

Karlfried Graf von Dürckheim

JAPAN
UND
DIE
KULTUR
DER
STILLE



Fünfte Auflage

»In ungewöhnlicher Kraft der Einfühlung und bewunderungswürdiger Klarheit hat der Verfasser die Grundübungen, die zum Stille-sein führen, sowie die Stufen, die es bis zur Vollendung durchläuft, dargestellt. Und hierbei vermag er sich — dies verdient ganz besonders hervorgehoben zu werden — auf eigene Erfahrungen zu berufen. Er zeigt, daß dieses Phänomen der Stille, das so anmutet, als sei es spezifisch japanisch, als Urphänomen menschlichen Seins und als Ursprung aller wahrhaften Lebengestaltung verstanden werden muß.

Und dies bedeutet dann: die tiefe Weisheit des Stille-seins geht uns alle, also gerade auch uns westliche Menschen, im Tiefsten an, und führt uns zum mindesten dahin, daß wir über uns, über unsere geistige Situation, überraschende Klarheit gewinnen.«

Prof. Dr. Eugen Herrigel

»Die gar nicht umfangreiche, ohne allen gelehrten Apparat abgefaßte Schrift öffnet sicherer als mancher Wälzer den Zugang zum Verständnis ostasiatischen Wesens. Was aber Dürckheims Buch so wertvoll und liebenswert macht, ist sein unausgesprochener Grundzug, der es, auch wenn vom Japaner gesprochen wird, immer vom Menschen, von uns selber also, sprechen läßt.«

Frankfurter Allgem. Ztg.

ISBN 3 87041 008 6



KARLFRIED GRAF VON DÜRCKHEIM
JAPAN UND DIE KULTUR DER STILLE

KARLFRIED GRAF VON DÜRCKHEIM

JAPAN
UND DIE KULTUR
DER STILLE



OTTO WILHELM BARTH-VERLAG GMBH
WEILHEIM/OBERBAYERN

1. Auflage 1950
5. Auflage 1971



1988, 2816
(L 3972)

1971

ISBN 3 87041 008 6

Alle Rechte, auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.
© 1949 by Otto Wilhelm Barch-Verlag G.m.b.H., Weilheim/Oberbayern.
Druck: Landsberger Verlagsanstalt Martin Neumeyer, Landsberg a. Lech.
Printed in Germany.

VORWORT ZUR FÜNFTEN AUFLAGE

Mehr als zwanzig Jahre sind vergangen, seit die erste Auflage dieses Buches erschien. Seither hat Japan, von dessen Geist hier die Rede ist, eine so stürmische Entwicklung zum modernen Industrie- und Handelsstaat gemacht, daß die Frage nicht unberechtigt erscheint, wie weit angesichts des Lärmes und der Hast, die heute seine Lebenszentren beherrschen, noch von einer »östlichen Kultur der Stille« die Rede sein kann.

So naheliegend diese Frage auf den ersten Blick auch zu liegen scheint, sie geht am Sinngehalt dieses Buches vorbei: Etwas von dem zu vermitteln, was der fernöstliche Geist – wie er uns in Japan auch heute noch in vielen Lebensgewohnheiten begegnet – dem Westmenschen an überzeitlich Gültigem zu sagen hat. Wie weit dieses noch für das moderne Japan prägend ist, braucht uns dabei ebensowenig zu kümmern, wie die Frage, was das heutige Griechenland noch mit dem Geist Platons oder das heutige China noch mit dem Geist Konfutses zu tun hat.

Ja, ist es vielleicht nicht so, daß gerade in Zeiten wie der unseren, wo im Raume des Veränderlichen alles in Frage gestellt ist, eine Besinnung auf das am Platz ist, was unveränderlich und zeitlos zum Menschen gehört – wie der Atem, das Sterben, die Polarität zwischen männlich und weiblich, der Rhythmus von Yin und Yang. Dazu gehört für uns Abend-

länder nun auch die Besinnung auf die Polarität zwischen dem westlichen und dem fernöstlichen Geist!

So wie es nicht nur den Mann gibt und die Frau, sondern auch das Weibliche im Mann und das Männliche in der Frau, und der Mann kein rechter Mann wird (sondern ein Roboter), wenn er nicht ein ganzer Mensch wird, hierzu aber auch das Weibliche in sich zulassen muß, – so auch wird der westliche Mensch heil und fruchtbar nur bleiben, wenn er das Östliche in sich selbst erkennt, anerkennt und zum Mitschwingen bringt. Die wirkliche Begegnung von Ost und West ist kein völkerkundliches, sondern ein innermenschliches Problem, voller Spannungen, die nicht aufzulösen, sondern einzulösen sind.

I. DIE STILLE IN OST UND WEST

1. MENSCHLICHES URWISSEN UM STILLE

Die Zeit, aus der wir kommen, wirkte – Jahrzehnt um Jahrzehnt in steigendem Maße – dem Segen der Stille entgegen. Die Gegenwart, in der wir leben, ist einer Kultur der Stille anscheinend vollends entgegengesetzt. Und doch waren die Menschen vielleicht noch nie so wie heute von einer Sehnsucht nach Stille erfüllt und so bereit, der Stille Raum zu geben – wenn sie nur wüßten, wo diesen Raum finden.

Wir sind umdröhnt vom Getön einer technisierten Welt, leiden mehr denn je unter dem Lärm raumzeitlicher Enge, und kaum einer kann dem Gekreisch häßlich sich überschlagender Stimmen entgehen, darin in allen Sphären des Daseins die innere und äußere Not laut wird. Das Erlebnis der Stille ist vielen nur noch aus der Stille des Todes, der Ruinen oder der Resignation bekannt. Hinter allem steht die Erfahrung alles vernichtender Zerstörung. Millionen und Abermillionen sind wie gelähmt von der Vernichtung all dessen, was ihrem Leben einst Sinn gab. Sie stehen im Bann der zerstörenden Mächte, die die Vergangenheit auslöschen und die Zukunft bedrohen und wissen nicht, wie ihn überwinden.

Aber die Allgegenwart der zerstörenden Mächte, die den Menschen von außen bedrohen und von innen vergiften, weckt,

wo der Kern noch gesund ist, unweigerlich die Sehnsucht nach dem Unzerstörbaren, und so auch weckt das Leiden unter dem Lärm die Sehnsucht nach dem Segen der Stille, nach einer Stille, die nicht die Stille des Todes, sondern die Stille des sich erfüllenden Lebens ist. In Wahrheit zielen sie aber auf das gleiche – diese Sehnsucht nach dem Unzerstörbaren und die Sehnsucht nach dem Segen der rechten Stille.

Doch ist das Organ für die Erfahrung der Stille nicht verkümmert oder gar tot? Ist es nicht so, als fehle dem Menschen von heute die Fähigkeit, die Bereitschaft oder der Mut zur wahren Stille? Fürchtet er nicht die Stille? So als sei sie nichts anderes als eine Schrecken erregende Leere, vor der ihn, wo immer das Leben ihn einmal einen Augenblick lang aus ihrer Tiefe berührt, der horror vacui ergreift.

Wo der Mensch den Kern seines Wesens vergißt, versetzt er sich um so ausschließlicher in seine Schale. Wo die innere Fülle sich ausschweigt, sucht er den äußeren Lärm. Wo das Gefühl für die quellende Mitte schwindet, gewinnt die verhärtete Peripherie Übergewicht. Seinen seelischen Kräften entfremdet, sucht der Mensch den Sinn seines Lebens in Sicherung und Selbstgenuß seines Ichs, in der Spannungslust billiger Reize, der Erfüllung triebhafter Kräfte, oder er sucht sie in Sensationen eines exzentrisch anschwellenden Geistes, dessen Wesenswurzeln verdorrt sind. Dann ist der Mensch auf der Flucht vor sich selbst. Aus den stillschweigenden Rhythmen des Lebens flieht er in den Takt eines organisierten Daseins, aus der verlorenen Fühlung mit dem Unzerstörbaren in ihm in den Willen zur Sicherung des doch immer Zerstörbaren und übertönt die stillen Stimmen des Seins im Lärm eines nichtigen Scheins.

Gern rechtfertigt der Mensch die Entwesentlichung seines Daseins mit den äußeren Bedingungen des Lebens. Aber tut er es

mit einem reinen Gewissen? Kommen nicht doch in jedem Leben der Augenblicke genug, in denen ihn die Wahrheit der Stille anblickt, und der Ruf aus dem Wesen ihn in den Stimmen der Stille erreicht?

Es lebt im Menschen ein geheimes Wissen darum, daß die rechte Stille, nach der die Seele sich sehnt, mehr ist als nur das wohlthuende Fehlen von Lärm, mehr auch als ein bloßes Gegengewicht an Ruhe gegen Unruhe und Überforderung seines Leibes, auch mehr als die bloße Voraussetzung alles Lebens im Geiste oder als die Bedingung seelischer Gesundheit. Es ist ein Wissen, daß echte Stille grundsätzlich mehr ist als die Voraussetzung oder Bedingung glückhaften Lebens, daß sie vielmehr gleichbedeutend ist mit der Erfahrung sich erfüllenden Lebens selbst! Auch in unserer Zeit ist die Urfahrung des Menschen noch nicht vollends verschüttet, daß er immer, wo er wahrhaft glücklich ist, still wird, und daß umgekehrt dort, wo er vermag, wahrhaft stille zu werden, das wahre Glück ihm erst aufgeht.

Zu allen Zeiten hat es Menschen gegeben, die das Glück der Stille erfahren und es in sich zu festigen suchten. Auch hat es immer wieder die Schulen der Weisheit gegeben, deren Ziel es war, den Menschen zur Stille zu führen. Die großen Religionen sind alle auch Wege zur Stille. Aber die Menschen sind verschieden in ihrer Empfänglichkeit für die Stille und in ihrer Bereitschaft, ihr Opfer zu bringen. Sie sind verschieden aus Gründen des Alters, der Reife und auch des Charakters. Der vom Leben Geprüfte ist ihr näher als der, der noch nicht durch die Schule des Leidens gegangen. Der nach außen Gekehrte ihr ferner als der, dem der Weg nach innen geschenkt ist. Der Bauer weiß mehr um die Stille als der, den städtisches Leben verschlingt – aber der, dem das Leben die natürliche Stille versagt, ist oft auch der Sehnsucht nach Stille und so ihrer tieferen Er-

fahrung viel näher als der, der – noch eins mit der Natur – sie ganz selbstverständlich genießt. Aus unendlich verschiedenen Gründen sind Menschen, Zeiten und Völker der Stille erschlossener als andere. Und der Osten weiß mehr um die Stille als der Westen. Er weiß mehr um sie aus einer natürlichen Neigung sowohl wie aus einer langen Tradition, Bildung und Übung, die in der Störung der Stille vernimmt, was dem Leben im Grund widerspricht.

Wer Gelegenheit hat, eine Weile im Fernen Osten zu leben, bemerkt, daß die Menschen dort mehr noch als wir die Stille suchen und kennen – nicht nur die äußere Stille, sondern die Stille als Seinsform wahrhaften Lebens, als Ausdruck seiner harmonischen Ordnung, als Maßstab für Sinn und Wert und als Zeichen seiner Vollendung. Ja, der Osten weiß noch um sie als wirkende Wesenheit aus dem Grunde, die zu erkennen und zu entwickeln, zu erfahren und zu behüten dem Menschen bestimmt ist. Darum gibt es im Osten auch eine Kultur der Stille. Die Kultur der Stille bildet dort vielfach das Zentrum aller Gestaltung von Leben und Welt. So ist das Wissen um die »Kultur der Stille« auch ein Schlüssel zum Verständnis spezifisch japanischen Geistes, und es lohnt, sich mit ihr zu befassen. Es lohnt sich nicht nur aus Interesse für eine Blüte fernöstlichen Geistes, sondern weil es uns selber angeht. Es geht um ein Urphänomen allgemeinmenschlichen Seins, dessen Entfaltung im Abendland im Schatten anderer Kräfte in einem Ausmaß gefährdet ist, das unser menschliches Wesen bedroht. Im Spiegel des Ostens vermag der Westen sich seiner selbst bewußter zu werden, bewußter in seiner Möglichkeit und Gefahr. Er erkennt sich in diesem Spiegel nicht nur in der Besonderheit seines Wesens, sondern entdeckt in ihm auch die Züge seiner menschlichen

Totalität, die in ihrer Besonderung allzu bedroht sind, deren Verkümmern aber schließlich die Einheit seines Menschseins untergräbt, aus der auch das Besondere lebt.

2. JAPANISCHE KULTUR DER STILLE

Wer nur als ein flüchtiger Gast den Osten bereist, gar nur in den großen Städten verweilt, mag wenig genug von einer Kultur der Stille bemerken. Ja, es liegt ihm vielleicht als Haupterinnerung nur der ohrenbetäubende Lärm einer Chinesenstadt in den Ohren oder das grelle Getöse eines chinesischen Theaters. Die japanischen Städte sind im Vergleich mit den chinesischen Plätzen viel stiller. Aber auch Japan ist ein Land, das manchen Europäer bisweilen dadurch beunruhigt, daß der Japaner in einem kaum vorstellbaren Maße geräuschunempfindlich ist. In der Bahn läßt sich niemand durch das nicht endende Geschrei eines Säuglings stören. Die Mutter im Haus überhört anscheinend völlig das laute Getöse der Knaben. Der Gelehrte bemerkt anscheinend nicht das laute Gehabe der im gleichen Raum spielenden Kinder, und jeder Besucher hat sich wohl einmal darüber gewundert, wie wenig es, gelegentlich einer feierlichen Einladung in einem Teehaus, seine japanischen Gastgeber störte, daß, während im Raum des Gastmahls der Abend mit konventioneller Stille beginnt, aus dem nur durch eine Papier-

wand getrennten Nebenraum nicht nur das von Shamisen begleitete Singen der Geishas, sondern vielleicht schon das ungehemmte Gelächter betrunkenen Gäste ertönt.

Die seltsame Unstörbarkeit des Japaners durch Geräusche verrät keineswegs eine mangelnde Empfindlichkeit für das Laute. Sie ist vielmehr das Produkt einer langen Erziehung, das man lernt um so mehr zu bewundern, als man allmählich begreift, daß die Geräuschunempfindlichkeit des Japaners die Folge einer planmäßigen Pflege innerer Kräfte ist. Der Japaner verdankt seine vorbildliche Fähigkeit zur Wahrung der inneren Stille in allem »Lärm des Lebens« weder einer natürlichen »Dickfälligkeit« noch einem angeborenem Phlegma oder gar einer ursprünglichen Harmonie seines Wesens, sondern einer inneren Kultur. Diese Kultur erwuchs ihm als eine innere Notwendigkeit gerade weil er, im Vergleich zum Abendländer und wohl auch zum Chinesen, besonders empfindsam, verletzlich und auch disharmonisch gebaut ist und also an sich auch mehr als die anderen von außen gestört und von inneren Kräften gepackt werden kann, die ihn auf Grund seiner labilen Struktur leicht zu sprengen vermöchten. So schützt sich der Japaner von innen nach außen durch ein selbstgeschaffene Schutzwand, die ihm erlaubt, in allem Wechsel und Ansturm des Lebens die Stille des Gemütes zu wahren. Aber die Stille, um die er sich eigentlich bemüht, ist viel mehr als nur Freiheit und Unabhängigkeit von äußerer Störung. Es geht ihm in ihr um die Quelle des tiefsten Lebensgefühles, um den Atem-Raum unseres Wesens, das in seinem Grunde eins ist mit dem Wesen des Alls. Nicht nur um den inneren und äußeren Stürmen des Lebens gewachsen zu sein, lernt er die Stille zu pflegen, sondern er sucht sie um ihrer selbst willen, sucht sie als einen Dauerbesitz seines Selbstes. Er sucht mehr als den natürlichen, den über-

natürlichen Segen, der von ihr ausgeht. Es geht ihm um die Erhaltung und Ausbildung jenes inneren Organs, mit dem wir aufzunehmen vermögen, was von der Stille als solcher und in ihr und nur in ihr »aufgeht«.

So ist es gekommen, daß der Japaner die ihm wie dem ganzen Osten einende Hinneigung zu den stillen Gründen des Lebens auf Grund seiner besonderen leibseelischen Disposition in einer langen Tradition der Selbstzucht und Selbstbildung zu einer Kultur der Stille geformt hat, deren Zauber jeden, der Organ dafür hat, in Japan überall berührt: In der Kultur des Hauses und der Gärten, des Handwerks und der Künste, der Umgangsformen und kultischen Übungen, vor allem aber in der besonderen Strahlung, die von gereifteren Menschen ausgeht.

Die Stille selbst ist der Sinn und Zweck besonderer Übungen. Es gibt »Übungen der Stille«, die seit langer Zeit als ganz selbstverständliche Übungen zum Alltag gehören. Sie wirken sich aus in den besonderen Sitten und Liebhabereien des Volkes; sie sind unabdingbare Teilstücke im Ausbildungsgang verschiedener »Künste«, die in den Meisterkreisen gelehrt werden und gipfeln in den Versenkungsübungen der buddhistischen Mönche und shintoistischen Priester, in deren religiösen Übungen sie vielleicht wurzeln. So wird in Japan alle Lebensgestaltung, sofern sie noch wirklich japanisch und nicht durchsetzt ist von entgegengesetzt wirkenden Einflüssen der westlichen Zivilisation, durchzogen und getragen von Übungen der Stille. Das Verständnis für diese japanische Kultur der Stille und die zu ihr hinführenden Übungen hat aber ein Wissen um das spezifisch japanische Lebensgefühl zur Voraussetzung, das es in der ihm eigentümlichen Kultur zur Form gebracht hat.

3. JAPANISCHER UND WESTLICHER BEGRIFF VON KULTUR

Im Kulturbewußtsein der Völker begegnet uns ein jeweils besonderes Verhältnis des Menschen zu Leben und Tod. Das von Kulturkreis zu Kulturkreis verschiedene Verhältnis ist aber den Menschen, die nur in dem ihren existieren, so selbstverständlich das einzig Mögliche, daß sie meinen, es käme ihm allgemeine Gültigkeit zu. Ganz unwillkürlich sehen sie andere Kulturen nicht nur durch die eigene Brille, sondern sie messen auch völlig naiv Höhe und Wert der anderen Kulturen mit dem Maßstab der eigenen Begriffe. So kommt es, daß auch der gebildete und diese Einsicht theoretisch bejahende Europäer doch immer wieder in den naiven Fehler verfällt, die Kultur des Ostens für primitiver als seine eigene zu halten. Er ist dann nicht wenig verwundert, wenn der Osten, von seinen Begriffen aus, die europäische Kultur als der seinen unterlegen beurteilt. Der Osten erkennt zwar die zivilisatorische Überlegenheit des Westens an, sieht aber in der Überschätzung rationaler Geistigkeit und technischer Machtmittel, die die Kultur des eigentlich Menschlichen in den Schatten verweisen, den Ausdruck eines unreifen, primitiven Verhältnisses zu Leben und Tod; denn er sieht darin das Steckengebliebensein des Menschen in einer prometheischen und illusionären Haltung, die dem Jüngling wohl anstehen mag, sich aber nicht mit der Reife des Mannes verträgt.

