehen nicht und kommen nicht hervor, sind ohne Name und Form. Sie sind unermesslich, unbegrenzt und ohne Hindernis. Sie sind nur aufgrund des Abhängigen Entstehens. „Deshalb lehre ich: Mit Freude soll man alle Erscheinungsformen derart betrachten.“ ⁵²⁹

Udānavarga, 5. Kapitel: *Priyavarga*, „Reizendes“

- (8) „Nicht schaff dir daher, was sinnlich reizt,
das Reizende – es hat nur schlimme Folgen.
Solche Bande kennen nicht,
für die es weder lieb noch unlieb gibt.“ (s. 29) vgl. DhP 211

⁵²⁷ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 1, Kap. *Bendōwa*, Übers. Linnebach/Nishijima 2003, S. 34, 47 Anmerkung 61.

⁵²⁸ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 1, Übers. Linnebach/Nishijima 2003, S. 48, Anmerkung 62.

⁵²⁹ Vgl. *Das dreifache Sutra von der weißen Lotosblume des wunderbaren Dharma*. Neue deutsche Übersetzung von Tenzin Tharchin und Elisabeth Lindmayer, Kapitel XIV, S. 265-267.

tasmāt priyaṃ na kurvīta priyabhāvo hi pāpakah |
granthās teṣāṃ na vidyante yeṣāṃ nāsti priyāpriyam || 8

Der Tee-Meister Sen no Rikyū (1522-1591) zog zum Erklären der *wabi*-Ästhetik zwei Gedichte für seine Schüler heran. Das oben genannte von Teika und das Gedicht von Fujiwara Ietaka (1158-1237). Sie drücken die unterschiedliche Aspekte des metaphysischen Gehalts der Ästhetik von *wabi* aus:

„Denen, die nur Kirschblüten sehnsüchtig erwarten,
wie gern würd' ich ihnen zeigen
mitten im Schnee das sprossende Grün
im Bergdorf zur Frühlingszeit!“⁵³⁰ (Fujiwara Ietaka 1158-1237)

Die Metaphysik von *wabi* ist der empirische Ausdruck der Erfahrung des vollen Ganzsein von Leben-Sterben im Wandel. Ein Büschel Gras, das aus dem Schnee ragt, zeigt uns den Anblick: äußerlich arm, rundum alles kalt, abgestorben, ausgetrocknet und zugleich enthält der Schnee in seinem Inneren eine ans Licht strebende, kraftvolle Lebendigkeit. Wer das empfindet, wird es „schön“ nennen.

Udānavarga, 15. Kapitel: *Smṛtivarṅga*, „Achtsamkeit“

- (1) „Wer beim Einatmen wie beim Ausatmen
stets achtsam ist und dies geordnet,
gut entwickelt und umfassend praktiziert,
so wie der Buddha es gelehrt hat,
der erleuchtet diese Welt so wie ein wolkenloser Mond.“ (S. 55)

ānāpānasamṛtiḥ yasya paripūrṇā subhāvitā |
anupūrvam parijitā yathā buddhena deśitā |
sa imaṃ bhāsate lokam abhramuktaiva candramāḥ || 1

Im kommentierten Bildband *Hana ujo*, „Ikebana des Taus“ sind *Zen-ikebana* von Aoyama Shundō, Zen-Äbtissin des Frauenhauptklosters der Sōtō-Schule in Nagoya, im Kreislauf eines Jahres zu sehen. Die Blumengestecke erzählen vom *dharma* Buddhas. Zum Vers 1, Kapitel

⁵³⁰ Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 74. Fujiwara Ietaka ist ein herausragender Dichter der Shinkokin-Zeit, der zusammen mit Teika das *Shinkokin-shū* kompilierte.

„Achtsamkeit“ passt eines davon so schön zu den *ikebana* mit Nachtkerzen der Zen-Äbtissin Shundō:

Die gelb blühenden Nachtkerzen heißen in Japan *matsu-yoi-gusa*, die „Auf-den-Abend-Wartende“.⁵³¹ „Schön, wie sie in der Dunkelheit schimmern!“, so Shundō. Menschen meiden die Finsternis und Einsamkeit. Doch nach der Hektik und dem Stress des Tages kehrt langsam Ruhe ein. „Die friedliche Abenddämmerung will alles in ihren dünnen, tuschefarbenen Schleier einhüllen.“⁵³² Es nun die Zeit für die auf den Abend wartenden Nachtkerzen, die aus ihrem Schlaf erwachen und die Blüten öffnen. Sie kommen besonders beim Zusammentreffen mit dem Mondlicht schimmernd zur Geltung. Dann schmückt die Blüte mit ihrer schlichten Schönheit die stille Stunde. Die Dunkelheit bereitet manchen Menschen Furcht. Darin können jedoch kleine Kostbarkeiten auftauchen, die wir sonst verpassen würden. Viele rennen lieber in ständiger Bewegung von einer Aktivität zur nächsten. Wir verlieren dabei uns selbst. Vielleicht holen uns die Blüten der Nacht zur Einsamkeit zurück.

Vom „Achtfachen Weg“ ist der siebente der Weg der Rechten Achtsamkeit. Dieser Weg beinhaltet, dass wir auf die Bedürfnisse unseres Körpers, unserer Gedanken, Emotionen und unseres Geistes Acht geben sollen. Wichtig ist in der Gegenwärtigkeit der Achtsamkeit ohne Erwartungen und Projektionen aus der Vergangenheit oder Zukunft zu verfallen.

(5) „Wer achtsam ist, erkennend, wach,
gesammelt, freudig, abgeklärt,
wer nach und nach die Dinge prüft,
der überwindet Alter und Geburt mit ihrem Leid.“ (S. 55) Itiv.47.2

yo jāgaret smṛtimāṃ saṃprajānaḥ
samāhito mudito viprasannaḥ |
kālena dharmāṃ mīmāṃsamānaḥ
so ' tikramej jātijarāṃ saśokām || 5

Ein besonderer Stil eines Blumengestecks, das man in Europa nicht kennt, ist in einem Bambusgefäß vom Typus *tsuribune* („Hängendes Schiff“) gesteckt, das aufgehängt wird. Der frische Bambus wird schräg geschnitten, sodass er eine bootsförmige Gestalt erhält. Bambus wächst im Klima Japans sehr üppig und war ein gängiges Material für Gebrauchsgegenstände. Rikyū Der Tee-Meister hatte gern in selbstgemachten Bambusgefäßen Blumen arrangiert, ein

⁵³¹ Aoyama Shundō Rōshi, *Ikebana des Taus*, Tokyo 2009, S. 42.

⁵³² Aoyama Shundō Rōshi, *ibidem*, Tokyo 2009, S. 42.

Zeichen der bewussten Wahl (*konomu*) für Bescheidenheit. Aoyama Shundō Roshi steckte eine blaue Clematisblüte und als „Ruderpflanze“ den Zweig eines Gewürzstrauchs in das bootsförmige Gefäß, dessen Bug sie nach links richtete. Ein solches ist die Metapher für ein „Ausfahrendes Boot“, *defune*. Sie sagt dazu: „Ein kleiner Kahn ist im Begriff den Hafen zu verlassen. Als Ruderer bist du allein. ...Ein auf dem Todesmeer treibender Kahn des Lebens ist dein Platz.“⁵³³ Wir dürfen jedoch nie vergessen, dass es Steuerruder und Kompass gibt, die hinterlassen wurden, um im Meer von Leben und Tod zu fahren und uns von Irrfahrten zu bewahren. Auch der Vers 5 aus dem *Udānavarga*, Kapitel „Achtsamkeit“ lehrt: Wissen durch Überprüfung führt zur Überwindung des Leids.

Volle Wachsamkeit durch Freude

Ein bedeutsamer Auslöser oder Förderer für Wachsamkeit ist die Freude. Im *Udānavarga*, Kapitel „Achtsamkeit“ findet sich dazu eine zusammenhängende Reihe von zehn Versen (17 bis 26). In einer Art Formel der „Achtsamkeit“ werden nach und nach die Variablen, auf die wir unsere Aufmerksamkeit mit Freude richten sollen, geändert: „Schutz des Lebens“, „nichts schädigen“, „Rückzug aus der Welt“, „tiefe Ruhe“, „Abgeschiedenheit“, „Leerheit“, „Ursachenlosigkeit“, „Armut“, „Meditation“ und „Nirvana“.

Die aktuelle Bedeutung vom „Schutz des Lebens“ und „nichts zu schädigen“ ist uns voll bewusst. Negative Nachrichten über die ökologische Krise und unheilvolle Daten zum Klima führen zur Resignation, zur Handlungsunfähigkeit und aus Frustration zur Vermeidung des Themas. Um für den „Klimaschutz“ tätig zu werden, bedarf es positive Botschaften, so die bekannte österreichische Klimaforscherin Helga Kromp-Kolb in ihren Vorträgen. Aus der Erfahrung der Forscherin ist bekannt, dass Botschaften zu einem negativ belasteten, aussichtslosen Unterfangen das Gegenteil bewirken von dem was man damit erreichen wollte.

Die Wiederholung der Versreihe der Achtsamkeit mit Freude erweckt den Eindruck von Ästhetik eines Rhythmus (auch in der deutschen Sprache), der memorierend wirkt und auf „die Wohnstätten des Bewusstseins“⁵³⁴ (Körper, Gefühl, Geist und Dharma) „reinigend“, positiv klärend wirken. Der Rhythmus wird durch die wiederholten Schlagwörter gewonnen:

volle Wachheit / Herz bei Tag und Nacht / Freude findet

⁵³³ Aoyama Shundō Rōshi, *ibidem*, S. 24.

⁵³⁴ Jap. *Shi-nenjū*, „die vier Wohnstätten der Bewusstheit“ (die vier Grundlagen der Achtsamkeit) vgl. Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 4, Kap. 73, S. 31, 50, Anmerkung 5.

Zur Wirkung der Verse ist die Reihe hier wiedergegeben:

- (17) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
am Schutz des Lebens (*ahiṃsāyām*) Freude findet.“ (S. 57) Dhp 300
suprabuddhaṃ prabudhyante ime gautamaśrāvakāḥ |
yeṣāṃ divā ca rātrau caivāhiṃsāyāṃ rataṃ manaḥ || 17
- (18) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
daran Freude findet, nicht zu schädigen (*avyāpāde*).“
- (19) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
an der Weltflucht (*naiṣkramye*) Freude (*abhirataṃ manaḥ*) findet.“
- (20) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
an der Versenkung (*dhyāna*) Freude findet.“
- (21) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
an der Abgeschiedenheit (*viveke*) Freude findet.“ (S. 58)
- (22) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
an der Leerheit (*śūnyatāyām*) Freude findet.“
- (23) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
an der Ursachelosigkeit (*animitte*) Freude findet.“

- (24) In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
an der Armut (*ākiñcanye*) Freude findet.
- (25) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
an der Meditation (*bhāvanāyām*) Freude findet.“ Dhp 301
- (26) „In voller Wachheit wachen sie,
diese Jünger Gautamas,
wenn ihr Herz bei Tag und Nacht
am Nirwana (*nirvāṇa*) Freude findet.“

Aoyama Shundō Rōshi über „Die Lehre, die mit einer Blume und einem Lächeln beginnt“⁵³⁵: Auf einer Pilgerreise nach Indien suchte sie den Berg auf, wo der große Lehrer Śākyamuni Buddha sechs Jahre lang sein asketisches Leben führte. Unter dem Bodhibaum am Flussufer hörte sie im Rauschen der Blätter die „jubelnde Wonne von Himmel und Erde, die bei seinem Erwachen empfangen worden war.“ Shundō Rōshi stieg auf den Ryojusen-Berg (Geierberg, Gridhrakuta) und kniete an der Stelle, wo der Meister sich aufhielt und die Lehre überlieferte. Sie versuchte sich die Begebenheit mit der Blume bildlich vorzustellen: Die Schüler versammelten sich zu der wichtigen Predigt am Berg und warteten gespannt. Śākyamuni Buddha trat ruhig auf und hatte eine Blume in der Hand, die er zwischen den Fingern spielerisch drehte. Dabei sprach er kein Wort. Aber ein sanftes Lächeln war auf seinem Gesicht zu erkennen. Die Versammlung wartete und wusste nicht, was dies bedeuten sollte. Der Schüler Kaśyapa lächelte zurück. So wurde die Lehre von Śākyamuni, die wahre, kosmische Lehre durch Kaśyapa übernommen.

Ein Mitreisender der Indienreise, der dies wie die Versammelten auch nicht deuten konnte, so erzählt Shundō Rōshi, befragte sie über das Wesentliche dieser Lektion Buddhas. „Übertragung durch Schauen, würde ich sagen“, war die Antwort von Shundō Rōshi. Es soll ein blauer Lotus gewesen sein. „Eine Blume entsteht nicht, nachdem ein passender Name ausgedacht wurde. Man schenkt einer Blume einen passenden Namen, um ihr Aufmerksamkeit zu widmen. Den

⁵³⁵ Aoyama Shundō Rōshi, ibidem, S. 70-71.

Wandlungsvorgang, zum Beispiel eines Samens, dass er keimt, aufblüht und schließlich verwelkt, nennt man die `Wesenheit der Dinge`. Das trifft auch auf den Menschen zu mit Geboren-Werden, Altern und Sterben. Dieses Geschehen war immer da, schon bevor die Menschheit das Licht der Welt erblickte. Diese Erkenntnis erlangte man eines Tages und gab ihr den Ausdruck `Naturgesetz der Vergänglichkeit`. Um uns auf das Wesen der Dinge unmittelbar aufmerksam zu machen, fügt Shakyamuni jener Predigt keine Erläuterung hinzu, die nichts anderes als eine Vorstellung ist.“⁵³⁶

Horchen wir achtsam, wie das `Naturgesetz der Vergänglichkeit` uns anspricht. Wir können dabei auch nicht mit den Augen der anderen schauen, um es wahrzunehmen, sondern nur mit den eigenen. Shundō Rōshi: „Dies ist das Herz der Lehre mit einer Blume und einem Lächeln.“

Udānavarga, 28. Kapitel: *Pāpavarga* „Böse Taten“

- (1) „Keine böse Tat zu tun,
das Gute zu verwirklichen,
das eigene Herz zu läutern –
das ist die Lehre Buddhas.“ (S. 100)

sarvāpāpasyākaraṇaṃ kuśalasyopasampadaḥ |
svacittaparyavadanam etad buddhasya śāsanam || 1

Dieser Ausspruch gibt das Wesen seiner Lehre in kürzester und prägnantesten Form wieder. Zen-Meister Ikkyū schuf dazu eine Kaligraphie der Maxime in Form eines Diptychons zweier Hängerollen im hohen, schmalen Format mit der Kalligraphie von jeweils einer Zeile des Verses mit Tusche geschrieben (im Besitz des Shinju-an, Daitokoku-ji, Kyoto)⁵³⁷:

„Vermeide alles Böse“ (jap. *shoaku makusa*)

„Betreibe viel Gutes“ (jap. *shūzen bugyō*).

Über ein Meter lang führte er die grundlegende Haltensregel den Mönchen vor mit riesiger Schrift vor Augen, indem er die „Plakate“ im Tempel aufhängte. Oben beginnt der Spruch mit dem lesbaren ersten Schriftzeichen, die folgenden Schriftzeichen sind in der sogenannten „Gras-Schrift“, *sōsho*, in offensichtlich hohem Tempo kraftvoll, in einem Atemzug, ohne abzusetzen durchgezogen worden, sodass das Weiß des Papiers durch die „Tuschespur“

⁵³⁶ Aoyama Shundō Rōshi, *ibidem*, S. 70.

⁵³⁷ Vgl. Brinker/Kanazawa, *Zen Meister der Meditation in Bildern und Schriften*, Zürich 1993, S. 96-97, 280. Vgl. Arntzen 1979, S. 1-5.

(*bokuseki*) durchscheint und die Spur einzelner Pinselhaare erkennbar ist. Vielleicht Ikkyū tat dies, weil es offensichtlich auch für Mönche so schwer ist, danach zu handeln. Ein legendärer Dialog zwischen dem Tang-Dichter Bai Juyi (Po Chü-i) und „Meister Vogelnest“ Niao K’o thematisiert die Frage nach der Bedeutung des Buddhismus, die mit der zweizeiligen Maxime beantwortet wird. In einem Kommentar in Versform (*Kyōunshu* Nr. 205) setze Ikkyū der dialektischen Entfaltung der Dualität von Gut und Böse, die nach Bai Juyi eigentlich jedes kleine Kind kenne. Auch bei einer ähnlichen Begebenheit beim Tee-Meister Rikyū griff Zen-Meister Shōei (gest. 1583) die Mittlerweile bekanntere Version als Spruch des Niao K’o mit dem Zweifel der Trivialität des Bai Juyi auf und zitierte sie.⁵³⁸ Anlass war die Erklärung, dass man mit Holzkohle Feuer macht, um heißes Wasser zuzubereiten, und dass der Tee schmackhaft sein solle. So viel weiß doch jeder! Und doch wird rein zur Freude der anderen so selten so Einfaches verwirklicht.

Zum Begriff der „Freude“ im Buddhismus

Der Sanskritbegriff *sukha* bezeichnet beides, weltliche und spirituelle Freude, im Allgemeinen meint das Adjektiv „wohl“, „angenehm“, sowohl ein körperliches als auch geistiges Gefühl der Freude, ein Glücksgefühl, das Adjektiv „glücklich“, „freudvoll“.⁵³⁹ In der Fünffereinteilung des Gefühls (*vedanā*) aber steht *sukha* bloß für „körperlich angenehmes Gefühl“, *duḥkha* für körperlich Unangenehmes. Die beiden Begriffe *sukha* – *duḥkha* bilden im Buddhismus gewisser Maßen ein Paar: das eine beinhaltet das andere. Das Begriffspaar kann mit dem japanischen Begriff der Schönheit von *mono no aware* aus der japanischen Ästhetik verglichen werden. Eine angenehme Empfindung, die ein betrachtetes „Ding“ (jap. *mono*) spontan in uns auslöst, wie ein in voller Blüte stehender, duftender Baum, wäre *sukha*. Die Freude des *aware* wird jedoch von der Wehmut begleitet, wie rasch vergänglich die Schönheit ist. Das Anhaften daran, erzeugt die leidvolle Erfahrung, *duḥkha*. Im Zen-Buddhismus liegt die Leistung der Zen-Aktivität darin, die Melancholie von *aware* in einem umfassenden Kontext zu stellen, den kein einzelner Betrachter bestimmt, in den Bereich der Schönheit mit unergründlichen Tiefe *yūgen*. Die Empfindung von *yūgen* entfaltet sich aus dem unnennbaren, unermesslichen Grund der universellen Wahrheit.

Neben dem Begriff der „Freude“ *sukha* findet sich *pīti*, die nicht leicht zu unterscheiden sind. *Pīti* meint Interesse, freudige Anteilnahme, Begeisterung und wird häufig mit „Verzückung“

⁵³⁸ Toshihiko und Toyo Isutzu, *ibidem*, S. 184-185.

⁵³⁹ Vgl. Nyānatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, Stambach-Herrnschrot 1999, S. 215-216.

übersetzt. Pīti ist ein zur Gruppe der Geistesformationen (*sankhāra-skhandha*) gehörender Geistesfaktor, der mit allen freudeerfüllten, heilsamen, ebenso unheilsamen und karmagewirkten Bewusstseinszuständen der Sinnensphäre, ferner mit der 1. und 2. Vertiefung der feinkörperlichen Sphäre in Verbindung gebracht werden kann. Der höchste Grad der „Verzückung“ wird in der zweiten Vertiefung erreicht.⁵⁴⁰

Das innerliche Glücksgefühl, pīti, ist eine notwendige Voraussetzung zur Erreichung der Sammlung, die an vielen Stellen in dem frühbuddhistischen Texten der „Lehrreden des Buddha“ aus der „Angereichten Sammlung“, *Āṅguttara Nikāya* genannt wird (*Āṅguttara Nikāya*, Zehner-Buch, Kapitel 1, 2, 3)⁵⁴¹:

„Das Glücksgefühl hat die Geistessammlung zum Segen und Lohn“ (Ursprung in der Tugend), „Ein Gesetz ist es, dass des Glücklichen Geist sich sammelt.“ (Gesetzmäßigkeit der geistigen Entwicklung).

Pīti steht hier in einer Reihe, wo eines nach dem andern hervorgeht: Heilsame Sitten, Reuelosigkeit, Freude, Verzückung, Gestilltheit, Glücksgefühl, Geistessammlung, wirklichkeitsgemäßer Erkenntnisblick, Abwendung und Entsüchtung, Erkenntnisblick der Erlösung. In dem eines das andere hervorbringt, „zum Lohn“ hat, führen die heilsamen Sitten zum Höchsten. (*Āṅguttara Nikāya* X 1,2)

Auch in der Reihe der „Erleuchtungsglieder“ (p. *bojjhanga*), die zur Erleuchtung führen (*Samyutta Nikāya* 46.5), wird *pīti* genannt:⁵⁴²

1. Die Entscheidung für den Dharma (p. *dhmma-vicaya*)
2. Die Anstrengung, Beharrlichkeit, Willenskraft (p. *virīya*)
3. Die Freude (p. *pīti*, nach Dōgen *prīti*)
4. Die Geistesruhe, Gestilltheit, Gelassenheit (p. *passaddhi*)
5. Der Gleichmut (p. *upekkhā*)
6. Das Gleichgewicht, Sammlung (p. *samādhī*)
7. Die Bewusstheit, Achtsamkeit (p. *smṛti/sati*)

⁵⁴⁰ Vgl. Nyānatiloka, ibidem, S. 181-182.

⁵⁴¹ Vgl. Nyānaponika Mahāthera (Hg.), *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Āṅguttara Nikāya*, Übers. Nyanatiloka. Stammbach 2013, X 1,2,3.

⁵⁴² Vgl. Dōgen: *Shōbōgenzō*, Bd. 4, Kap. 73, „Die siebenunddreißig Faktoren des Erwachens“, Übers. Linnebach/Nishijima 2008, S. 39 und Anmerkung 77, S. 54.

Es ist bemerkenswert, dass Zen-Meister Dōgen bei dem Begriff der Freude *prīti* nimmt, Freude im Sinne von gütiger Zuneigung, wie eine freundschaftliche Gesinnung oder „das warme Herz der Großmutter“, wie er dies auch kommentiert.⁵⁴³ Dōgen verbindet mit der Freude das „Mitgefühl“ (skt. *karuṇā*), das sich auf mannigfaltige Weise (mit den tausend Armen des Avalokiteśvara, Bodhisattva des Mitgefühls) für andere entfaltet.

Als geschicktes Mittel gibt der Text Visuddhi-Magga, „Weg zur Reinheit“ folgende Vorgangsweise zur Förderung der Motivation an: Wenn die Spannkraft des Geistes schwach ist, ist es angebracht zuerst Wahrheitskraft, Beharrlichkeit (Willenskraft bzw. die Anstrengung) und die Freude bzw. Begeisterung, *pīti* zu stärken.⁵⁴⁴ Die „Freude“ *pīti* und *sukha* finden sich am Weg der Entfaltung der Gemütsruhe und umfassenden Einsicht. Der in den Suttan immer wiederkehrende stereotype Text zur tiefen Ruhe bzw. Versenkung lautet:⁵⁴⁵

„1. Da, ihr Mönche, gewinnt der Mönch, den sinnlichen Dingen entrückt, frei von unheilsamen Geisteszuständen, die mit ‘Gedankenfassung’ (*vitakka*) und ‘Diskursivem Denken’ (*vicāra*) verbundene, in der Abgeschiedenheit (*samādhī*) geborene, von ‘Verzückung’ (*pīti*) und ‘Glücksgefühl’ (*sukha*) erfüllte erste Vertiefung.