Auf dem Hintergrunde fernöstlichen Kulturbewußtseins treten vor allem zwei Antriebskräfte hervor, aus denen das Gebäude der europäischen Kultur erwuchs: Der als maßlos empfundene Trieb zur Entfaltung und Sicherung der vitalen Exi-

stenz in Raum und Zeit und der als irreführend empfundene Trieb zur rationalen Bewältigung des Daseins in Erkenntnis und Werk. Das Ausmaß, in dem der westliche Mensch diesen Urtrieben Raum gibt, erscheint dem Osten als Ausdruck eines Mißverständnisses des Lebens. Unsere Kultur erscheint ihm als eine vornehmlich materialistische Zivilisation, die einen Freiheitswillen des Geistes gegen die Natur offenbart, der dem Menschen nicht zusteht. Und in unserer »Kultur des objektiven Geistes«, die mit ihrer schauenden und schaffenden Teilhabe an einem Reich überraumzeitlichen Sinnes den Menschen im Genuß »gültiger Formen« den Daseinsgewalten vorübergehend enthebt, sieht er, wo sie vorherrschend sinngebend wird, die Gefahr des großen Irrweges, der den Menschen um den Ernst – um nicht zu sagen um die Chance – des Todes betrügt, der doch unabdingbar zum menschlichen Schicksal gehört. Der den westlichen Menschen auszeichnende unbändige Wille zur »Freiheit gegenüber der Natur« und zum anderen auch seine ungewöhnliche Ansprechbarkeit für den überzeitlichen Sinn gültiger Formen, die gekoppelt ist mit einer besonderen Befähigung zum Schaffen vollkommener Gebilde, deren überzeitlicher Sinn der Sphäre des zeitlichen Daseins ihr schicksalhaftes Gewicht nimmt, erscheint auf dem Hintergrund östlichen Lebensbewußtseins als eine grundsätzliche Gefährdung des Weges, der dem Menschen vom Sinn des Lebens her vorbestimmt ist. Der Mensch des Ostens lächelt ein wenig über die übermäßige Rolle, die das Gefühl der Ungesicherheit des irdischen Lebens im Daseinsbewußtsein auch des angeblich gebildeten Europäers noch spielt. Aber noch viel verwunderlicher ist ihm das Aufheben, das der westliche Mensch gegenüber der Unstimmigkeit oder Disharmonie der vom Geist in der Welt der Erscheinungen geschauten oder geschaffenen Formen macht. die ihrer Idee noch nicht voll-

ends entsprechen. Mit Verwunderung blickt er auf unseren seltsamen Kampf gegen die Natur, mit größerer Verwunderung noch (dem Osten fehlt das griechische Erbe) auf den Willen zur göltigen Form, die in Vollendung verwirklicht, was sie der Idee nach verkörpert. Er nennt das: »Die westliche Krankheit zur Form«. So blickt er voll Staunen, wenn auch nicht ohne Scheu, zum Westen hinüber, der die zum menschlichen Leben nun einmal gehörenden Nöte durch die doch immer nur neue Bedürfnisse und Nöte hervorbringende Konstruktion von Mitteln bekämpft, deren Fortschritt den Menschen in einen nur immer maßloseren Entfaltungs-, Genuß- und Selbstbehauptungsdrang treibt, oder ihn durch eine illusionäre Teilhabe am überzeitlichen Sinn göltiger Formen in eine Wahnwelt versetzt und verstrickt, in der er wähnt, sich über die Vergänglichkeit des naturgegebenen Lebens erheben zu können, nur um dann um so tiefer und unvorbereiteter unter den Mächten seines unaufhaltbaren Schicksals zu leiden, dessen lebensrichtiger Vollzug die Bejahung des Todes voraussetzt.

Auf dem Hintergrunde des westlichen Kulturbewußtseins tritt uns im Osten mit besonderer Deutlichkeit ein ganz anderes Verhältnis des Menschen zu Leben und Tod entgegen. Der Begriff »Leben« hat einen völlig anderen Sinn, und so auch der raumzeitliche Tod. Der im westlichen Menschen vorwaltende Begriff des Todes ist dem des Lebens entgegengesetzt. Der östliche Begriff des Lebens schließt den Tod ein. Was gemeint ist, wird vielleicht deutlich in einem Bilde des Verhältnisses von Blatt und Baum: Hätte das kleine Blatt am großen Baum Selbstbewußtsein und beschränkte sich sein Lebensgefühl auf sein bloßes Blattsein, so empfände es sein Leben als beschränkt auf die Zeit seines eigenen Lebens und Sterbens. Der herbstliche Tod bedeutete die Vernichtung seines Lebens und wäre also sei-

nem Lebensgefühl entgegengesetzt. Kein Wunder, wenn dieses Blatt nun versuchte, sein kurzlebigen Blattsein maximal zu genießen, seine Haut gegen Herbst und Winter zu feien und seine Todesangst in einer Traumwelt ewiger Blattformen zu vergessen. Aber könnte das kleine Blatt in einem vertieften Selbstbewußtsein sein Blattsein nicht auch als eine Weise des Baumes vernehmen, sein Baumsein zu leben? Und wäre es seiner »Wirklichkeit« nicht auch näher, wenn es sein Lebensgefühl mit dem des Baumes in eins setzte, d. h. sein »Eigensein« als das Blattsein des Baumes empfände, dessen großes Leben das kleine Leben des Blattes hervorbringt, überdauert und auch den Tod des Blattes miteinschließt?

Das Bild darf nicht ausgesponnen werden, aber im ersten Hinblick vermag es auf das hinzuweisen, was hier gemeint ist: Der dem östlichen Menschen vorwiegend gegenwärtige Begriff des Lebens ist der des »Großen Lebens«, das alles »Kleine Leben« mit seinem Tod übergreift, sich aber auch in diesem kleinen Leben und seinem Tod offenbart. Und wo nun das größere Leben sich im kleinen Leben nicht nur unbewußt offenbart, sondern wie im Menschen, sich selber vernimmt und sich seines übergreifenden Wesens bewußt wird, bedeutet Kultur: im kleinen Leben das große sichtbar zu machen und gehorsam vollziehen zu lernen, und also die natürliche Neigung des kleinen Lebens, sich absolut zu setzen, und dadurch in Gegensatz mit Tod und Vergänglichkeit zu geraten, zu überwinden. Diese Aufgabe als eine ganz selbstverständliche zu sehen und immer wieder in Angriff zu nehmen, ist freilich nur einem Menschen-tum eigen, das den Begriff des Großen Lebens nicht einer gedanklichen Konstruktion oder einer methaphysischen Spekulation verdankt, sondern ihn aus einer sich immer wieder erneuernden Einsföhlung mit dem größeren Leben gewinnt.

Auf dem Hintergrunde des östlichen Lebensgefühls erscheint die westliche Kultur als eine Ausgeburt der Angst vor dem Tode, aus der heraus der Mensch, befangen in einem Wahnsinn zu »dauern«, entweder seinem raumzeitlichen Ich-Sicherungswillen oder aber, was noch gefährlicher ist, seiner geistigen Gabe zum Vollzug einer überzeitlichen Welt des »Geltens« zum Opfer fällt, die ihm das eigentliche Wesen des Lebens verhüllt. Auf dem Hintergrund des westlichen Lebensbewußtseins erscheint dagegen östliche Kultur als Ausdruck der Überwindung der Angst vor dem Tode, deren Sog den in seinem Ich-Geist-Gehäuse befangenen Menschen am Aufstieg in das Tod und Vergänglichkeit miteinschließende wahre Leben verhindert. Ist dieses doch dem Osten über jeden Zweifel erhaben: Das Wesen des Lebens offenbart sich nur im Wandel der Dinge und kann lebensrichtig auch nur vollzogen werden in einem heimgehenden und aufsteigenden Verwandlungswege des Menschen. Sinn des Lebens kann daher richtig auch nur in einer Haltung gesehen und vollzogen werden, in der der Mensch ihn nicht mehr nur gegenständlich zu begreifen und zu erfüllen sucht, sondern in einer Einsföhlung mit der Totalität des Lebens vollzieht, die den Gegensatz von Ich-Stand und Gegen-Stand »aufhebt« und das Schicksal in einer Weise bejaht, in der der Tod dem Leben brüderlich vereint ist.

Der Japaner liebt das Leben wie wir, freut sich an Macht und Besitz, leidet unter Krankheit und Tod und bejaht alle Freuden des Daseins. Aber am Besitz zu kleben, über Verluste zu klagen, am Leiden zu leiden, im Alter bitter zu werden oder gar den Tod wegzudenken und das mit ihm gesetzte Schicksal in der Teilhabe an einer überzeitlichen Sinnwelt überspielen zu wollen und so ernstlich mit dem Gesetz des Wandels zu kämpfen – das erscheint ihm als ein Zeichen großer Unreife und also von

Unkultur. Im Winter friert man – weil es Winter ist. Ein verbitterter Alter – ist eine komische Figur! Und der Tod? Der gehört zum Leben. Wer anders denkt, hat noch wenig begriffen, er ist noch nicht »auf dem Weg« und verdient höchstes Mitleid. Der Weg ist aber immer nur einer: der, auf dem der Mensch das ewige Gesetz des Wandels kraft einer ursprünglichen, dann neugewonnenen und gefestigten Einsföhlung mit dem sich im Wandel offenbarenden größeren Leben in Demut vollzieht.

Gewiß ist es so, daß der westliche Mensch, insofern er als Christ empfindet und lebt, auch eine Auffassung vom Leben besitzt, die das kleine Leben mit seinem Tod übergreift und vom dämonischen Bann des Sicherungswillens ebenso fern ist wie von der Anmaßung eines Geistes, der sich absolut setzt und sich über Schicksal und Leben erhebt. Dies christliche Lebensbewußtsein, das es im Abendlande auch gibt, steht aber im Widerspruch zu den Mächten, die tatsächlich das Gesicht seiner Kultur bestimmt haben und vorwiegend heute noch bestimmen. Umgekehrt kennt auch der Japaner, weil er ein Mensch ist wie wir, durchaus des Ichs und des Geistes Verlockung, deren Überwindung sein Kulturwille fordert. Aber bei einer grundsätzlichen Gegenüberstellung westlichen und östlichen »Geistes« kommt es nicht auf all das an, was es hier oder dort »auch« gibt, sondern auf das, was das Gesicht der Kulturen beherrscht und auf Grund von Anlage, Überlieferung und Erziehung die innere und äußere Gestaltung des Lebens bestimmt. Auch das christliche Erbgut wird von der daseinsbezogenen, aktiven und form-schöpferischen Haltung des abendländischen Menschen geprägt und es gewinnt von den zwei Polen christlicher Lebensbestimmung im Westen, die zum Wahr-Nehmen des Schöpfungswerkes hinföhren, ganz natürlich das kulturelle Übergewicht über den, der auf den Erlösungs-Weg zielt. Es kann kein Zweifel

darüber bestehen, daß im Lebensbewußtsein des westlichen Menschen, trotz aller zu anderer Sinngebung aufrufenden Kräfte christlichen Ursprungs, der rein vitale Entfaltungs- und Sicherungswille, verbunden mit der Hingabe an einen objektiven Geist, in dem der Mensch versucht, das naturgegebene Schicksal gestaltend zu überwinden, vorherrschend wirksam wurde. Umgekehrt ist der in Japan vorherrschende und auch in aller formschöpferischen Gestaltung des Lebens sich offenbarende Kulturwille – trotz entgegengesetzt wirkender allgemeinemenschlicher Gaben, Antriebe und Nöte – in einem Maße vom Gegenwärtighaben des todüberlegenen »Großen Lebens« bestimmt, daß eine das Daseinsgefühl beherrschende Dominanz des Sicherungswillens ebensowenig aufkommen konnte, wie eine Wendung zum objektiven Geist als zum Erlöser von menschlicher Not.

Hier ist nicht der Platz, die Gründe für solche Verschiedenheit des Lebensbewußtseins zu nennen, noch die Frage nach Wert und Gültigkeit der aus den beiden Auffassungen entspringenden Kulturen zu stellen. Vor allem muß auch die Frage offen bleiben, wieweit der Europäer, gerade weil er so tief den Versuchungen des Ichs und des Geistes verfällt und auf Grund seiner gegenstandsmächtigen Anlage durch sie hindurch muß, am Ende einer tieferen Einsföhlung mit dem größeren Leben fähig ist als der Japaner, der den Kräften des Ichs und den Gaben des Geistes schon in ihrem Ansatz mißtraut, so daß sich bei ihm, im Schatten anderer Gaben, der den Westen auszeichnende und zugleich verpflichtende Sinn für das Reich der Ideen und gültigen Formen in geringerem Maße entwickelte. Gewiß ist, daß die westliche Kultur vornehmlich eine Kultur des *W e r k e s* ist, die sich in gegenständlicher Schau und Gestaltung den bedrohenden Mächten des Daseins stellt und sie geistig bekämpft und die

Würde und Freiheit des selbständigen Menschen in einem Reich überzeitlicher Dauer zu sichern versucht. Die östliche Kultur ist demgegenüber vornehmlich eine Kultur des *i n n e r e n W e g e s*, auf dem der Mensch das Dasein mit seinen gefährlichen Mächten hinnimmt, sich dem in ihnen wirksamen Gesetz des Wandels fügt und die Vollendung in der Einswerdung mit der sich in diesem Gesetz offenbarenden Einheit des Lebens erstrebt.

4. VERSCHIEDENE ZUGÄNGE ZUR STILLE

Aus der abendländischen Geisteshaltung heraus, die den Kampf mit den Naturgewalten ohne Maß und Grenze ebenso bejaht wie das rastlose Schaffen im Reiche des Geistes, kennt der Mensch das Glück der Stille nur in Augenblicken des vorübergehenden Sieges, dessen Preis ihm jedoch, kaum daß er errungen, von neuer Sorge um Sicherheit oder von dem Antrieb zu noch höherer Form und umfassenderer Ordnung geraubt wird, der aus jedem vollendeten Gebilde neu aufspringt. Aus solcher Haltung wächst keine »Kultur der Stille«, sondern nur eine sich immer erneuernde Sehnsucht, deren Erfüllung aber davon abhängt, daß der Mensch, weise geworden, sich einmal »dreingibt«. Die Sehnsucht nach der großen Stille der Seele, in der der Sicherungswille des Ichs und der Schaffungswille des Geistes

schweigen, erscheint aber dem westlichen Menschen leicht als Zeichen von Schwäche oder des kraftlos gewordenen Alters. Wo aber, wie im Osten, der Sinn des Lebens in der Einsföhlung mit dem grÖßeren Leben gesucht wird, das die Vergänglichlichkeit allen Daseins so selbstverständlich miteinschließt wie das, was dem Ordnungs- und Gültigkeitsverlangen der Vernunft widerspricht, dort hat auch die Stille einen anderen Sinn. Wo weise Erkenntnis der Grenzen menschlichen Sicherungsvermögens und der geistigen Selbstmächtigkeit den Menschen davor bewahrt, sich ihrem Herrscheranspruch und ihrer Maßlosigkeit auszuliefern, dort gewinnt ganz von selbst die Sehnsucht der Seele nach Stille und Aufgehobenheit im lebendigen Ganzen die Bedeutung eines verpflichtenden Schwerpunktes, dem alles Tun und Lassen sich, wie von einer magischen Kraft angezogen, überläßt. Die Erfüllung dieser Sehnsucht kann aber dann auch nichts anderes sein als die Frucht einer geistigen Haltung, in der der Mensch sich nicht mehr von den Gewalten oder Disharmonien einer nur gegenständlichen Welt bedrängt oder bedroht föhlt. Das ist eine Haltung, in der die Quellen des ewigen Widerspruchs »gefaßt« sind, also das Ich mit seinem Anspruch auf zeitliche und der Geist mit seinem Anspruch auf überzeitliche Dauer, in ihre Schranken gewiesen, sich dienend einem tieferen »Selbst« unterordnen, darin der Mensch, wieder eins mit dem grÖßeren Leben, auch im Schaffen still wie die große Natur, sein Leben und Sterben vollzieht.

Auch der abendländische Mensch kennt als seine letzte Erfüllung des Lebens das Ruhen der Seele in Gott. Aber dies Stillwerden im Einssein mit Gott ist nicht zu einem Gestaltungsgesetz seines diesseitigen Lebens geworden. Zum Leitmotiv des Lebens wird es für den abendländischen Menschen meist erst, wenn er müde geworden im Genuß und Entfaltungsdrang seiner

Vitalität, müde im Sicherungswillen seines Ichs und müde im Schaffensverlangen des Geistes sich endlich zum »Großen Heimgehen« rüstet. Denn seiner Natur nach ist der abendländische Mensch – verglichen mit dem östlichen – ein Wesen des ewigen »Ausgangs«, der östliche Mensch dagegen seiner Natur nach ein Wesen des ewigen »Heimgangs«. Der Mensch steht immer gleichsam am Scheidewege zwischen Heimgang und Ausgang. Aber es hängt von seiner Natur ab, ob er sich selbst und auch Gott zuerst im Ausgehen oder im Heimgehen sucht. Der abendländische Mensch vernimmt meist zuerst den Ruf dieser Welt, sich in ihr zu behaupten und ihrer Ordnung zu dienen und föhlt die Sehnsucht zum Heimgang erst, nachdem er in der Einseitigkeit seines Ausgangs gescheitert. Der Mensch des Ostens vernimmt meist viel früher den Ruf seines Wesens, sich nicht in der Welt zu behaupten oder gar sie zu ordnen, sondern zuerst im Innern die Große Heimat zu finden. Dann erst, aus der erneuerten Föhlung mit der grÖßeren Einheit des Lebens, vernimmt er vielleicht den Auftrag zur Welt, den Auftrag sie – nicht zu ordnen, sondern – heimföhend zu erlösen. Das Geheimnis der Großen Einswerdung steht für den Osten nicht erst am Ende des Lebens, das der Mensch zu ahnen beginnt, nur wenn er anderswo scheitert und leidet, sondern er besitzt es und hütet es sein Leben hindurch als eine ursprüngliche und beglückende Erfahrung. Der Mensch des Ostens ist sozusagen noch nicht so weit wie der westliche aus der Einheit des Lebens gefallen. Sein Ich und sein Geist treten noch weniger mächtig hervor. Insofern das zutrifft, kann man auch sagen, er sei noch »jünger« als der westliche Mensch. Wo Ich und Geist eigenständig zu werden beginnen, föhlt er auf Grund einer ursprünglichen Einsföhlung mit der Totalität des Lebens gar schnell, wo der Eigenanspruch des Ichs, aber ebenso der Anspruch der »göl-

rigen« Formen des Geistes der Einsföhlung mit dem Grund widersprechen. Und aus diesem Erlebnis des Widerspruchs erneuert sich ihm von altersher immer wieder der Drang, sich der Einheit der Tiefe zu öffnen sowie das Bestreben, Ich und Geist in den Dienst der Einswerdung zu stellen, statt sie erst eigenmächtig werden zu lassen. So kommt es auch, daß das Streben nach jener Stille, in der der Mensch in aller Ungesichertheit und Unstimmigkeit des Lebens die alles aufhebende Einheit des Lebens erfährt, nicht erst als eine Sehnsucht des Alters aufbricht, sondern frühzeitig wach wird und sich zum Grundmotiv schon des in der Fülle seiner Kraft stehenden Menschen entwickelt. Weil und insofern der östliche Mensch schon seit langem dieser Haltung gedient hat, muß man wohl sagen, daß er »älter«, d. h. reifer und weiser ist als der westliche. Und ohne Zweifel kann eine Kultur der Stille nur dort zu einem bestimmenden Faktor aller Lebensgestaltung werden, wo der Mensch schon in der Blüte seines Lebens den Sinn des Lebens verspürt, der in der Stille aufgeht.

Der Mensch erfährt »Stille« in sehr verschiedenem Sinn. Er erfährt sie als vorübergehende Befriedung seiner vitalen Natur, erfährt sie in der Erfüllung des Sicherheitswillens des Ichs, erfährt sie als geistiges Wesen in der Teilhabe am vollkommenen Gebilde. Und jeder Mensch hat auch eine natürliche Sehnsucht nach all diesen Formen der Stille. Sie alle aber sind nur vorübergehende Zustände, sind glückhafte Augenblicke in einem Leben, das seinen Sinngrund nicht in gegenstandsloser Einheit, sondern in Stand und Gegen-Stand sucht, deren Veränderlichkeit den Menschen immer weiter vorantreibt. Darüber hinaus gibt es aber die Erfahrung der Stille als Ausdruck der allen Stand und Gegen-Stand übergreifenden Einheit des Lebens. Wo sie zur Erfahrung wird, also wirklich erlebt, nicht nur gedacht,

gesucht oder geahnt wird, kann sie zum Ausgangspunkt und zum Ziel einer seelischen Entwicklung und Lebensführung, ja, einer »Übung« werden, deren Frucht nicht mehr nur ein vorübergehender Zustand, sondern der Dauerbesitz des »Gereiften« ist. »Reif« bedeutet dann eine Verfassung, in der der Mensch in allem Mißklang den großen Einklang vernimmt, in aller Gegensätzlichkeit die Große Einheit, und in allem »Ausgehen« doch immer auch der schon »Heimgekehrte« ist, der dann von seinem »Zuhause« auch wieder auszugehen vermag – ohne den Sinn zu verfehlen. Um die Gewinnung und Bewahrung dieser Verfassung geht es dem Japaner in seiner »Kultur der Stille«, deren Lebensnerv die Ü b u n g e n sind.

II. VOM WESEN JAPANISCHER »ÜBUNG«

Die Tatsache, daß im Kulturwillen des Japaners die Bezogenheit auf den »Weg« stärker ist als die auf das »Werk«, kommt auch in seinem Begriff der »Übung« zum Ausdruck. Wir denken bei »Übung« vornehmlich an die Ausbildung eines bestimmten Könnens, einer Fertigkeit, einer Technik zu einer bestimmten Leistung und erst in zweiter Linie an »Exercitium«. Für den Japaner bedeutet »Üben«, auch wo es um das Erzielen einer bestimmten Leistung erfolgt, immer auch Weg des inneren Reifens. Das geht so weit, daß, wo ihm ein Mensch von Reife begegnet, er sogleich fragt, was wohl seine Übung gewesen sein möge oder auch noch sei. Der Sinn alles Sich-Übens liegt für uns vorwiegend auf »Leistung«, für den Japaner auf »Reife«. Darin aber liegt der Hinweis auf ein allgemeinemenschliches Phänomen, und es ist an der Zeit, daß der Abendländer wiederum oder vielleicht auch erstmalig die Chance des Reifens wahrnimmt, die in *allem* Üben enthalten ist.

Unser menschliches Leben ist durchzogen von Tätigkeiten, die auf der Grundlage von mehr oder weniger Übung automatisiert sind und erst so die vollkommene Leistung verbürgen. Als Kinder haben wir alle einmal das Sitzen, Stehen und Gehen »üben« müssen bis wir es »konnten«. Ebenso dann das Sprechen, Lesen und Schreiben. Im weiteren Leben übt sich der Mensch in mannigfaltigen Fertigkeiten. Er treibt Sport, übt sich

in diesem oder jenem Handwerk oder in einer Kunst, und auch jeder Beruf setzt die Übung zum vollendeten Vollzug der in ihm erforderten äußeren Leistung voraus. Wo aber wird bei uns die Übung nicht nur auf die Leistung, sondern auf die innere Menschwerdung bezogen und zwar nicht erst nachträglich, sondern von vornherein?

Die Vollkommenheit jeder Leistung hat Übung zur Voraussetzung. Die Übung zu einer bestimmten Leistung führt auf der Grundlage einer Fähigkeit über die ständige Wiederholung zur Ausbildung einer Fertigkeit, also zur Ausbildung eines vorher nicht besessenen Könnens. So sind in aller Übung zwei Faktoren enthalten: Ein objektiver und ein subjektiver Bezug, ein gegenständliches und ein zuständliches Moment, eine Modifikation unserer Welt und eine Modifikation des Subjekts. Alle Übung zielt auf eine objektiv bestimmbare Leistung und auf die Voraussetzung dieser Leistung, die Ausbildung eines Vermögens. Von der objektiven Leistung her gesehen ist das »Vermögen« nur Bedingung oder Voraussetzung, alle Technik nur ein Mittel zum eigentlichen Zweck.

Der Sinn der Übung kann aber auch, statt in der besonderen Leistung, in der Ausbildung des zu ihr befähigenden Vermögens gesucht werden und – darüber hinaus – in der Ausbildung eines allgemeinen Vermögens. Man sagt etwa: In allem Sport kommt es nicht so sehr auf die je und je erzielte Leistung an, sondern auf die Ausbildung der körperlich-geistigen Funktionen, die zur Leistung befähigen, darüber hinaus nicht nur zu den besonderen sportlichen Leistungen, sondern zur Entfaltung der im Sport angesprochenen körperlich-geistigen Funktionen überhaupt. Übung im Sport trägt ganz allgemein zur leib-seelischen Ertüchtigung des Menschen bei. Man sagt dem Knaben, der nicht einsehen will, wozu er im Leben je das Latein wird

brauchen können, es sei eine vorzügliche Übung im »Denken überhaupt« etc. Aber auch, wo in dieser Weise der Sinnakzent auf die subjektive und nicht auf die objektive Seite der Leistung und des Übens gelegt wird, bleibt es bei der Bezogenheit auf Leistung überhaupt. Es geht um die Ausbildung von »Vermögen«, d. h. Leistungsfunktionen, kraft derer der Mensch dann ganz allgemein mehr »hat« und mehr »kann«. Daß er aber dann mehr hat und mehr kann, bedeutet noch nicht, daß er auch als Mensch dadurch mehr ist. Es gibt aber auch die Übung, deren Sinn eine Veränderung im Sein des Menschen ist, und die weist dann über jede Ausbildung bloßer Vermögen hinaus.

In jeder Übung liegt neben der Aussicht auf vollkommene Verwirklichung einer bestimmten Leistung und neben der Aussicht auf die Ausbildung eines in seiner Bedeutung über die besondere Leistung hinausreichenden allgemeinen Leistungsvermögens noch die Chance zu etwas Drittem, nämlich die Chance zur Entwicklung des Menschen in seiner gesamtgeistigen Haltung und zur Förderung seines seelischen Reifens. Jede »Übung« birgt in sich die Möglichkeit, die innere Verfassung des ganzen Menschen auf eine höhere Stufe zu heben, auf der er zu neuen und höheren Erfahrungen gelangt und die zu anderer »Wirkung«, nicht nur zu mehr »Leistung« befähigt. Das sind dann Erfahrungen und Wirkungsweisen seines Wesens, die nicht ein »Haben bestimmter Fähigkeiten« erweisen, sondern eine Freilegung und Entfaltung des personhaften Seins. Diese Verwandlung hängt in aller Übung an einem zentralen Tatbestand.

In allem ungeübten Handeln empfindet der Mensch eine den harmonischen Vollzug störende Spannung zwischen einem wollenden, aber auch noch unvermögenden Ich und einem sich sperrenden Gegenstand. Um welches Leistungsgebiet es sich auch handelt, wo immer der Mensch auf Grund langer Übung zu

einer vollkommenen Technik gelangt, die ihn befähigt, das zu Leistende gleichsam »herauszuspielen«, kommt er in den Genuß einer Souveränität des Geistes, die darauf beruht, daß die vorausgegangene Spannung von Ich und Gegenstand bzw. die Diskrepanz zwischen dem zunächst mangelhaften Können und der geforderten Leistung überwunden ist. Auf Grund der vorausgegangenen Spannung und Diskrepanz erlebt er die in der Übung schließlich errungene »Lösung« als einen tief beglückenden Einklang von Subjekt und Objekt. In der Beglückung, die dieser Augenblick des Einklangs beschert, liegt der Hinweis auf einen Tatbestand von größter Bedeutung.

In allem geübten und schließlich automatisierten Handeln funktioniert der Vollzug ohne Hemmung der störenden Ich-Gegenstand-Spannung. Der Einklang ist wohl da, aber er wird im bewußt automatisierten Handeln nicht mehr »erlebt«. In dem Maße wie unser Bewußtsein im Handeln noch von der Ich-Gegenstand-Spannung beherrscht wird, fehlt dieser Einklang. Er wird *erlebt*, wo er – im Augenblick des ersten Gelingens – uns erstmalig beschert wird, und dies um so mehr, als wir in langer Übung die störende, wie ein Stachel wirkende Spannung schmerzlich empfanden und uns um die Lösung bemühen mußten. Ein Weg zum *E r l e b n i s* des Einklangs ist die Übung. Die entscheidende Erfahrung, die wir beim Eintreten der Lösung machen, ist, daß das Erlebnis des Einklangs mit dem Schwinden der Ich-Gegenstand-Spannung zusammenfällt. Zum Aufheben dieser Spannung befähigt aber erst die vollkommene Technik. Solange das Ich noch »wollen« muß, der Mensch also noch als das vom Gegenstand getrennte und auf ihn hingespante Ich-Subjekt handelt, ist der vollkommene Einklang nicht möglich. Erst wo kein »Ich« sich mehr müht und der Gegenstand der Leistung nicht mehr als Gegen-*Stand* empfunden

wird, kommt es im gelingenden Vollzug zum herrlichen Erlebnis des Einklangs. So also ermöglicht erst die Automatisierung des Technischen, die das Ichloswerden herbeiführt, das Erlebnis des Einklangs, an dessen Genuß und tieferer Bedeutung jedoch der nur auf Leistung bezogene Mensch allzusehnell vorüberreilt. Daß aber der tiefe Einklang des Lebens am ichlosen Vollzug alles Handelns hängt, ist eine Erfahrung von nicht auszuschöpfender Bedeutung; denn hier meldet sich jene allem Leben eigentümliche Tiefe, in der jeder besondere Lebensvorgang zugleich Anteil hat an der Großen Einheit des Lebens. Der Mensch, der sich erst als Ich mühte, wächst, wo er wieder ichlos wird, über die Grenzen seines Ich-Selbstseins hinaus und kann in den Genuß eines kosmischen Einklangs gelangen und auf höherer Stufe die Einheit des Lebens erfahren, die sein Ich-Sein verbirgt. Die Entwicklung dieser Erfahrung von ihrem ersten Aufsteigen bei Gelegenheit des erstmaligen Gelingens bis zur Festigung ihrer leibseelischen Voraussetzungen in einer geistigen Haltung – ist ein langer Weg. Es ist dies der Weg aller japanischen Übungen, deren gemeinsamer Sinn das Reife des Menschen ist.

Während der westliche Mensch in der Regel nur die Leistung oder das sie ermöglichende Vermögen im Auge hat, tritt beim Japaner im Sinngefüge aller Übung der Leistungsbezug mehr zurück. Dafür gewinnt die in der Automatisierung des Technischen liegende Chance zur Erfahrung des ichlosen Einklangs Gewicht. Und während wir geneigt sind, in der Automatisierung der Technik, die die spontane Aktivspannung des Ichs und des Willens auf ein Mindestmaß herabsetzt – z. B. in der Mechanisierung des modernen Arbeitsprozesses – eine Gefährdung von Persönlichkeitswerten zu wittern, erkennt und ergreift der Japaner die gerade in der Automatisierung liegende Chance,

den ichlosen Einklang zu erfahren und durch weitere Übung in einer geistigen Haltung zu festigen, die das Personsein in seinem Sinne erst ermöglicht. Denn erst in dem Maße, als der Mensch den Bannkreis der ihn von der Einheit des Lebens abriegelnden Ich-Gegenstand-Spannung durchbricht und endgültig im Grunde aufhebt, vermag er sowohl in den bleibenden Genuß der nun frei durch ihn hindurchtönenden und im Erlebnis des Einklangs bewußtwerdenden Einheit im Grunde zu gelangen als diese dann auch – nun als ein durchlässiges Organ des Lebens – in vollkommener Leistung zu bewähren. So gewiß die Erfahrung und Bewährung dieser Einheit des größeren Lebens den Sinn des kleinen Lebens offenbar macht, so gewiß ist der Sinn alles Reifens eine fortschreitende Wandlung des Menschen zu einer inneren Verfassung, die die Große Einheit bekundet. Ein Weg solchen Reifens ist für den Japaner die Übung, die diese Verwandlung hervorbringt.

Wo die Verwandlung des Ichmenschen zum Organ der Großen Einheit zum Sinn des Lebens wird, da verliert der Gegensatz zwischen dem Nur-Subjektiven und den »objektiven« Gestalten sein beherrschendes Gewicht; denn jedes »Objekt« kann Gegenstand der »Übung«, d. h. Anlaß und Gelegenheit zur »Menschwerdung« werden. Ein alter und weiser Japaner sagte einmal zu mir: »Damit etwas religiöse Relevanz bekommen kann, braucht es nur einfach und wiederholbar zu sein.« Einfach und wiederholbar! Unser ganzer Tag ist von Einfachem und Wiederholbarem durchzogen. Uns sind diese einfachen und ewig wiederholten Leistungen des Alltags nur Bedingung und Voraussetzung für eigentliche Leistungen. Das sind sie für den Japaner natürlich »auch«. Darüber hinaus aber werden gerade sie ihm zu Gelegenheiten, das in seinem Sinne »Eigentliche« zu erfahren. Er hebt ihre unbewußte Automatisierung wieder ins

Bewußtsein, macht sie zum Gegenstand der »Übung zur Erfahrung des Einklangs« und darüber hinaus zur Übung einer Verfassung des Selbstes, in der diese Erfahrung des Einklangs zum Sinnträger und seine Bewährung zum Leitmotiv alles Lebens wird. So wird ihm das Selbstverständlichste zum Gegenstand eigener Übung: Das Gehen, Stehen, Sitzen, das Atmen, Essen und Trinken, das Schreiben, Sprechen und Singen. Darüber hinaus werden aber alle »Künste« zu Gelegenheiten je und je besonderer Übung, in denen jeweils die Übungen zum besonderen *Werk* doch nur verschiedene Gelegenheiten der Übung zum *einen »Weg«* sind: zum Weg des Menschen, d. i. zum Weg des Reifens, zum *Weg in das Tao*. Alle Kampfkünste: das Schießen, das Fechten, das Ringen werden – losgelöst von ihrem gegenständlichen Sinn, den Gegner zur Strecke zu bringen –, zu Gelegenheiten, eine geistige Verfassung zu gewinnen, in der der Gereifte dann »siegte, ohne zu kämpfen«, weil er, ichlos geworden, einerseits die vollendete Leistung unfehlbar »herausspielt«, zum anderen in seiner Ichlosigkeit den Gegner seines »Objektes« beraubt. Der Gegner schießt, schlägt, greift gleichsam ins Leere und – unterliegt! In ewiger Wiederholung müht sich der Schüler der Künste im Malen, Blumenstecken, Singen, Geschichten erzählen, im Schmieden des Schwertes oder im Bilden von Töpfen um das vollkommene Werk, aber er weiß, es kann nur gelingen, wo der Mensch, der es schafft, sich selber gestorben und ichloses Organ des Lebens geworden, nun aus der Großen Einheit herauswirkt, die nun, in der Sprache des sie verkörpernden Inbildes hervorzutreten und in der atmenden Gestalt des vom Menschen geschaffenen Gebildes aufzublühen vermag. Und eigentlich kommt es allein auf dieses Organwerden an. Nur so auch ist es zu verstehen, wenn der Japaner sagt: »Bogenschießen und Tanzen, Blumenstecken und Fechten, Malen oder Rin-

gen, Teetrinken oder Singen – im Grunde ist alles *dasselbe!*« Von der Leistung, vom »Werk« her gesehen, hat dieser Satz keinen Sinn. Von der Selbstwerdung her gesehen, als »Reifen« verstanden, darin das größere Leben sich im kleinen mehr und mehr offenbart, hat er eine ganz schlichte Evidenz.

III. DIE GRUNDÜBUNGEN DER STILLE

In allen Übungen geht es um dasselbe: um die Verankerung des Menschen in jener Einheit im Grunde, die ihm auf dem Hintergrund der überwundenen Ich-Gegenstandsspaltung im Erlebnis des Einklangs aufgeht und ihn dann im Wahrenkönnen des Einklangs trägt. Wie aber das Fehlen des Einklangs gleichbedeutend ist mit Spannung, Unruhe und innerem Lautsein, so ist das Erlebnis des Einklangs auch gleichbedeutend mit der das Wesen des Lebens kündenden »Großen Stille«. So ist auch jede Übung im Grunde eine Übung zur Stille – und umgekehrt alle Übung der Stille im Grunde Übung zur Erfahrung des Einklangs.

»*Übungen der Stille*« durchziehen das ganze Leben des Japaners. Sie haben ihre höchste Form in der Versenkungsübung des Zen-Mönches, werden gepflegt in allen Schulen der Meister und gehören zum Alltag des einfachen Volkes. Wir finden sie also auf drei Ebenen: In der obersten dienen sie ganz unmittelbar dem Werk der Erlösung, d. h. bereiten den Menschen zum Erlebnis der großen Erleuchtung (Satori). In den Übungen der Meisterschulen sind sie Ausgangspunkt und Grundlage der Sonderübung zu einer bestimmten Leistung. Im Volk sind sie Grundlage der gesamten Lebenshaltung, und es ist vielleicht das charakteristische Merkmal der japanischen Kultur, daß fast

alle Funktionen des Alltags zum Gegenstand einer Übung gemacht werden. Und alle kreisen sie um die Übung der Stille.

Die Grundübung der Stille ist eine dreifache: die Übung in der *Unbewegtheit des Leibes* – die *Übung des Atems* – die *Übung der Mitte*.