2. Nach Stillung von Gedankenfassung und diskursivem Denken aber gewinnt er den inneren Frieden, die Einheit des Geistes, die von Gedankenfassung und Diskursivem Denken freie, in der Vertiefung (*samādhī*) geborene, von Verzückung (*pīti*) und Glücksgefühl (*sukha*) erfüllte zweite Vertiefung.

3. Nach Aufhebung der Verzückung aber verweilt er gleichmütig, achtsam, klarbewußt, und er fühlt in seinem Innern jenes Glück, von dem die Edlen sprechen: ‘Glückselig weilt der Gleichmütige, der Achtsame’. Und so gewinnt er die dritte Vertiefung.

4. Nach dem Schwinden von Wohlgefühl und Schmerz und durch Untergang des früheren Frohsinns und Trübsinns gewinnt er einen leidlosen, freudlosen Zustand, die gleichmütig-geistesgeklärte vierte Versenkung.“⁵⁴⁶

⁵⁴³ Nach Linnebach/Nishijima: „*prīti*“. Aber nach Visudhi-Magga „*pīti*“, „Verzückung“, S. 155f.

Vgl. *prīti*: 1) Freude, Ergötzung, angenehme Empfindung, Befriedigung, gnädige Stimmung, Freude an oder über. 2) freundschaftliche Gesinnung, Freundschaft, Liebe. In: Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Delhi 1998, S. 193, Spalte 3.

⁵⁴⁴ Vgl. Nyānatiloka, *Visudhi-Magga*, S. 155.

⁵⁴⁵ Der Sanskritbegriff *jhāna*, „Vertiefung“, bezeichnet im weitesten Sinne gesprochen jede durch intensive Konzentration (*samādhī*) auf ein einziges geistiges oder körperliches Objekt (*bhāvanā*) hervorgerufenen Versenkungszustand des Geistes. Vgl. Nyānatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*. Stambach-Hernschrot 1999, S. 90-93.

⁵⁴⁶ Nyānatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, Stambach-Hernschrot 1999, S. 90-93.

VI.2 Visuddhi-Magga: *brahma-vihāra* – die Entfaltung von Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut

Die traditionellen Texte der Philosophie beschäftigen sich von Beginn an mit dem Problem der Begrenztheit und Unbegrenztheit. Der Ursprung alles Seienden wird in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt, ob der Kosmos in dem wir leben einen unbekannten Anfang habe und ob es ewige Formen gäbe auf die er aufbaue. Der Mensch stößt an seine Grenzen des Denkbaren überhaupt. Im Frühbuddhismus findet man den Gedanken der Unbegrenztheit und Unermesslichkeit im Phänomen der alles durchdringende Bewusstseinszustände, der vier *apramāṇas*. Im Abhidharmakośa werden die vier „Unbegrenzten“, *apramāṇas*, Güte, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut genannt.⁵⁴⁷

Die Überlegungen zum unbekannten Anfang der Welt werden im Buddhismus nicht als vorrangig in einer Ergründung und Begründung des Seienden betrachtet. Im Zentrum des Denkens und Handelns steht der Weg, wie das Leid in der Welt vermindert werden kann. Die Grundlage dazu bilden die „Vier Edlen Wahrheiten“ und die „Achtfachen Wege“ zur Befreiung von Leid (*Dhammapada*, Kapitel 20, Vers 273, 274, 275).⁵⁴⁸ „Durch Befolgen dieser acht Schritte können wir Einsicht in die Beschaffenheit unseres Geistes erlangen. Der Buddha lehrte, dass diese acht Schritte vier erhabene Geisteszustände hervorbringen: Güte, Mitgefühl, wohlwollende Freude und Gleichmut.“⁵⁴⁹ Der Grund ihrer Verwirklichung liegt in der Abwehr von Grausamkeit, Unlust und Gier.

In der Schrift *Udānavarga* werden in der 12. Gruppe (*Mārgavarga*) über den „Weg“ im Vers 18 die vier „Unermesslichen“ genannt:

„In seinem Herzen übe man die dreifache Sammlung und visualisiere die unermesslichen Zustände Güte, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut, die dir entstehen, wenn von der Sinnenwelt gelöst man ist; mit dreifacher Sammlung zerschmettert der Kluge voll bewusst die dreifache Grundlage und befreit sich so von den Banden.“⁵⁵⁰ Die „dreifache Sammlung“ meint die tiefe

⁵⁴⁷ Vgl. Maithrimurthi, *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut – Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*, Stuttgart 1999, S. 191. Die abidharmischen Traditionen ziehen die Bezeichnung *apramāṇa* der Bezeichnung *brahmavihāra* vor. Im Pāli-Kanon sind beide belegt. Der Visuddhimagga verwendet hauptsächlich den Begriff *brahmavihāra*.

⁵⁴⁸ Vgl. Ellyard, *Buddha für das tägliche Leben. Das Dhammapada in zeitgemäßer Übersetzung*, Freiamt 2009, S. 14-18.

⁵⁴⁹ Ellyard, *ibidem*, S. 18.

⁵⁵⁰ Hahn, *ibidem*, S. 49.

Ruhe der Meditationspraxis, *samādhi* (三昧 jap. *sanmai*). Bemerkenswert ist dazu die Übung der geistigen Anschauung von Güte, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut, die durch die Ablösung von der Sinnenwelt entstehen. In der „dreifachen Sammlung“ der tiefen Ruhe liegt die Erfahrung des „Herz-Geist in Frieden“ (jap. *anshin*). Alle zwischenmenschlichen Verbindungen in Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmuts sind in der reinsten Form verwirklicht und im Geist präsent.

Der Geist kann an diesem Ort der Erfahrung nicht stehenbleiben. Immer wieder wird er selbst seinen Geist nach der Abwehr von Grausamkeit, Unlust und Gier ausloten. Die Herausforderung an jeden Menschen liegt bei der strikten Verwirklichung von hohen Idealen die Lebenslust an den natürlichen Bedürfnissen zu verlieren, zu streng mit sich selber zu sein oder Gier an der Verwirklichung zu entwickeln. Dabei hilft die Besinnung auf die vier „Unermesslichen“.

In der ältesten systematischen Abhandlung des Buddhismus, Visuddhi-Magga, „Der Weg zur Reinheit“, widmet sich das neunte Kapitel der Entfaltung der Güte, des Mitleids, der Mitfreude und des Gleichmuts. Im Visuddhi-Magga ist ihre bevorzugte Bezeichnung *brahma-vihāra*, übersetzt auch als „Die Göttlichen Verweilungszustände“. Der Begriff *brahma-vihāra* bedeutet der Ort (*vihāra*) des Verweilens von *brahma* („Die vier Wohnstätten von *brahma*“). Die vier *brahma-vihāra* lauten mit dem Begriff in Sanskrit und Pāli: ⁵⁵¹

maitrī (p. *mettā*) „Freundschaftlichkeit“, „Wohlwollen“, „Güte“

karuṇā (p. *karuṇā*) „Mitleid“

muditā (p. *muditā*) „Mitfreude“, „Freude“, „Heiterkeit“

upekṣā (p. *upekkha*) „Gleichmut“, „Gelassenheit“

Die vier *brahma-vihāra* bzw. *apramāṇas* sind Gefühle des Miteinanders, Gefühle die nur in der wechselseitigen Beziehung zueinander entstehen. Es gibt keine Autorität von außen und niemand bestimmt in der Beziehung, weil sie jeweils auf den anderen gerichtet sind und sie das Selbst vergessen lassen. Weder Raum noch Zeit bestimmt sie, da sie auch in der Entfernung wirken und im gegenwärtigen Augenblick, in dem alle Zeiten enthalten sind. Immer wieder werden sie als unbegrenzt durchdringend, „allerwärts“, „überall“ ⁵⁵² beschrieben und ihre Anwesenheit an allen Himmelsrichtungen, aber an keinem Punkt lokalisiert. Man könnte sie

⁵⁵¹ Vgl. Nyānatiloka Mahāthera, *Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus*, Uttenbühl 1997, S. 338-371.

⁵⁵² Nyānatiloka, *ibidem*, S. 352.

deshalb das Bewusstsein der Mitte nennen. Als Betätigung des „Einhaltens der Mitte“ wird der Gleichmut, *upekṣā* gesehen, der die Gleichheit der Lebewesen erkennt.⁵⁵³

(1) Die Entfaltung der Güte *maitrī* (p. *mettā*)

Das Wort dürfte seinen Ursprung von einer Bündnispartnerschaft haben, im Sinne von „Vermittler“ („Freund“), vermutlich nicht im Sinne von *caritas*.⁵⁵⁴ „Die liebevolle, wohlwollende Haltung oder Gesinnung gegenüber Mitlebewesen wird besonders stark betont im Rahmen der ethisch-spirituellen Praxis, die nicht zuletzt der eigenen inneren Läuterung dient.“⁵⁵⁵ Verwirklicht wird der freundschaftlichen Umgang im gegenseitigen anpassen von Taten, Worten und Gedanken, dass gemeinsam agiert wird, als wäre man im Denken eins geworden und alle daraus gestärkt hervorgehen.

Maitrī ist der große Schutz aus Liebe für den andern. Die Fürsorge und die Bindung zu einem Familienangehörigen oder in einer Lebensgemeinschaft schafft wie eine unsichtbare Nabelschnur eine enge geistige Verbundenheit aus der jeder für den anderen da ist. Sie stützt sich auf die „Gabe der Furcht- und Gefahrlosigkeit“⁵⁵⁶ und öffnet eine erste Begegnung im Senden dieses Signals und auch von Respekt (siehe die Geste *abhaya mudra*) in einer guten Voraussetzung.

(2) Die Entfaltung des Mitleids *karuṇā* (p. *karuṇā*)

Es ist das Mitgefühl, das das Herz bewegt, wenn man andere Leiden sieht. Bedeutung erhält das, was das Leiden tilgt oder das was sich über den Leidenden in durchdringender Weise ausbreitet. Es geht hier dabei vor allem um die Kultivierung einer grenzenlosen Aussendung von Mitgefühl und Mitleiden, nicht um ein zielgerichtetes Einzelnes. Immer wieder wird in den Texten vor abhängigen Bindungen und Vorlieben gewarnt. Im Geist verankert ist eine für alle gleichermaßen bedachte Fürsorge, ob Freund, Feind oder der Gleichgültige.⁵⁵⁷

(3) Die Entfaltung der Mitfreude *muditā* (p. *muditā*)

Die Menschen, die davon erfüllt sind, haben mittels der Fähigkeit von *muditā* die Fähigkeit sich zu freuen. Das bloße Sichfreuen gilt auch als *muditā*. Sehr oft wird Unlust, Lustlosigkeit, *arati* als negatives Gegenstück zur Mitfreude gesehen, aber auch ein anderes Gegenstück, nämlich

⁵⁵³ Vgl. Nyānatiloka, ibidem, S. 363.

⁵⁵⁴ Vgl. Maithrimurthi, *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Stuttgart 1999, S. 47.

⁵⁵⁵ Maithrimurthi, ibidem, S. 47.

⁵⁵⁶ Maithrimurthi, ibidem, S. 59.

⁵⁵⁷ Vgl. Nyānatiloka, *Visuddi-Magga*, S. 359.

die Lust, *rati*. Lustlosigkeit geht Hand in Hand mit Resignation, einer Bedrücktheit und Verödung unseres Geistes. Sie ist mit anderen Faktoren Ursache für Trägheit, Stumpfsinn, Schläfrigkeit, geistige Abgespanntheit. Als Gegenspieler zu Neid kommt *muditā* in den frühbuddhistischen Texten höchste Bedeutung zu. Die Mitfreude fügt sich ergänzend zu den anderen drei „Unermesslichen“ ein und sind ein guter Zusammenklang zum Mitleid. Sicherlich regulieren *karuṇā* und *muditā* einander. Daher durchstrahle man bei guter Gelegenheit die Freunde mit Freude. Sieht man sie glücklich, erzeugt man in sich selbst den Gedanken, „wie sich dieses Wesen freut! O wie gut! O wie schön!“⁵⁵⁸ So wie es in einem anderen Text heißt:

„Und wie durchstrahlt der Mönch mit einem von Mitfreude erfüllten Geist die eine Himmelsrichtung? Gleichwie man da beim Anblicke eines lieben, teuren Menschen Freude empfindet, genau so durchstrahlt er alle Wesen mit Mitfreude.“⁵⁵⁹

Ist aber das Glück des Freundes verschwunden und er hat Leid erfahren, so denke man an den früheren Glückszustand und erzeuge Mitfreude, indem man bloß sein freudiges Wesen in Betracht zieht. Er wird das Glück wiedererlangen indem man es für die Zukunft erreicht sah. Dasselbe erreicht man mit Güte für den Feind. Der eigene Geist klärt sich. Der eine Geist wird „Herzenswandel“⁵⁶⁰ genannt, der alle Richtungen durchdringt.

(4) Die Entfaltung des Gleichmuts *upekṣā* (p. *upekkha*)

Das Wesen von *upekṣā* liegt im Erkennen der Gleichheit der Lebewesen, seine Äußerung in Stillung von Abneigung und Zuneigung. Die Grundlage dazu bildet das Erkennen von der Wirkung einer Tat (*karma*), denn „Eigner ihrer Werke sind die Wesen; durch ihre Werke“.⁵⁶¹ Der Erfolg von *upekṣā* besteht in der Stillung von Abneigung und Zuneigung, sein Misserfolg in der unwissenden Gleichgültigkeit und trivialen Nivellierung.

Die Entfaltung des Selbst bedeutet „In allem sich wiedererkennend“, „alle Wesen, niedrige, mittlere, erhabene, Feinde, Freunde, Gleichgültige usw., wie sein eigenes Ich betrachtend, d.h. alle sich selber gleichsetzend, ohne zu untersuchen, ob dieser oder jener ein fremdes Wesen sei.“⁵⁶² Das ist der „Herzenswandel“, der Perspektivwechsel der Sichtweise genannt werden

⁵⁵⁸ Vgl. Nyānatiloka, *Visuddi-Magga*, S. 360-361.

⁵⁵⁹ Nyānatiloka, *ibidem*, S. 361.

⁵⁶⁰ Nyānatiloka, *ibidem*, S. 361.

⁵⁶¹ Vgl. Nyānatiloka, *ibidem*, S. 363.

⁵⁶² Nyānatiloka, *ibidem*, S. 352.

kann. Mit der Sichtweise von Ich und anderen erschließt das „ursprüngliche Selbst“ den gegenwärtigen Zeitraum der Kostbarkeiten.

VII. Die mystische Schönheit mit unergründlichen Tiefe *yūgen* und die Kunsttheorie des Schönen und Wahren

VII.1 „Freude“ entsteht aus dem „Aktus“ zum Erfassen – Verkörpern – Aktualisieren des „ORTes“ zum Darbieten des Kunstschönen: *yūgen* der *ikebana*⁵⁶³

Die Blumensteckkunst *ikebana* ist ein ästhetischer Aktus des Schönen mitten im Leben eines Menschen. *Ikebana*, die „Belebung der Blume“ entspringt dennoch nicht durch das künstlerische Schaffen des Menschen allein. In der Kunst der *ikebana* ist die Blume, im Unterschied zum Verwenden von leblosen Material in bildenden Künsten, kein materieller Gegenstand der Realisierung eines beständigen Kunstwerks. Eine Blume, *hana* verwirklicht ihr eigenes Leben. Der Mensch wird mehr oder weniger achtsam daran Anteil nehmen. Die Blume belebt uns mit ihrem kurzen Dasein. Abgeschnitten für ein Blumengesteck währt ihr Leben nur kurz. Der Blumenkünstler kann niemals daran festhalten. Die Freude an dem gezeigten schönsten Antlitz der Blume ist daher sehr bewusst. Der Sinn der *ikebana* liegt darin, dass sie für Gäste gemacht sind. Es sind Blumen, die anderen gezeigt werden. Dazu hat man vor der Gestaltung an die Gelegenheit gedacht, wobei der Ort miteinbezogen wird. Im Zeitraum des harmonischen Kreises von Blume, Künstler und Gäste, Anlass und Jahreszeit realisiert sich das freundschaftliche Zusammenleben. Im diesem harmonischen Kreis ist der Mensch achtsam auf jedes Einzelne, weil die Freude für den anderen und an den Blumen es sehr bewusst erleben lassen. Die metaphysische Grundlage bilden das lebendige „Herz“ (心 *kokoro*, *shin*) der „Blume“ (*hana*): Beides hat keine beständige Form (skt. *anitya*) und das Merkmal der unermesslichen Tiefe *yūgen*. Mit dem Begriff der „Blume“ kann jeder Teil, der Element des *ikebana* geworden ist, gemeint sein. Es enthält den Geist des Menschen, der an der Gestaltung Anteil hat. Ein in diesem Zeitraum flexibles Ich, „Nicht-Ich“ oder „formloses Selbst“ (Hisamatsu) aktualisiert allseitige Offenheit in der jeder darin sein So-Sein verwirklichen vermag. Wenn das pulsierende Netz der Verbindung den Raum erhellt, entfaltet sich die „Blüte“ („*hana no kokoro*“) in dem Zeitraum in dem alles wohlwollend zugeneigt davon erfüllt wird.

⁵⁶³ Dieses Kapitel ist dem Buchbeitrag der Autorin, *Die Ästhetik der geheimnisvollen Tiefe yūgen in der japanischen Blumensteckkunst ikebana*, vorangegangene Version, gehalten als Rede an der 8. Internationalen Konferenz von Ikebana International, Potsdam am 24. 8. 2014. In: Hashi (Hg.), *Freude der Komparativen Philosophie*, Hamburg, 2015, S. 77-91.

Die 8. Europäische Konferenz der weltweiten Vereinigung von „Ikebana International“⁵⁶⁴ im Jahr 2014 in Potsdam stand im Zeichen der modernen Sōgetu-Schule mit der großen Bühnendarbietung des Schuloberhauptes, Iemoto Akane Teshigahara. Zum Abschluss der mehrtägigen Veranstaltung, an der hunderte Ikebana-Künstler/innen teilnahmen, freute ich mich darüber, das abschließende Referat gemeinsam mit einer aufeinander abgestimmten Ikebana-Vorführung von Helga Komaz zu halten: „Die Ästhetik der *geheimnisvollen Tiefe* – *yūgen* 幽玄“. Die Unterlage zu diesem Referat ist hier im Folgenden teilweise wiedergegeben. Drei Beispiele der Powerpoint-Präsentation sind als solche im Text angegeben.

Die Ästhetik von *yūgen* wird als bedeutungsvollstes Konzept der Zen-Künste Japans angesehen. Das ästhetische Ideal wurde mit dem Begriff zuerst in der Dichtkunst eingeführt und blüht im 12./13.Jahrhundert plötzlich auf.⁵⁶⁵ Das Konzept *yūgen* kommt aus dem Buddhismus und steht im Zusammenhang mit dem Sanskritbegriff *prajñā* (jap. *hannya*), das heißt unmittelbare Einsicht, Wissen im Sinne einer transzendierenden Weisheit.⁵⁶⁶

Zur näheren Erläuterung: Der Wortgehalt der „feinsinnigen unergründlichen Tiefe“ bringt das umfassendste Gewahrwerden der Buddha-Natur (jap. *bushō* 仏性) zum Ausdruck. Es erfolgt mittels unmittelbarer Einsicht, *eichi*, *chokkan-chi*, skt. *prajñā* (phoetische Wiedergabe: jap. *hannya* 般若), in das Entstehen in Abhängigkeit auf Grund der Leere, was im Buddhismus mit dem Sanskritwort *pratītyasamutpāda* bezeichnet wird.

Die zwei Schriftzeichen aus denen sich der Begriff *yūgen* 幽玄 zusammensetzt, sind:

幽 *yū*, was so viel bedeutet wie „Schwachheit“, „Schattenhaftigkeit“, und dem Schriftzeichen 玄 *gen* „Schwärze“, „Dunkelheit“, „Trübheit“. Bezeichnet wird damit eine Schönheit mit einer feinsinnigen, unergründlichen Tiefe. Oft wird die „Schönheit mit Tiefe“ als etwas Geheimnisvolles, Mystisches beschrieben. Die Schwierigkeit den Begriff zu übersetzen kommt daher, dass er in der europäischen Kunst und Philosophie keine Entsprechung hat.

Die 8. Europäische Konferenz von I.I. hatte das Motto „Farbe ist Leben – Leben ist Farbe“. Wir denken dabei an die Blütenfarben oder an die Spektralfarben des sichtbaren Lichtes (Logo

⁵⁶⁴ *Ikebana International* ist eine weltweite Organisation, die 1956 in Tokyo gegründet wurde und dort ihren Hauptsitz hat, mit dem Ziel der Förderung des kulturellen Dialogs zwischen Japan und den Ländern aller Erdteile. Ehrenmitglied ist H.I.H. Prinzessin Takamado. Vgl. Ortner, *Kulturtransfer Japan – Österreich am Beispiel von Ikebana*, in: Schmid u.a., *Ikebana International. I.I. Vienna Chapter*, Wien 2012, S. 35-38.

⁵⁶⁵ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 41

⁵⁶⁶ Vgl. Hashi, *Ästhetische Aspekte des Noh-Theaters. Berührungspunkte von Tradition und Gegenwart*, Frankfurt/Main 1995, S. 99-100.

der Konferenz). Die Farbe Schwarz oder graue Abschattierungen kommen dazu nicht spontan in den Sinn.

Das Thema meines Referats hatte ich bereits zum ersten Termin, vor Japans Dreifachkatastrophe im Jahr 2011, die vom großen Tōhoku-Erdbeben ausgelöst wurde, eingereicht, als das Motto noch nicht bekannt war. Nun ist das Thema *yūgen*, der „Schönheit mit Tiefe“, die in den Künsten mit der unergründlichen Dunkelheit und Schwärze assoziiert wird, paradox – aber für mich eine interessante Herausforderung, mit einigen Gedanken dazu den Abschluss der Tagung zu bilden.

Beispiel 1: Schmucknische *tokonoma* des Tee-Hauses „Tai-an“ 待庵 des Rinzaï-Tempels Myōkian, Kyoto, spätes 16. Jahrhundert. Es ist das einzig erhaltene Tee-Haus, dessen Entwurf Sen no Rikyū zugeschrieben werden kann. Die *tokonoma* ist mit Lehm verkleidet (*muro doko*) und gibt der Nische durch das Dunkel eine unbestimmte Tiefe. Für das Hängeblumengesteck an der Wand (*kakebana*) wurde eine Bambusvase verwendet.