1. DIE ÜBUNG IN DER UNBEWEGTHEIT DES LEIBES

Die Übung in der Unbewegtheit des Leibes! Wenn wir davon hören, tauchen im Geiste Bilder jener Mönche und Heiligen des Ostens auf, die mit gekreuzten Beinen sitzend oder in anderen Stellungen des Körpers Stunden, Tage, Wochen oder sogar Jahre verbringen, ohne sich zu bewegen. Wo immer wir an solcherlei denken, können wir uns schwer eines Zweifels erwehren, ob nicht in solcher Haltung, in der der Mensch sich dem vollkommenen Nichtstun verschreibt, der Sinn des Lebens verfehlt wird. Es ist uns, als stehle der Mensch, der das tut, dem Herrgott die Zeit. Der Osten denkt anders darüber. Vollkommenes Stillsitzen, völlige Hingabe an die Stille, sei es des Körpers oder des Geistes, bedeutet ihm nicht, den Göttern die Zeit stehlen, sondern im Gegenteil, dem Göttlichen in uns die Zeit geben, in uns *wirklich* zu werden. Stillwerdenlassen von Leib, Seele und Geist ist kein Müßiggang, sondern härteste Arbeit, be-

deutet die zuchtvolle Hinkehr zum eigentlichen Leben; denn »uneigentlich« ist es, wenn der Mensch bis in den Grund hinein von den Spannungen seiner »Ich-Gegenstand«-Haltung beunruhigt ist. Stillwerden ist der Weg des reifenden Lebens.

Vollkommenes Stilllegen des Leibes als ein Mittel menschlichen Reifens erscheint uns auch deswegen seltsam, weil wir uns den Aufschwung der Seele kaum losgelöst vorstellen können von einer Anpassung des Geistes, und auch die Behauptung, eine rein körperliche Übung könne von so tiefgehender seelischer Bedeutung sein, unserer Auffassung von der Würde des Geistes und der Seele widerspricht. Hier aber sind wir ein Opfer der Vorherrschaft unseres Ich-Standes geworden, an dem sich die ursprüngliche Einheit in den Gegensatz von Körper und Geist polarisiert. Diese Spaltung beherrscht unser Bewußtsein so sehr, daß die ursprüngliche Einheit von Leib und Seele uns einerseits wie ein verlorenes Paradies anmutet, zum andern nur noch den Charakter eines theoretischen Postulates hat. Heute sind wir auf dem Wege, die ursprüngliche Einheit als Wesensgrund alles menschlichen Lebens wieder zu suchen. Aber nur zögernd und wie geblendet betreten wir die unendlichen Räume, die sich da dem inneren Auge neu auftun, wo es sich dem alles spaltenden Licht des Ichbewußtseins verschließt. Im Dämmerlicht des bei ihm stärker bewahrten Tiefen-Bewußtseins hat der Osten über die auch ihm vertraute Spannung zwischen Körper und Geist doch niemals die lebendige Fühlung mit der ursprünglichen Einheit von Leib und Seele verloren. Darüber hinaus hat er, gerade in der Übung der Regungslosigkeit, immer auch eine Übung zum Stillwerden in dieser Einheit gesehen. So ist es eine Übung, die nicht nur das Äußere betrifft, das ein Inneres umgibt, sondern eine Übung, die in den inneren Einheitsgrund unseres Menschseins hineinführt.

So also müssen wir es verstehen, wenn wir im Osten überall und gerade auch bei dem von Aktivspannungen des Körpers wie des Geistes so stark beherrschten Japanertum auf Schritt und Tritt Menschen begegnen, die sich der vollkommenen Stille des Leibes befleißigen. Es ist unheimlich, wie still diese Menschen stehen und sitzen können. Stundenlang. Männer und Frauen, Alte und Junge scheinen mit Freude jede Gelegenheit auszunutzen, die vollkommene Stille zu üben.

Was geht bei diesem vollkommenen Stillsitzen vor? Das läßt sich in Worten nur schwer beschreiben. Doch jeder, der einmal die Mühe auf sich genommen hat, auch nur einige Wochen lang täglich eine halbe Stunde die Regungslosigkeit des Leibes zu üben, wird sonderliche Dinge erleben. Er wird dabei nicht nur seltsame Erfahrungen machen, sondern, wenn er dafür überhaupt noch Organ besitzt, auch Erfahrungen von einer Bedeutsamkeit, die ihn veranlassen werden, diese Übung nie mehr fallen zu lassen. Er wird zu Anfang erschreckt sein über das Maß an Unruhe, das in ihm steckt, über die Vielzahl gegensätzlicher Gefühle, die in ihm aufsteigen, über die Flucht unzusammenhängender Gedanken und Bilder, die ihn bedrängen, über das Maß an Störungen, die durch unkontrollierbare Bewegungsimpulse die eben gewonnene Ruhe verderben, über die Vielzahl von Stimmen, die in ihm laut werden, über die Abgründe, die sich von seinem Unterbewußtsein her auftun. Aber, wenn er nur durchhält – und dazu bedarf es einer gläubigen Geduld –, wird er allmählich erfahren, wie dieser ganze innere Aufruhr allmählich dahinsinkt –, nicht weil man müde wird und anfängt zu dösen, sondern weil mit der Stille des Leibes auch allmählich jener tiefe Grund unseres Wesens ins Innesein tritt, der vor und jenseits aller Bilder und Gedanken, aller Triebe und Bewegungsimpulse und aller Ich-Gegenstandsspannung da ist und

alles in eins übergreift und zusammenschließt. Auf das Einswerden mit diesem Grund kommt es an. Und in dem Maß, wie der Mensch in voller Wachheit – denn nicht ein herabgesetztes, sondern ein gesteigertes »Bewußtsein« wird da entwickelt –, mit diesem Grund eins wird, gewinnt er eine innere Stufe, die ihn über alle Beunruhigung durch Grenzen, Vielfältigkeiten und Gegensätzlichkeiten hinaushebt. Er erlangt allmählich eine Verfassung seines Gemütes, von der aus nunmehr auch alle Gegensätzlichkeit und Begrenztheit, die zum menschlichen Sein im Dasein gehören, eine heilsam veränderte Bedeutung gewinnen. Trieb und Sinn, Seele und Geist, Selbst und Welt sind in einer Einheit gegründet, versammelt und »aufgehoben«, in der sie davor gefeit sind, je und je allherrschend zu werden und mit ihrer penetranten Eigensinnigkeit den Einklang des Ganzen zu stören.

So bringt die Übung vollkommener Unbeweglichkeit des Leibes, wenn sie in der rechten Haltung und mit Stetigkeit geübt wird, nicht nur während der Übung selbst den Genuß einer ganz neuen und zwar der Grunddimension des Lebens, sondern, wenn sie durch Jahre hindurch fortgesetzt wird, eine Gemütsverfassung hervor, die dann auch durch das bewegte Leben des gegenstandsbezogenen Ichs nicht mehr störbar ist, ja, in der der Mensch in der Unruhe selbst wie in allem Wandel des Lebens die Stille des Einklangs vernimmt. Wo die Stille des Grundes bis in die Oberfläche hinaufwächst, spiegelt das Leben sich unverstellt wie es ist und, indem es sich ungetrübt spiegelt, erkennt der Mensch in allem das Große Gesetz.

2. DIE ÜBUNG DES ATEMS

Ganz unzertrennlich von der Übung in der Unbewegtheit des Leibes ist die Übung des Atems! Vom Atem ist mehr und mehr auch in unseren Zonen die Rede – meist aber noch im Zusammenhang des Bemühens, den Menschen auch durch die Schule des Atems leistungstüchtiger zu machen, etwa durch eine Regulierung des Atems und durch eine Steigerung seiner Kapazität die Leistungsfrische zu fördern. Oder aber, und das ist nur die andere Seite, man versucht, dem von ewiger Spannung Verkrampten im Atem den Weg der Entspannung zu zeigen. Die östliche Übung des Atems zielt weder auf eine Steigerung der Spannkraft zur Leistung noch auf das Vermögen, den Krampf der ewigen Spannung in gekonnter Entspannung zu lösen. Das Vermögen zur rechten Spannkraft und das zur rechten Gelöstheit wurzelt in einem Dritten, das überdies in sich selbst noch ein Tor zu ganz anderer Erfahrung bedeutet.

Wer jemals versucht hat, auf seinen natürlichen Atem zu achten und ihn bewußt zu vollziehen, bemerkt – mit mehr oder weniger Staunen –, daß sein Atem allein durch Beachtung unnatürlich und plötzlich gestört wird. Er bemerkt – kaum, daß er sich dann wieder beruhigt hat –, wie dann wieder jeder Gedanke, jedes Bild und jedes aufsteigende Gefühl den ruhigen Rhythmus verdirbt. Den vollkommenen Rhythmus in der Wachheit des Inneseins zu gewinnen und stetig wahren zu lernen – darauf kommt es nun an. Zahlreiche Methoden mag es geben und gibt es, die zu diesem Ziele hinführen. Aber weniger als auf die Methode kommt es auf die Stetigkeit an, mit der der Mensch sich seiner Übung befleißigt. Und wiederum ist das, worum es vor allem hier geht: Daß der Mensch in voller Wach-

heit allmählich zu jener Ichlosigkeit hinkommt, in der er, herausgelöst aus der sonst sein Bewußtsein beherrschenden Spaltung von Subjekt und Objekt, in den spannungslosen Genuß der ihr zugrundeliegenden Einheit gelangt. Dann mag er einmal in den Genuß der für alles weitere entscheidenden Erfahrung gelangen: »Nicht *ich* atme, sondern »*Es*« atmet und ich habe als Einheit von Leib und Seele nur daran teil.« In dem Augenblick, in dem sein Ich seine herrschende Stellung im atmenden Wachbewußtsein aufgibt, erfährt er das Schwinden der vom Ich erzeugten und festgehaltenen Gegensätze und Grenzen, die bislang sein leibhaftes wie sein geistiges Leben in Bann hielten. Sein Dasein in diesem Leibe und in den Grenzen und Ordnungen seines ichverhafteten Geistes versinkt allmählich, bisweilen auch mit einem plötzlichen Ruck, in die Grenzenlosigkeit größeren Seins. Und in dem Maße als dieses der Fall ist, erfährt er die Stille des größeren Lebens. Es ist, als gelange der Mensch, der sich bislang nur als Welle empfunden – verzweifelt bemüht, *sich* im Auf und Nieder zu »halten« –, mit einem Male zum Bewußtsein des Meer-Seins, das sich als das doch immer Gleiche auch im Welle-Sein und Wellen-Gang offenbart.

Wieder also wird hier die Einheit im Grunde verspürt, erfahren und gekostet. Am Anfang nur dann und wann. In dem Maße, als sich aus dem Anfänger dann der Geübte entwickelt, gewinnt die Erfahrung Bestand. Sie wird in einer Haltung verankert, und der Mensch vermag dann die Stille des Grundes immer mehr auch im Alltag zu wahren. Und die Leistungskraft? (Als Menschen des Westens sind wir doch immer geneigt, auch danach zu fragen.) Sie ist nicht geringer geworden, sondern größer, denn, der Allein-Herrschaft des Ichs überhoben, ist der Mensch auch jenem unentwegten Kräfteverbrauch entzogen, den die Dominanz der Ich-Gegenstandsspannung im Haushalt

des Lebens herbeiführt. Mit der Erfahrung des »Grundes«, der dem Menschen aus seinem Wesen aufgeht, wächst das Vertrauen zu sich selbst. Der Sicherungswille nimmt ab, das Handeln wird unmittelbarer und die Regungen des Herzens können sich ungehindert entfalten.

Die Übung des Atems ist in Japan eine Übung des ganzen Volkes. Sie ist die Dauerübung der menschlich Höchststehenden, ist die Grundübung zu allen Künsten, die in Meisterschulen gelehrt werden und ist auch die ganz selbstverständliche Übung im Alltag der Frau und des berufstätigen Mannes. Gewiß wird weder der Bauer noch der Arbeiter, der sie von Jugend auf übt, über sie Aufschluß zu geben vermögen oder Lust haben, darüber zu reden. Aber wem es vergönnt war, unter rechter Anleitung solche Übung durch längere Zeit hin zu machen, erkennt den Übenden überall.

Eines muß noch gesagt werden: Ohne Führung geübt, ist die Übung des Atems wie auch die Übung der Unbeweglichkeit des Leibes für manchen nicht ohne Gefahr. Der Mensch unserer Zonen wird hier in Erfahrungen hineingezogen, auf die er nicht vorbereitet ist. Mag es sich auch um Erfahrungen handeln, die ihm, weil er ein Mensch ist, nicht weniger zukommen als dem Menschen des Ostens – seine ganze Entwicklung nahm einen ihrem Sinn und ihrer Richtung entgegengesetzten Verlauf. Sie nahm den Weg *vorab* in den Vollzug von sich klar unterscheidenden Formen und nicht den Weg der hier eingeschlagen wird, den Weg in die ungeschiedene Totalität. So kann er hier Dinge erleben, die ihn erst aufs Tiefste erschüttern. Er erfährt die Mächte der Großen Entgrenzung, die, nach einer Phase beseligten Schwebens, den Ungeführten in eine verzweifelte Leere hineinstößt und ihn, dem gewohnten Rahmen enthoben und des neuen Grundes noch nicht mächtig, härter denn je zuvor in die

Daseinswirklichkeit wirft oder ihn aber mit der in ihm aufgebrochenen Totalität verschmilzt, die ihn, weil er noch nicht mit ihr verwachsen, wie ein dämonischer Sog mit Vernichtung bedroht. Dies aber bedeutet nicht, daß die Übung dem Wesen des Europäers widerspricht, sondern zeigt nur, wieweit ihn seine besondere Entwicklung von der Erfahrung der Einheit im Grunde entfernt hat. In ihr zu verweilen oder auch nur ihr den Vorzug zu geben vor der geordneten Erscheinungsfülle der Welt, in der sie sich offenbart, wird vielleicht nie der Sinn westlicher Lebensform sein können. Aber dahinzuleben, ohne um sie aus Erfahrung zu wissen, bringt auf die Dauer jedes menschliche Leben in die Gefahr, den Weg des Heils zu verfehlen.

3. DIE ÜBUNG DER MITTE

Die Übung der Mitte! Wenn wir von Mitte sprechen, denken wir an das Bild des Kreises, der seinen Mittelpunkt hat und an das Verhältnis dieses Mittelpunktes zur Peripherie. Die Peripherie ist gegenüber der Mitte die Oberfläche und das Außen, die Mitte dagegen das Innere und das Tiefe. Alle Punkte der Peripherie sind konzentrisch auf die Mitte bezogen, von der aus gesehen sie alle exzentrisch sind. Von der Mitte zur Peripherie geht die zentrifugale Bewegung, von der Peripherie zur Mitte hin die zentripetale. Die Peripherie kann in kreisender Bewe-

gung sein, die Mitte dagegen bleibt unbewegt in aller Bewegung und hält doch das Ganze in aller Bewegung zusammen. All diese Momente lassen sich, auf uns selber bezogen, in der Übung der Mitte erfahren. Auch sagen wir ja von Menschen, daß sie in ihrer Mitte stehen oder die Mitte verloren. Wir meinen damit, daß sie harmonisch aus ihrem Wesen herausleben oder aber, daß eine Störung des Gleichgewichts mit einer Verhüllung ihres Wesens einhergeht, und sie nun im Begriff sind, sich selbst zu verlieren. Jeder hat seine besondere Formel im Verhältnis zentrifugaler und zentripetaler Bewegung. Daß aber ihr Rhythmus von der Mitte und nicht von der Peripherie bestimmt sein soll, scheint selbstverständlich zu sein.

Wenn wir uns der Übung der Mitte hinzugeben beginnen, und das natürlicherweise in der Bewußtseinsform tun, in der wir alles beginnen, d. h. mit der, darin das kleine Ich unser Subjektsein bestimmt und seine Natur entsprechend seinen Gegen-Stand fixiert und festlegt, werden wir bald eine unerfreuliche Erfahrung machen. Je mehr wir, auf der Suche nach unserer inneren Mitte, uns in der fixierenden Haltung des Ichs selbst zum Objekt machen und gegenständlich festhalten, geraten wir in einen quälenden Zustand der Starre, in dem alles Leben dann stillsteht. Wir erfahren, wie kaum jemals sonst, am eigensten Leibe das ganze Ausmaß der gefährlichen Kräfte des Ichs, das die atmende Fülle des Lebens zu feststehenden »Tat-Sachen« macht. Es geht hier nicht um die Frage, wieweit gerade in diesem Vermögen auch eine Wurzel des menschlichen Geistes und seiner Gabe zur göltigen Form liegt, sondern wir fassen nur die negative Seite ins Auge: Daß der Mensch, der sich in der Haltung des Ichs »fixiert«, sich gleichsam selbst im Spiegelbild seines Ichs fängt. Weil er aber im Grunde mehr ist als nur dieses Ich, erfährt er, wenn er mit der Übung der Mitte sich selbst gegen-

über einmal ganz ernst macht mit seinem Ichtrieb, Mittelpunkt zu sein, wie in ihm alles Leben aufhört. Und mit diesem Erlebnis kann eine schwere Erschütterung einhergehen. Dort nämlich, wo der Übende plötzlich dann das Gefühl hat, nicht mehr aus dieser Ichstarre herauszukommen. Auf die Weise, wie dieser quälende Zustand im Durchhalten zu überwinden ist und allmählich dann überwachsen wird, kann hier nicht eingegangen werden. Immer aber kommt es darauf an, daß der Übende sein kleines Ich als Subjekt dieses Mitte-Suchens ganz losläßt. Wo ihm dies im Zustand meditativer (nicht »konzentrierter«!) Wachspannung gelingt, dort kann er dann plötzlich erfahren, wie sich die Starre zu einer neuen Mitte hin löst. Diese ist völlig verschieden von der Mitte, die nichts anderes ist als das mit sich selber identische und sich in seiner Identität starr spiegelnde Ich. Er erfährt als Mitte seines Wesens dann etwas, das sehr viel mehr ist als nur sein Ich, ja sehr viel mehr als nur »er selber« und erlebt, wo er zu dieser neuen Mitte gelangt ist, wie sich dann plötzlich alles in ihr und zu ihr hin in einer Weise harmonisch ordnet und fügt, die alle Ich-Gegenstand-Spannung übergreift und im Einklang einer in sich schwingenden und das Welt-Sein ausatmenden Einheit alles in der Mitte ist.

Wir alle kennen etwas von diesem Zustand aus den flüchtigen Augenblicken des Lebens, in denen wir uns, wie man sagt, plötzlich innerlich so »ganz rund« fühlen, wo wir dann alles, was uns begegnet, spielend vollziehen, und auch Dinge, die uns sonst aufgeregt hätten, uns nicht aus dem Gleichgewicht bringen. Alles fügt sich, als sei es in vollkommener Ordnung, und wir vermögen auch jede »Störung«, die uns sonst außer Atem gebracht und in Unruhe versetzt hätte, in diesem Zustand gelassener Ruhe hinzunehmen und aufzuheben als sei es ein Nichts. Erst wenn wir dann plötzlich von irgendeinem Gedanken oder

einem Gefühl so angefallen werden, daß es unser »Rundsein« zerschlägt, fühlen wir uns mit einem Male wieder in jene dezentrierende Ich-Gegenstandspannung geworfen, aus der heraus wir dann nur noch mit willentlicher »Konzentration« der Augenblickslagen Herr werden. An die Stelle des Lebens »aus dem Grunde der Mitte« ist wieder das Leben »im Bann der Peripherie« getreten. Dessen, was wir hier in vorübergehenden, glückhaften und in ihrer Bedeutung niemals begriffenen Augenblicken als ein Geschenk des Zufalls – so bisweilen beim Erwachen – erfahren, erlebnismäßig und in seiner vollen Bedeutung inne zu werden und es zu einem dauerhaften Besitz zu machen, darauf zielt die Übung der Mitte. Es ist die Übung, »Angel zu werden«, die unbewegt still ist, auch wenn die Türe sich in ihr bewegt – um ein Bild Meister Eckharts zu gebrauchen, ein Bild, das den Japanern, denen ich es mitteilte, ganz in das Herz ihrer geübten Mitteerfahrung hineintraf.