Denken wir an die schwarzen Lacke der Teebehälter (sog. *natsume*) und die gedämpfte Dunkelheit alter japanischer Tee-Häuser, können wir das ästhetischen Ideal *yūgen* bereits erahnen. Die Technik des Lacks, der in fünfzig und mehr Schichten aufgetragen wird, ist prädestiniert für die Tiefenwirkung des grenzenlosen Dunkels. Im Glanz der schwarzen Oberfläche wird allerdings Licht reflektiert, das darin gebrochen, schillernde Farben zurückspiegelt. Dieses Phänomen zeigt sofort einen überaus subtilen Zusammenhang zwischen der farbigen und farblosen Welt. Die Blumen für den Tee-Raum werden sehr unauffällig in die Atmosphäre „eingefügt“ (*nage'ire*). Es sollte uns bewusstwerden, dass die lebenden Blumen nicht mehr bloß die Funktion einer Farbe ausüben, wenn sie gepaart mit psychischer Zurückhaltung und Empfindsamkeit, ich nenne dies „Nicht-Farbe“, arrangiert werden. Mit *ikebana* können wir Farbe und Nicht-Farbe erfahren.

Der Einfluss der Ästhetik des Tee-Raums auf die Wohnhausarchitektur war enorm. Der Schriftsteller Tanizaki Jun'ichirō schrieb in seinem Essay *Lob des Schattens*:

„Tatsächlich gründet die Schönheit eines japanischen Raumes rein in der Abstufung der Schatten. Sonst ist überhaupt nichts vorhanden.“⁵⁶⁷

⁵⁶⁷ Tanizaki, *Lob des Schattens*, Zürich 1996, S. 33-34.

Technischen Ursprung haben die Schatten in den Papierfenstern, welche die einfallenden Lichtstrahlen mild dämpfen und ein Spiel von Schatten im Raum zulassen. Der Essay entstand an der Schwelle der rasanten technischen Modernisierung und moderner Architektur mit Elektrifizierung und neuen Materialien. Ab da war jeder Winkel völlig ausgeleuchtet, die Farben gesättigt. Der Ausdruck von *yūgen* scheint verloren. Wo ist das Antlitz von *yūgen*, wenn im Materialismus und in der Hektik alles mit scharfer Kritik beleuchtet wird?

Der international bekannte, vielseitige Künstler *Iemoto* Hiroshi Teshigahara⁵⁶⁸ verband das traditionelle Konzept der „geheimnisvollen Tiefe“ mit der Avantgarde Ikebana-Kunst der Postmoderne. H. Teshigahara bot mit den vom ästhetischen Ideal *yūgen* inspirierten, eindrucksvollen Kunstdarbietungen der Bühnenkulisse aus Bambusinstallation für die Oper Turandot in der Maurice Ravel Konzerthalle Lyon (Frankreich 1992) und im Grand Theater Genf (Schweiz, 1996).⁵⁶⁹ H. Teshigahara studierte die Tradition der japanischen Ästhetik, wie das ästhetische Ideal von *yūgen* und übertrug es wie auch die traditionellen Künste (Tee-Haus, Ikebana, Gartenkunst) in die zeitgenössische Kunst. Und er suchte nach Entsprechungen der Formen der Geschichte Japans im Westen. H. Teshigahara wollte diese aber vor allem aus der Perspektive des modernen japanischen Künstlers heraus und für ihn neu definieren. Für das Noh-Stück von Paul Claudel „Die Frau und ihr Schatten“ (1923) schuf er 1993 in Paris die Bambusbühnenkulisse. Bei den Bühnenräumen aus Bambus griff H. Teshigahara als Ikebana-Künstler auf die Ästhetik von *yūgen* des Noh-Theaters zurück. Seinen historischen Ursprung hatte das *yūgen* des Noh-Theaters im japanischen Mittelalter. Zeami (1363-1443) erkannte darin das große Potential für die poetische Atmosphäre.⁵⁷⁰ Zeamis Förderer Shōgun Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) steht für Etablierung der japanischen Ästhetik der Krieger-Aristokratie der Muromachi-Periode mit Reichtum, Glanz und elitären Gesellschaften.⁵⁷¹ Yoshimitsu war der mächtige der Erbauer des Muromachi-Palastes (1371), das er zum Sitz der Shōgunatsregierung bestimmte. Wegen der vielen Blumen und prachtvollen Gärten ist der Muromachi-Palast als *hana no gosho* („Blumenpalast“) bekannt geworden, den Goldenen Pavillon („Kinkakuji“, Kitayama-den Villa, Kyoto 1397) aber errichtete er als Bühne für seinen

⁵⁶⁸ Hiroshi Teshigahara (1927-2001) war drittes Schuloberhaupt (*Iemoto*) der Sōgetsu-Schule (Tokyo) und Filmregisseur.

⁵⁶⁹ Vgl. Ashton, *The Delicate Thread. The Teshigahara's Life in Art*, Tokyo/New York/ London 1997, S. 189-190.

⁵⁷⁰ Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 41-69.

⁵⁷¹ Muromachi-Periode (1392-1573): Zeitspanne zwischen 1392 (Ashikaga Yoshimitsu vereinigt Nord- und Süd-Hof) und 1568 (Besetzung Kyōtos durch den Feldherren Oda Nobunaga) bzw. 1573 (Sieg Oda Nobunagas über den letzten Ashikaga-Shōgun).

Traum. Die Inszenierung findet noch heute statt. In seinem Landschaftsgarten verfärbt sich der Saum des Weges ab dem Haupttor im Frühling in intensives rosa der Kirschblüte und im Herbst in scharlachrote Herbstlaub. Die Tempel schmiegen sich wie Nester in die umgebenden Hügel und atmen die Natur. Der Goldene Pavillon beobachtet den subtilen Wandel dieser beiden Jahreszeiten bis die Färbung alles eingetaucht hat. Die beste Jahreszeit für den Herz-zu-Herz Dialog aber ist der Winter, wenn nur Stille im Garten herrscht.⁵⁷² Da meint man, Yoshimitsu weilt noch hier.

Wie beim Wandel der Farben der Jahreszeiten verlosch der Stil des glanzvollen Prunks. In der Architektur der Kriegeraristokraten etablierte sich die Schmucknische *tokonoma*, die schließlich von den Tee-Meistern im Tee-Haus im *wabi*-Stil als abgedunkelte Bühne für den Auftritt der *ikebana* im subtilen Stil von *yūgen* bereitstand. In den Tee-Raum dringt wenig Licht. Es gibt einen japanischen Ausdruck, der insbesondere im Zen-Buddhismus gebräuchlich ist: „Die Farbe töten“, das heißt alle Farben dämpfen und so unaufdringlich wie möglich machen.⁵⁷³ Daher gibt es keine reizvollen Töne und keinen Platz raubende Gegenstände im Tee-Raum. Es handelt sich dabei aber nicht um bloßen Minimalismus. Es geht um die Beruhigung des Geistes, der immer wieder dazu geneigt ist, an einer Oberflächlichkeit oder egozentrischen auffälligen Gestaltung anzuhaften. Die Abwesenheit der Farbe ist in diesem Sinn die Erinnerung der Farben, die wir „getötet“ haben. Diese Beziehung zwischen An- und Abwesenheit von Farbe drückt das berühmte Gedicht von Teika (1162-1241) aus, das die Tee-Meister damals gern als Erklärung zitiert haben:

*„Rundum sind keine blühenden Blumen zu sehen.
Ich sehe keine auffallenden Ahornblätter,
Ich sehe nur eine einsame Fischerhütte,
Am Meeresstrand, in der Dämmerung des Herbstabends.“*⁵⁷⁴

Wir haben in den vergangenen Tagen die farbigen Blumen mit dem Aspekt des Lebens aufmerksam angeschaut. Wenn wir nun versuchen, das Konzept von *yūgen* mit der Vernunft zu ergründen, lässt es sich schwer begreifen. Die Erfahrung von *yūgen* kommt aus der Naturbeobachtung. Es gibt weder ein bloßes Erblühen, noch ein bloßes Welken. Das Erblühen und das Welken stehen in untrennbarem Zusammenhang. Das ist das natürliche Wesen der

⁵⁷² Siehe: Rokuonji (Hg.), *Rokuonji – The Golden Pavilion*, Kyoto.

⁵⁷³ Isutzu, *Zen-Philosophie*, Hamburg 1995 S. 136.

⁵⁷⁴ Isutzu, *ibidem*, S. 136.

ikebana. Mit unserer eigenen Erfahrung der Blume im Wandel als Ikebana-Künstler/in – der Non-Dualität von Leben und Sterben – können wir den Sinn von *yūgen* beobachten und begreifen.

Im Blumenarrangement wird die Blüte im Sinne des „Tötens der Farbe“, also nicht prächtig zur Schau gestellt. Sie verbirgt in Zurückhaltung ihre Schönheit hinter Blättern oder Zweigen oder ist noch nicht vollständig aufgeblüht, dennoch erahnt der Betrachter ihr volles Da-Sein. Gerade die Knospen oder das Verbergen der Blüten lieben wir. *Ikebana* muss ein Mysterium enthalten, etwas, das uns verwundert, wenn wir sie anblicken, erstaunt oder überrascht. Beim Anblick der Blüten, welche diese Gefühle erweckten, geht eine spürbare Kraft von den *ikebana* aus. Die Anwesenheit von solchen Blumen vermag die Atmosphäre des ganzen Raums verändern. Das geschieht besonders dann, wenn der/die Blumenkünstler/in den Raum hinter der Blume, vor der Blume und links bzw. rechts durch die Linien der Zweige miteinbezogen hat.

Wir lernen von der Natur. Mit allen Begriffen der japanischen Ästhetik wie *wabi* (äußerlich karg, innerer Reichtum), *sabi* (einsame Schönheit, im Sinne von Stille, über Reife verfügen), *aware* (emotionale Tiefe, gefühlvolles Berührtsein) hat *yūgen* gemeinsam, dass sie über die Natur erfahrene Empfindungen gewonnen werden. Die verborgene Wahrheit und unergründliche Schönheit wird dabei plötzlich erfasst. Es sind die Zufälligkeiten, die Launen oder die Spontanität der Natur, die in ihrer Einmaligkeit und Einzigartigkeit zur Kunst werden.

Beispiel 2: Bambusvase des Tee-Meisters Sen no Rikyū. Sie erhielt den Namen „Onjō-ji“ 園城寺 wegen ihres Risses. Onjō-ji ist ein buddhistischer Tempel am Biwa-See, mit anderen Namen „Miidera“, er ist bekannt für seine Glocke, die einen Riss aufweist. (Vgl. Katalog zur Special Exhibition „Art of the Tea Ceremony“, Tokyo National Museum 1980)

Ikebana-Übende gebrauchen, wenn sie einen tiefgründigen Gehalt der *ikebana* ansprechen, den Begriff „Blumenherz“, *hana no kokoro* 花の心. Das Herz *kokoro* ist im Innersten. Es enthält das Verinnerlichte im Sinne von Verstehen, einen Wissensaspekt, der allerdings nicht von einem logischen Kalkül rührt, sondern aus der emotionalen Betroffenheit oder innigen Verbundenheit mit der Welt. Alle Bemühungen des Übens und Lernens zielen auf den ursprünglich allseitig offenen Herz-Geist 心. Alle Künste in Japan, nicht nur Ikebana, entspringen aus der Sicht der Natur, nämlich dem augenblicklichen Erfassen der gemeinsamen

Lebenskraft aus dem Herzen aller Dinge und dem Erleben der Einheit-Ganzheit.⁵⁷⁵ Im Ikebana-Nachschlagewerk von Walther und Hunger (1990) findet sich folgende Beschreibung von *yūgen* im Zusammenhang mit dem Blumenherzen:

„Ist der Zustand [der ‚Großen Harmonie‘ *daiwa*] erreicht, wirkt die Stimmung der Blumen und Pflanzen auf den Gestalter als feiner Nachklang (*Yojo*), zurück. Ein derart harmonisches Kunstwerk erlangt eine neue Eigenschaft (*Yugen*). Auf diesem Weg kann der Gestalter seinen eigenen Weg zu der ‚feinen Eleganz des Unvollkommenen‘ gehen. Wesensart und Geschmack wandeln sich im Sinne des ‚Blumenherzens‘.“⁵⁷⁶

Kayoho Nakano, Mitglied des I.I. Vienna Chapter, erzählt vom Ziel und Vorgangsweise der Mishō-Schule, die untrennbare Einheit aller Elemente des Arrangements und Mensch auf der Ebene der gleichwertigen und beseelten Kostbarkeit aller herzustellen.

„In der Mishō-Schule sagen wir so:

Ikebana soll Herz und Blumen verbinden.

1. Der Ort *seki* ist auch Blume.
2. Der Blumenuntersatz *hanadai* ist auch Blume.
3. Die Vase *kaki* ist Blume.
4. Die Blumenbefestigung *hanadome* ist Blume.
5. Das Wasser ist auch Blume.
6. Die Schere ist auch Blume.
7. Die Form, die man arrangiert, ist auch Blume.
8. Bäume und Pflanzen, die arrangiert werden, sind Blumen.

Und das Herz sollte auch Blume werden, das soll man sich wünschen.“

Beispiel 3: Am 15. Juli (*chugen*) wird in der Mishō-Schule traditionell Lotos arrangiert. Das Bild wurde von Meister Azuma Shigeho von Japan nach Wien übermittelt. Es widmete dieses Lotosarrangement unserer, einigen Tagen davor von uns gegangenen, lieben Sachiko Schmid. Wir sind durch einen gemeinsamen Event von *KoPhil* in Wien mit beiden Schulen verbunden. Geplant war, dass Sachiko Schmid den heutigen Auftritt mit mir gestaltet hätte. Sie hat noch kurz vor ihrem Tod die Aufgabe an Helga Komaz übergeben.

⁵⁷⁵ Vgl. Kawase, *The Book of Ikebana*, Tokyo/New York/San Francisco 2004, S. 51.

⁵⁷⁶ Walther/Hunger *BI-Lexikon Ikebana und Bonsai*, Leipzig 1990, S. 19.

Für eine Ikebana-Vorführung vor einem Publikum bereitet die Ikebana-Künstlerin jeden oben genannten Teil für das kommende Arrangement sehr sorgfältig vor. Der Platz der Vorführung ist so gewählt, dass er für alle gut sichtbar ist. Tisch und Kleidung sind dunkel und unauffällig. Alles ist sauber und hat am Tisch seinen Platz, denn er ist Teil des Arrangements. Ein Überschuss an Blumen und Zweige ist vorbereitet, denn der Künstler möchte den gesamten Prozess eines *ikebana*-Arrangements zeigen, auch wie er die Wahl trifft. Es hat noch keine Form, denn die Zweige werden erst vorm Publikum geschnitten. Dieser Zeitraum vor der Form ist der Wichtigste. Das Arrangement entsteht zwischen Künstler und Publikum, wobei der Künstler ins Publikum blickt und seitenverkehrt arrangiert, damit es das Arrangement von der richtigen Seite sehen kann. Dieser Vorgang lässt sich mit der „distanzierten Sichtweise“ des Zeami vergleichen. Der Künstler schaut mit den Augen des Publikums beim Arrangieren auf sein Arrangement. Beim Entstehen der Form wählt er die in Linie, Größe und Individualität unterschiedlichen Blumen nach und nach aus. Das Publikum sieht am besten, ob die Form gelungen ist. Die Blumen schauen sich an und auch zum Publikum. Wenn die Linien der Zweige, die „Masse“, „Volumen“ bzw. „Farbe“ der Blumen und der leere Raum dazwischen in einer Beziehung der Balance auch zum Gefäß stehen, und das Dahinter und Davor miteinbezogen wurde, zeigen die *ikebana* ihr schönes, kraftvolles am Lebensein.

Ob dies gelungen ist, zeigt das menschliche Gewahrsein, das über dem trennenden Subjekt-Objekt-Gedanken steht, die Bewunderung. *Ikebana* zeigt uns mit unserer konkreten Erfahrung das „formlose Selbst“. Die Tiefe dieser Erfahrung ist die Einheit von Leben-Sterben. Eine Blüte blüht nicht nur auf und sie hat nicht nur ein Welken in ihrem ganzen Dasein. Zwischen der Schönheit der Farbe und meinem Selbst-Gewahrsein ist eine Beziehung, worin das Verstehen der Idee der Ästhetik von *yūgen* eine unerschöpfliche Quelle hat, wie auch unser Herz nicht begrenzt ist.

VII.2 Die Kunsttheorie des Schönen und Wahren: Schönheit als Harmonie und Proportion der Teile oder Schönheit als Glanz?

Platon setzt im Symposion für eine Kunsttheorie eine Voraussetzung: sie kann nur über eine Metaphysik des Guten entwickelt werden. Die erkenntnisleitende Einsicht wird durch einen Anreiz *kalón* geschaffen, der unsere Aufmerksamkeit und unser Tätigwerden hervorruft. Es klingt wie ein pädagogischer Trick: vorgegaukelt werden sinnliche Lust, aber letzten Endes fällt in der reinen Anschauung im alten Sinn der *theoria* jede Verhältnismäßigkeit. Mit diesem Blick gehen wir normaler Weise nicht durchs Leben. Und doch findet er sich im Leben.

Die Anschauung des reizvoll (noch oberflächlich) Schönen ist die Voraussetzung für die Zeugung des Schönen im Leiblichen und Geistigen und für die mystische Schau des wahren Schönen, wenn ein staunenerregendes (*thaumaston*) Schönes erblickt wird (210e). Wahrgenommen wird es als Ozean, als „weites Meer des Schönen“ (Diotima), worin Begierden Einzelner abgefallen sind, ja auch keinen Sinn mehr machen. Der Mensch ist, wo er das wahre Schöne selbst schaut, im lebenswerten Leben angekommen und: er wird unsterblich. Dieses Merkmal ist der Punkt, der einen derartigen Absolutheitsanspruch an die Einsicht in das Schöne stellt, dass er kaum nachvollziehbar ist, ob wir nun unsterblich werden wollen oder nicht.

Wenn Diotima den Augenblick des Erblickens des „Schönen selbst“ wiedergibt, spricht sie das reine Erlebnis an. Das Schöne ist reiner Glanz lässt sich mit dem „reinen Nichts“ des Zen-Buddhismus vergleichen. Beides ist unbefleckt von jeglichen Materiellen, jedoch konstituiert sich im wahren Schönen zeitlos Ewiges. Das Zen-buddhistische „Nichts“ ist leer an jeglicher Vorstellung auch an der Vorstellung von Zeit, wie zeitlos, ewig, unsterblich sein. Das wird dort wie bereits wie die Nennung des Begriffs selbst als Befleckung des Nichts gesehen, das lediglich im Entstehen der Anhängigkeit aufgrund der Leere entsteht, das leer ist.

Der Mensch hat sich jedenfalls geändert, er ist zu einer neuen Sichtweise gekommen. Das wahre Schöne in seiner einzigartigen Eingestaltigkeit (Reinheit von Vermischung, *mono eides*) berührt das „Zwerchfell“ oder den „Geist“ (*phrēn*). Im Zen-Buddhismus ist die lebendige sinnlich-geistige Berührtheit der ursprünglich wahren Natur („Buddha-Natur“) das „Herz“ (心 *kokoro*, *shin*) des *mu* (Nichts).

Beide, Platon und Zen-Buddhismus kommen zurück zum Leben, wobei Platon beim darauffolgenden Zeugen zur Unsterblichkeit wertet. Geistige „Kinder“ bzw. Werke sind die Wertvolleren. Im Zen hat Śākyamuni Buddha nach der Rückkehr seiner tiefen Ruhe und umfassenden Einsicht in die universelle Wahrheit „Knochen“, ist sinnlicher Mensch inmitten im Leben.

Der Absolutheitsanspruch an das Unsterblichwerden durch Hervorbringen von „Kindern“ ist gleichzeitig sehr irdisch, denkt man dabei nämlich an die Gestalt von Sokrates. Seine „Kinder“ sind sein besonnener Geist, Gelassenheit, Bescheidenheit, Mut, Einsatz für andere, Dialogfreudigkeit, Wissbegier aber flexibles Denken, unkonventionelles Auftreten, das heißt mit anderen Worten, Rücknahme der eigenen Person, Freisein von Selbstdarstellung, Selbstdistanzierung. Es ist der Mensch selbst, der die Voraussetzung für die Anschauung des wahren Schönen schafft, aber nicht mit Selbstinszenierung. Das Ego des Kunstschöpfers ist ein anderes.

Fasst man zusammen, was zur Zeugung von Schönen im Symposion bekanntgeworden ist, kommt man auf eine vorläufige Liste:

- o Schlüssel zur Unsterblichkeit
- o setzt Dynamik in Gang: in der Gegenwart Geschaffenes für die Zukunft
- o braucht den Anreiz *kalón* für unsere Aufmerksamkeit
- o braucht den Eros als Impuls für das Gute
- o Naturerfahrung der Leidenschaft als Gesamtkraft der Welt
- o „liebevoller“ Intension (des Künstlers) ist entscheidend, nicht die Technik
- o Wegfallen von Materialismus
- o Wegfallen von Gier
- o Wegfallen von Dichotomie durch Standpunkt der Mitte
- o Ereignis im Schönen als Verwirklichung von Harmonie (untrennbares Festgefügtsein des Entgegengesetzten)
- o Aufheben jeglicher Sicht auf nur einzelne oder trennenden Teile der „Mischung“ bzw. Verhältnismäßigkeit eines Seienden (aber keine Verneinung des Ontischen)
- o Urerfahrung des Ozeans des Lebens
- o erhebendes Gefühl der Zusammengehörigkeit von einem im Leib Innewohnenden und dem Kosmos
- o mystisches Erlebnis der Anschauung des wahren Schönen: Blicken mit dem geistigen Auge gleichzeitig empirisches Gewahrwerden und Hinterlassen eines starken Eindrucks
- o Augenblicklichkeit der Erfahrung des Schönen
- o Zeugung des Schönen im Leiblichen und Geistigen
- o Erleben der *eudaimonia*: schön ist das, was guttut, das Gefühl von lebenswert
- o Schön ist, was gut macht

Nun stehen manche, wie oben angegebene, gewonnenen Ansichten des Schönen nicht auf Antriebe in Übereinstimmung mit anderen Texten Platons. In *Philebos* 65a entsteht Schönheit und Tugend aus Mischung, allerdings nicht aus einer unordentlichen, sondern aus einem arithmetischen Verhältnis bzw. einer Verhältnismäßigkeit, abgeleitet von Pythagoras. Daraus wird in der Philosophie das wesentliche Kriterium des Schönen abgeleitet, die Harmonie als Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit. Der entscheidende Punkt ist hier das Verständnis von „Harmonie“ und des „Einen“, das Teile hat.

Bei der Betrachtung eines Kunstwerks, der Dichtung, wird vom Kriterium des rechten Verhältnisses der Teile zueinander in einer künstlerischen Komposition gesprochen:

„Sokrates: ... dass jede Rede wie ein lebendes Wesen organisch zusammengefügt sein, und dass sie gewissermaßen ihren Körper haben müsse, so dass sie weder kopflos ist noch ohne Füße, sondern Mitten und Enden hat, so verfasst sein, dass die Teile unter sich und mit dem Ganzen in rechtem Verhältnis stehen?“ (*Phaidros* 264c)

Der Philologe Stefan Büttner leitet daraus eine allgemeine Kunsttheorie ab: Schön ist ein Kunstwerk dadurch, „dass es im wahrnehmbaren Bereich eine Einheit von Teilen bildet, die sich nach einer nur begreifbaren Einheit (Idee) richtet, so dass die Teile zueinander und zum Ganzen in einer begreifbaren Einheit orientierten, organischen Ordnung stehen (Phdr. 264b-c).“⁵⁷⁷ Dieser Grundzug wurde zum Verständnis von Schönheit in der Kunstgeschichte bis zum Bruch Ende des 19. Jahrhunderts/Anfang 20. Jahrhunderts. Zur Hauptsache wurde Regel, Ordnung zur Bestimmung der Qualität vom schönen Kunstwerk.