Die Übung der Mitte, unlösbar mit der der Regungslosigkeit und der des Atems verbunden, ist ein Kernstück aller japanischen Erziehung. Der Japaner hat sein eigenes Wort für die leibseeleliche Mitte: »Hara«. Zahlreiche Begriffe, in denen es wiederkehrt, zeigen die Rolle, die sie in seinem Bewußtsein spielt. Es gibt Meisterschulen, die sie allein zum Gegenstand der Übung machen, und es gibt keine japanische Meisterkunst, die nicht in ihrem Besitz die menschliche Voraussetzung des »Gelingens« sähe.¹⁾ Was aber hier in der »Mitte des Wesens« erfahren wird, ist, japanisch gesehen, nichts anderes als die tragende, alles durchwaltende, formende und bergende Einheit des Lebens, von der unser gewöhnliches Bewußtsein uns trennt und die wieder zu finden der eigentliche Sinn der Übungen der Regungslosigkeit des Leibes, des Atems und der leibseelelichen Mitte ist.

Soviel von diesen Grundübungen der Stille. Sie sind, wie gesagt, Eigentum des ganzen Volkes, das sie mit mehr oder weniger Bewußtsein, aber stetig vollzieht und, wo es sie jemals vergißt, zu ihnen immer wieder durch Vorbild und Lehre seiner Meister auf allen Gebieten des Lebens angeregt wird. Das ganze Volk weiß irgendwie um die große Angel, um die alle Tore des Lebens sich drehen, um das Meer, das auch die Welle emporträgt und um den stillen Spiegel des Grundes, in dem alles auf seinem Platz widerscheint.

IV. BEWAHRUNG DER STILLE IM LEBEN

Jede »Übung« zielt auf zweierlei: Sie erstrebt die Verankerung des Menschen im »Eigentlichen« und das Ausscheiden dessen, was das Aufgehen des Eigentlichen stört oder verhindert. In welcher Form und an welchem Gegenstande sie sich auch vollzieht, immer erstrebt die Übung die Verankerung des Menschen in der Totalität des größeren Lebens und, als ihre Voraussetzung, das »Eingehen«, das Sterben des kleinen Ichs. In seinem Gehäuse gefangen, ist das Selbst jedem Einbruch von außen und jedem Ausbruch von innen ausgeliefert. Eins mit dem »Grund«, ist es nicht zu erschüttern. Dem Ich unterworfen, ist es ein Spielball der Mächte, dem Grund eingebunden, mächtig und dem Leben gewachsen. Der Mitte erschlossen, Offenbarer des Sinns, in der Peripherie befangen, ein Opfer des Wahns.

Was nun mit den Grundübungen zur Stille ganz unmittelbar angestrebt wird, bewährt sich in dem Maße, als es erreicht wird, in allen Lagen des Lebens als eine Haltung des Menschen, in der er als ein »Wesen im Dasein«, das er auch ist, sich zeigt als das »Wesen des Sein«, das er eigentlich ist. Die Grundübungen, von denen wir sprachen, vermöchten es nicht allein. Als ich einst einem Japaner auf seine Frage hin, wann ich übte, erwiderte: »Des Morgens und des Abends je eine Stunde«, antwortete er: »Dann haben Sie noch nichts begriffen. Wenn Ihre Übung nicht durch den ganzen Tag geht, werden Sie gar nichts

erreichen«. Das bedeutet, die in der Übung gepflegte Haltung muß jede Handlung durchwalten, ihr Kern muß in allen Schalen fortleben, sie alle von innen beleben, in Atem halten und von der Mitte her sinngebend erfüllen. So wird denn auch die Grundhaltung, auf die es ankommt, in aller japanischen Erziehung auch in der äußeren Haltung des Alltags gepflegt, ist selbstverständlich als Grundlage aller besonderen Künste, wird der jeweiligen »Technik« verschmolzen und endlich aufs Höchste vollendet, wo sich der Mensch ganz unmittelbar zu seiner Erlösung bereit macht.

Jedem Fremden fällt der Japaner auf durch die Verhaltenheit seines Ausdrucks und die Sparsamkeit seiner Bewegungen. Nur schwer geht er aus sich heraus und scheint kaum und nur ganz an der Oberfläche ansprechbar für neue Eindrücke zu sein. Ein Grundfaktor aller japanischen Erziehung ist die Wahrung der äußeren Haltung, das Stillhalten in allen Unstimmigkeiten und Unvollkommenheiten des Lebens, die vollkommene Ruhe in allen Bedrohungen durch die Natur und allen Wechselfällen des Schicksals. Weil er ein Mensch ist wie wir, packt ihn der Zorn und der Schmerz nicht weniger als uns, aber er läßt die Auflehnung gegen das Leben, wie es nun einmal ist, nicht im gleichen Maße zu. Wie der natürliche Trieb des Menschen zur Sicherung seiner Existenz sich beim Japaner mit einem Minimum an Erfüllung begnügt, so versagt er sich auch die Hingabe an den Schmerz oder den aufwallenden Zorn, wo das Leben ihm raubt, was er besaß oder wo es seiner Erwartung widerspricht. Wie er anscheinend ganz unberührbar ist von Unordnung und Zerfall im Umkreise seines täglichen Lebens – es handle sich denn um von der Tradition geheiligte Dinge und Räume oder von der »Autorität« gesetzte Ordnungen – so erträgt er mit wirklichem Gleichmut Vergänglichkeit und Wandel des Lebens.

Dahinter steht die naturhaft-demütige Unterwerfung unter den Tod als unter die andere Seite des Lebens. Den Tod als die andere Seite jedes kleinen Lebens, das Sterben aber als Tor zum größeren Leben zu begreifen, ist ein Sinnzentrum jeder Übung. Japanische Erziehung durch Übung ist immer auch Erziehung zum Tode; sie bedeutet immer zu lernen, das kleine Ich immer wieder sterben zu lassen. »Eure Erziehung bezieht sich fast nur auf dieses Leben«, sagte einst ein Japaner zu mir. »Unsere Erziehung zum Leben führt immer über die Erziehung zum Sterben.« Die Erziehung bewährt sich im täglichen Dasein, tritt besonders deutlich in der technischen Ausbildung in allen Künsten hervor und gipfelt dann in der »Leichtigkeit« des wirklichen Sterbens, über die der europäische Missionar sich oft wundert. Die Angst vor dem Tode oder dem, was danach kommt, d. h. hinter dem Leben liegt, gibt es kaum, denn was »dahinter« liegt, kann ja nichts anderes sein als die Einheit des größeren Lebens, die schon in diesem Leben dauernd gespürt wird.

So ist die gelassene Hinnahme von Vergänglichkeit und Tod – der Japaner hat inmitten seiner Krankheiten und Erdbeben, Feuersbrünste und Fluten Gelegenheit genug, sie immer wieder unter Beweis zu stellen – weder müde Resignation noch Fatalismus, noch heroische Kraft zum Verzicht auf Besitz oder Leben. Aus dieser Gelassenheit spricht vielmehr die ursprüngliche, dann aber gegenüber dem wachsenden Anspruch von Ich und Geist in ständiger Übung erneuerte und gefestigte Erfahrung jener Wirklichkeit in der Tiefe des menschlichen Wesens, an deren Realität kein Gegensatz von Sein oder Nichtsein, Haben-Nichthaben, Werden-Vergehen mehr rührt. Auch der »Ungeübte« hat, insofern er noch in der japanischen Tradition aufgewachsen, etwas von dieser Erfahrung. Doch er weiß um so mehr um diese »Beherrschung von Leben und Tod« als er sich übt, d. h. in bestimm-

ten Übungen den Einheitsgrund des Lebens ins Innesein hebt und sich im Lauf von Jahrzehnten dort verankert. Je mehr ihm das gelingt, um so weniger störrisch ist er dann, aber nicht nur das, sondern um so selbstverständlicher erfüllt er genügsam und in zwangloser Zucht den Platz, auf den ihn das Schicksal gestellt hat – als Bauer, Arbeiter, Gelehrter, Beamter, Soldat, selbstverständlich und ohne Rest, d. h. ohne Rest eines Ichs, das bleiben und immer mehr haben und gelten will.

Die Welle des ichhaften Ehrgeizes, die in Widerspruch zur Überlieferung und zum ursprünglich japanischen Rhythmus des Lebens dem Fremden in der akademischen wie wirtschaftlichen Welt des modernen Japans so auffällt, ist das Produkt einer Entwicklung, die erst durch die Auflösung der überlieferten Ordnungen und im Zusammenstoß mit der westlichen Welt eingesetzt hat – eine tragische Entwicklung, die den Japaner allmählich und sozusagen nachträglich, in jene Krise des Lebens hineintreibt, in der der abendländische Mensch sich schon lange befindet und zu deren Überwindung er auch die alten Kräfte des Ostens herbeiruft.

Ein hoher Ausdruck der eigentlich japanischen Haltung dem Dasein gegenüber waren im Krieg die Kamikaze-Flieger, deren Leistung mit Begriffen wie »Vaterlandsliebe«, »Idealismus«, »jugendlicher Hingabekraft« oder »Heroismus« nicht annähernd richtig gekennzeichnet wird. Vielmehr stellten diese Todesflieger unter Beweis, daß es schon im Leben ein Sterben des Menschen gibt, das ein Sterben nicht nur für das Leben, sondern auch für den Tod ist. Es gibt ein Gestorbensein, das den Gegensatz von Leben und Tod übergreift und das man ebensogut als ein schon Stehen in einem anderen Leben bezeichnen könnte. In dieser Verfassung ist dann der Mensch unverstellt zur höchsten Lebensleistung sowohl wie auch zum physischen Tode be-

fähigt. Er ist völlig still, d. i. widerspruchslos geworden, weil er sein Ich-Selbst drangegeben hat und gibt sich nun einfach dem Gesetz der Stunde anheim. Er ist zum Höchsten befähigt, was »Leben« auf dem Platz von ihm verlangt, auf den er als Geschöpf der Natur, als geistiges Wesen oder als reife Seele gestellt ist. Durchlässig erfüllt er in den Grenzen seiner menschlichen Kraft an seinem raumzeitlichen Dasein das Gesetz des überraumzeitlichen Seins. Er lebt und bewährt sich als Mensch ohne Überschreitung des Maßes, aber auch ohne zurückzubleiben hinter dem, was ihm zugemessen. Er erfüllt ohne Verstretheit im Ich des Augenblicks Forderung, fügt sich der ihm von Natur, Geschichte und Schicksal gesetzten Ordnung, hält das private Ich und den auf gegenständliche Vollendung zielenden Geist in den Schranken, die auch der Bejahung des Todes noch Raum geben, und widerspricht nicht dem Sterben, wo es als gegebene Erfüllung des Lebens auf der Stelle, auf der er steht, an ihn herantritt. Alle Meisterkünste lehren das Sterben des Ichgeistes als Voraussetzung der gültigen Leistung, und der Zen-Mönch bestimmt, wo er die höchste Stufe erklimmt, den Augenblick seines Todes im voraus. Er weiß, wann seine Stunde gekommen und es an der Zeit ist, hinüberzugehen in das Reich, wo das kleine Ich endgültig schweigt, und die Seele in anderer Form weiterzuwandeln sich anschickt. Er lädt seine Freunde ein, begibt sich auf seinen Platz, schreibt ein letztes Gedicht und kehrt aus der Versenkung, wie er sie täglich geübt, einfach nicht mehr zurück.

Etwas von dieser Stimmung liegt über allem noch echten japanischen Leben. Es ist deswegen auch weder diesseits- noch jenseitsbezogen, weder materialistisch noch idealistisch zu nennen. Daß aber der Tod nicht in dem Maße wie bei uns eine sinnbedrohende Macht ist, wahrt dem japanischen Verhältnis zum

Leben die Stille der Großen Natur. Wie das Tier klaglos im Walde verendet, wie die Bäume und Blumen wachsen und ohne Laut wieder ein-gehen, so liegt über allem japanischen Leben etwas von dieser naturhaften Stille, zu deren Weben, Wirken und Sein das Vergehen so gehört wie das Werden. Und so liegt auch in der japanischen Stille etwas wie die Weisheit der Großen Natur, die im reifen Menschen aus Freiheit vollzieht, was das große Gesetz all ihren Kindern bestimmt hat.

Die innere Haltung, die aus alledem spricht, erneuert, vertieft und festigt sich in der Übung der Regungslosigkeit des Leibes. In der Übung zum absoluten »Ruhighalten« lernt der Mensch nicht nur durch die Unstimmigkeiten und Stürme des Lebens zu gehen, ohne sich zu rühren oder gleich eingreifen zu müssen, sondern auch fortschreitend in den die Wahrheit selbst kostenden Genuß jener tieferen Wirklichkeit zu kommen, die jenseits von Leben und Tod liegt.

Eng verbunden mit den Auswirkungen der Übung in der Unbeweglichkeit des Leibes sind im Leben des Alltags die Auswirkungen der Übung des Atems und der leibseelischen Mitte.

Nie außer Atem zu kommen und wo immer das droht, sich alsbald wieder im Rhythmus des geübten Atems zu fangen, ist ein Grundgesetz japanischer Haltung und Bildung. Dem einmal aufmerksam Gewordenen kann es nicht mehr entgehen, wie sich der Japaner, sobald ihn etwas erregt, auf den Atem besinnt und, indem er ihn voll ausströmen läßt, sein Gleichgewicht wieder hergestellt. Vor jeder besonderen Leistung sammelt er sich in der Ordnung des Atems. Wo der Mensch in voller Wachheit teil hat am großen »Es-atmet«, ist er von dort her Herr seiner Glieder und seines Geistes. Er hat einen anderen Rückhalt als nur die Konzentration seines Willens, die ja immer durch tiefere

Mächte bedroht bleibt. Er steht nicht mehr allein auf dem Ich, dessen alles festlegender Strahl den lebendigen Fluß unterbricht, der die Voraussetzung jedes flüssigen Tuns ist. – So bereiten sich der Maler wie der Tänzer, der Schauspieler wie der Schwertschmied, der Töpfer und der Geschichtenerzähler, der Tee-meister und der Meister des Bogens, aber auch der Kaufmann und der Staatsmann durch die im Stillsitzen gepflegte Übung des Atems auf Werk, Tat und Entscheidung vor. Sie suchen auch bisweilen für eine Nacht vor großen Entscheidungen die Stille des Klosters auf, um nach einem Gespräch mit dem Meister stiller Versenkung zu pflegen – nicht etwa um über ihr Problem zu »meditieren«, sondern um sich jenem Urquell des Lebens anheim zu geben, dessen freies Fließen dann jedem »Problem« gegenüber die Befangenheit nimmt und den Menschen zur Freiheit der ihm gegebenen Kräfte entbindet.

Töricht ist es zu fragen, wie denn bei solchem Verhalten und solchem Wissen um die tieferen Lebensgesetze japanische Staatskunst sich irrte oder wie trotz alledem der durchschnittliche Japaner ein Mensch ist mit all seinen Fehlern. Die Japaner sind Menschen wie wir, nicht schlechter, aber auch nicht besser, sind Menschen auf dem Wege und nicht am Ziel. Und wie unser Weg in das Werk und in den Idealismus dauernder Ordnung, wo er die »religio« an seinem Urgrund verliert, zum Abweg, fanatisch und böse wird, so verliert der östliche Mensch, wo und weil er über den inneren Sinn die gegenständliche »Welt«-Sicht vernachlässigt, den Sinn für die Werte des Daseins und das Organ für die äußere Forderung. Wie uns das Scheitern im Außen leicht aus dem Gleichgewicht bringt oder hineinstürzt in Krisen der Seele, weil wir das Reifen vergaßen, so wird der, der einseitig den inneren Weg ging, leicht versagen, wo das Leben ihn vor Entscheidungen stellt, die die Ordnung des Daseins be-

treffen und den gewohnten Rahmen aufheben. Geübt und mächtig im Geiste, sind wir schnelle Entscheidung gewohnt. Im Osten galt bis vor kurzem die Überlieferung und der lange Atem des Lebens, und schwer paßt sich der Geist aus altüberlieferter Sicht neuen Forderungen an. Wir vergaßen das Innere, der Osten den Blick in die Welt und den Sinn für das Werdegesezt der kleiner werdenden Erde. Uns stellen die Folgen unseres Irrweges wieder neu vor die Frage nach dem Wesen der Seele, den Japaner sein Scheitern im Dasein heute vor den ewigen Anspruch, nicht nur der Seele auf ihrem Weg zu dienen, sondern zugleich auch das Dasein mit geistigen Kräften zu meistern. Wie für uns, so beginnt für den Osten eine neue Phase des Lebens. Hier wie dort ist die Einseitigkeit aus besonderer Art der Grund für eine Krise des Menschen. Wie aber für uns die große Tradition des gestaltungsmächtigen Geistes sich durch das Neue nicht etwa eriedigt, sondern nur neu in der Seele zu gründen ist, so fällt es dem Osten zu, die Tradition seiner inneren Stille auch in der neuen Zeit zu bewahren, die ihn dem Geiste der »ratio« erstmalig wirklich erschließt. Unverändert gilt weiter die große Weisheit der Stille, unverändert bleibt auch die Bedeutung der Übung, die zu ihr hinführt, und so auch unverändert die Geltung der überlieferten Sicht: Daß nur, was aus der Stille kommt, die der rechte A t e m aufschließt, dem wahren Leben gemäß ist.

Viele Erscheinungen japanischen Lebens werden verständlich, wenn man sie als Auswirkungen des Wissens um Mitte und der Übung erkennt, die die leibseelische Mitte bewußt macht und festigt. Man hat oft den Eindruck, der Japaner bewege sich in den Grenzen eines inneren Kreises, den er behütet und in dem er, um einen geheimen Mittelpunkt kreisend, ein zugelassenes Maß von Kontakten, Interessen und Gefühlen nie überschreitet. Ein großer Teil der lächelnden Höflichkeit gegen den anderen ist

nur die unverbindliche Form, den anderen »draußen« zu halten und nicht näher heran oder gar herein zu lassen. Der Japaner hütet seinen »inneren Kreis«, den er gerade voll ausfüllt, und mehr läßt er nicht zu. Er läßt sich nicht ansprechen von diesem oder jenem, das neu auf ihn zukommt, und auch, wenn es ihn vorübergehend bewegt, läßt er es nicht zu tief gehen und hütet sich auch, inneren Impulsen zu folgen, die Maß und Gleichgewicht in Frage zu stellen vermöchten. Die dem Menschen im Unterschiede zum Tiere eigentümliche Tendenz ins Maßlose, deren Herrschaft bedingt, daß er jeden Raum und Besitz nur als Basis eines Umfassenderen empfindet, ist unentwickelt oder gedämpft. Daher hat ihn auch lange die allgemein menschliche Fähigkeit zur relativen Beherrschung der Natur nicht verlockt, sie als Technik weiterzutreiben. Der Japaner kennt die Gefahr, die im Exzentrischen liegt und nimmt sie ernster als wir. Wo immer das Leben ihn einmal aus sich heraustreibt, nimmt er sich schnell wieder zurück. Wer durch Rang oder Stellung, Leistung oder Begabung auf einen hervorragenden Platz kommt, ist gehalten, durch sein äußeres Auftreten zu zeigen, daß er innerlich »zu Hause« geblieben. Insbesondere aber bekundet die Frau in ihrer gesamten Haltung das Wissen um den Segen der alles verbindenden Mitte. Sie, nicht der Mann, ist die geheime Mitte des Hauses und lebt mehr als der Mann, den der Beruf in die Welt ruft und in Gefahr bringt, im Kampf und Ehrgeiz der Welt die innere Mitte zu lassen, dem Mittewissen gemäß. Mancher japanische Mann, hat man einmal sein Vertrauen genossen, mag einem davon erzählen, wie die japanische Frau das Lautwerden einer Erregung still auffängt und mit unergründlichem Schweigen aus der lebendigen Mitte Verwirrungen des Lebens entwirrt und Störungen in Ordnung verwandelt, ohne etwas zu »tun« oder viel darüber zu reden.

V. GEGENSTÄNDLICHE STILLE

Die Übungen der Stille – der Regungslosigkeit, des Atems und der Mitte – sind vornehmlich Übungen der inneren *Zuständigkeit*. Diese Übungen sind unbegrenzter Entwicklung fähig. Von ihnen allein aus gewinnt das Leben als Ganzes und in all seinen Sphären und Schichten einen anderen Sinn und eine andere Gestalt. Sie bilden die Grundübungen auch dort, wo es um einen Gegenstand, ein Werk oder eine Tatleistung geht. Sie werden weitergeübt, so hoch auch der Schüler in seiner Kunst die Stufen zur Meisterschaft aufsteigt. Aber es stehen neben diesen Übungen der Innerlichkeit, deren Ergebnis ein bestimmter Gemütszustand und eine bestimmte Haltung ist, andere, worin der tiefe Grund des Lebens, mit dem sich einzufühlen der Sinn aller Übungen ist, nicht eigentlich aus dem Inneren der Seele aufblitzt, sondern uns gleichsam von außen berührt: Wo das »Weislose«, aus dem alle Weisen aufsteigen, in einer gegenständlich bestimmten »Weise« geschaut wird, wo das Reich jenseits der Formen, aus dem alle Formen entstehen, uns aus der Gestaltung einer bestimmten Form anspricht, wo der Mensch lernt, die Große Leere als das Wesen und den Urgrund der Welt-Fülle zu fühlen und das schweigende Nichts, darin alle Worte erst werden, in der vielstimmigen Sprache des Lebens zu hören.

Worum es hier geht, mag am leichtesten ein Erlebnis verdeutlichen, das wir alle gut kennen: Wir alle haben es wohl einmal

erfahren, daß wir auf einer nächtlichen Wanderung, plötzlich durch den Ruf eines Vogels erschreckt, mit einem Male die uns umgebende Stille als etwas ganz anderes empfanden. Die Stille hebt an, aus sich selber zu sprechen, ist nicht mehr nichts, sondern Sprache geballtesten Lebens. Das Gleiche erfahren wir wohl, wo das geringfügige Knacken eines Astes, den der Lauf eines Rehes zerbrach, mit einem Male die Stille, aus der dieser Laut aufstieg, mit dem tausendfältigen Leben des Waldes erfüllte. Oder ein andermal, wenn wir an einem sonnig-windstillen Tage die Stille des ländlichen Mittags mit einem Blick in die Weite genossen und dann unerwartet von fern her der Klang einer Glocke uns trifft – wie dann mit einem Male in der neu erfahrenen Stille das ganze in ihr geborgene Leben zum schweigenden Aufklingen kommt.

All dies sind nur flüchtige Klänge. In ihnen aber wird vorübergehend erfahren, was tiefer in uns zu gründen der Sinn der japanischen Kultur der Stille ist, wo sie am Gegenständlichen geübt wird. Es geht darum, das Leben in seinen sichtbaren Formen so zu sehen, besser gesagt, zu »vernehmen«, daß durch die Formen hindurch der »ungeschiedene Grund«, in dem mit der Wurzel ihres Wesens alle Formen zu Haus sind, ins Innere tritt.

Die Kultur der Stille, die uns die Ursprache der gegenständlichen Welt aufzuschließen vermag, beginnt damit und besteht im Wesentlichen auch darin, Dinge, Bilder, Situationen so zu formen oder so sehen und hören zu lernen, daß die Bewegung des Geistes nicht ganz in ihnen verweilt, sondern durch sie hindurch weitergeht in den lebendigen Grund, dem sie alle entstehen und den sie nur artikulieren. Das schlichteste und wohl auch bekannteste Beispiel ist der summende Teekessel. Nicht nur in der Teezeremonie, sondern auch sonst im täglichen Leben

zeigt sich im rechten Vernehmen nur dieses »Summens« der Erfolg besonderer Übung. In der rechten Weise gehört, entsteigt ihm eine eigene Stille. Wir kennen sie von der Stille, die das behäbige Ticktack einer alten Wanduhr hervorbringt. Etwas Eigentümliches geht von ihm aus. Und dieses Eigentümliche ist es, auf das es dem Japaner ankommt. Etwas Besonderes spricht. Man mag gelegentlich hören, daß das Summen des Tees den Japaner an das Rauschen der Föhren in hoher Bergeinsamkeit mahnt. Aber nicht das erinnerte Rauschen als solches ist das Gemeinte, sondern die Stille, die am Rauschen der Föhren erst aufgeht. Ein anderes Beispiel, mit ebensoviel Liebe und Zuwendung immer wieder gesucht, ist das Geräusch des Brunnens im Garten, das Geräusch des aus dem Bambusrohr stetig fallenden Tropfens. Die Stille des umfriedeten Gartens und mit ihr die Stille des Hauses, das mit ihm ein Lebensgebilde ist, wird an diesem Geräusch erst lebendig. Und so die Stille der großen Natur im Rauschen des Wasserfalles – die große Stille des Lebens im verklingenden Lied.

Wir haben es hier mit einem der Paradoxe zu tun, an denen das Leben des japanischen Geistes so überreich ist, wo immer es darauf ankommt, die Schleier wieder zu heben, mit denen das fixierende Ich das Walten des Lebens verdeckte. Aber eben dies: Durch die Besonderheit jeder von ihm geschaffenen Form das Reich, das jenseits aller Formen liegt und sie doch alle in sich trägt und in seiner ungeschiedenen Einheit recht eigentlich das Reich der Stille ist, fühlbar zu machen – ist der Sinn des »Geistes«, der sich im japanischen Sinne »lebensgemäß« versteht und verhält. Alles andere ist Unreife und Steckenbleiben im schönen Schein, der das eigentliche Leben verbirgt.

An dieser Stelle wird, in der Ebene des Geistes, ein Unterschied zum Europäer ganz deutlich. Die dem Europäer durch

den Geist vermittelte Stille tritt ein, wo der Mensch im Genuß eines vom Geist geschaffenen Gebildes still wird in der beglückenden Teilhabe an seiner Vollendung, still im Berührtwerden von dem zeit- und raumenthobenem Sinn, der aus der vollendeten Form ohne Störung herausstrahlt. Das so vollendete Kunstwerk ruht ganz in sich, »das Schöne scheint in ihm selbst« – wie Mörike sagt. Im schönen Schein der vom Geiste geschaffenen Formen, in der harmonischen Ordnung eines vollendeten Ganzen scheint sich das Göttliche selbst beglückend widerzuspiegeln. In der schauenden oder hörenden Teilhabe an solcher Vollendung hebt uns ein zeitloser Sinn aus dem Reiche des Daseins heraus. Die Unruhe in uns ist befriedet und im Vollendeten selbst kommt unser Streben zur Ruhe, wir fühlen uns mit Erfülltsein gesegnet und werden ganz still.

Demgegenüber hebt uns der japanische Geist und die Stille, die in seinen wahrhaft »gelungenen« Formen aufgeht, nicht über das Dasein empor, sondern zieht uns viel eher in seine »Gründe« hinein. Es kommt dem Japaner nicht auf die »gültige Form« selbst an, nicht auf die Vollendung oder Geschlossenheit des Gebildes, die sein Meisterwerk auch zeigt, sondern im Gegenteil, auf etwas, das formlos, bildlos, weiselos durch die in seinem Sinn vollendeten Formen hindurchschimmert und als der ihnen und uns gemeinsame Urgrund des Lebens hindurchtönt. Er wertet eine Form um so höher, als sie den Menschen nicht in ihr fesselt und festhält, sondern ihn durch sie hindurch in eine Verfassung des Gemütes hinabzieht, in der er, ledig der Formen, den großen Einklang vernimmt. Die Form hat Wert in dem Maße, als sie in ihrer besonderen Sprache das »Große Eine« erschließt und mit magischer Kraft den Menschen einwerden läßt mit dem Urgrund. Das Große Eine zu fühlen, das jenseits der Formen west, aus dem sie alle emporsteigen, in das sie alle wie-

der heimkehren und das doch zugleich das Ganze aller Formen in eins ist – darauf kommt es beim »Meisterwerk« an.

Gewiß gibt es auch eine andere Kunst des Japaners, in der sich die Bewegung des Lebens in die vollendete Form widerspiegelt und wo das Kunstwerk auch primär den in unserem Sinne formal-gegenständlichen Sinn erfüllt. Aber wie der Osten überhaupt in der polaren Bewegung des Lebens: Entfaltung in die vollendete Form – Wiedereinfaltung in die sie aufhebende Einheit – den Pol der Einheit in Neigung und Wille bevorzugt, so bestimmt der Zug dieses Poles auch den Geschmack in der Kunst. Das zeigt sich in der Gestaltung der kleinen Dinge, in der Bauweise von Tempel und Hausrat, in der Schmudlosigkeit seiner Wände, in der Kleidung der Gebildeten, die allesamt für den Japaner um so mehr »Kultur« verraten als sie »still« sind und durch ihre Formung Stille verbreiten. Die lauten Farben gehören, wie auch der Lärm, in die Welt der Kinder und der ungebildeten Massen, haben, wie im Theater, einen symbolischen Sinn oder verraten den Parvenu.

Das Leben durch das Paradox des Geistes fühlbar zu machen, ist eine Methode, die alle Künste durchzieht und im sinnlosen Spruch ihre höchste Form hat, den der Meister des Zen seinem Schüler aufgibt, auf daß dieser im Scheitern der ratio zum tieferen Leben erwacht. Da ist z. B. der Tanz. Während der Kunztanz bei uns in dem Maße dem Auge als ein vollendeter erscheint, als der Tänzer uns durch eine Mannigfaltigkeit von Bewegungsgestalten in das Ganze eines Tanzbildes bannt, das in sich selber dann schön ist, wenn die Mannigfaltigkeit seiner Bewegung als ein harmonisches Ganzes nachklingt, liegt der Zauber des japanischen Tanzes darin, daß der Tänzer eine unsichtbare Achse umschwingt, die selber untanzbar, doch durch die Kunst der Bewegung als die leben- und sinngebende Mitte gefühlt

wird. In der vollendeten Bewegung wird so das sie gleichsam gebärende, zusammenhaltende und wieder heimholende Unbewegte selbst zum Erlebnis. Die Größe des Meisters der Tanzkunst erscheint ebenso in der Kraft seines Könnens, dies Unbewegte fühlen zu lassen – wie in der Größe des Bewegungsauschlages, den er sich rund um die unsichtbare Mitte erlaubt.

So auch liegt der eigentümliche Zauber, der vom japanischen Singen ausgeht, im Aufgehen eines unhörbaren Tones, den alle gesungenen Töne auf geheimnisvolle Weise umspielen. Wie das Lied ohne Anfang und Ende gleichsam aus dem Grenzenlosen hervortritt und in diesem auch wieder verschwebt, so erweckt es im Hörer auch jenen unsingbaren Urton der Töne, den die tonlose Fülle verkörpert, der alle Töne entsteigen. In diesem Urton des Lebens vernimmt der Hörer in der Stimmung des Liedes gleichsam die Mutter der Sehnsucht, die alle Formen zu ihrer flüchtigen Vollendung hinausführt, um sie dann wieder in sich zurückzunehmen.

Das gleiche begegnet uns in der Malerei in einem ihrer Zweige: der aus der Haltung des Zen hervorgegangenen Schwarz-Weißkunst. Wenn hier, oft nur mit wenigen Strichen, ein Vogel auf einem dünnen Ast gemalt ist, und der Ast so einsam in die Leere hineinragt oder ein kleines Boot auf der Weite des Meeres dahinfährt, oder einige Dächer aus dem Morgennebel auftauchen oder die Silhouetten einiger Berge im verdämmerten Abend versinken so, als seien die Berggipfel und Dächer selber nur die flüchtige Spiegelung eines Geistes, der ihrer nun einmal bedarf – so sind solche Bilder nur die greifbarsten Fälle einer Kunst, die es überall darauf anlegt, in der Sprache besonders gestalteter Form die schöpferisch-erlösende Stille jenes Lebens fühlbar zu machen, das vor, in und über alle Formen west und so, wie das Meer seine Wellen, alles Besondere hervorbringt, aber auch wie-

der in seine Einheit zurücknimmt. Das Meer kann ja nur in der Welle sichtbar erscheinen. Seine grundlose Tiefe aber wird erst Erlebnis, wo die Welle sich selbst nicht zu ernst nimmt und sich von ihrem Grund her versteht, nicht aber als etwas, das in sich selber besteht – und so auch der Mensch!

Der Sinn aller Form ist, das Unformbare zu offenbaren, dessen Erscheinungen, von Bestand nur in der Spiegelung eines Geistes, auftauchen und wieder vergehen. Die Form in sich selbst ist ein Nichts. Erschließt sie dem dazu bereiten Gemüt die Fülle des unfaßbaren Urgrunds und führt sie den Geist vor die Wahrheit des Großen Gesetzes, dann spiegelt das Selbst unverstellt die Große Ordnung des Ganzen. Wo wir so durch ein Kunstwerk in den Urgrund des Lebens geführt werden, ergreift uns die Stille, aus der das Lebendige spricht. Wie die einzelnen Künste, so zielt auch die Kultur des japanischen Hauses auf dies Sprechenlassen der Stille. Von da her versteht sich auch die Bedeutung, die der Teeraum in seiner unendlichen Schlichtheit für den Japaner besitzt; denn mehr als alle anderen Räume atmet er die sprechende Stille. Wer ihn in der rechten Haltung betritt, hat sich aller Formen entkleidet. Nur das ledige Gemüt erfährt die Reinheit der Stille, die nun im Vollzug der kultischen Handlung zum beglückenden Aufklingen kommt. Die Stimmung und Atmosphäre des Teeraums und der in ihm zelebrierten Handlung hat, mehr als man ahnen kann, die Kultur des Japaners bestimmt, in der, wie im Teeraum, alles darauf gestellt ist, die heimliche Fülle des Leeren lebendig vernehmen zu lassen. Der Japaner verabscheut im Hause allen reichen und bunten Schmuck. Kein Bild ziert die Wand, keine Decke den Tisch, kein Teppich die Matten des Bodens. Einzig im Tokonoma, in der Wandnische, hängt ein einsames Rollbild, ein anderes je nach Stimmung und Zeit, darunter steht ein Blumengebilde oder ein ein-

zelnes Kunstwerk – und das ist alles. Um so mehr sprechen nunmehr die Wände! Ich erinnere mich eines Gespräches, in dem mich ein alter Japaner, wohl nur, um mein Verstehen zu prüfen, über Zen zu sprechen verlockte. Kaum hatte ich angefangen, schüttelte er nur leicht mit dem Kopf und wies mit bedeutungsvollem Lächeln und einer stummen Gebärde auf die Leere der Wände: »Nichts sagen! – Daraus allein spricht schon alles.«

Kultur der Stille im Reich der geschaffenen Formen bedeutet also: Sprechenlassen des Großen Stummen, Hörenlernen des Großen Lautlosen, Scheinenlassen des Großen Lichtlosen und Sehenlernen des Großen Unsichtbaren. In allem: Fühlbarmachen des Großen Leeren und Fassenlernen des Großen Unfaßbaren. Es ist, als sei hier der elfte Spruch *L a o t s e ' s* immer im Spiel: »Dreißig Speichen treffen die Nabe, aber das Leere zwischen ihnen erwirkt das Wesen des Rades. Aus Ton entstehen Töpfe, aber das Leere in ihnen wirkt das Wesen des Topfes. Mauern mit Fenstern und Türen bilden das Haus, aber das Leere in ihnen erwirkt das Wesen des Hauses. Grundsätzlich: das Stoffliche birgt Nutzbarkeit, das Unstoffliche wirkt Wesenheit.«

VI. STILLE DER VERSCHMELZUNG

Die Kultur der Stille als rechtes Aufgehenlassen der Innerlichkeit, wie auch als rechtes Vernehmenlassen der Welt der sichtbaren Formen erfüllt sich erst dort, wo alle Gegensätzlichkeit von Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit ganz aufhört. Im rechten Horchen nach innen wie im rechten Schauen nach außen verschwindet die im Ichgeist begründete Spaltung in Subjekt und Objekt ohnehin, und doch gibt es besondere Übungen, die ganz unmittelbar auf ihr Verschmelzen angelegt sind und, auf der Grundlage empfundener Spaltung, Erlebnis und Wirkung der Einswerdung unmittelbar in den Dienst der Menschwerdung, d. h. des Reifens stellen. Auch diese besonderen, von Meistern gelehrtten Übungen haben ihre Grundlage in alltäglichen »Übungen«, alltäglich, weil sie zum kunstlosen Alltag des ganzen Volkes gehören.

Wer an der See aufwuchs oder in den Bergen, hat unvergeßliche Bilder vor Augen von alten Fischern und Bauern, die, wenn der Feierabend da ist, unbeweglich und lang in die Große Natur hineindämmern und wie eingeschmolzen in den Rhythmus der Wellen des Meeres oder der zu Bergen gewordenen Wellen der Erde eingeworden scheinen mit dem atmenden Leben des Ganzen. So auch müssen wir die japanischen Menschen verstehen, wo sie Stunden und Stunden dasitzen und in die Natur hineinschauen, bis sie sich in ihr verlieren. Man darf auch niemals ver-

gessen, daß auch auf der höchsten Stufe der Übung die Versenkung, wie der Zen-Mönch sie übt, mit offenen Augen geschieht. Was wäre auch die Stille der Seele, die davon abhängig wäre, daß wir die Welt nicht mehr sehen! Für den Menschen wächst das Bleibende nur in der Wachheit des offenen Auges. Nur die Übung, die den Gegensatz von Ich und Welt überwindet, weil sie ihn bis zu Ende durchlebt, führt zu dem Einklang, der sich auch im tätigen Leben bewährt.