„Die sachliche Bestimmtheit (*eídos*) – mit Wahrheit (*alétheia*) und bestimmten Sein (*usía*) identisch – sei Ursache des Gut-seins (*agathón eínai*), der Symmetrie (*symmetria*) und Schönheit (*kállos*) des einzelnen. Genauso ist nach Platon die Idee der Violine Grund für die gute Violine mit ihrem schönen Klang.“⁵⁷⁸, so Büttner. Und er fasst zusammen: „Das Schöne am wahrnehmbaren Schönen ist, kurz gesagt, seine bestimmte rationale Struktur.“⁵⁷⁹ Die praktische Umsetzung folgt daraus:

„Die Schönheit eines Kunstwerks ergibt sich Platons Meinung nach aus der spezifischen Einheit der dargestellten Sache. Die künstlerische Produktion gleicht dabei einem Verfahren eines Handwerkers, der Gebrauchsgegenstände herstellt.“⁵⁸⁰

Bei dieser Darstellung wird ein Punkt (siehe oben die offene Liste) herausgegriffen und damit alles, das gesamte Kunstschaffen und das Schöne – als Universalismus – erklärt.

Eine zweite Sache, die übersehen wird ist, dass das seiende Eine im Weltgefüge (gewisse Kunstwerke, deren Qualität wir diskutieren können) ein Verhältnismäßiges ist, allerdings das wahre Eine, das „reine“ Eine ist „eingestaltig“. Es ist das Schöne als Glanz, in dem keine Relation von Teilen auszumachen sind. Es ist die tiefe Sinneserfahrung im Schönen als

⁵⁷⁷ Büttner, *Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, München 2006, S. 42-43.

⁵⁷⁸ Büttner, *ibidem*, S. 43.

⁵⁷⁹ Büttner, *ibidem*, S. 43.

⁵⁸⁰ Büttner, *ibidem*, S. 42

Verwirklichung von Harmonie als untrennbares Festgefügtsein (des im Glanz verschwundenen Entgegengesetzten). Die Vorstellung einer Struktur kann lediglich Brücke, ein Notbehelf im Lernen und eine Metapher zum Verständnis sein. Sie ist nicht das wahre Schöne selbst. Nimmt man (auffällige) einzelne Teile darin wahr, ist es nicht mehr das Schöne.

Die Kausalität von Leidenschaftlichkeit, Liebe und Lebenskraft zum Zeugen zur Unsterblichkeit wird in der nüchternen logischen Betrachtung der gegenwärtigen Philosophie übersehen. Platon erklärt sie durch die Dynamik des Eros *daimōn/ion*. Die Dynamik des Eros leitet, Platons philosophischer Begründung zufolge, als ein All-Umfassendes und Umfassen-könnens eines jeden Menschen zu der Einsicht des Guten und des Schönen als eins und rein, welches er in der Tugend zu realisieren vermag. Wem das durch Eros zu Teil wird, ist *eudaimon*.

Die erkenntnisleitende Einsicht des Eros *daimōnion* „agiert“ durch ein Erfüllen des Raums zwischen zwei Dingen oder Selbst, die wir uns bei der Vorstellung des Erfassens des Schönen nicht getrennt, mit einer Kluft oder einem leeren Zwischenraum mehr vorstellen dürfen. Und er durchströmt das Innere des „Dings“ bzw. das einzelne Selbst. Eros ist weder sterblich noch unsterblich, weder arm noch rein, weder schön noch hässlich, weder Wissen noch Unwissenheit. Eros *daimōnion* ist die Mitte (der erfüllte Zwischenraum) und er berührt die Mitte des Selbst.

Im Zen-Buddhismus steht immer die Bewältigung von Leid in der menschlichen Erfahrung im Vordergrund. Auch beim Kunstschaffen und Rezipieren der Zen-Künste ist der Mensch motiviert von der Unruhe, den Zweifeln im Leben und der Beobachtung von Unbeständigkeit (*anitya*) und der Trauer darüber. Das unermessliche Leid veranlasst zu einer erreichbaren Klarheit zu kommen, der tiefgründigen Einsicht *prajñā*. Die *prajñā* ist weder geboren, noch sterblich.⁵⁸¹ Sie ist weder rein noch unrein, weder betrübt noch unbetrübt. Sie ist anfanglos, endlos. Wie die Welt im unaufhörlichen Wandel wird die Dynamik von *prajñā* in die Erscheinungen in der Welt einsehen. Klärt sich das Leid durch die umfassendere Sicht, können wir uns vom Leid der Egozentrik, Vorliebe und Eigenliebe ablösen. Wir begleiten einander im Ablösen davon. Die Unermesslichen und Unbegrenzten – Güte, Mitfreude, Mitleid und Gelassenheit – begleiten die erkenntnisleitende *prajñā* auf diesem Weg.

Der Weg der Zen-Künste ist nicht verschieden vom Buddha-Weg. Er verwirklicht sie in der Kunst im Leben des Alltags. Mit der Vergegenwärtigung der Buddha-Natur ist sie inmitten im

⁵⁸¹ *Mahāprajñāpāramitāhṛdaya-Sūtra*, jap. *Hannya shingyō*

Leben des „aktiven *mu*“ da. Der Schlüssel der *prajñā* ist das Gewahrsein von *mu*, der Leerheit aller Dinge, und erfahren von *prajñā* im konkreten Tun, das tätige Herz des „aktiven *mu*“.

VIII. Ureigene Träger des Zen-Geistes – Verkörperung des „wahren Menschen ohne Rang“

VIII. 1. Zeami Motokiyo (1363-1443)

Die Förderung durch den Shōgun Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) markiert für den Knaben „Oniyasha“ (Zeamis Name in der Kindheit) eine frühe Weichenstellung am Weg der Kunst der Darstellung.⁵⁸² Nach einer Aufführung im Jahr 1374 rief Yoshimitsu den jungen Schauspieler Oniyasha und seinen Vater, Kiyotsugu Kannami (1333-1384) zu sich, worüber Adelige entsetzt waren. Standeslose Schauspieler wurden vom Adel verachtet. Die aufstrebenden Krieger benahmen sich jedoch nicht nach der Konvention der Aristokratie und Yoshimasa hatte im Sinn, seine Residenz mit neuer unübertroffener Ästhetik zu gestalten. Das Ereignis bedeutete für die Truppe von Kannami, dem Begründer der Kanze-Noh-Schule, eine hohe Auszeichnung. Als Günstling des mächtigen Shōguns erhielt Zeami, der als „Bettler aus dem Flussbett“ apostrophiert wurde, einen Zutritt zu den Residenzen und zu elitärer Ausbildung, wie sie nur für Menschen mit Rang zukam.

Wie in den anderen Künsten wurden auch Wettbewerbe für Theater abgehalten, wodurch sich das Niveau der Noh-Truppen steigerte und weitere Angebote zur Präsentation durch Mäzene kamen. Hier begann Zeami seine herausragende Karriere als der größte Noh-Spieler aller Zeiten. Sein Ruf ist begründet in seiner vielseitigen Begabung als Bühnenschriftsteller, Theater-Direktor, Theoretiker und Philosoph, der als Lehrer seine Theorie vermittelte und ausübte.⁵⁸³ Seine umfangreiche Schaffenskraft erstreckt sich über sein langes Leben von achtzig Jahren. Es wird gewöhnlich in drei Perioden geteilt:⁵⁸⁴ In der ersten Periode (1375-1408) arbeitete er noch überwiegend die Ideen seines Vaters aus und brachte das *Kadensho* hervor. In der zweiten Periode (1408-1428) und dritten Periode (1428-1443) entfaltete Zeami seine Originalität als Theoretiker. In der zweiten Periode trat er im Alter von sechzig Jahren in den Mönchstand der Sōtō-Schule, die auf Dōgen zurückgeht, ein. Zwei Werke zählen zu dieser Periode, *Die Betrachtungen zum Schulungsweg des Noh* und die *Neun Stufen*. Sie zählen zu den repräsentativen Schriften der japanischen Ästhetik und werden in der Philosophie

⁵⁸² Vgl. Hashi, *Ästhetische Aspekte des Noh-Theaters*, Frankfurt/Main 1995, S. 23.

⁵⁸³ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik*, Köln 1988, S. 131.

⁵⁸⁴ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 132.

hochgeschätzt. Zeami formte aus dem volkstümlichen Theater, geprägt von der mittelalterlichen Rezitations- und Tanztradition der wandernden Rhapsoden, ein subtiles Tanzdrama, das die höfische Dichtung mit der Metaphysik des Zen-Buddhismus zur originären Ästhetik des Noh, des „Theater des Könnens“ verband.

Im 20. Jahrhundert verglich Hisamatsu Shin'ichi schließlich das Noh-Theater als performative Kunst des Dramas des Zen-Buddhismus, deren originären Bewegungsabläufe und Körperhaltungen der Noh-Darstellung mit dem Bildsujet „Śākyamuni's Rückkehr aus den Bergen“ („Shussan Shaka“).⁵⁸⁵ Eine Noh-Darstellung beginnt mit dem Eintreten des Schauspielers, über den langen Bühnenweg von der linken Seite des Zuschauerraums (*hashigakari*) bis zur Bühne.⁵⁸⁶ Man kann durchaus diesen neuen, erstmaligen Auftritt mit den Darstellungen von Śākyamuni in den Gemälden wie des Malers Liang K'ai oder mit dem von Hakuun Egyō kompilierten Triptychon des Rikkyoku-an vergleichen.⁵⁸⁷ Es ist derselbe Sinn, die selbe Körperhaltung die der Noh-Darstellung zu Grunde gelegt sind.⁵⁸⁸

Obwohl Hisamatsu im weiteren Text das Gemälde von Liang K'ai mit den „Sieben Merkmalen“ der Zen-Ästhetik erörtert, trifft eine Gemeinsamkeit auch für den Noh-Darsteller zu. Es ist als ob Blut, Haut und Fleisch abgeworfen worden wären und der Kern herausgeschält worden wäre.⁵⁸⁹ Der Blick der Augen Śākyamuni's schaut nicht ein Ding *an*, sondern ist nach innen gerichtet. Er erinnert an Menschen, die in die Natur lauschen, um ferne Töne zu hören und dann die inneren Töne im Raum oder im eigenen Herzen zu hören.

Es sind die Augen der Tiefe des Selbst oder des Nichts, so Hisamatsu. Die Noh-Maske hat kein gerichtetes Blicken für das Publikum. Auch hier findet das Blicken mit dem geistigen Auge statt. Der Darsteller blickt auf die Zuschauer, die ihn auf der Bühne sehen. Er schaut sich mit den Augen des Zuschauers an. Das nennt Zeami die „distanzierte Sichtweise“. Sie lassen ihn durch ihre Aufmerksamkeit sehen, wie die kostbare Darstellung gelingen kann. Sein Betrachten und die Anschauung der Zuschauer bilden gemeinsam ein neues inneres Schauen der allseitig orientierten Sichtweise des Noh-Darstellers, das den Kosmos der Darstellung entstehen lässt.⁵⁹⁰ Die Aufhebung der Trennung von Subjekt und Objekt bildet die metaphysische Grundlage des

⁵⁸⁵ Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 61.

⁵⁸⁶ Vgl. Hashi, *ibidem*, S. 122, Konstruktion der Noh-Bühne nach Komparu Kunio.

⁵⁸⁷ Vgl. Brinker, *Zen in der Kunst des Malens*. Bern/München/Wien 2000. Abbildung des Triptychons im Rikkyoku-an S. 44-45, Abbildung „Śākyamuni tritt aus den Bergen hervor“ (Shussan Shaka) von Liang K'ai (13.Jh.), Sammlung Hinohara (Tokyo) S. 63.

⁵⁸⁸ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 62.

⁵⁸⁹ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 62.

⁵⁹⁰ Vgl. Hashi, *Ästhetische Aspekte des Noh-Theaters*, Frankfurt/Main 1995, S. 130.

Zen-Buddhismus zu Zeamis ästhetischen Idee der „Distanzierten Anschauung und Sichtweise des Darstellers (*riken no ken*)“, ein Abschnitt aus der Schrift *Kakyō*.⁵⁹¹ Mit dem unermesslichen Blick der Betrachtung von allen Richtungen korrigiert der Darsteller den Aktus der Darbietung. Es ist der Moment in dem der Darsteller die wahre Gestalt seines künstlerischen Stils erkennt.

Ein Leser mag über die Disziplin der tanzartigen Körpertechnik überrascht sein, denn man versteht unter Tanz die raschen, schwungvoll rhythmischen Bewegungsabläufe des Körpers. Der Tanz im Noh ist von ganz anderer Art. Die Regel „*mokuzen shingo*“ lautet zum Beispiel: „Sehet nur gerade nach vorne, während ihr euren Geist hinter eurer Gestalt behaltet!“⁵⁹²

Nach den „Sieben Charakteristika“ von Hisamatsu ist ein wesentliches das Merkmal der „Friedvollen Stille“ (静寂 *seijaku*) die Orientierung nach innen.⁵⁹³ Stille bedeutet beides, die Negation von beunruhigt und beunruhigend zu sein. Im Noh-Theater wird der Begriff *yōkyoku* für die Vokalmusik verwendet, die von einer Flöte, Trommel oder anderen Instrumenten begleitet wird. Alle sind eigentlich laut, doch wenn wir mit der Bedeutung *yōkyoku* hören, werden wir gerade im Noh-Spiel ruhig, weil es mit diesem Gehalt dargeboten wird. Obwohl die Kostüme im Noh-Theater sehr prächtig und alles andere als dem gewöhnlichen Sinn von schlicht entsprechen, drücken sie in der Darstellung das Zen-Merkmal der „Reduktion“ (簡素 *kanso*) aus, da sie mit dem gesamten Gehalt des Tanzes und der Musik zum Ausdruck kommen.⁵⁹⁴

Im Noh werden alle Elemente vom Zen geformt: die geistige Haltung des Darstellers, ihre Bewegungen, die Ausrufe oder „Stille“ *yōkyoku*, die Instrumentalmusik der Handtrommel, die Schlagtrommel mit Sticks, die Flöte – sie werden geformt zum „Ursprünglichen Selbst“.⁵⁹⁵ Das allseitig offene „ursprüngliche Selbst“ oder „absolute Nichts“ (*mu*, 無) findet dieser gesamten Aktivität in diesem Zeitraum einen Ausdruck. Der Aktus des Nichts wird deshalb das „aktive *mu*“ genannt.

Die Körperhaltung des „Ursprünglichen Selbst“ ist das „Nichts“, von allem entleert und im Begriff sich von da an erst in Bewegung zu setzen. Es symbolisiert die Ruhe und Stille der Haltung des „Nicht-Geistes“, *mushin*, 無心, die sowohl vor der Bewegung als auch vor

⁵⁹¹ Vgl. Hashi *Ästhetische Aspekte des Noh-Theaters*, Frankfurt/Main 1995, S. 127.

⁵⁹² Hashi, *ibidem*, S. 127.

⁵⁹³ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 36.

⁵⁹⁴ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 56.

⁵⁹⁵ Vgl. Hisamatsu, *ibidem*, S. 100.

Bewegungslosigkeit ist. Dieser Status von „entweder – oder“ ist „Körper und Geist fallen weg“, mit dem der befreite „Geist-Körper“ in die Aktivität eintritt.⁵⁹⁶

Im Noh-Theater treten Götter und Dämonen, Krieger und Damen, Menschen die durch Ereignisse traumatisiert sind und aus Kummer und Trauer psychisch krank, ja wahnsinnig geworden sind. Die Handlung entwickelt sich aus der Verarbeitung des Leides, konzentriert auf den Hauptdarsteller, einen Antagonisten und dem Chor. Die Nähe zum Buddhismus liegt im Stil der Rezitation buddhistischer Sūtras.⁵⁹⁷ Ein Stilmittel ist das hörbare Ein- und Ausatmen beim Spielen der Flöte. Das Publikum fühlt die Trauer mit der Schwere des Atemzugs unmittelbar mit, der ein Gefühl der Mitmenschlichkeit weckt für den in Stress geratenen Menschen in der äußerst belasteten Situation.

In der Gestalt von Dämonen erscheint der psychische Zustand, der den Menschen verwandeln kann. Wir haben erlebt, wie eine Notsituation ein Leben verändert. Die Verfassung eines Menschen kann sich schlagartig ändern. Die Frage ist, ob und wie wir das vielleicht auch verborgene Leid mit unserem Mitgefühl wahrnehmen können, um ein Menschenleben mit unserer Achtsamkeit zu schützen. Und wie kann die Balance der Psyche wiederhergestellt werden? Diese Fragen nach der psychischen Belastung haben an Bedeutung nichts verloren.

In der Gestalt der Dämonen verwandelt, schweben sie zwischen Leben und Sterben. Wie der sprichwörtliche „Phönix aus der Asche“ müssen sie letztendlich ihre Selbstauferstehung aus der finsternen Nacht der Seele selbst bewältigen. Dann wird das was schon verloren geglaubt war, in neuem Licht erscheinen.⁵⁹⁸ Im Noh-Theater ist dies der Moment, wo der Mensch vor den buddhistischen Geistlichen, leer geworden von leidenschaftlicher Gier, Hass und Schmerz, tritt. Mit dem Wecken der verborgenen Buddha-Natur durch das Leid durchleuchtet der Menschen seinen eigenen Standort, ob und wie weit er sich vom Leiden selbst ablösen kann. Sie trennt nicht in Ich und andere und was das Leben ihm noch zu bieten hat. Die Frage ist, was er für die Mitfreude oder im Mitleid für andere tun kann. Welchen Beitrag kann er für das friedliche Leben leisten? Mit dem Licht der Unermesslichen, Unbegrenzten, skt. *apramāṇa*, das sind Güte, Mitfreude, Mitleid und Gelassenheit, durchleuchtet spielerisch die erkenntnisleitende Einsicht skt. *prajñā* auf den Grund unseres Daseins. Die Unbegrenzten erreichen alle Richtungen des Raumes über jede Zeit (Zeitabschnitt) hinweg.

⁵⁹⁶ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 101.

⁵⁹⁷ Vgl. Hashi, *Die Fülle der Zen-Kultur. Einführung in den ästhetischen Mikrokosmos*, Wien 1998, S. 40.

⁵⁹⁸ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 52.

Das Noh-Theater kam zu seiner fertigen Ausformung in der Muromachi-Periode als der Zen-Buddhismus eine Blütezeit erreichte. Die Urheber, Kannami und im 15. Jahrhundert Zenchiku (Komparu, 1405-1468?), waren vom Zen-Buddhismus beeinflusst, schriftliche Abhandlungen stammen von Zeami und Zenchiku. Die Schrift Zeamis, *Das Sammeln von Perlen und das Erwerben von Blüten* war speziell für seinen Erben Zenchiku, die er ihm als geheime Überlieferung übergab. Darin vertieft sich Zeami über den Begriff der „Blüte“ oder die Frage nach der wahren schöpferischen Subjektivität.⁵⁹⁹

Zeamis Schrift *Die Neun Stufen*

Für den Ausdruck des Darstellers arbeitete Zeami eine Ästhetik in der Schrift die *Die Neun Stufen*⁶⁰⁰ aus, deren Metaphysik sich auf den Zen-Buddhismus stützt. Dabei dürfte Zeami als Quelle die Lehre des chinesischen Zen-/Chan-Meisters Tōzan Ryōkai (chin. Dongshan Liangjie 洞山良价, 807-869) herangezogen haben.

Die in der Schrift ausgearbeiteten „neun Stufen“ entsprechen einem Stil der Noh-Darstellung. Der Weg der Stile der „neun Stufen“ wird in drei Abschnitte von jeweils drei Stilen gegliedert. Darin stellt Zeami eine enge Verbindung zwischen der künstlerischen Darstellung und der buddhistischen Metaphysik her, deren Grad der Entfaltung er den Namen „Blüte“ (jap. *hana*) gibt. Der Darsteller erhält ein vollständiges Curriculum mit operationalisierten Lernzielen, die umfassend die Methode zum Erwerb der tänzerischen Fertigkeiten und Fähigkeiten beschreiben. Die Besonderheit des Curriculums ist, dass es nichts Geringeres als die Einsicht in die höchste Wahrheit zum Ziel hat, da die künstlerische Leistung mit dieser verschmolzen ist. In den „Neun Stufen“ findet sich ein historisch frühes Beispiel des Phänomens von „Zen-Aktivität“ (Hisamatsu) der Künste, worin sich der ganze Mensch ändert, um zum Träger des Zen-Geistes, *mushin* („Nicht-Geist“) zu werden, und dessen Aktivität lebendig gewordenen, *aktive mu* realisiert.

Das Trivium der Stile von den „Oberen drei Blüten“ stellen diesen Anspruch. Es sei jedoch gleich vorweggenommen, dass das „Können“ der unteren Stile unentbehrlich für das „Können“ als Ganzes ist. Die Entfaltung der „Blüte“ stellt den Anspruch, Zen-Aufgaben in der Art der *kōan* in der geistigen Auseinandersetzung zu lösen, wobei immer verbundene Empirie die Ausrichtung auf die Bewältigung der Darbietung hat. Aufgrund der Zen-Aufgabenstellung aller

⁵⁹⁹ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik*, Köln 1988, S. 132.

⁶⁰⁰ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 133-135.

drei oberen Stile ist ersichtlich, dass sie auf der Metaphysik der „Einzigartigkeit“, dem „einen Geist“ (一心, *isshin*) beruhen, jedoch unterschiedliche metaphysischen Inhalt ansprechen. Es ist dies der universelle Geist, der im Gleichgewicht und mit allen Phänomenen identisch ist. Im jeweiligen Stil der Darstellung erschließt sich der „eine Geist“, der die unermessliche Wahrheit schaut. Bei einer abrupten Forschung lediglich der Metaphysik der oberen Stufen, merkt man, dass die Kraft der Vorstellung besonders gefordert wird, da mit logischer Überlegung und Argumentation allein die Fragestellung zur Theorie und Praxis nicht gelöst werden kann. Man kann nur erahnen, was die Entfaltung der „Blüte“ ausmacht. Mit ihrem „Auge der Weisheit“, skt. *prajñā* (般若 jap. *eichi chokkan-chi*), des „einen Geistes“ vermag ein Mensch die allumfassenden Wahrheit zu erschließen.

„Die Oberen Drei Blüten“

o *Die Blüte von geheimnisvoller Einzigartigkeit:*

„Zu Mitternacht strahlt die Sonne hell.“

Heller Sonnenschein zu Mitternacht entzieht sich jeglicher Beschreibung. Izutsu kommentiert dies: Zu diesem Stil gehört die „ästhetische Wirkung des den `Anblick transzendierenden Anblicks`, die dem ranglosen Rang eigen ist.“⁶⁰¹ Dieser ist selbst die Blüte von geheimnisvoller Einzigartigkeit. Gern möchte ich diese Blüte mit der einzigartigen Uđumbara-Blüte (Udonge 優曇華) vergleichen, der Bodhi-Baum, der Unmögliches realisiert, wenn er Früchte *ohne Blüten* hervorbringt.⁶⁰² Es ist dies wie das einzigartige Kommen des universellen Geistes des *tathāgata* (如来 jap. *nyorai*), das sich in der Empirie ereignet. Es bezieht sich nicht auf die Errichtung der Wahrheit selbst, denn die höchste Wahrheit ist sprachlos. Es ist unmöglich, sie in Worte zu fassen, deshalb blüht die Blüte im Verborgenen.

o *Die Blüte der innersten Tiefe:*

„Der Schnee bedeckt tausend Berge. Wie kommt es, dass nur ein einziger Gipfel nicht weiß ist?“

In einer alten Überlieferung spricht jemand über die Dimension der Höhe des Berges Fuji, dass am Gipfel immer Schnee sei. Mit Kritik entgegnet jemand aus China, dass man besser von der Tiefe des Fuji sprechen sollte. Die Tiefe des Vulkaninneren ist unergründlich, während die

⁶⁰¹ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 133.