Diese Übung des Großen Verschmelzens von Ich und Welt hat ihre volkstümlichste und primitivste Form im japanischen Bad. Das Bad ist nicht dazu da, sich in ihm zu waschen –, das geschieht, ehe man sich dem Wasser anheimgibt –, sondern dazu, daß man sich auflöse im Element, bis man völlig eins wird mit der uns als Wasser erst umspielenden Welt. Um dieses bewußte Verschmelzen geht es auch im rechten Schauen in der Natur, im rechten Hören des Liedes, im rechten Sehen des Kunstwerks, im rechten Genießen des Gartens, im rechten Betrachten eines Zwergbaumes, einer Blume oder auch eines Steines, in der rechten Versenkung in ein Mandala oder ein heiliges Bild.

Überall wird das gleiche geübt: da ist ein Objekt, das, recht verstanden, in seiner Weise die Große Einheit bekundet; und da ist das ihm begehende Subjekt, das auch, wenn es sich richtig versteht, ein individueller Ausdruck der »Einheit im Wesen« ist. Aber in der Begegnung sind Subjekt und Objekt erst zwei. Das »Ich« verweilt in der Trennung und hält sich und so auch das andere fest, das im Spiegel und als Gegen-Stand des Ichgeistes nun auch für sich selbst und in sich selber sein will. Und so kann die »Einheit im Grunde«, die beide durchwaltet und trägt, niemals aufgehen. So geht es um das Verschmelzen, um das Entstehen des »Nicht-Zwei«. Das aber bedeutet vor allem das Dahinschwindenlassen des Ichs in seinem Eigen-Stand, der

erst das Objekt zum Gegen-Stand macht und als solchen festhält. Ganz still muß man sitzen, ganz unbeweglich und, zur Mitte versammelt, sich dem Großen Atem des »Es« überlassen. Dann steigt der Grund auf und verschlingt ganz von selbst das Ich sowie auch seinen Gegen-Stand. Beide hören auf, in sich selbst »bestehende« Formen zu sein. Die Einheit geht auf, entgrenzend und allübergreifend. Der neue Grund ist gewonnen, die Gegensätzlichkeit von Ich und Nicht-Ich entschwunden. Die kleine Wachheit des Ichs, die sich in der Gegensätzlichkeit abmüht, ist abgelöst durch eine tiefere Wachheit, die die Einheit bewährt. Wo der Mensch dann in ihr und aus ihr herauschaut, denkt oder handelt, ist nie mehr die Spannung zweier eigensinnig getrennter und festgehaltener »Pole« das Letzte, sondern es lebt die atmende Schwingung einer lebendigen Polarität, die dem verwandelten Selbst die Einheit offenbar macht – als Föhlung, wo es nur schaut, als Wahrheit dort, wo es denkt, als Vollendung dort, wo es schafft, als treffsichere Leistung dort, wo es handelt. Nur wo Erkennen vom Grunderlebnis der Großen Einheit ausgeht, kann »Wahrheit« ergriffen werden. Einmal fragte mich ein japanischer Denker: »Glauben Sie ernstlich, daß jemand sich einen »Philosophen« nennen oder gar wagen darf, über Mensch und Leben zu handeln, der nicht wenigstens einmal die Große Einheit so allüberwältigend erfuhr, daß sie fortan als sinnaufschließender Grund in all seinem Denken fortwirkt?«

Wer kennt das Erlebnis der Großen Einheit nicht als vorübergehendes Glück? Aber wer hat gelernt, sich von ihm ergreifen und fortan bestimmen zu lassen? Wer hat gelernt, in ihm zu verweilen, seine Kraft und seinen Segen mit hineinzutragen in das so vielfältig gespaltene Dasein? Nur so kann man den still verklärenden Ausdruck verstehen – wir finden ihn auch bisweilen im Antlitz des alten Meisters eines Handwerks –, den wir

immer wieder auf den Gesichtern östlicher Menschen bemerken. Nur aus dem Erfülltsein aus der großen Einheit können wir aber auch die mit »Sein« geladene Atmosphäre begreifen, die in Gegenwart der Meister die Übungsstätte der Bogenschützen, der Fechter oder der Ringer beherrscht, und so auch nur die einmalige Stimmung, die in einem japanischen Theater Bühne und Zuschauer vereint.

In der rechten Teilnahme am »Nö-Tanz« wie auch im Kabuki, dem klassischen Schauspiel, können wir Zeuge davon werden, in welchen Bann die Zuschauermasse gerät, wo, ganz unabhängig vom besonderen Schaustück, je nach der Reife des darstellenden Meisters, jede Bewegung und jedes Bild so mit der Kraft des Großen Grundes erfüllt ist, daß sie auch im Zuschauer aufbricht. Nur so können wir es verstehen, wie dann je und je, so als sammle sich das Ganze des Lebens in der Aufgipfelung einer einzigen Geste, die als solche ja unspielbare Urkraft, die hinter allem steht, fühlbar wird und sich in den aufgeschlossenen Gemütern in so atemberaubender Weise ballt, daß dann in einem Augenblick atemloser Spannung und Stille, in der irgendeine Bewegungsfolge zu ihrem Höhepunkt kommt, sich die Spannung des völlig benommenen Hörers in einem gelend-befreienden Schrei Luft macht, der nun aber die soeben erfahrene Stille nur noch gewaltiger empfinden läßt.

Weit stärker noch als in solchem hinnehmenden Schauen und Horchen wird die im Verschmelzen vernehmbare Ursprache des Lebens als Einklang der Stille in den Übungen erfahren, in denen eine bestimmte Handlung geübt wird. Die vom Hörensagen in Europa bekannteste ist die Teezeremonie, die so wenig mit ästhetischen Werten zu tun hat wie ein Bild von Seshu mit »Schönheit« in unserem Sinn. Eine andere ist die Übung in der Kunst des Bogenschießens.²⁾ Andere sind das Schwertfechten, das

Ringens, das Malens, das Tanzen und Geschichtenerzählen, das Blumenstecken und Schreiben. Überall wird in jahrelang geübter Technik, die bald sehr viel mehr bedeutet als das, was wir unter »Technik« verstehen, die Spannung zwischen dem sich sperrenden Gegenstand und dem zu seiner Bewältigung zunächst unfähigen Ich überwunden – bis einmal aus dem beglückenden Einklang die vollkommene Leistung als eine Frucht der inneren Reife hervorgeht, auf die es in der Übung eigentlich ankommt. In jeder bis zur Meisterschaft gediehenen Kunst ist das je und je entstehende Werk ein Kind der »Großen Stille«. Der Verstand ist nicht mehr benötigt, der Wille schweigt, das Herz ist still geworden, das Ich gestorben. Nicht mehr das sich mühende Ich, sondern das große »Es« vollbringt die Leistung. In der Sprache eines vollkommenen Gebildes oder einer makellos-treffsicheren Tat offenbart sich das »Wesen im Grunde« – vermag es, weil der Mensch sein fühlendes, wollendes, denkendes Ich in stetiger Übung ausgeglüht hat und ein durchlässiges Medium und unvorstelltes Organ für die besondere Weise geworden ist, in der sich in dieser Kunst die göttliche Einheit bekundet.

VII. DIE PRÜFUNG DER STILLE

Die drei Formen der Übung der Stille: Die Übungen gegenstandbezogener Zuständlichkeit (der Regungslosigkeit, des Atems und der Mitte), die Übungen zum rechten Aufschließen der gegenständlichen Welt – und die Übungen des Sich-Ver-schmelzens zum Nicht-Zwei durch technische Bewältigung einer Werk- oder Tatleistung, zielen im Grunde alle auf das gleiche: auf eine Dauerverfassung des Menschen, in der die Erfahrung und Bewährung der größeren Einheit des Grundes über den Augenblick hinaus verankert ist, und der Mensch, nun erwacht zu einer durchlässig atmenden Form des lebendigen Seins, das Gesetz des Lebens fortan widerspruchlos vollzieht und ausstrahlt. So ist der Sinn und das Ziel aller Übung der im tiefsten Sinn *reif* gewordene Mensch.

Überall in der Welt prüft der Bauer den Fremdling, der zum ersten Male seine Stube betritt, mit dem »Test der Stille«. Nicht an seinen einführenden Worten mißt er seinen menschlichen Wert. Laute Gebärde und jedes spitz auf ihn zukommende Wesen sind ihm verdächtig. Zur Seite gewendet, horcht er in das Schweigen hinein, das von der Atmosphäre ausgeht, die den Fremden umgibt. Es ist die sprechende Aura der Substanz, die einen Menschen umhüllt, die er befragt, die stillen Schwingungen, die von einem Menschen ausgehen, jenseits seines Tuns und seines Sagens.

Im Zeichen dieser »Prüfung der Stille« steht in Japan jeder zwischenmenschliche Verkehr. Voll Interesse scheint der Japaner den Worten des Fremdlings zu lauschen. Lächelnd ermuntert er ihn mit zustimmender Gebärde, noch mehr zu sagen, lockt ihn mit scheinbarer Bejahung aufs Glatteis tönender Selbstgefälligkeit. In Wahrheit aber horcht er nur in die Stille hinein. Sind Wort und Gebärde, Auge und Hand nicht von der Stille getragen, zieht er sich in sich zurück. Ist auch das Schweigen des anderen beredt und vom Grund her warm und lebendig, schließt er sich auf. Jahrelang können Fremde unter Japanern leben, ohne dies Gesetz zu bemerken. Sie wiegen sich im eitlen Glauben, gute Freunde zu haben und werfen dann, wenn sie erfahren, daß doch eine Wand blieb, dem Japaner Heimtücke vor. In Wahrheit waren sie nie bis zu ihm selbst vorgedrungen.

Es ist die Kunst aller Meister, den anderen nicht an dem, was er kann oder aussagt, sondern am Maß und an der Qualität der Stille, die von ihm ausgeht, auf Gleichgewicht und innere Ordnung, auf Rang und innere Stufe zu prüfen.

Der Gereifte atmet die Stille, atmet sie ein und atmet sie aus. Der Mensch, von dem Stille ausgeht, weil die Einheit ihm aufging, bekundet den in ihm lebendig gewordenen Urgrund als eine formende und erlösende Kraft. Er wirkt klärend, ordnend und heilend, »ohne zu tun«. Er wirkt formend und erlösend, ganz einfach aus seinem Wesen heraus. So steht am Ende dieser Entwicklung auch nicht die geformte Persönlichkeit, die als in sich geschlossenes Ganzes einen Kosmos gefestigter Werte und Ordnungen in sich selber verkörpert und nach außen hin manifestiert, sondern vielmehr die vollkommen durchlässige Person, durch die hindurch im unendlichen Wandel der Welt der Sinn des Lebens sich kundtut, indem sie ganz unbewußt formend

oder erlösend, so wie es die Stunde gebeut, das Gesetz der Einheit bewährt.

Seltsam und unergründlich wirken auf uns gereifte Menschen des Ostens. Seltsam und unergründlich für den, dem als letzte Vollendung des Menschen die »geschlossene Persönlichkeit« vor-schwebt. Die Stille im Raum, auf der sie stehen oder sitzen, ist eigentlich leer. Da ist nichts, woran man sich zu halten, nichts, was man zu fassen vermöchte. Man weiß nie, was in ihnen vorgeht und als Nächstes von ihnen kommt. Sie scheinen ganz da zu sein und wieder in ein Nichts zu verschwinden und dann wieder fährt wie ein Blitz aus heiterem Himmel ein Wort, eine Gebärde hervor und gibt allem eine andere Wendung. Kaum ist dieses geschehen, verdeckt ein Lächeln das Ganze, als sei gar nichts geschehen. Und im Grunde verharren sie in kompaktem Schweigen. Man kommt nicht zur Ruhe bei ihnen, aber in eine stille Bewegung der Seele, die frei macht und einen im »Zunehmen« hält. Sie gemahnen an die Bilder jener tausendjährigen Alten, durch die der Wind der Berge still durchgeht, bisweilen auch an die Bilder des Buddha, in dem sich das Ganze des Lebens als Weisheit und Liebe versammelt und als Stille zur erlösenden Form wird.

»Reife? Was ist es . . .«, so antwortete mir einst Satomi Takahashi, der Philosoph von Sendai, schwieg und sagte dann ruhig und lächelnd: »Die breite Stille«.

VIII. AUSKLANG

Haben wir vom Osten gesprochen oder gar von Japan allein? Gewiß, was die Bilder betrifft und die Formen, darin dort der Mensch seinen Weg sucht. Aber kommt in diesen Bildern nicht doch nur eine Form des Menschseins zu Tage und eine Sehnsucht, die auch in uns ist? Findet in diesen Bildern nicht eine Sehnsucht des Menschen den Ausdruck, die allgemein-menschlich ist? Weil wir dies glauben, blieb auch alle gelehrte Erörterung über den Zusammenhang mit der japanischen Religion und Geschichte, Landschaft und Rasse beiseite. Und ist es nicht so, daß gerade weil wir unser Menschsein in einer Einseitigkeit leben, die gefährdet, indem sie die Ganzheit verstellt, wir auf dieses und jenes der östlichen Bilder so ansprechen? Wir haben unseren Weg wie der Osten den seinen. Wir können nichts von dort einfach übernehmen oder nachahmen. Aber im Spiegel des Ostens und seiner Weise, das Ganze zu suchen und zu leben, vermögen wir vielleicht zu erkennen, wo unsere Weise zu sein, die Ganzheit des Lebens verfehlt. Es ist so, als sähe die Birke im Anblick der Buche erst voller Stolz nur ihre weiße Rinde. Dann aber mag sie im Anblick der Buche nicht nur ihr Weißsein noch stärker empfinden, sondern auch, daß sie nicht nur Birke ist, sondern *Baum* und daß sie, denkt sie nur an die Rinde, leicht vergißt, daß ohne die Wurzeln zu pflegen, auch das Weiße verdirbt und die Krone dahinwelkt.

Und endlich sei es gesagt: Was immer der Osten an Grundhaltungen zum Leben, deren Vorwalten sein kulturelles Antlitz bestimmt, seit Jahrtausenden pflegt – wenn auch in anderer Form und zu anderem Ende –, sie finden sich auch bei uns, als Leitmotiv in einzelnen Zeiten und Menschen, als Kontrapunkt im Ganzen unseres Werdens. Wir müssen diesen nur wieder stärker bewußt machen, alte Überlieferung erneuern, neue Wege suchen, ihn fruchtbar werden zu lassen und der Mahnung der Größten gedenken.

Von Goethe stammt das Wort: »Wenn Du stille wirst, ist Dir geholfen.« Meister Eckehart lehrt: »Nur in der Stille spricht Gott sein ewiges Wort in der Seele.« Vom großen Sucher S. Kierkegaard heißt es: »Als sein Gebet immer andächtiger wurde, da hatte er immer weniger zu sagen. Zuletzt wurde er ganz still. Er wurde still, ja, was womöglich ein noch größerer Gegensatz zum Reden ist, er wurde ein Hörer. Er meinte erst, Beten sei reden, er lernte aber, daß Beten nicht bloß Schweigen ist, sondern Hören. Und so ist es: Beten heißt nicht, sich selbst reden hören. Beten heißt stille werden und stille sein und harren, bis der Betende Gott hört.«

ANHANG

I. VOM RECHT ZUM KÄMPFEN

Eine japanische Geschichte, wiedergegeben von Tora Sasamoto
(Aus dem Englischen übertragen)

In einer Übungspause standen die jungen Speerkämpfer, die Schüler des Altmeisters Gen-no-ju Yamawaki beieinander und unterhielten sich über den Besten unter ihnen, den jungen Iori Yagisawa.

»Der Meister hat es wiederum abgelehnt.«

»Seltsam, und er hält doch so viel von ihm!«

»Ja, wenn einer von uns das erbeten hätte – aber es Iori abzuschlagen!«

»Wo Yagisawa als der Beste unter allen Speerkämpfern in Yedo gilt.«

»Man sagt, er schlägt jeden Meister der anderen Schulen.«

»Iori Yagisawa gilt als der beste Kämpfer; und nicht nur unter den Heutigen, sondern seitdem unsere Schule überhaupt besteht.«

»Das bedeutet als unter mehr als tausend Schülern.«

»Ich weiß nicht – es soll einmal einen gegeben haben, der ebenso gut gewesen sein muß – so etwa vor zehn Jahren. Es hieß damals, der Meister wolle ihm einmal seine Nachfolge übergeben.«

»Und was ist aus dem geworden?«

»Eines Tages ging er fort – kam nicht mehr zurück. Man munkelt, er sei Priester geworden.«

Bei diesen Worten trat Iori Yagisawa in den Raum. Er war erhitzt vom Üben; der Schweiß stand ihm auf der Stirn; ein schöner junger Mensch mit starken Augenbrauen, klar leuchtenden Augen, festen Lippen, entschlossenen Zügen.

Ehrfürchtig näherte er sich dem Meister, der in seiner verhaltenen Weise auf seinem Kissen saß und den einen Ellenbogen leicht auf die Armlehne gestützt hatte. Es war völlige Stille eingetreten. Yagisawa kniete nieder zum Gruß vor dem Alten, der trotz seiner 70 Jahre ein Bild des Lebens war.

Ioris beide Hände lagen auf der Matte, als er jetzt vor dem Meister kniete.

»Meister –«

Ruhig wandte sich »der Alte mit dem Silberbart« seinem Schüler zu, und ein sanftes Lächeln stahl sich in seine Augen, als er fragte:

»Nun? Wieder der Zweikampf, Iori?«

»Ja, Meister. Verzeiht es mir, wenn ich Euch wieder damit komme. Aber einmal noch, ein einziges Mal noch möchte ich Euch bitten: Stimmt dem Gang mit mir zu!«

»Aber Iori, habe ich Dir nicht schon so oft gesagt: Nicht so drängen!«

Seit Beginn der Sommerübung war dies das fünfte Mal, daß Iori den Meister um den Kampf bat. Jedesmal hatte Gen-no-ju es abgelehnt. In allen anderen Dingen hatte er Iori immer willfahrt. Aber in der Ablehnung des Zweikampfes war er fest geblieben.

»Iori, ein Samurai, der seine Kunst beherrscht, muß ein Meister sein, nicht nur in seiner Kunst, sondern auch über sich selbst!«

»Ja, Meister, ich habe diese Lehre voll gegenwärtig.«

»Mag sein, Iori, aber das ist nicht so einfach, wenn man noch jung ist.«

»Verzeiht mir, Meister, wenn ich widerspreche, ich trage Eure Lehre beständig im Herzen. Tag und Nacht handle ich danach.«

Wahrhaftig, Ioris Verhalten war so, daß kein Mensch Schlechtes über ihn auszusagen vermochte. Man konnte ihm keinen Verstoß gegen die Verhaltensregeln der Schule nachsagen.