⁶⁰² Vgl. Dungal, *Zen-Kunst ikebana. Die Ästhetik aus dem japanischen Mittelalter und ihre Aktualität in der Gegenwart*, Frankfurt/Main 2010, S. 51-71.

Höhe ihre Grenzen hat. Das Höchste ist das Tiefste.⁶⁰³ Der Berg Fuji (富士 mit folgendem Wortspiel „Fuji“ 不死 „Nicht-Tod“)⁶⁰⁴ als die Einheit-Ganzheit einer Höhe und des unergründlichen Tiefsten zeigt die umfassende ewige Wahrheit. Die Tiefe des Anblicks eines *einzigsten* nicht-weißen Gipfels inmitten schneebedeckter Berge ist der Gehalt der „Blüte der innersten Tiefe“ im Augenblick. Schnee ist wie die tiefe Ruhe im Erfassen der universellen Wahrheit und dennoch leuchtet die Einzigartigkeit des So-Seins eines Gipfels ohne Schnee auf.

o *Die ruhig-ausgewogenen Blüte:*

„In einer silberne Schale Schnee häufen.“

Der Ausspruch findet sich im dreizehnten Beispiel des *Biyan-lu* („Niederschrift von der Smaragdenen Felswand“, um 1300).⁶⁰⁵ Ursprünglich stammt er von Meister Tōzan Ryōkai (807-869) aus der Schrift *Hōkyō zanmai*⁶⁰⁶ im Gedicht:

„Gehäufte Schnee in einer Silberschale,
Ein weißer Reiher im Licht des Vollmonds versteckt.
Die beiden sind gleich, jedoch nicht dasselbe;
Ineinander verschmolzen, hat doch jeder seinen Platz.“⁶⁰⁷

Schnee und Silberschale, ein Reiher vor dem Mond lassen sich nicht voneinander unterscheiden und doch haben sie ihr eigenes Wesen. „Die absolute Wirklichkeit oder der erste Bereich der Wirklichkeit, wie er im Zen verstanden wird, hat keinen Namen.“⁶⁰⁸ Sie wird nicht durch unterscheidende Worte festgehalten. Wird sie jedoch vom Zen-Meister in einem treffenden Satz über die Empirie mit metaphysischem Gehalt im Leben ausgesagt, dann „glitzert“ sie in diesem Augenblick auf. Äußerlich lässt sich so ein Satz von einem gewöhnlichen Satz nicht unterscheiden. Der Satz des Zen-Meisters gibt einen Hinweis auf den *dharma* Buddhas, den die Anwesenden in der konkreten Situation verstehen. Diese „besondere

⁶⁰³ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 133.

⁶⁰⁴ Zeami verfasste das Noh-Spiel *Fuji-san* mit der Verarbeitung einer Legende. Nach dieser bildete das Verbrennen der Medizin des Nicht-Alterns und Nicht-Sterbens am Fuji den Rauch, der ab da in die Leere des Himmels steigt. Vgl. Naumann, *Die Einheimische Religion Japans Teil 2*, Leiden/New York/Köln 1994, S. 135-137.

⁶⁰⁵ *Bi-yān-Lu, Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, übers. Gundert, Bd.1, 2005, S. 263-264.

⁶⁰⁶ *Hōkyō zanmai* („Der Juwelenspiegel-Samādhi“) ist eine Kompilation von Versen, die mehreren Autoren zugeschrieben wird. Die Rolle des Tōzan und sein Werk *goroku* dürfte noch nicht vollständig geklärt sein. Vgl. Blyth 1976, S. 152.

⁶⁰⁷ Izutsu, *Zen-Philosophie*, Hamburg 1995, S. 70.

⁶⁰⁸ Izutsu, *ibidem*, S. 71.

Betrachtung der Beziehung zwischen der unartikulierten Wirklichkeit und ihren artikulierten Formen“ ist genau das, was den Kern des Mahāyāna-Buddhismus ausmacht.⁶⁰⁹

Tōzan ging von zwei Elementen aus, der Gleichheit und des Unterschieds, aus denen die Welt hervorgeht.⁶¹⁰ Relatives und Absolutes vereinigen sich im Seienden. Die Freiheit von Diskriminierung und Dichotomie wird „Nicht-Denken“ (jap. *hishiryō*, 非思量) genannt, es führt zum Heil des Menschen. Im All der Dinge müssen sie einander gehorchen bzw. sich unterstützen und zwar mit diesen fünf Eigenschaften (Stadien oder Rängen):

- (1) Das Relative, durchdrungen vom Absoluten
- (2) Das Absolute, durchdrungen vom Relativen
- (3) Erfahrung der Leerheit als leer
- (4) Erleben der Durchdringung von Leerheit und Form
- (5) Die All-Einheit bildet die Erfahrung des offenen Selbst im Alltag

Tōzan wird im Sōtō-Zen häufig zitiert, seine Schriften sind so hochgeschätzt, dass sie wie ein Sūtra behandelt werden. Zeami, der Anhänger der Mönchsgemeinschaft des Sōtō-Zen wurde, ist offensichtlich von seiner Lehre für die Ausarbeitung der Stile der „Blüten“ inspiriert worden. Der Name der Kompilation *Hōkyō zanmai* (chin. *Baojing sanmei*) kann übersetzt werden als „Juwelenspiegel-Samadhi“. Ein Spiegel lässt mich mein Antlitz sehen. Er nimmt alle Dinge auf, so wie sie sind. Es gibt das buddhistische Symbol einer Hand, die einen Spiegel hält. Wird der „Juwelenspiegel“ benutzt, verstreut er funkelnd allseitig Mitfreude und nimmt Mitleid wahr. Er sieht in alle Richtungen und wird von allen Richtungen gesehen. Der Darsteller des Noh-Theaters übernimmt in der „Blüte“ der „Oberen drei Stufen“ das Blicken des „Juwelenspiegels“ des Tōzan.

Ein für den Darsteller interessanter Vers ist in der Schrift *Hōkyō zanmai* zu finden:

*„Der Holzmann singt
Die Steinfrau erhebt sich und tanzt –
Dies kann weder aus Leidenschaft noch durch Lernen getan werden.
Das Handeln geschieht durch Dialog.“*⁶¹¹

⁶⁰⁹ Vgl. Izutsu, *Zen-Philosophie*, Hamburg 1995 S. 71.

⁶¹⁰ Blyth, *Zen and Zen Classics Volume Two. History of Zen*, Tokyo 1976, S. 152.

⁶¹¹ „The man of wood sings, The woman of stone gets up and dances – That cannot be done by passion or by learning. It cannot be done by reasoning.“ Blyth, *ibidem*, S. 157.

Das Handeln des „Holzmannes“ und der „Steinfrau“ bedeutet, dass beides notwendig ist: perfekte Performance der gewöhnlichen Aufgaben im Leben und Beibehalten der natürlichen Beziehungen einer Person zu der anderen.⁶¹²

„Die Mittleren Drei Stufen“⁶¹³

o *Die wahre, wesensgemäße Blüte:*

Dies ist das Stadium, in dem der Darsteller über den „Stil der umfassenden Sorgfalt“ hinausgekommen ist. Das erste Mal betritt er den Bereich der „Blüte“.

Es wird ein Bild zum Vorstellen gegeben, worauf eine bestimmte Achtsamkeit (*samādhī*) gelenkt wird: „Frühlingsnebelstreifen breiten sich hell schimmernd aus, die Sonne versinkt und die zehntausend Berge sind in Rot getaucht.“

Es kommt dies aus der Meditationspraxis.

o *Stil der umfassenden Sorgfalt:*

Hier ist das Bild: „Eine erschöpfende Aufstellung dessen geben, worauf die Wolken über den Bergen und der Mond über dem Meer hinweisen (und alle Dinge im Universum) ...“. Hier liegt der Trennlinie dieses Stils zum nächsten.

o *Stil der unbefangenen Schönheit:*

„Der Weg, der der wahre `Weg` ist, ist nicht der gewöhnliche Weg.“ Dies findet sich in *Laozi*, Kapitel 1. Der wahre Weg *dào* zeigt sich dem, der sich vom egozentrischen Standpunkt der subjektiven Sichtweise ablösen lässt. Das Beschreiten des Schulungsweges der Darstellung beginnt mit dem Ausloten die Tiefe des mystisch dunklen Weges.

„Die Unteren drei Stufen“⁶¹⁴

o *Der kraftvoll-sorgfältige Stil:*

„Goldenen Hammers Form bewegt sich, edles Schwert zuckt kalten Blitz.“ Die bewegende Form symbolisiert die kraftvolle Bewegung des Darstellers. Das kalte Aufblitzen bedeutet die kühl-empfindungslose Darstellung. Beides zusammen ergibt die Balance der Ruhe, von der Hisamatsu spricht. Es gibt kein Ich, das die Handlung bestimmt und dadurch den Bewegungsfluss beeinträchtigt. Ein starker Wille zur

⁶¹² Vgl. Blyth, *ibidem*, S. 157.

⁶¹³ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 134.

⁶¹⁴ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 135.

Selbstdarstellung lenkt die Aufmerksamkeit einseitig nur auf sich, wodurch die Kraft der gesamten Teilnehmer verloren geht. Das Ich darf sich nicht auf einen Teil des Körpers fixieren, denn das Verweilen mindert die Kraft der Bewegung. Die gebündelte Kraft kommt aus einem nicht verstreuten Geist. Die Krieger mussten in der Zeit der ständigen Unruhe und Gewalt flexibel auf ihren Kampfeinsatz reagieren. Im Kampf entscheidet Schnelligkeit und Aufmerksamkeit über das Überleben.

o *Der kraftvoll-grobe Stil:*

„Drei Tage nach seiner Geburt steht dem Tiger schon der Sinn danach, einen Ochsen zu vertilgen.“ Es ist dies die Vorstellung einer sehr kraftvollen und unbändigen Energie eines Jungen.

o *Der grob-schwerfällige Stil:*

„Ein Flughörnchen mit fünf Fähigkeiten.“ Wo es der Darstellung an feiner Beweglichkeit fehlt ist sie noch grob und schwerfällig.

Möglicher Weise könnte sich Zeami bei der Rückkehr auf diesen Stil des Schulungswegs auf die „Die fünf Wurzeln“ 五根 *gokon*, skt. *pacendriyāni* des beziehen. Dies sind die fünf inneren Fähigkeiten, welche die Grundlage für die „fünf Kräfte“, *goriki* 五力 bilden: 1. *śraddhendriya*, 2. *vīryendriya*, 3. *smṛtindriya*, 4. *samādhindriya*, 5. *prajñendriya*.⁶¹⁵ Das Sanskritwort *indriya* bedeutet „innere Kraft“ oder „Fähigkeit“.

Die fünf starken Kräfte (*bala*), die aus den fünf Wurzeln hervorgehen sind:⁶¹⁶

1. Vertrauen, *śradda-bala*
2. Hingabe, *vīrya-bala*
3. Bewusstheit, *smṛti-bala*
4. Gleichgewicht, *samādhi-bala*
5. Weisheit, *prajña-bala*

Zen-Meister Dōgen hielt darüber einen Vortrag im Jahr 1244. Dieser befindet sich in seinem Werk *Shōbōgenzō*, mit dem Titel „Die siebenunddreißig Faktoren des Erwachens“. Darin wird praktisch die gesamte buddhistische Praxis und Geistesschulung des Frühbuddhismus zusammengefasst. Es findet sich darin ein Ausspruch von Śākyamuni Buddha: „Noch nichts

⁶¹⁵ Vgl. Dōgen, *Shōbōgenzō* Bd. 4, Übers. Linnebach/Nishijima 2008, S. 53, Anmerkung 52.

⁶¹⁶ Vgl. Dōgen, *Shōbōgenzō* Bd. 4, S. 38.

bewegt haben und schon angekommen sein.“⁶¹⁷ Es ist dies der Zeitraum der Prämotion (vor Ruhe und Bewegung), den auch Hisamatu als Merkmal des Noh im Vergleich zum Bild (Shussan Shaka, Buddhas Kommen aus den Bergen) nannte. Es ist dies der Moment, wo sich die Freiheit des offenen Selbst ausmachen lässt.

Das Streben des Aufsteigens des Darstellers zu den nächst höheren Stilen wäre naheliegend. Doch begabte Darsteller, die bei „Oberen Stilen“ beginnen, sollten absteigen, um alle Stile entfalten und spielen können. Der Abstieg zu den „Unteren drei Stufen“ ist eine Seltenheit, meint Zeami, dass dies nur sein Vater beherrschte. Zeami warnt davor, die „Unteren Drei Stufen“ als Eingangstor zum Schulungsweg zu betrachten. Dies sei nicht die richtige Reihenfolge. Der richtige Verlauf des Schulungsweges ist zuerst die „Mittleren Drei“, dann die „Oberen Drei“ und zum Schluss die „Unteren Drei“ zu beschreiten.⁶¹⁸ Die Stile haben keine hierarchische Rangordnung, sondern zielen in der Entfaltung bzw. im Zugriff in der Darstellung auf die Gesamtheit der „Neun Stufen“.

Ein Vergleich der „Die Oberen Drei Blüten“ mit dem Trivium des Wahren, Guten und Schönen von Platon soll in einer kreativen Kunstphilosophie zur Emergenz hier gestattet sein. Kein Teil eines Triviums besteht unabhängig. Platon und Zeami haben bewusst ein Trivium gebildet. In der Empirie erscheinen sie getrennt, obwohl sie eins sind: das Eine (Platon) bzw. der eine Geist, 一心, *isshin* (Zen-Buddhismus). Lässt sich das Wahre, Gute und Schöne dem Trivium Zeamis zuordnen? Wie könnten dann die Berührungspunkte der Übereinstimmung aussehen?

- o *Die Blüte von geheimnisvoller Einzigartigkeit* – das Schöne: Das Schöne zeigt sich als etwas Einzigartiges (*mono eides*), als klares Sonnenlicht in der Nacht. Es ist die verborgene Schönheit, deren nüchterne, nackte Fakten sie zerstören.
- o *Die Blüte der innersten Tiefe* – das Wahre: Schneebedeckte Berge und ein Berg ohne Schnee fragt nach der Relation des partikular Einzelnen zum Vielen, oder zum Kosmos. Das Höchste und das Tiefste beziehen sich aufeinander, sie machen gemeinsam das Eine aus. In Wahrheit gibt es keine Trennung, weder von Gegensätzen, noch gibt es ein für sich unabhängiges Einzelnes in der Welt. Das Wahre ist das Eine oder der universelle Geist.

⁶¹⁷ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Bd. 4, S. 37.

⁶¹⁸ Vgl. Toshihiko und Toyo Izutsu, *ibidem*, S. 136.

- o *Die ruhig-ausgewogenen Blüte* – das Gute: Silberreihher oder Mond, beide sind gleich, doch hat jedes seinen Platz, und in Wahrheit keinen Rang („der wahre Mensch ohne Rang“). Das Gute bezieht sich nicht auf einzelnes, sondern ist umfassend, dennoch muss es jeder durch seine eigenen Werke hervorbringen. Der Schnee glitzert durch seine Kristalle und wird auf der Silberschale erkennbar.

Alle Teile des Triviums können allerdings als wahr, gut oder schön ausgelegt werden, z. B.: Der glitzernde Schnee auf einer Silberschale, ein weißer Reihher im Licht des Vollmonds sind wunderschöne Vorstellungen. Es lässt sich daraus schließen: Die Wahrheit zeigt sich als das Schöne. Vielleicht bieten die komparative Methode und verborgene Schätze der Schriften aus dem japanische Mittelalter über Raum und Zeit hinweg noch reiche Gelegenheiten zur Verwirklichung des Kosmos vom Wahren, Guten und Schönen.

VIII. 2. Zen-Meister Ikkyū Sōjun (1394-1481)

Ikkyū machte sich selbst unter dem Namen „Irre Wolke“ (Kyōun) bekannt. Aus seinem Namen „Kyōun“ spricht das Verlassen allfälliger Konventionen und Regeln, das Hisamatsu als eines der Sieben Merkmale der Zen-Aktivität bzw. Zen-Künste, als das „Freiwerden von weltlicher Norm“ (脱俗 *datsuzoku*) charakterisierte.⁶¹⁹ Dabei ist das denkende und tätige Selbst, das an Dingen ungebundene „Formlose Selbst“, frei von der Bestimmung der Gewohnheiten, Formeln und unreflektierten Sitten der ständigen Gepflogenheiten. Im Pali-Kanon gibt es eine folgende Begebenheit: Ein Königssohn stellt sich irre (bzw. dumm), um sein Amt nicht antreten zu müssen, denn zu seinem Amt gehört das Verhängen von Hinrichtungen. Das bringt ihn in die Hölle. Ikkyū weigert sich, der nacheifernden Mönchsgemeinschaft⁶²⁰ anzugehören und als „*unmata megha*“ („irre Wolke“) verneint (*datsuzoku*) er „*dharmamegha*“, die „Wolke der Lehre“ (10. Stufe der Vollkommenheit), wenn sie vom Zen-Geist abweicht.

Von Motsurin Shōtō (auch Jōtō geschrieben, 1412?-1492), besser bekannt unter dem Künstlernamen Bokusai, stammt das halbfigurige Portrait von Ikkyū Sōjun, das auch in Europa als Prototyp des Portraits eines japanischen Zen-Meisters bekannt geworden ist. Bokusai war

⁶¹⁹ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 34. Vgl. Dungal, *Zen-Kunst ikebana*, Frankfurt/Main 2010, S. 119-123.

⁶²⁰ In China und Japan werden Mönche und Nonnen in der Regel *unsui*, wörtl. „Wolken-Wasser“ bezeichnet. Vgl. Dōgen: *Shōbōgenzō* Bd. 1, üs. Linnebach/Nishijima 2001, S. 73. Das Kapitel 5 behandelt die „Regeln für die Halle der schweren Wolke“ (S. 70-73), das war der Name der Zazen-Halle seines ersten von Dōgen gegründeten Kloster. Der Zusammenhang der Regeln für die Klostergemeinschaft mit dem Begriff der „Wolke“ ist hier gegeben.

Mönch des Tenryu-ji und hatte sich 1452 Ikkyū angeschlossen, der ihm den Mönchsnamen Motsurin Jōtō verlieh.⁶²¹ Er war sein Hauptschüler und enger Freund, und lebte in der Shūon-an und Katsuro-an Klausen. Nach dem Tod seines Lehrers wurde Bokusai zweiter Abt von Shūon-an in Takigi, in der Nähe der Hauptstadt. Im Jahr 1491 veranlasste er die Bauarbeiten zum Shinju-an im Daitoku-ji, dessen erster Abt er wurde.⁶²² Bokusai wird die „Chronik vom Japanischen Mönch Ikkyū“ (*Tōkai Ikkyū Oshō nempu*), die Hauptquelle der Biografie des Zen-Meisters Ikkyū, zugeschrieben.⁶²³ Viele seine Malereien tragen Inschriften von Ikkyū.

Durch die Kriegswirren der Muromachi-Periode sind viele historische Dokumente verloren gegangen, glücklicherweise ist aber eine besondere Tuschmalerei eines Pflaumenbaums von Bokusai mit Inschrift, einer ergänzenden Erklärung im Stil der Kalligrafie seines Lehrers Ikkyū, erhalten geblieben.⁶²⁴ Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfte es sich bei den mit Tusche gemalten Pflaumenblüten in einem Kreis um eine Hommage an Ikkyū handeln. Ikkyū selbst hatte der Pflaumenblüte, dem im Zen-Buddhismus traditionellen Sinnbild der Buddha-Natur, zahlreiche Gedichte gewidmet. In der Anthologie seiner Gedichte, *Kyōunshu* befinden sich rund vierzig Gedichte über die Pflaumenblüte. Als seine bevorzugte (*konomu*⁶²⁵) Themenstellung malte er auch mit Tusche die Pflaumenblüte, von der verschiedene Variationen erhalten geblieben sind.⁶²⁶

Bokusai wählte in dem Gemälde des Pflaumenbaums mit schwarzer Tusche einen ganz besonderen Kontext. Er setzte mit der künstlerischen Methode „pars pro toto“ den Strunk eines Pflaumenbaums in einen Kreis (jap. *ensō*), der wie bei einem Blick aus einem runden „Mondfenster“ eines Tee-Hauses nur teilweise zu sehen ist. Den Eindruck des Mondlichts verstärkt die lavierende Tusche und der nicht definierte, leer gebliebene Bildteil. Es ist ein knorriger alter Pflaumenbaum, dessen Ast eine Narbe einer alten Verwundung trägt, dennoch

⁶²¹ Vgl. Sanford, *ibidem*, S. 71.

⁶²² Vgl. Murase 1975, S. 124.

⁶²³ Vgl. Sanford, *ibidem*, S. 69-117. Dieses Dokument ist keine kritische Quelle. Es enthält apokryphische Passagen und zeigt durchwegs die klaren Zeichen von religiöser Zensur und Unregelmäßigkeiten. Dennoch hat das Werk unschätzbaren Wert als eine erste Quelle für ein Verstehen Ikkyūs. Das Werk ist in klassischem Chinesisch geschrieben wie die meisten Hagiographien im Westen in Latein. Das „*nempu*“-Format der Chronik ist ein Jahr-für-Jahr-Eintrag von den Hauptereignissen aus Ikkyūs Lebens, das von dem religiösen Interesse seiner Nachfolger bestimmt wurde. Enthalten sind keine seriösen Daten über seine Kindheit noch dessen emotionales Leben als Erwachsener.

⁶²⁴ <http://images.metmuseum.org/CRDImages/as/web-large/DP-12232-053.jpg>

⁶²⁵ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 26, S. 90, 94, 96, 98.

⁶²⁶ Ungewöhnlich schmale Hängerolle „Blühender Pflaumenzweig“ (68,4x34,5, Museum of Art, Bijutsukan, Atami Nr. 46). Abbildung und Kommentar in: Brinker/Kanzawa 1993, S. 287.

bildet er seine typischen zick-zack-gewachsenen, sanft fließenden Zweige, die aufblühende Knospen tragen.

Das Kreisformat war sonst für Portraits buddhistischer Würdenträger oder Shintō-Gottheiten vorbehalten (jap. *chinzō*). Der Kreis ist im Buddhismus Symbol für den Spiegel, der das „wahre Abbild“ des Selbst reflektierte. Im Zen-Buddhismus symbolisiert die mit einem Schwung gezogene Kreislinie der Tusche den „Einen Geist“ (skt. *ekacitta*, jap. *isshin*) des vollen Ganzen. Bereits der große Lehrer Nāgārjuna (2. oder 3. Jh.), Verkünder vom „Mittleren Weg“ mit der philosophischen Ableitung der Leerheit *śūnyatā*, wird im Biyanlu ein Gedicht zugeschrieben, in dem die „Buddhaschaft“ mit dem Vollmond verglichen wird, der „offenen Weite, leer und hell!“ Jemand soll ihm in der Versammlung eines Redewettstreits zugerufen haben: Wie sieht die Buddhaschaft denn aus, ist sie groß oder klein? Spontan soll Nāgārjuna über das „einzige wahre Wesen“ gedichtet haben:

*„Der Leib, in runden Monds Gestalt erschienen,
Zeigt aller Buddhas Wesen offen vor.
So merket: Lehre ist nichts Äußerliches,
Ist weder für das Auge noch fürs Ohr.“⁶²⁷*

Das Symbol des Kreises als „Perfektion“ und „Vollendung“ zu beschreiben, wie dies gelegentlich zu finden ist, könnte also falsch verstanden werden.⁶²⁸ Diese Begriffe haben in der gegenwärtigen Sprachkonvention nur eine rein oberflächlich betrachtete Nähe zum „vollen Ganzen“ des Kreises des Zen-Buddhismus. Der „Eine Geist“ weist weder „Perfektion“ noch „Vollkommenheit“ im Sinn von geistiger und materieller Bestform einer Idee auf, das zeigt der knorrige alte Stamm mit seiner großen Narbe, noch hat er wie dieser seine endgültige Bestform erreicht. Was macht dann den einzigartigen Geist aus, den die „Pflaumenblüte“ als wahres Abbild des Selbst, der Buddha-Natur repräsentiert? Die hinzugefügte Kalligrafie von Bokusai lautet:

„Ich wanderte entlang dem Flusslauf und durch den Garten in Ausschau nach Blumen, der Pflaumenbaum stand erhobenen Hauptes da und begrüßte die Unsterblichen. Seine elegante Erscheinung im Winter übertrifft alle Seinesgleichen. Der Duft, der sogar nach drei Bädern anhält, ist einzigartig für diese Blüten. Die Päonie ist die oberste Blume des

⁶²⁷ Bi-yān-Lu, Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, üs. Wilhelm Gundert, Bd.1, 2005, S. 263-264.

⁶²⁸ Murase, *Japanese Art: Selections from the Mary and Jackson Burke Collection*, Metropolitan Museum of Art (New York, N.Y.) 1975, S. 124.

Reichtums. Jasmin ist die untergebene Blume der Reinheit. Aber beide unterliegen der allerersten der Blumen. Für sein Erfassen: die Quelle von Myriaden von Blüten.“⁶²⁹

Der Pflaumenbaum (lat. *prunus mume*, „Japanische Aprikosen“, „Chinesische Pflaume“) beginnt bereits im Winter seine Knospen zu treiben, und trotz Kälte und Schnee zeigen sich die ersten Blüten. Der Pflaumenbaum hat selbst ein individuelles lebendiges Dasein in der Welt, das wegen seiner Eigenschaft der Kälte Stand zu halten, bewundert wird. Die Blüte des Frühlings zeigt sich im Schnee des Winters bedeutet, dass sich die ursprünglich reine Buddha-Natur als Kommen im Aufblühen des Frühlings in der Welt zeigt. Der Pflaumenbaum lässt mich mit seinem Wesen den Urgrund meiner wahren Humanität sehen. Mit dem starken Impuls, der von der Einsicht kommt, ergreift der Maler seinen Pinsel. Der Tuschestein aus Ruß, der durch geduldiges Reiben mit ein wenig Wasser gelöst wird, bildet die Materie der Vermittlung ins Bild, des „Siegelabruck des Geistes“ (畫為心印 chin. *hua wei xinyin*)⁶³⁰. Könnte der Pflaumenbaum nicht doch nur bloßes Naturstudium sein, oder doch die Tuschespur des Geistes der Buddha-Natur?

Ein Beleg für das Letztere findet sich als Inschrift (Kolophon, „Nachschrift“) von Haku'un Egyō (1228-1297)⁶³¹ zum Triptychon im Tempel Rikkyoku-an, Subtempel des Tōfuku-ji in Kyoto.⁶³² Die bemerkenswerte Zusammenstellung des Bildes in der Mitte „Śākyamuni's Rückkehr aus den Bergen“ („Shussan Shaka“), flankiert von zwei Darstellungen von Pflaumenblüten, zeigt ihren den Kontext mit dem Buddhismus. Die Verbindung schafft noch ein weiteres subtiles Vorbild, das für Toleranz. Die nachträgliche Vereinigung bringt zwei Meister verschiedener Herkunft zusammen: die linke Hängerolle stammt wahrscheinlich aus dem Song-China, das Haku'un Egyō von seiner Reise mitbrachte, die rechte Hängerolle stammt von einem anonymen japanischen Maler des 13. Jahrhunderts. Die Bildaufschrift von Haku'un Egyō verbindet alle drei:

*„Ein Führer aller Lebewesen –
Herabneigendes Erbarmen für die `Drei Existenzebenen`, sangai.
In der profanen Welt sich ungebunden zu bewegen –
Wäre es da nicht besser, die Zeit in den Bergen zu verbringen?*

⁶²⁹ Vgl. Murase, *Japanese Art: Selections from the Mary and Jackson Burke Collection*. New York 1975, S. 124. Artefakt 36 auf Seite 123. Übers des Kolophons vom Englischen ins Deutsche von der Autorin.

⁶³⁰ Vgl. Brinker/Kanazawa, *Zen Meister der Meditation*, Zürich 1993, S. 38 und S. 90.

⁶³¹ Hakuun Egyō ist der Gründer des Tempels Rikkyoku-an. Er studierte über fünfzehn Jahre Zen in China 1266-1281.

⁶³² Vgl. Brinker/Kanazawa, *ibidem*, S. S. 43

Inkokushi, der 'Meister vom Verborgenen Tal', Egyō [schrieb] ehrfurchtsvoll diesen Vers."⁶³³

Es ist so, als würde Bokusai mit seinem Pflaumenblütenbild in den Dialog mit dieser Bildaufschrift des bekannten Triptychons treten. Das ästhetische In-Kontakttreten mit großen Lehrern und deren Werke vergangener Zeit, *xinyin*, zeigt die Verbundenheit von Herz zu Herz.

In Bokusais Kalligrafie ist die Pflaumenblüte der Päonie des Adels und dem Jasmin, so rein wie die geläuterten Asketen, dennoch überlegen. Das „erhobene Haupt“ und das „Bad“ anstelle von Regen lässt den Pflaumenbaum ziemlich menschlich erscheinen. Ihr betont anhaltender, verströmender Duft bringt die „menschliche Erscheinung“ der Pflaumenblüte, Symbol des Erwachens des Buddhas *bussō* (skt. *tathāgathagarbha*, 仏性), mit dem Duft der Lotosblüten in der Versammlung im Candanagarbha Pavillion im *Tathāgathagarbha-Sūtra* in Verbindung: "At that time, after the meal, the Exalted One on the great Candanagarbha pavilion entered the [state of having the] supernatural powers of a Buddha. And because of this, suddenly myriads of lotuses streamed out from the Candanagarbha [pavilion]." ⁶³⁴

Die Blütenblätter der unzählbaren farbigen Lotosblumen strömten einen Duft aus. Die Blüten waren noch nicht ganz geöffnet. Sie wuchsen in den Himmel und bedeckten das ganze Buddha-Feld (skt. *sarvāt*) und blieben dort in der Gestalt eines Juwelenbaldachins *ratnavitṭa* (wie eine Sternenzelt aus Juwelen) stehen. Bokusai gibt einen Hinweis der Übereinstimmung im Grund der Überlegenheit des Pflaumenbaums: Er ist „Quelle von Myriaden von Blüten“.

Ikkyū bewegte „in der profanen Welt sich ungebunden“ und wählte den Weg des „wahren Mensch ohne Rang“. Im Theravada-Buddhismus nennt man einen zur höchsten Wahrheit strebenden Mönch, der die Stufen der Erkenntnis erreicht hat „Arhat“. Das Erleuchtungsziel hat er aus eigener Kraft (jap. *jiriki*) erlangt, seine feurige Gier nach dem Durst des Lebens ist gelöscht (skt. *nirvāṇa*). In den frühbuddhistischen Texten ist die Haltung des „Verehrungswürdigen“ erkennbar, der dem Irdischen *samsāra* enthoben ist, oft sogar verbunden mit übermenschlichen Wundertaten. Den Arhat begleitet deshalb auch ein Image eines distanzierten Stolzes durch die Verwirklichung der hohen Ideale und wird von den Mahāyāna-Anhängern deshalb in Zweifel gezogen, wie die Frage „Wäre es da nicht besser, die Zeit in den Bergen zu

⁶³³ Brinker/Kanazawa, ibidem, S. 196, Abb. 17 auf S. 43 (Publikation in Deutsch) und Brinker/Kanazawa 1996, S. 202 (Publikation in Englisch)

⁶³⁴ Zimmermann: *A Buddha Within: The Tathāgathagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo 2002, S. 97.

verbringen?“. Mit Berge sind vermutlich die Tempel gemeint, und ein möglicher Zwiespalt zwischen Rückzug vom Leben und Rückkehr ins Leben, aber auch das Hinabschauen vom Berg wie im Vers 18 der frühbuddhistischen „Feierlichen Aussprüche“ *Udānavarga*, 21. Kap. *Tathāgatavarga*:

„Wie einer, der den Gipfel eines Berges hat erklommen
und dann von oben auf die Menschen schaut,
so hat die Zinnen `Heiterkeit`, die auf der Lehre ruhen,
der Weise, dessen Blick umfassend ist, erklommen;
vom Leid befreit, so blickt er auf die Menschen nieder,
die noch dem Leid verhaftet sind,
von Alter und Geburt ganz überwältigt.“⁶³⁵

Ab die um die Zeitenwende einsetzende Bewegung des Mahāyāna-Buddhismus strebt man danach, die Erfahrung zum Ablösen von leidvoller Ursachen gemeinsam mit all seinen Mitmenschen zu verwirklichen. Das Erlangen war eine Sache des elitären Mönchsordens, ein Ereignis von höchstem Seltenheitswert. Mit dem Lotossūtra wird die Heiligkeit aus den Blickwinkel gerückt, und verkündet, dass jeder ein verborgenes wahres Wesen in sich, das durch den eigenen Wunsch entfaltet wird. Die Beihilfe zum Freilegen zum Sehen, wie es noch im *Tathāgatarbha-Sūtra* propagiert wird, wird gänzlich getilgt, wie bei Hui Nég, der die Metapher vom Putzen eines Spiegels verwirft. Keine Autorität, kein Objekt darf eine Kluft zur unmittelbare Realisierung bilden. Die im *Tathāgatarbha-Sūtra* plötzlich durch Buddhas pädagogische Darstellung vertrockneten, fauligen Lotosblüten, welche die davon unberührten Buddhas verbergen, erhält im Zen den Sinn der Tatsache der eigenen Konfrontation im Leben. Die Zen-Meister, wie Linji, haben auf den „wahren Menschen“ (Buddha-Natur) aufmerksam gemacht, ohne sie selbst mit Ideen „zu verunreinigen“ oder zu verhüllen:

„Von Angesicht zu Angesicht, von Auge zu Auge taucht dieser bei uns auf. Siehe!“⁶³⁶

„Śākyamuni's Rückkehr aus den Bergen“ bedeutet einen Körper, „Knochen“ zu erhalten oder mit Sinnen ausgestattet zu sein, wie Hisamatsu das Motiv kommentiert.⁶³⁷ Deren Beschaffenheit von Einziehen, Zurücknehmen oder Trocknen zeigt das fortgeschrittene Alter und das Sein von Lebensphasen wie die von Jahreszeiten. Es ist ein bedeutsamer Charakter des „Einziehens“

⁶³⁵ *Udānavarga*, Übers. Hahn, S. 75.

⁶³⁶ Hashi, *ZEN und Philosophie*, Wien 2009, S. 57.

⁶³⁷ Vgl. Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982, S. 31.

und „Austrocknens“ des Schönen im Zen. Alles andere ist unerheblich und wird weggeworfen, so Hisamatsu.

Das Wegwerfen irrelevanter materieller Äußerlichkeiten würde Platon zur Konstituierung den „tugendhaften“ Menschen bejahen, der die diskriminierende, relative Perspektive von schön und hässlich aufgegeben hat, losgelöst von jeglicher Egozentrik und einseitige Bestimmung wie materieller Reichtum, fixierende Vorstellungen von Beständigkeit, Vorlieben für eine äußere perfekte Gestalt, wie das andere zu sein hat, dass man liebt. Doch ein Unterschied ist auffällig: Die Rückkehr Śākyamuni's ist der sehr bedeutsame Schritt, das Bewusstsein des Menschen aus „Knochen“. Im Zen gründet sich das Streben nicht nach Unsterblichkeit. Die Leerheit alles Seienden („Nichts“) wird an der Realität der gegebenen Dinge wahrgenommen. Der wahre Mensch ohne Rang gestaltet mit seinem leiblichen Dasein im gemeinsam Zeitraum eines Zusammentreffens unterschiedslos von jeglicher Herkunft oder jeglichen Voraussetzungen flexibel den kostbarsten Gehalt (die Blüten) des Zeitraums.

Bereits die Einleitung des *Tathāgatagarbha-Sūtra* verrät einen Bezug zum dem Gewahrwerden der „Pflaumenblüten“, so wie sie sind („So-heit“, skt. *tathatā*, 真如 jap. *shinnyo*): wunderbar, kostbar, duftend. Es gibt sie nicht nur als Pracht. Das Gewahrwerden verändert den Weg des Zeigens in der Kunst (jap. *geidō*) in Schrift und Bild, sowohl ontisch empirisch (性 jap. *shō*) als auch metaphysisch (仏性 skt. *tathāgathagarbha*, jap. *bussō*). Diese „Gestalttheorie“ der Tuschkmalerei vertritt eine originäre Position in der Ästhetik, und zwar aus dem Aspekt der Vereinigung von Subjekt des Darstellers und dem darzustellenden Objekt im Kunstwerk. Die geschlossene Kreislinie umfasst beides „völlig“, „gänzlich“ „wahr“ und „wirklich“ (*shin* 真): wie der knorrige Strunk mit der Narbe, dem nichts fehlt in der Leere des gemeinsamen Grundes (*pratītyasamutpāda*). Die wirkliche Absicht des Künstlers impliziert das universelle Begreifen des einen Grundes.

Im Zen-Buddhismus findet die Erfahrung der Blüte und ihr lebendiges, lebhaftes Aufblühen im Pinselstrich den erkennbar kräftigen Ausdruck *xinyin*. Seine Kraft *qi* liegt jedoch im Subtilen. Die „Herzensverfassung“ (性 jap. *shō*) empfängt das korrigierende *qi*.⁶³⁸ Beabsichtigt ist keinesfalls der künstlerische Ausdruck des Selbst, er ist überraschender Weise irrelevant.

⁶³⁸ Röllicke, Die „geburtliche Artverfassung“ (*xing* 性) der Wesen und ihre „Selbsterweisung“ (*ziran* 自然): Eine Studie zum Laozi zhigui. In: Muneto Sonoda (Hg.): *Vergleichende Studien zur japanischen Kultur*, Horin 8, München 2001, S. 43-67.

Wenn es sich zu stark und laut im Kosmos präsentiert, könnte es sogar das kosmische Gleichgewicht stören.

Bokusai war Zeuge des „wahren Menschen ohne Rang“ Ikkyū und schuf mit dem monochromen Tuschebild kein auffälliges Bild, die Person des Ikkyū darin nur zu erahnen. Zen-Meister Ikkyū ist noch heute in Japan sehr populär. Unterwegs zwischen zwei Welten, als wandernder Mönch mit der Shakuhachi und Angehöriger der Mönchsgemeinschaft eines großen Zen-Tempels und der Aristokratie als Sohn des Tennō, brachte er einerseits die „Philosophie“ des Zen-Buddhismus unter die Bevölkerung, andererseits die radikale Absage des Materialismus in die Institution des Zen und Öffnung für Laien. Aus dieser „Mischung“ gingen Kontakte mit wertvollen Austausch hervor, die zahlreiche Zen-Aktivitäten befruchtete, wie die japanische Kettendichtung *renga*, die Tee-Zeremonie (*chadō*), das Noh-Theater, Malerei, Kalligraphie, die Steinsetzungen im Garten, Karasansui.

In der Tee-Zeremonie im Stil der einfachen „Grashütte“, *sōan*, wird diese durch Ikkyū später zum gehaltvollen Rastplatz und verankernden Wurzel zur Stabilisierung der ursprünglichen Humanität von seinen Schülern gestaltet. Die Tee-Zeremonie erwies sich als Mikrokosmos des Humanismus paradigmatisch, wirkungsvoll begleitet vom aktuellen Ausdruck von Zeit und Situation der schön gestalteten Schmucknische *tokonoma* des Tee-Hauses mit Kalligraphie und *ikebana* zur Freude des Gastes.⁶³⁹

Ikkyū selbst wird der Vermittler zwischen der universellen Wahrheit und des Relativen (*samsāra*). Er zeigt mit seinem eigenen Leben, dass Konflikte und schwer zu ertragendes Leid, skt. *duḥkha* zum gegenwärtigen Leben der unlösbaren Aporien als „volles Ganzes“, zum vollständigen Dasein gehören, an dem wir lernen und reifen können. Darin liegt die schöpferische Kraft der freien Entfaltung des *mushin*, „formloses Selbst“ von Mit-Leid und Mit-Freude in der Welt der gemeinsamen Erfahrungen in denen wir gemeinsam aufleben können.

Bokusai zeigt Ikkyū als ehrwürdigen Pflaumenbaum in *chinzō* (Portrait im Kreis) der Patriarchen. Alkibiades zeigte auf Sokrates mit dem Vergleich der Silen-Darstellungen, die im inneren das Wertvollste enthalten. Beides sind Vorbilder von großen Persönlichkeiten der Geschichte mit für sie errichteten „Denkmälern“, die uns nachdenklich machen, wie „Perfektion“ und „Vollendung“ aussehen. Wenn, dann scheitern wir keinesfalls an unseren

⁶³⁹ Reverend Matsunaga Z. Rōshi im Gespräch, gehalten im Tempel Eihei-ji am 15. Juli 2005 mit der Autorin. Vgl. Dungal 2010, S. 22-23.

Defiziten in den Äußerlichkeiten und Voraussetzungen. Das können wir uns getrost zu Herzen nehmen und beginnen den wahren Menschen ohne Rang an unserem Lebensort verwirklichen.

IX. Konklusion – Bezugnahme der erörterten Ideen auf das menschliche Leben in der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts

Mit der Freude an einer Sache hat diese unsere ungeteilte positive Zuwendung, zugleich wird sie zum Ausgangspunkt einer Art Sendungsbewusstseins zur gemeinschaftlichen Mitfreude. Im Netz der Beziehungen hat dieses keine Richtung. Der Moment der Freude ist frei von Zweifel und gefühlsmäßigen Irritationen, aber auch frei von berechnendem Kalkül, das die Augenblicklichkeit der Erfahrung des uneingeschränkten Ja, des Ursprungs der Freude, überhaupt nicht zulässt. Die Erfahrung einer freudvollen Situation vermag der Mensch zum neuerlichen Ereignis zu machen, um mit der friedvollen, heilsamen und motivierenden Stimmung bewusst für die Verbreitung der Humanität beizutragen.

Die Gesellschaften der Gegenwart gestalten oft eine Kultur der „via negativa“ des 21. Jahrhunderts, geistig in der unendlichen Kritik ohne Bejahung, materiell in der Suche nach Gewinn. Systeme und ihre Leistungen werden hinsichtlich eines Erfolgs kritisch untersucht. Die Kritik steht im Vordergrund nahezu jeder künstlerischen Gestaltung. Die Leistungen des Menschen geraten ab dem Schuleintritt scharf beleuchtet auf den Prüfstand. Alles unterliegt durch die moderne Technologie des PCs der präzisen Kontrolle. Schüler/innen erhalten Tabellenformate und Muster zur Kategorisierung eines Materials oder Stoffs, die sich mit dem PC leicht vervielfältigen lassen. Jeder Lerngegenstand muss zum Material auf diese Weise von den Schüler/innen mit detaillierten Fakten erfasst werden. Tabellen und Fakten der Kategorisierung lassen sich in ein Leistungssystem mit Punktezahlen übertragen. Im Benotungsschlüssel wirkt sich ein fehlendes Faktum auf die Beurteilung der Leistung aus. Das scharfe Licht fällt auf die Defizite. Operationalisierte Lernziele, Statistiken zum Durchschnitt und erreichte Niveaus in Zahlen und Fakten konnten noch nie so genau als Messwerte des Menschen im Verhältnis zur Gesellschaft angegeben werden wie heute.

Die Bildung übernimmt den Geist des „Controlling“ (engl. *to control*, steuern) der wirtschaftlichen Wettbewerbsfähigkeit durch Berichtswesen und Abweichungsanalysen, um auf mögliche Verluste aufmerksam zu werden. Jeder ist aufgefordert, vor allem an den Defiziten zu arbeiten und seine Begabungen hintenanzustellen. Eine Abweichanalyse wird kaum wohlwollend ausfallen, wenn sie sehr kritisch und mit Absolutheitsanspruch ausgelegt ist.

Das „Herz“ (心 *shin, kokoro*) wird in Ostasien mit dem Gefühl und mit dem Geistigen verbunden, bezieht sich jedoch immer auf das Leben. Im ontischen Leben lässt sich kein Herz-

Bewusstsein analysieren. In der Blumensteckkunst *ikebana* gab Sōfū Teshigahara (1900-1979) in seinen Lehrbüchern zur Aufgabe⁶⁴⁰:

„*Seeing with the mind*, 心で見える“

Die schöne Blume öffnet uns leicht den Blick dazu, wenn wir all ihre interessanten Teile *ihrer* Individualität entdecken wollen, um dies anderen zur Faszination, als „kleines Wunder“ zur Freude zeigen wollen. Es ist ein ehrerbietendes Schauen, wie die Schriftzeichen ausdrücken. Und es ist der Blick zum Weiten für die Aufnahme von nicht Gewohnten. Dann wird kein einziges Ding zum bloßen Gegenstand der Konvention.

Zu einer ganz besonderen Feierlichkeit des Tōji in Kyoto (die Pagode des Tempels ist Wahrzeichen von Kyoto), zum 1200-jährigen Jubiläum, wurde der Ikebana-Meister Sōfū eingeladen, in jeder Halle erstmalig Blumenarrangements aufzustellen.⁶⁴¹ Vorm zentralen Standbild eines Buddha steht immer das Arrangement aus „Drei Heiligen Dingen“ (*mitsugusoku*), ein Vasenpaar, Räuchergefäß und Kerzenhalter als Darbietung auf diesem bestimmten Ort davor. Schon die Idee einen Ikebana-Künstler frei Blumenarrangements gestalten zu lassen, war revolutionär. Nun erhielt Sōfū sogar die Erlaubnis, die „Heiligen Dinge“ vor den Buddha-Statuen wegzuräumen, um für Arrangements Platz zu schaffen, die größer waren als jene selbst. Sōfū stellte dazu die Frage: „Ist die Blume Buddha, oder ist Buddha die Blume?“ und war etwas unsicher, ob er damit zu weit ginge. Jedoch der Auftrag war klar entschieden: Man wollte die traditionelle Idee der Blumendekoration verwandeln. Umgekehrt war es für Sōfū ein Auftrag zum Ausschmücken, den Sōfū jedoch mit neuen Augen sah. Die Mönche des Tōji erkannten Sōfūs aufrichtigen Gedanken, des „*Seeing with the mind*, 心で見える“. Die Darbietung der Blume für Buddha hat ihre eigene Bedeutung. Sōfū beschäftigte sich sehr mit der Frage, ob dies auch auf eine unkonventionelle Weise getan werden könnte. Die Blumenlehrerweisung mit neuer Ansicht im Tōji zeigte den Erfolg des Bestrebens. Durch Sōfū erhielt die Blumensteckkunst zukünftig völlig freien Raum zur Gestaltung, neue Orte und ohne jegliche Einschränkung der Vorstellung von bestimmten Blumen.

Die Gestaltung der *ikebana* ist von Haus aus nicht allein für den Gestalter selbst. Mit ihr erfüllt sich ein voller Kreis der Freundschaft beginnend bei der eigenen Freude beim Anblick der so

⁶⁴⁰ Vgl. Sogetsu School Bulletin „Sō“ 1976, Nov.-Dec. No. 2, S. 10-11.

⁶⁴¹ Vgl. Teshigahara Sōfū, *Is Flower a Buddha, or is Buddha a Flower?* in: Sogetsu School Bulletin „Sō“ 1976, Nov.-Dec. No. 2, S. 28-31. Ich danke Herrn Herbert Grünsteidl, Vorsitzender der *Sogetsu Vienna Study Group* für den Hinweis auf diesen Artikel.

schön gewordenen „Blume“, zum Bewunderer der neuen „Blume“, *ikebana* und zurück zum darüber erfreuten Gestalter. Die bekannte, mehrfach staatlich ausgezeichnete Ikebana-Künstlerin Sachiko Schmid, sagte einmal, dass sie jede „Blume“ ihrer zwanzig langjährigen Schüler und Schülerinnen erkennen könne.

Als langjähriger Direktor des Wiener Instituts für Entwicklungsfragen u.a. Mitglied des Vollzugsausschusses der Österreichischen UNESCO-Kommission hat Arne Haselbach Erfahrung in der Entwicklung und Verbreitung von Humanität und Völkerverständigung. Leider zu oft bleibt die Zielsetzung hinter den Erwartungen.⁶⁴² „Vor diesem Hintergrund war – und ist – es verblüffend, mit welcher Geschwindigkeit sich Ikebana über die Welt verbreitet. Man kann nur Staunen. Und ist zutiefst beeindruckt. Man kann fast nicht anders, als zu versuchen, Ikebana mit seinen Praktiken, seiner Geschichte und seiner kulturellen Einbettung besser zu verstehen, auch wenn man dabei – jedenfalls was das Gesamtphänomen betrifft – immer ein Außenseiter bleibt.“⁶⁴³

Zum Antlitz der Natur: die „wahre Schönheit“

In Platons *Symposion* ergreift Pausanias Worte über perfekte Schönheit: die Körper werden alt, daher kann die Liebe zum schönen Körper keinen Bestand haben. Pausanias knüpft fälschlich Schönheit an die Beständigkeit einer Bestform, an die sich die Vorliebe richtet. Es erweist sich jedoch bald was das „ethisch Schöne“ ist, bzw. was es *nicht* ist:

- Vollkommenheit von Körper und Geist im Sinne von Perfektion und abgeschlossener, fertiggestellter Makellosigkeit
- Kompensation von Hässlichkeit
- Sublimierung oder Verdrängung von Trieben

Unsterblichkeit ist kein Ziel im Buddhismus. Was als „wunderbar“ sinnlich wahrgenommen wird hat nichts mit oben genannter Liste zu tun, auch nicht bei Platon. Wir erleben mit dem Wunderbaren, dass das Gute ontisch realisiert wurde. Dies gibt uns die Gewissheit, dass das Gegebene wahr ist. Es ist das sinnliche Erleben (Kraft des Eros) von ethischem Schönen, das jeder das „Selbst“ gestaltet, das nicht getrennt jenseitig ist. Die schöpferische Kraft darf durch keine Konzeption der Trennung von vornherein deformiert werden, das lehrt „Diotima“. Eine Gewissheit kommt nicht aus bloßen Protokollsätzen, auch wenn sie unendlich ergänzt und

⁶⁴² Vgl. Haselbach, *Zur Verbreitung von Ikebana in der Welt*, Artikel für die Festschrift von „Ikebana International Wien“, Wien 2012, S. 118.

⁶⁴³ Haselbach, *ibidem*, S. 118.

korrigiert werden. Die „Spur“ einer errungenen Wahrheit eines Dialogs ist im Leben von den Beteiligten erkennbar. Das Antlitz zeigt sich im Dialog selber, den wir vorallem mit unseren Kindern, mit der jungen, neuen Generation führen.

Ein einziger Geist, eine Gelegenheit

Wir können zu der Idee wach werden, dass in jedem von uns, unabhängig von Lust und Unlust, die Reinheit des gemeinsamen „Entstehens“ ohne Einseitigkeit, innewohnt. Es ist dies die geweckte, lebendige Flexibilität und Freiheit der Emotionalität der wahren Freude mit der wir gemeinsam den Mikrokosmos in dem gemeinsamen Zeitraum gestalten.

Der Mensch ist mit verschiedenen Aufgaben konfrontiert, die er als gesammeltens Wissen an die nächste Generation weitergeben möchte. Dazu gehören auch Bereitschaft zu ständigen Innovationen als Antwort auf neue Herausforderungen. Dass es dabei unbekannte Fakten gibt, über deren Messdaten wir heute noch nicht verfügen können, wird kaum jemand leugnen. Statistische Bestandsaufnahmen vom besten Rüstzeug für unbekanntes Kommendes ist sicherlich das, was notwendig geleistet werden soll und kann. Diese Wappnung für neue Herausforderungen läuft jedoch mit dem zu sehr fixierenden Rüstzeug einem Neuen zuwider. Offenheit und das Bewahren aller Ressourcen sind die logische Konsequenz zur Begegnung mit dem Unerwarteten. Niemand kann bestimmen, welche der Ressourcen, welche Begabungen eines Menschen bedeutsam sein könnten. Bewahren bedeutet das Schätzen der Vielfalt der Individualität, der besonderen Begabungen zur schöpferischen Kraft, die in der wohlwollenden Förderung jedes jungen Menschen zu seinem vollen Ganzsein seines Lebens Rechnung trägt.

Jeder Mensch, egal welchen Alters steht im Leben mit seiner schöpferischen Kraft im Leben um zu wirken. Ob Trainer oder Lehrer, jeder trägt die Verantwortung die „Schöpferische Kraft“, die Gesamtkraft der Dynamik des aktiven *mu* im gemeinsamen Lernen zu aktualisieren. Der Schwerpunkt in den Institutionen der Schule liegt heute beim Controlling, bei der Kritik von Defiziten mit der Tendenz zur Zunahme durch die Messbarkeit der IT-Technologie. Die „vier *apramāṇa*“, Wohlwollen, Mitfreude, Mitleid und ruhiger Geist der Gelassenheit, haben die Tendenz sich zu verringern. Unterschätzt wird ihre Dynamik und schöpferische Kraft, weil sie immateriell sind und unsere Augen aufs Messbare gerichtet sind. Messdaten richten sich immer auf ein Objekt, mit der Tendenz, dass es als Untersuchungsgegenstand nichts mit uns selbst zu tun hat. Die Verantwortlichkeit von Defiziten liegen plötzlich beim Untersuchungsobjekt, da sie an diesem gemessen wurden. Ein trennender Geist lässt dies leicht zu. Er glaubt auch an die Beständigkeit und Absolutheit von Daten wie ein Dogma.

Jede Chance können wir als Verantwortliche des achtsamen Beschützens im Alltag ergreifen, das „Herz“ des einzigen Geistes des „Nicht-Geistes“ *mu-shin* – das ist das volle Sein in der Aktualität als Ganzes – zu realisieren. Platon sah als Visionär das Einnehmen der Mitte, wo jeder „Vermittler“ zum Kosmos des wahren Schönen im Wohlwollen sein kann. Das Herz bin ich als „Vermittler“ der absoluten Wahrheit (aus der tiefen Ruhe) und Relativem. Jede Gelegenheit ist einmalig im Leben und daher so kostbar, wunderbar, und deshalb ereignet sie sich immer wieder und dies zur Freude.

Literaturverzeichnis

Aoyama, Shundō: Ikebana des Taus. Übers. von Keiko Nimura-Eckert und Elsbeth Herberich. Hoffenheim: Druckerei Hassert, limitierte Auflage Mai 2009. Originaltitel: *Hanaujo*, erschienen bei Shunju-sha, Tokyo.

Aristoteles: Physik. Vorlesungen über Natur. Erster Halbband: Nücher I(A)-IV(Δ). Griechisch/Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner 1987.

Arntzen, Sonja E.: A Presentation of the Poet Ikkyū with Translations from the Kyōunshū 'Mad Cloud Anthology'. M.A. spon., The University of British Columbia 1970.

Arntzen, Sonja E.: The Poetry of the Kyōunshū 'Crazy Cloud Anthology' of Ikkyū Sōjun. Ph.D. diss., The University of British Columbia 1979.

Ashton, Dore: The Delicate Thread. Teshigahara's Life in Art. Tokyo/New York/London: Kodansha International 1997.

Bätzing, Werner: Vom „Arkadien im Herzen Europas“ zur Sport-, Event- und Funregion. Die schönen Alpen zwischen Bewunderung und Langeweile. In: Liessmann, Konrad Paul (Hg.): Vom Zauber des Schönen. Reiz, Begehren und Zerstörung. Philosophicum Lech Band 13. Wien: Zsolnay 2010, S. 105-127.

Beuchert, Marianne: Symbolik der Pflanzen. Frankfurt am Main: Insel, 1996.

Bie, Oskar: Musen. In: Roscher, Wilhelm Heinrich (Hg.): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Band 2. Leipzig 1897, Sp. 3238-3295.

Bischof, Rainer: Vom Ursprung und daher Wesen der Kunst. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie Band XXX/ 1998, S. 27-48.

Gotama Buddha: Worte der Vollendung. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk hg. v. Wolfgang Kraus. Wien/Stuttgart: Georg Prachner Verlag 1952.

Bi-Yän-Lu. Aufzeichnungen des Meisters vom Blauen Fels. Kōan-Sammlung. Aus dem Chinesischen übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Ernst Schwarz. München: Kösel 1999.

Bi-Yän-Lu. Niederschrift von der Smaragdnen Felswand. Übers. und hg. v. Wilhelm Gundert, Wiesbaden: Marix Verlag 2005.

Blyth, Reginald Horace: *Zen and Zen Classics*, Volume Five. Tokyo: The Hokuseido Press. 5. Aufl. 1974.

Borsig, Margareta von (Übers.): Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Margareta von Borsig, Gerlingen: Lambert Schneider 1992.

- Brinker, Helmut/Kanazawa, Hiroshi: Zen. Meister der Meditation in Bildern und Schriften. Zürich: Museum Rietberg 1993.
- Brinker, Helmut: Zen in der Kunst des Malens. Bern/München/Wien: Scherz Verlag, 2000.
- Büttner, Stefan: Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen. München: Verlag C.H. Beck, 2006.
- Ching-Schun, Jang: Der chinesische Philosoph Laotse und seine Lehre. Berlin: DVW 1955.
- Cleary, Thomas und J. C. (Übers.): The Blue Cliff Record. Foreword by Taizan Maezumi Roshi. Boston/London: Shambala 2005.
- Conze, Edward: Buddhist Wisdom Books containing The Diamond Sutra and the Heart Sutra. London/Sydney/Wellington: Unwin Paperbacks 1988.
- Covell, Jon und Yamada Sōbin: Zen at Daitoku-ji. Tokyo/New York/ San Francisco: Kodansha 1974.
- Csikszentmihalyi, Mihály und Isabella S./Aebli, Hans (Hg.): Die außergewöhnliche Erfahrung im Alltag. Die Psychologie des Flow-Erlebnisses. Stuttgart: Klett-Cotta 1991.
- Csikszentmihalyi, Mihály: Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile. Stuttgart: Klett-Cotta 1985.
- Craig McCullough, Helen: Heike Monogatari. The Tale of the Heike. Stanford: Stanford University Press 1988.
- De Visser, Marinus Willelm: Ancient Buddhism in Japan. Sutras and Ceremonies in use in the seventh and eighth century A.D. and their history in the late times. Volume II. Leiden: E. J. Brill, 1935.
- Dōgen, Zenji: Shōbōgenzō. Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma-Auges. Übers. aus dem Japanischen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima. Heidelberg-Leimen: Kristkeitz 1. Bd. 2001, 2. Bd. 2003, 3. Bd. 2006 und 4. Bd. 2008.
- Dumoulin, Heinrich: Zen Geschichte und Gestalt. Bern: Francke Verlag 1959.
- Dumoulin, Heinrich: Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meisters Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kōan. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Heinrich Dumoulin. Mainz: Grünwald 1975.
- Dungl, Eva: Zen-Kunst *ikebana*. Die Ästhetik aus dem japanischen Mittelalter und ihre Aktualität in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Peter Lang 2010.
- Dungl, Eva: Die Ästhetik der geheimnisvollen Tiefe *yūgen* in der japanischen Blumensteckkunst *ikebana*. In: Hashi, Hisaki (Hg.): Freude der Komparativen Philosophie. Schriftenreihe Komparative Philosophie und Interdisziplinäre Bildung (*KoPhil*) Band 3. Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2015, S. 77-91.

Ebert, Jorinde: Stille und Klang in der Kunst des Daoismus und des Zen-Buddhismus. In: Hashi, Hisaki/Gabriel, Werner/Haselbach, Arne (Hg.): Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken. Wien: Passagen Verlag 2007.

Eco, Umberto (Hg.): Die Geschichte der Schönheit. München: Dtv 2. Aufl. 2006.

Ehmcke, Franziska: Der japanische Tee-Weg. In: Claudius Müller (Hg.): Zen und die Kultur Japans. Klosteralltag in Kyoto. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1993, S. 67 – 74.

Ehmcke, Franziska / Reese, Heinz Dieter (Hg.): Von Helden, Mönchen und schönen Frauen – Die Welt des japanischen Heike-Epos. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000.

Ehmcke, Franziska: Der japanische Tee-Weg. Bewußtseinsschulung und Gesamtkunstwerk. Köln: Dumont, 1991.

Ellyard, Lawrence R.: Buddha für das tägliche Leben. Das Dhammapada in zeitgemäßer Übersetzung. Mit einem Vorwort des Dalai Lama. Freiamt: Arbor Verlag 2009.

Fischer, Jakob/Takezō Yokota/Dräger, Monika: Vimalakīrti-Nirdeśa. Das Sūtra von der unvorstellbaren Befreiung. Neubearbeitung und übers. von Jakob Fischer und Takezō Yokota aus dem Japanischen und Chinesischen durch Monika Dräger in Zusammenarbeit mit Dh., Aryadeva. Essen: do evolution, 2008.

Freud, Sigmund [1905]: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Studienausgabe Bd. 5. Frankfurt am Main: Fischer 1972.

Freud, Sigmund [1921]: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke Bd. 13. Frankfurt am Main: Fischer 1967.

Freud, Sigmund [1932]: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt am Main: Fischer 1986.

Frankl, Viktor E.: Ärztliche Seelsorge. Frankfurt am Main: Fischer, 1994.

Fox Keller, Evelyn: Das Leben neu denken. Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert. München: Kunstmann 1998.

Frauwaller, Erich: Geschichte der Philosophie Band 1. Salzburg: Otto Müller 1953.

Flashar, Hellmut (Hg.): Die Philosophie der Antike, Band 3. Ältere Akademie –Aristoteles – Peripatos. Aus der Reihe Grundriss der Geschichte der Philosophie hg. v. Helmut Holzhey, begründet von Friedrich Ueberweg. Basel: Schwabe Verlag 2. Aufl. 2004.

Fuller Sasaki, Ruth: The Record of Linji. Translation and commentary by Ruth Fuller Sasaki ed. by Thomas Yūhō Kirchner. Honolulu: University Hawai‘i Press 2009.

Gabriel, Werner: Zum Begriff der Natur in der chinesischen Philosophie. In: Gabriel, Werner/Hashi, Hisaki (Hg.): Intellectus Universalis. Zur Welt der vergleichenden Philosophie. Wien: Edition Doppelpunkt 2005, S. 71-85.

Gishin Tokiwa (Hg.): An Introduction to Hisamatsus Shin'ich's Religious Thought. Kyoto: F.A.S. Society, 2012.

Gingakuji Temple (Hg.): Gingakuji Temple. Kyoto: Minoru Printing Comany Ltd., 2003.

Golzio, Karl-Heinz (Übers): Lankāvatāra-Sūtra. Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und der absoluten Erkenntnis. Bern/München/Wien: O.W. Barth 1996.

Gothein, Marie-Luise: Der griechische Garten. In: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 34, 1909, S. 100-144.

Gundert, Wilhelm (Übers. und erläutert): Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu`s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. Wiesbaden: Marix Verlag 2005.

Guttman, Gisela (Hg.): Allgemeine Psychologie. Experimentalpsychologische Grundlagen. Wien: WUV, 2. Aufl. 1993.

Hahn, Michael: Vom rechten Leben. Buddhistische Lehren aus Indien und Tibet. Aus dem Sanskrit und aus dem Tibetischen übersetzt und herausgegeben von Michael Hahn. Frankfurt/Main, Leipzig: Verlag der Weltreligionen (Insel Verlag), 2007.

Hammitzsch, Horst: Japan-Handbuch. Land und Leute, Kultur- und Geistesleben. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 3. Aufl. 1990.

Hammitzsch, Horst: Zen in der Kunst des Tee-Weges. Bern/München/Wien: O.W. Barth limitierte Geschenkausgabe 2000.

Haselbach, Arne: Zur Verbreitung von Ikebana in der Welt. In: Schmid, Sachiko u.a.: Ikebana International Vienna Chapter. Die ersten 25 Jahre. Hg. von I.I. Vienna Chapter und VHS Brigittenau, Wien 2012, S. 116-123.

Harbsmeier, Martin/Möckel, Sebastian: Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

Hartmann, Elke: Homosexualität. In: Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike, Bd. 5. Stuttgart/Weimar 1998.

Hashi, Hisaki: Ästhetische Aspekte des Noh-Theaters. Berührungspunkte von Tradition und Gegenwart. Frankfurt am Main: Peter Lang 1995.

Hashi, Hisaki: Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus. Wien: Edition Doppelpunkt 1997.

Hashi, Hisaki: Die Fülle der Zen-Kultur. Einführung in den ästhetischen Mikrokosmos. Wien: Edition Doppelpunkt 1998.

Hashi, Hisaki: Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule. Wien: Edition Doppelpunkt 1999.

Hashi, Hisaki: ZEN und Philosophie. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung. Wien: Edition Doppelpunkt 2009.

Hashi, Hisaki: Transzendenz sive Immanenz. Religionsphilosophische Ansätze im „*shōbō genzō*“ Dōgens. In: Hödl, Hans Gerald/Futterknecht, Veronica (Hg.): Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag Wien/Berlin: LIT, 2011.

Hashi, Hisaki: Philosophische Anthropologie zur globalen Welt: Im Angelpunkt von Zen und Kyoto-Schule. Wien: Lit Verlag, 2014.

Hashi, Hisaki: Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule – Zen – Heidegger. Wien: Lit 2016.

Heine, Steven: Dōgen. His Life, Religion and Poetry. In: Education about Asia Volume 20, Number 2, Fall 2015, p. 32-36.

Heine, Steven: Kōans in the Dōgen Tradition. How and why Dōgen does what he does with kōans. In: Philosophy East & West Volume 54, Number 1, January 2004, University of Hawai'i Press.

Herkner, Werner: Psychologie. Wien: Springer 2. Aufl. 1992.

Herzog-Punzenberger, Barbara (Hg.): Nationaler Bildungsbericht Österreich 2012 Band 2: Fokussierte Analysen bildungspolitischer Schwerpunktthemen. Graz: Leykam 2012. (Siehe auch: Internetquellen).

Hesiod *Theogonie*. Übers. Johann Heinrich Voß: Theogonie oder Der Götter und Göttinnen Geschlecht. Tübingen: J.C.B. Mohr 1911.

Hisamatsu, Shinichi: Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen. Eine systematische Erläuterung von Hōseki Shinichi Hisamatsu übersetzt von Takashi Hirata und Johanna Fischer, hg. v. Eberhard Cold. Pfullingen: Verlag Günther Neske 1975, 6. Aufl. 1999.

Hisamatsu, Shinichi: Zen and the Fine Arts. Übers. v. Gishin Tokowa. Tokyo/New York/San Francisco: Kodansha International Ltd. 1982.

Hoepfner, Wolfram: Antike Bibliotheken. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2002.

Hoepfner, Wolfram: Platons Akademie. Eine neue Interpretation der Ruinen. In: Hoepfner, Wolfram (Hg.): Antike Bibliotheken. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2002, S. 56-62.

Hoepfner, Wolfram: Bildung für Athens Epheben. Das Pompeion-Gymnasion. In: Hoepfner, Wolfram (Hg.): Antike Bibliotheken. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2002 W. Hoepfner 2002, S. 53-55.

Ikkyū Sōjun: Gedichte von der verrückten Wolke. Reihe: Große Zen Meister Band 4. Frankfurt am Main: Ankor Verlag, 2007.

Izutsu, Toshihiko: Philosophie des Zen-Buddhismus. Hamburg: Rororo 1995.

Izutsu, Toshihiko und Toyo: Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik. Hg. von Franziska Ehmcke. Köln: DuMont 1988.

Jamme, Christoph: Der Mythos als Relativierung des eigenen kulturellen Horizonts. In: R. Elm/I. Juchler/J. Lackmann/S. Peetz (Hg.): Grenzlinsen. Schwalbach: Wochenschau Verlag, 2010, S. 8-15.

Jakkō-in Tempel (Hg.): The History of Jakkō-in Temple. Ohara (o.J.).

Judeich, Walther (Hg.): Topographie von Athen. Nikosia: TP Verone Publishing House Ltd, 2016, Nachdruck des Originals von 1905.

Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik Band 2. Werkausgabe Band XII. hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1964.

Kant, Immanuel: Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Werkausgabe Band X hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 12. Aufl. 1992.

Kawase, Toshirō: The Book of Ikebana. Tokyo/New York/San Francisco: Kodansha International 2004.

Keene, Donald: Yoshimasa and the Silver Pavilion. The Creation of the Soul of Japan. New York: Columbia University Press 2003.

Kohandani, Mahid: Der eine Gott. Zum Ursprung des Monotheismus bei Xenophanes und Heraklit. Dissertation an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2015.

Krämer, Hans: Die Ältere Akademie. In: Hellmut Flashar (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 3. Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. 2. Auflage, Basel, 2004, S. 2–165.

Kungfutse. Gespräche Lun Yü. Übers. und hg. v. Richard Wilhelm. München: Diederichs, 2000.

Laozi: Daodejing. Das Buch vom Weg und seine Wirkung. Chinesisch/Deutsch. Übers. und hg. v. Rainald Simon. Stuttgart: Philipp Reclam 2009.

Liessmann, Konrad Paul: Die großen Philosophen und ihre Probleme. Wien: WUV, 1998.

Liessmann, Konrad Paul: Reiz und Rührung. Über ästhetische Empfindungen. Wien: WUV 2004.

Liessmann, Konrad Paul: Ästhetische Empfindungen. Wien: facultas WUV 2009.

Liessmann, Konrad Paul: Schönheit. Wien: facultas WUV 2009.

Liessmann, Konrad Paul: Vom Zauber des Schönen. Reiz, Begehren und Zerstörung. In: Liessmann, Konrad Paul (Hg.) Vom Zauber des Schönen. Reiz, Begehren und Zerstörung. Philosophicum Lech Band 13. Wien: Zsolnay 2010, S. 7-16.

Krämer, Hans: Die Ältere Akademie. In: Hellmut Flashar (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 3, Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Basel: Schwabe Verlag, 2. Aufl. 2004.

Mansfeld, Jaap: Parmenides. Über das Sein. Übersetzung, Gliederung von Kommentar von Jaap Mansfeld. Stuttgart: Reclam 1985.

Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker Bd. I., Griechisch/Deutsch. Übers. und erläutert von Jaap Mansfeld. Stuttgart: Reclam 1999.

Maithrimurthi, Mudagamuwe: Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier *apramāṇa* in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra. Stuttgart: Franz Steiner 1999.

Meiggs, Russel/Lewis, David (Hg.): A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of Fifth Century B.C. Oxford 2. Aufl. 1988.

Mohr, Andreas: Eheleute, Männerbünde, Kulttransvestiten. Frankfurt am Main 2009.

Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meisters Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kōan. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Heinrich Dumoulin. Mainz: Grünwald 1975.

Murase, Miyeko: Japanese Art: Selections from the Mary and Jackson Burke Collection. Metropolitan Museum of Art (New York, N.Y.) 1975.

Nails, Debra: The People of Plato: Aprosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis: Hackett Publishing 2002.

National Museum Kyoto (Hg.): Ausstellungskatalog *Special exhibition Sen-no Rikyu the 400th Memorial*. The Mainichi Newspapers/Kyoto (Hg.), Kyoto 1990.

Naumann, Nelly: Die Einheimische Religion Japans Teil 2. Synkretistische Lehren & religiöse Entwicklungen von der Kamakura- bis zum Beginn der Edo-Zeit. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill 1994.

Neureiter, Herbert/Schmich, Juliane: Die PISA-Kompetenz-Stufen. In: Schreiner, Claudia/Schwantner, Ursula (Hg.): PISA 2006. Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschafts-Schwerpunkt. Graz: Leykam 2009. (Siehe auch Internetquellen)

Noisser, Elisabeth: Shakuhachi. In: Zeitschrift *brücke* 3/2015 der Österreichisch Japanischen Gesellschaft (Hg). Wien 2015.

Nyānaponika Mahāthera (Hg.): Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Aṅguttara Nikāya. Aus dem Pāli übersetzt von Nyānatiloka. Stambach: Beyerlein & Steinschulte 2013.

Nyānatiloka Mahāthera: Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Uttenbühl: Jhana-Verlag 7. Aufl. 1997.

ÖBR (Hg.): Pflanzen des Buddhismus. Pali-Kanon. Sonderausgabe „Buddhismus in Österreich.“ Wien O. J.

Oehler, Klaus: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike. Hamburg: Felix Meiner 1985.

Orthbrandt, Eberhard (Hg.): Geschichte der großen Philosophen und des philosophischen Denkens. Eine Auswahl. Hanau: Verlag Werner Dausien 1979.

Ortner, Elisabeth: Kulturtransfer Japan – Österreich am Beispiel von Ikebana. In: Schmid, Sachiko u.a.: Ikebana International Vienna Chapter. Die ersten 25 Jahre. Hg. von I.I. Vienna Chapter und VHS Brigittenau, Wien 2012, S. 35-38.

Papadakis, Theodoros: Epidauros. Das Heiligtum des Asklepios. Hugo Schnell (Hg.) Bd. 59 in der Reihe „Große Kunstführer“, (Alleinauslieferung in Griechenland); Athen: Verlag Schnell & Steiner 4. Aufl. 1975.

Pietschmann, Herbert: Die Spitze des Eisberges. Von dem Verhältnis zwischen Realität und Wirklichkeit. Stuttgart/Wien: Weitbrecht 1994.

Pietschmann, Herbert: Versuch zur Entwicklung des Denkansatzes der Quantenphysik. In: Gabriel, Werner/Hashi, Hisaki (Hg.): Intellectus Universalis. Zur Welt der universellen Philosophie. Wien: Edition Doppelpunkt 2005.

Platon: Das Gastmahl oder Von der Liebe. Übertragen und Eingeleitet von Kurt Hildebrandt. Stuttgart: Reclam 1998.

Platon: Das Gastmahl. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt. In zweiter Auflage mit gegenübergestelltem griechischen Text neubearbeitet von Annemarie Capelle. Hamburg: Meiner 1960.

Platon: Das Trinkgelage oder über den Eros. Übertragen, Nachwort und Erläuterungen von Ute Schmidt-Berger. Mit einer Wirkungsgeschichte von Jochen Schmidt und griechischen Vasenbildern. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1985.

Platon: Symposion. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2006.

Platon: Phaidon. Platon sämtliche Werke Bd. 2. Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Nach der Übersetzung von Friedrich D. E. Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: rororo 1994.

Platon: Politeia. Übers. und hg. v. Karl Vretska, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1991.

Platon: Siebenter Brief. In: Sämtliche Dialoge, Band VI, hg. v. Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1988.

Platon: Timaios. Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner 1992.

- Pöltner, Günther: Philosophische Ästhetik. Stuttgart/Berlin: W. Kohlhammer 2008.
- Powell, Willhelm F. (Übers.): Liang-chieh. The Record of Tung-shan. Classics in East Asian Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press 1986.
- Pye, Michael: Suzuki Daisetsu. Zen für den Westen. In: Japanisches Kulturinstitut Köln (Hg.): Kulturvermittler zwischen Japan und Deutschland. Biographische Skizzen aus vier Jahrhunderten. Frankfurt/New York: Campus 1990.
- Raitei Arima, Abbot of Rokuonji (Hg.): „Rokuonji – The Golden Pavilion“. Kyoto: ADETC Ltd., o. J.
- Rätsch, Christian: Heilkräuter der Antike in Ägypten, Griechenland und Rom. München: Eugen Diederichs 1995.
- Röllicke, Hermann-Josef: Die „geburtliche Artverfassung“ (xing 性) der Wesen und ihre „Selbsterweisung“ (ziran 自然): Eine Studie zum Laozi zhigui. In: Muneto Sonoda (Hg.): Vergleichende Studien zur japanischen Kultur, Horin 8, München: iudicium Verlag 2001.
- Ruschmann, Eckart: Philosophische Beratung. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1999.
- Schreiner, Claudia/Schwantner, Ursula (Hg.): PISA 2006. Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschafts-Schwerpunkt. Graz: Leykam 2009.
- Sanford, James H.: Zen-Man Ikkyū. Harvard Studies in World Religions no. 2. Hg. von Jane I. Smith/Harvard University Center for Study of World Religions. Chico, California: Scholars Press 1981.
- Sasaki, Gensō: Über die Relevanz des *Fragens* im Blick von *Zen und Philosophie*. In: Wallner, Friedrich G./Hashi, Hisaki: Globalisierung des Denkens in Ost und West. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag 2011, S. 11-21.
- Schmid, Sachiko u.a.: Ikebana International Vienna Chapter. Die ersten 25 Jahre. Hg. von I.I. Vienna Chapter und VHS Brigittenau, Wien: 2012.
- Schumann, Hans Wolfgang: Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme. Kreuzlingen/München: Diederichs 7. Aufl. 2001.
- Schumann, Hans Wolfgang: Mahāyāna-Buddhismus. Das Große Fahrzeug über den Ozean des Leidens. München: Diederichs 1995.
- Schuster, Peter/Springer-Kremser, Marianne: Bausteine der Psychoanalyse. Eine Einführung in die Psychoanalyse. Wien: WUV 3. Aufl. 1994.
- Seeger, Ludwig (Übers.): Aristophanes. Neue Auflage mit Einleitung v. Hermann Fischer und Wilhelm Schmid in drei Bänden. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung o.J.
- Seel, Martin: Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

Seng-ts'an. Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist. Das geistige Vermächtnis des dritten Patriarchen des Zen in China. Mit Erläuterungen von Soko Morinaga Rōshi. Aus dem Chinesischen übersetzt von Ursula Jarand. München/Wien: O. W. Barth 1991.

Sinn, Ulrich: Athen. Geschichte und Archäologie. München: C.H. Beck 2004.

Slunecko, Thomas: Weites Land Angst. In: Gittler, G.: Die Seele ist ein weites Land. Aktuelle Forschung am Wiener Institut für Psychologie. Wien: WUV 1994, S. 301-312.

Sōtetsu Yūzen: Lin-Chi Lu. Das Zen von Meister Rinzai. Rinzai Roku. Aussprüche und Handlungen des Ch'an Meisters Lin Chi I Hsüan (jap. Rinzai Gigen, gest. 10.1. 866) zusammengetragen und überliefert von seinen Schülern. Übers. aus dem Engl. ins Deutsche von Sōtetsu Yūzen. Wien: Octopus Verlag 1987.

Steel, Carlos: Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts. In: Kobusch, Theo/Mojisch, Burkhard: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, S. 120-133.

Steiner, Evgeny: Zen-Life. Ikkyū and Beyond. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2014.

Suzuki, Daisetz Teitarō: Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture. Kyoto: The Eastern Buddhist Society 1938.

Suzuki, Daisetz Teitarō: Zen und die Kultur Japans. Hg. v. Ernesto Grassi. München: Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 1958.

Suzuki, Daisetz Teitarō: Prajna. Zen und die Höchste Weisheit. Die Verwirklichung der „transzendenten Weisheit“ im Buddhismus und im Zen. Bern/München/Wien: O.W. Barth 1990.

Suzuki, Daisetz Teitarō: Shunyata. Die Fülle der Leere. Bern/München/Wien: O.W. Barth 1991.

Suzuki, Daisetz Teitarō: Zen und die Kultur Japans. Bern/München/ Wien: O.W. Barth 1. Aufl. 1994.

Suzuki, Daisetz Teitarō: Mushin. Die Zen-Lehre vom Nicht-Besusstsein. Das Wesen des Zen nach den Worten des Sechsten Patriarchen. Bern/München/Wien: O.W. Barth 2. Aufl. 1996.

Suzuki Daisetz Teitarō: Wesen und Sinn des Buddhismus. Ur-Erfahrung und Ur-Wissen. Freiburg/Basel/Wien: Herder Spektrum 3. Aufl. 1996.

Tanaka Sen'ō und Sendō: The Tea Ceremony. Tokyo/New York/London: Kodansha International 1998.

Tanisaki, Jun'ichiro: Lob des Schattens. Entwurf einer japanischen Ästhetik. Übers. v. Eduard Klopstein, Zürich: Manesse 2002.

Teshigahara, Sōfū: Is Flower a Buddha, or is Buddha a Flower? In: Sogetsu School Bulletin „Sō“ 1976, Nov.-Dec. No. 2, S. 28-31.

Teshigahara, Sōfū: Kadensho. Das Buch der Blumen. Hg. v. Sogetsu Foundation, Tokyo 1996.

Taisen Deshimaro Rōshi (übers. und kommentiert): Hannya Shingyō. Das Sutra der Höchsten Weisheit. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz 1988.

Tenzin Tharchin/ Lindmayer, Elisabeth (Hg.): Das dreifache Sūtra von der weißen Lotosblume des wunderbaren Dharma. Neue deutsche Übersetzung von Tenzin Tharchin und Elisabeth Lindmayer. Brunn am Gebirge: Holos Verlag. O.J.

Vandenberg, Philipp: Das Geheimnis der Orakel. München: C. Bertelsmann 1979.

Varley, Paul/Isao, Kumakura (Hg.): Tea in Japan. Essays on the History of Chanoyu.; Honolulu: University of Hawaii Press 1989.

Voß, Johann Heinrich: Theogonie oder Der Götter und Göttinnen Geschlecht. Tübingen: J.C.B. Mohr 1911.

Wallner, Friedrich G./Hashi, Hisaki: Globalisierung des Denkens in Ost und West. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag 2011.

Wulf, Christoph: Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie. Köln: Anaconda 2009.

Zanker, Paul: Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst. München: C.H. Beck 1995.

Zimbardo, Philip G.: Psychologie. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 5. Aufl. 1992.

Zimmermann, Michael: A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica Volume VI, Hiroshi Kanno (Hg.). The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University. Tokyo 2002.

Lexika:

Böthlingk, Otto: Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung. 7 Bände. Dehli: Motilal Banarsidass Publishers, 1. Aufl. 1991, repr. 1998.

Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände: A bis Boyle, Band 1, herausgegeben von F. A. Brockhaus, Leipzig u. Altenburg, 3. Aufl. 1814.

Kurzgefasstes Handwörterbuch über die schönen Künste von einer Gesellschaft von Gelehrten. Band 1, A-D. Hg. v. Johann Gottfried Grohmann. Leipzig: Vofs und Compagnie 1. Ausgabe 1794.

Meyers Lexikonverlag (Hg.): Harenberg Kulturführer Schauspiel. Mannheim 2007.

Nyānatiloka: Buddhistisches Wörterbuch. Stambach-Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte 1999.

Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Düsseldorf: Albatros Verlag 2005.

Propyläen-Verlag (Hg.): Propyläen-Weltgeschichte in 11 Bänden, 3. Bd. Berlin 1962.

Reclams Schauspielführer herausgegeben von Otto C.A. Zur Nedden und Karl H. Ruppel. Stuttgart: Reclam, 11. Aufl. 1969.

Roscher, Wilhelm H.: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 6 Bände. Leipzig: B.G. Teubner Verlag 1845-1923, Nachdruck 1992/1993.
Online im Internet: <http://www.archive.org/details/roscher> [Zugriff: 1. 6. 2017].

Schischkoff, Georgi: Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart: Kröner 22. Aufl. 1991.

Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 9: St-Z. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2009.

Walther, Hendrik/Hunger, Heidrun: BI-Lexikon Ikebana und Bonsai. Bibliographisches Institut Leipzig 2. Aufl. 1990

Internet:

Platons Werke

Online im Internet: www.opera-platonis.de [Zugriff: 1. 6. 2017]

„Als griechische und lateinische Quellen wurden Digitalisate der Bayerischen Staatsbibliothek und der Bibliotheque nationale de France benützt von: Platonis Opera. Ex recensione R. B. Hirschig, vol. prim., ex recensione C. E. Ch. Schneider, vol. sec., Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, 1852, und von: Platonis Opera. Graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa. Lateinische Übersetzung des Marsilius Ficinus, 11 Bände, Ex Typographia Societatis, Henri Estienne, Biponti. 1781 - 1787.“

Platon: Apologia Socratis. Des Sokrates Verteidigungsrede. Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher in: Platons Werke 2. Auflage, Berlin 1818 bearbeitet. Online verlinkt mit der Didot-Edition/ Griechisch-Latein. www.opera-platonis.de/Apologie.pdf

Platon: Phaidros. Platon's Werke, erste Gruppe, erstes und zweites Bändchen. Nach der Übersetzung von Ludwig Georgii. Stuttgart 1853. Online verlinkt mit der Didot-Edition/ Griechisch-Latein, 1852. www.opera-platonis.de/Phaidros.pdf

Platon: Philebos. Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher in: Platons Werke, Zweiten Teiles dritter Band, 3. Auflage, Berlin 1861, bearbeitet. www.opera-platonis.de/Philebos.pdf

Internetquellen:

Attic Inscriptions Online (AIO), eingerichtet von Stephen Lambert 2012, Europeana Eagle Project: <https://www.atticinscriptions.com/> [Zugriff: 1. 6. 2017]

BIFIE (2011-2017), Gebiet: Alle News & Services. Titel: PISA 2015: Zusammenfassungen der ersten Ergebnisse, <https://www.bifie.at/news/3796> [Datum: 6. 12. 2016]

Creuzer, Friedrich/Mone, Franz Joseph (Hg.): Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Band 3, Ausgabe 1812. Online: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/creuzer1810ga> [Zugriff: 1. 6. 2017]

DerStandard Online. Gebiet: Bildung, Thema: Schule, Titel: „Neuer Test soll Risikoschüler identifizieren“ (APA) <http://derstandard.at/2000052718645/Test-soll-Risikoschueler-identifizieren> [Datum: 16. 2.2017]

Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 3. Band, Buch I-VI. Leipzig: Felix Meiner, 1921.
Online: <https://archive.org/details/apeltdiogeneslaertios1sub> [Zugriff: 1. 6. 2017]

Gishin Tokiwa (Hg.): An Introduction to Hisamatsus Shin'ich's Religious Thought. Kyoto: F.A.S. Society, 2012. FAS hisamatsu.pdf [Zugriff: 1. 6. 2017]

Herzog-Punzenberger, Barbara (Hg.): Nationaler Bildungsbericht Österreich 2012 Band 2: Fokussierte Analysen bildungspolitischer Schwerpunktthemen. Graz: Leykam 2012.
DOI: http://dx.doi.org/10.17888/nbb2012-2.NBB2012_Band2_gesamt_0.pdf [Zugriff: 5. 3. 2017]

McCullough, Craig: *Heike monogatari*. Japanische Fassung des *Heike monogatari* hg. v. Hobunkan, Tokyo 1933, 1988.
Online: <http://jti.lib.virginia.edu/japanese/heike/heike.html> [Zugriff: 12. 1. 2017]

Müller, Carl Werner: Kimon und der Akademie-Park. Zum Epigramm Anthologia Palatina 6,144,3f. In: Zeitschrift der Universität Köln, Philosophische Fakultät „Rheinisches Museum für Philologie“ Band 150 (2007), S. 225-238. hg. von René Nünlist und Peter Schenk. Bad Orb: J.D. Sauerländer's Verlag. www.rhm.uni-koeln.de/150/Mueller2.pdf [Zugriff: 1. 6. 2017]

Neureiter, Herbert/Schmich, Juliane: Die PISA-Kompetenz-Stufen. In: Schreiner, Claudia/Schwantner, Ursula (Hg.): PISA 2006. Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschafts-Schwerpunkt. Graz: Leykam 2009, S. 96-99.
https://www.bifie.at/system/files/buch/pdf/PISA2006_NEB_web.pdf
Online im Internet:

BIFIE (2011-2017) Bundesinstitut für Bildungsforschung, Innovation und Entwicklung des österreichischen Schulwesens (BGBl. I Nr. 25/2008[1]), Gebiet: Materialien und Publikationen. Thema: „PISA 2006: Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschafts-Schwerpunkt“, Kap. 4.1, www.bifie.at/buch/815/4/1 [Zugriff: 5. 3. 2017]

ORF Nachrichten Online: www.news.orf.at. Schlagzeile: „Neuer Test soll Risikoschüler identifizieren“, <http://orf.at/stories/2379642/> [Datum: 16. 2. 2017]

ORF Nachrichten Online: www.news.orf.at. Carina Kainz: „Mehr Risiko- als Spitzenschüler“, <http://orf.at/stories/2369937/2369933/> [Datum: 6. 12. 2016]

Roscher, Wilhelm H.: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 6 Bände. Leipzig: B.G. Teubner Verlag 1845-1923, Nachdruck 1992/1993
Online im Internet: <http://www.archive.org/details/roscher> [Zugriff: 1. 6. 2017]

Schirren, Thomas: Apollodoros *manikos* – ein textkritisches Problem in Platons `Symposion´ 173d8 und dessen Konsequenzen. In: Göttinger Forum für Altertums-wissenschaften 2. 1999, S. 217-236. <http://www.gfa.d-r.de/2-99/schirren.pdf> [Zugriff: 20. 7. 2016]

Schweizer, Beat: ...da den Tyrannen sie erschlugen, gleiches Recht den Athenern schufen. Archäologie eines Attentats. In: M. Fitzenreiter (Hg.): Das Ereignis. Zum Nexus von Struktur- und Ereignisgeschichte, Workshop vom 3.–5. 10. 2008, IBAES 10 (London 2009), S. 239–263. http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes10/publikation/schweizer_ibaes10.pdf [Zugriff: 1. 6. 2017].

Si-Yong Zhao: The Simplicity Aesthetic Concepts Of Hisamatsu Shinichi - 佛光大學. Masterarbeit am Department of Buddhist Studies, Fo Guang University, 2009. http://www.fgu.edu.tw/~buddhist/chinese/paper_20/06.pdf [Zugriff: 1. 6. 2017]

Shunkōin Tempel. Online im Internet: www.shunkoin.com. Zur Biografie von Hisamatsu Hōseki Shin'ichi: www.shunkoin.com/DrHisamatsu.html [Zugriff: 1. 6. 2017].

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Der Glaube der Hellenen 1. Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1931. Online im Internet: <http://rci.org.pl> WA308_14755_II16636-T1_GLAUBE-DER-HELLENE_I.pdf [Zugriff: 1. 6. 2017].

ZEIT ONLINE, dpa, ip. Gebiet: Wissen. Titel: „Lucy fiel vom Baum und starb“ <http://www.zeit.de/wissen/2016-08/vormensch-lucy-baumsturz-tod-studie#comments> [29. 8. 2016, 17:04]

Abbildung:

Barbié du Bocage, Jean-Denis: Plan of the Environs of Athens. In: J. J. Barthélemy: Maps, plans, views and coins illustrative of the travels of Anacharsis the Younger in Greece, during the middle of the fourth century before the Christian era. 1795

Seite: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Environs_of_Athens.jpg [Zugriff: 1. 6. 2017]

Bild: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/31/Environs_of_Athens.jpg

Abstract

„Freude“ gehört zu den bedeutsamen Grunderfahrungen eines jeden Menschen, und dennoch spielt sie in den Konzepten der Philosophie eine untergeordnete und wenig differenzierte Rolle. Ein Gewinn der Freude am Schönen gemeinsam mit dem Guten im Streben nach Wissen wird auf Grundlage des bekannten Eros-Konzepts Platons und auf einer anderen Quelle, des „aktiven Nichts“ der Zen-Philosophie, kulturphilosophisch und metaphysisch mit der Methode der Komparatistik untersucht.

Oft ist heute bereits von einer Vernachlässigung des Gefühls als Basis für Menschlichkeit die Rede. Demgegenüber steht die große Skepsis der Wissenschaftlichkeit, dem eine Emotionalität im Wege stehen könnte. Die vorliegende Arbeit soll zeigen, dass „Freude“ weniger bei der Egozentrik und Triebhaftigkeit verortet ist, als vielmehr im geistig schöpferischen „Nicht-Selbst“. „Freude“ ist verbunden mit dem achtsamen, aktiven Sehen und einem lebendigen, flexiblen Geist, der in der Realität tätig ist. Sie gibt Kraft zu Durchhalten, während mit dem Verschwinden von Materiellem diese auch schwindet. Die vorliegende Arbeit soll mit Rückgriff auf das Konzept der griechischen Antike der Trias vom „Wahren, Guten und Schönen“ unter einer Art Zuhilfenahme des Zen-Buddhismus die humanitäre Grundlage des allseitig offenen „Herz-Geistes“ zu neuem Leben erwecken.