»Iori – nein, ich übersehe nicht Dein ernstes Bemühen; gewiß ist es ungewöhnlich wie Du . . .«

» . . .«

»Aber es geht ja um viel mehr als um alles »Verhalten«. Schau, man kann wohl schon so weit sein, daß man jeden Räuber, der einen in den Bergen anfällt, besiegt. – Schwer ist aber eigentlich erst dies: den Teufel im eigenen Selbst zu besiegen!«

» . . .«

»Sei doch nicht so ungeduldig, Iori. Es bleibt dabei – noch eine Weile – noch nicht, Iori.«

In Ioris Geist war die Gewißheit, daß ihm eines Tages doch endlich die Ehre des Zweikampfes mit dem Meister zuteil werden würde, wenn er nur seine Anstrengung, die Lehren des Meisters zu beachten, unverwandt fortsetzte. Gen-no-ju war schon alt. Es war Ioris Gebet und Hoffen, daß sich sein Traum noch zu einer Zeit erfüllen möge, da der Meister noch bei Kräften war. Und so versuchte er es noch einmal.

»Meister, vielleicht gehe ich zu weit –, aber ich bitte Euch, sagt nicht nein – wenn ich noch einmal, ein allerletztes Mal darum bitte –«

Iori schien entschlossen zu sein, nicht zu weichen –

»Nun denn . . .«

Gen-no-ju spürte die verzweifelte Entschlossenheit in Iori; er hatte die Augen geschlossen, wie das in ernsten Augenblicken seine Gewohnheit war.

Iori wagte nicht zu atmen –

Lautlos war die Magd eingetreten; sie zündete die Lichter an. Irgendwo begannen die Herbstmücken zu singen –

Es war, als arbeite in Gen-no-ju eine schwere Entscheidung. Dann öffnete er gelassen die Augen und sprach:

»Wenn Du es denn gar so unbedingt willst, werde ich Deine Bitte erfüllen . . .«

»Meister – Dank . . .« Über Ioris schönes Antlitz strömte eine Welle heißen Lebens. Ach, endlich schien sein tiefer Wunsch sich zu erfüllen.

Fast feierlich fuhr Gen-no-ju fort:

»Aber vorher . . .«

»Ja?« Das Herz blieb Iori stehen.

»Mußt Du mit einem andern kämpfen.«

Iori wurde dunkelrot.

»Mit einem anderen? Mit wem?«

»Mit Tesshin, dem Einsiedlermönch. Er lebt im Tempelbezirk des Genkujitempels in Tahara-machi Asakusa.«

Iori war nun schon sechs oder sieben Jahre lang Schüler von Gen-no-ju. Aber es war das erste Mal, daß er den Namen Tesshin aus dem Munde des Meisters oder einer seiner Schüler vernahm.

»Tesshin vom Genkujitempel?«

»Ja, wenn Du den besiegt hast, bin ich zu einem Zweikampf mit Dir bereit.«

»Dank, Dank Euch, Meister . . .« Voller Erregung fügte er ein wenig verwirrt hinzu: »Was für eine Art Mensch ist dieser Tesshin?«

»Wozu soll ich Dir das jetzt sagen: Nur eines Iori: Sei bereit. Er ist nicht leicht zu nehmen als Gegner . . . dieser Tesshin.«

Iori erwartete voller Ungeduld Tesshin, den Mönch, im Hause seines Vaters. Jeder kurze Augenblick wurde ihm zur langen Stunde. Endlich kam er. Iori betrat den Empfangsraum und sein Herz bebte. Da kniete nahe dem Eingang des Vierzigmattenraumes in schäbigem Gewand ein untersetzter Mann von ungefähr vierzig Jahren: Tesshin, der Priester.

Iori kniete nieder, verbeugte sich, grüßte –

»Ich bin Iori, zweiter Sohn von Yagisawa Yamatonokami. Ich bin überwältigt von Eurer Güte, von so weit her zu kommen, zu mir zu kommen, wo es doch an mir wäre, Euch aufzusuchen . . .«

Tesshin antwortete auf Ioris ehrfürchtigen Gruß mit einem leichten Nicken: »Ich bin Tesshin, Dank für Eure Einladung.«

»Nein – es ist ausschließlich an mir, zu danken, Meister –«

»Es ist lang her, daß ich meine Einsiedelei verließ – und es ist ein ganzes Stück von Asakusa nach Honjo, nicht wahr?«

Da war trotz des höflichen Lächelns nicht eine Spur von Entschuldigung, daß er seinen Gastgeber länger als eine Stunde hatte warten lassen. Es war etwas wie Spott in seiner ganzen Haltung. Iori empfand die gleiche Verwirrtheit und Auflehnung wie an jenem Tage, als er den Boten zu Tesshin geschickt und ihn über den Priester ausgefragt hatte.

Iori hatte einen Tag nach der Zustimmung des Meisters, mit ihm zu kämpfen – vorausgesetzt, daß er erst Tesshin besiegt haben würde –, einen Boten zu dem Priester gesandt. Er ließ ihm die Umstände darlegen und ihn um einen Zweikampf bit-

ten. Da nun der Raum des Priesters gar so klein war und überdies viele Wallfahrer zum Gekujitempel kamen, hatte Iori Tesshin zu sich gebeten. Aber Tesshin hatte eindeutig abgelehnt; er sei Priester und habe nichts mit Kriegskünsten zu schaffen. Iori war jedoch keiner, der so leicht aufgab. Auf die vierte Bitte hin hatte Tesshin geantwortet, daß er kommen würde, um Iori einmal zu sehen.

»Wie ich Euch schon durch meinen Boten wissen ließ, folgte ich nur der Anweisung meines Meisters Gen-no-ju Yamawaki; ich habe den Wunsch, Euch zu einem Speerzweikampf zu fordern. Ich bitte Euch, erfüllt mir diesen Wunsch.«

Tesshin erwiderte leichtthin: »Ich ließ Euch doch schon durch den Boten sagen: Ich bin Priester und daher kein Mann, Euch im Zweikampf zu begegnen. Bitte vergebt es mir.«

»Bei aller Hochachtung für das, was Ihr sagt – es ist doch nun einmal die Anweisung meines Meisters. Darum erweicht Euch und . . .«

»Nein, die Tage, da ich einen Speer in Händen hielt, sind ein Traum der Vergangenheit. Nun halten meine Hände die heilige Kette und ich falte sie zum Gebet. Es ist ganz undenkbar, daß ich mit einem heißblütigen Jüngling wie Euch den Speer kreuze.«

In Iori stieg es siedend heiß auf.

»Ich wünsche aber, daß Ihr dies als einen Ausnahmefall betrachtet und mir gewährt, daß . . .«

»Mir scheint, da ist eine Hinterhältigkeit des Meisters Yamawaki im Spiel. Entschuldigt mich . . .«

Das Hin und Her schien sinnlos. Aber Iori fing ab und zu ein geheimnisvolles Leuchten in den Augen des Priesters auf: doch seine Haltung veränderte sich nicht. Eins schien dem Jüngling gewiß: dieser Mönch machte sich über ihn lustig. Und nun das noch! Meister Yamawaki und eine Hinterhältigkeit! Aber

wie dem auch sei, darum ging es jetzt nicht. Es ging einzig um diesen Zweikampf; diesen beleidigenden Mönch mußte er brechen.

»Ihr stimmt jetzt ohne weitere Auseinandersetzung zu!«

»Nein. Ein Priester nimmt keinen Speer in die Hand!«

»Ihr weigert Euch also?«

»Wie könnte ich gegen einen Gegner wie Ihr es seid, bestehen!« Jetzt konnte Iori nicht mehr an sich halten: »Wenn Ihr nicht hören wollt, werde ich Euch so lange hier festhalten, bis Ihr es tut.«

Ohne Ioris Ausbruch auch nur im geringsten zu beachten, sagte Tesshin mit unveränderter Heiterkeit: »Ihr wollt mich hier festhalten, wenn ich nicht annehme?«

»Genau das!«

»Dann nehme ich Eure Herausforderung an.«

Iori ist von dieser Antwort völlig überrumpelt und kann nur stammeln: »Was, Ihr nehmt an . . .«

Wenn die Sache nun so verläuft, denkt Iori, ist seine hitzige Unbeherrschtheit kein Fehler gewesen und er sagt:

»Ich danke Euch, Meister. Vergebt mir, daß ich ärgerlich war und so unehrerbietig zu Euch sprach. Aber nun wollen wir uns bereit machen – unverzüglich.«

Darauf Tesshin: »Einen Augenblick. Ja, ich nehme Eure Herausforderung an. Aber ich möchte Euch raten, diesen Zweikampf nicht anzutreten.«

Das hat noch gefehlt! Tesshin spricht immer noch heiter, aber da ist kein Lächeln mehr; es blitzt in seinen Augen; seine ganze Haltung hat sich verändert.

Wütend ruft Iori ihm zu:

»Was, ich soll diesen Zweikampf lassen? Das ist ja seltsam. Und warum soll ich ihn wohl lassen?«

»Weil das Ende ohnehin klar ist; wozu da noch fechten.« Mit einem Mal sind seine Worte rauh und seine Sprechweise hart.

»Der Ausgang klar?«

»Ihr seid kein Gegner für mich.«

Iori ist sprachlos vor Wut. Die Atmosphäre ist zum Zerspringen geladen; aber Tesshin zeigt keine Spur von Bewegung.

»Um Euch die Wahrheit zu sagen: Selbst Euer Meister Genno-ju Yamawaki kann im Zweikampf nicht gegen mich an. Die Fähigkeit seines Schülers kann ich erraten, ohne daß erst gefochten werden müßte. Wie wollt Ihr mich schlagen, wenn Euer Meister es nicht einmal vermag!« Dann bricht er in ein lautes Lachen aus »Ha, Ha, Ha . . .«

Erst zugelassen, dann abgelehnt, schließlich verlacht – Iori wird abwechselnd rot und blaß.

Bis jetzt hat er Tesshin nur für einen Priester angesehen, der ihn demütigen will; aber plötzlich ist dieser Mann ein anderer. Dieses seltsame Leuchten in seinen Augen – dieser Geist, der von ihm weht –; jetzt heißt es, auf der Hut sein.

Iori ist außer sich. »Eine Frechheit! Steht auf und macht Euch fertig!« Er tobt. –

»Iori, es ist wirklich sinnlos, gegen Euch anzutreten.«

»Steht auf, sage ich!«

Iori hat ihm einen der bereitstehenden Speere gereicht.

»Halt, einen Augenblick«, sagte der Priester.

»...? ...«

»Ein Holzspeer? Nein, nehmt einen echten und geht auf mich los.«

»Mit einem scharfen Speer??« »Ja wohl.« Iori denkt: »Das kommt mir gerade recht« und er antwortet: »Das ist genau das, was ich mir wünsche« und er geht, um die Speere zu holen.

Als er dann zurückkehrt, ist er gegürtet, mit Kopfschutz und

den üblichen Schutzhüllen versehen, und er trägt zwei Speere unter dem Arm; aber Tesshin ist nicht zu finden. Rasch durchsucht er den Garten; er entdeckt den Priester, der im Grase sitzt – in der gleichen seltsamen Art, wie er schon im Hause gesessen hat.

Die Herbstsonne geht rasch zur Neige; sie wirft ihre langen Schatten über die Büsche und das große Wasserbecken.

Iori ist immer noch außer sich vor Zorn; er geht auf Tesshin zu und wirft ihm die beiden Speere vor die Füße.

»Sucht Euch einen aus!« sagt er.

»Ich brauche keine Waffen, um gegen so jemand wie Euch zu kämpfen«, antwortete Tesshin, ohne die Speere eines Blickes zu würdigen.

Mit zuckendem, todblassem Gesicht knirscht Iori »Unverschämter!« Eine weitere Antwort scheint sinnlos. So ergreift er einen Speer, wirft den Kopfschutz zurück und ruft: »Hier – ich komme!«

Die Speerspitze blitzt auf; die letzten Strahlen der untergehenden Sonne spiegeln sich darin.

Wortlos erhebt Tesshin sich; streift mit einem schnellen Griff sein Obergewand ab und steht nun, nackt bis zur Hüfte da . . . Iori ist einen Augenblick ohne Fassung; ein Zittern geht durch seinen Leib; dann reißt er sich zusammen und geht vor. »Hail!« ruft er. Aber seine Stimme klingt etwas hohl. Jetzt erst wendet sich Tesshin ihm zu und schaut ihn an aus zwei weit offenen Augen. Sein Kopf pendelt, rollt, schwankt hin und her. Mit verschränkten Armen geht er gelassen auf Iori zu. Ein unheimlicher, ein seltsamer Schritt, wie der Tanz eines hundertarmigen Tintenfisches. Iori findet keine Stelle, ja nicht den kleinsten Punkt, der ihm Vorteil bringen könnte; da ist auch nicht das winzigste Loch, um zuzustoßen.

Iori ist völlig überwältigt; es gibt für ihn nur eins: Zurückweichen, Schritt für Schritt, Schritt für Schritt, genau in dem gleichen Rhythmus, in dem Tesshin vorrückt. Ihm ist, als würde er erwürgt. Die Speerspitze zittert; kalter Schweiß bricht ihm aus, diese Augen – diese Augen – –. Die zitternde Speerspitze schwankt auf und ab. Iori kann es nicht länger ertragen – er will schreien – seine Niederlage zugeben – aber die Stimme versagt.

Die Schatten des Abends sind länger geworden; schon liegen sie über dem ganzen Garten; langsam steigen sie himmelwärts.

Iori ist zumute wie einer Puppe, die man hin und her stößt. Schon nähert er sich im Zurückweichen dem Teich, sein Bewußtsein trübt sich und der tanzende Oktopus schwimmt vor seinen Augen.

»Iori, wirf den Speer weg!« Irgendwoher kommt diese Stimme. Es ist die Stimme seines Vaters. Der Speer fällt wie von selbst aus der Hand. Er wirft sich auf die Knie, seine Hände sind vor ihm auf der Erde, er kann nur noch stammeln: »Ich bin völlig geschlagen.«

Ioris Vater verneigt sich höflich zu Tesshin hin und sagt:

»Ich weiß nicht, wer Ihr seid, aber mein Sohn ist offensichtlich kein Partner für Euch. Erlaubt mir, statt seiner Euch zu danken, daß Ihr ihm die Lehre zuteil werden ließt, die seiner Anmaßung zukommt.«

Tesshin zieht sein Gewand wieder hoch und antwortet:

»Ich bin Tesshin, ein Eremit, der im Bezirk des Genkuji-tempels in Asakusa lebt. Verzeiht mir die unmanierliche Darbietung. Mit etwas mehr Hingabe an seine Übung wird Iori ein außerordentlicher Speerkämpfer werden. Ha, Ha, Ha –«

*

»Meister.«

Am nächsten Tage kniet Iori, immer noch blaß vor seiner Begegnung mit Tesshin, in tiefer Verbeugung vor Gen-no-ju.

»Oh, Meister. Eure durchdringende Einsicht . . . gestern hat Tesshin mich entscheidend geschlagen.«

Gen-no-ju schließt die Augen ein wenig und sagt: »So – also geschlagen.«

»Ja, mein Können ist zu armselig, um gegen einen Tesshin anzutreten.«

»Hm, 10 Jahre ist es jetzt her, daß er in seine Einsiedelei ging, aber sein Können scheint nicht geringer geworden zu sein . . .«

»Meister, wer ist dieser Tesshin?«

»Tesshin?« Gen-no-jus Augen schweiften in die Ferne. »Tesshin war ein Schüler von mir, etwa 10 Jahre, nachdem ich zu lehren begonnen hatte.«

»Aber Meister, warum ist ein so außerordentlicher Speerkämpfer wie er Mönch in einer Einsiedelei?«

»Sieh, Iori, das war so: Er hatte gute Anlagen, genau wie Du. Er hatte ein bemerkenswertes Können, Iori. Aber er hatte keine Kontrolle über sein Gemüt. Wegen einer Kleinigkeit hatte er eine Auseinandersetzung mit einem älteren Schüler; er forderte ihn zum Zweikampf heraus und rannte ihm den Holzspeer durch den Leib.«

»-----«

»Seine Reue war tief und so ging er in die Einsamkeit. Wir schreiben uns von Zeit zu Zeit. Es scheint, als habe er sich einigermaßen in die Gewalt bekommen.«

Iori nickt still vor sich hin und spricht:

»Meister, Tesshin sagte« – und dann berichtet er genau über die Haltung des Priesters vor dem Kampf. Auch die Worte, daß

der Meister Gen-no-ju kein Gegner für ihn sei, gibt er wieder.
»Warum sagte er so etwas?« fragt Iori.

Gen-no-jus weißer Bart ist wie eine Welle, als er den Kopf zurückwirft und lacht.

»Hat er das wieder gesagt? Er ist schon ein Tropf! Zweimal habe ich Schüler von mir zu ihm geschickt, um ihn herauszufordern, und jedes Mal hat er das gleiche gesagt.«

»...-----«

»Iori, – einfach die Tatsache, daß Du durch seine Worte aufgebracht werden konntest, beweist, daß Du Deine Gefühle noch nicht in Zucht hast. So gehst Du stracks in Tesshins Falle. Du hast Deinen Sinn noch nicht in der Hand.«

Tief senkten sich die Worte des Meisters in Ioris Seele.

»Die große Zucht betrifft nicht allein das Können, nicht allein die Form. Wie oft habe ich Dir das gesagt? Das ist der Punkt. In der Zucht Deines sichtbaren Verhaltens hast Du es ziemlich weit gebracht. Aber ich fühlte, Iori, die genügende Selbstkontrolle, die Große Disziplin des Gemütes, da fehlt es noch. Darum ließ ich Dich auch noch nicht gegen mich selbst antreten.«

»Ja Meister –«. Ioris Herz quillt über, als er jetzt des Meisters überlegene Güte begreift.

»Ich werde alt, Iori. Meine Kräfte lassen nach. Du sahst nur diesen Rückgang meiner körperlichen Kräfte, nur den sichtbaren Ausdruck meines Alterwerdens. So wurdest Du ungeduldig. Gewiß – es gibt eine Grenze der sichtbaren Kräfte . . . aber der anderen, Iori? Wenn Du immer noch gefangen werden kannst durch das, was das Auge sieht, dann wird es noch eine geraume Weile mit Dir dauern. Verstehst Du, was ich meine?«

Iori ist zutiefst ergriffen; seine Stimme bebte als er antwortet:

»Ja! Ja – nun erst dringt mir Eure Lehre ganz ins Herz.«

»Hm, Iori, das ist gut so.« Und nach einer kleinen Pause fügt

Gen-no-ju hinzu: Bald, ja vielleicht schon bald wirst Du gegen mich antreten dürfen.«

»Dank Euch, Meister – aber ich fühle, ich bin noch weit davon entfernt –.« Wieder war in den Augen Gen-no-jus dieses Leuchten eines sanften, gütigen Lächelns.

»Nein, nein, Iori – wenn Dir das aufgegangen ist, dann genügt es. Laß uns bald gegeneinander antreten.« Und der Meister lachte sein Lachen der großen Zufriedenheit.

Iori wandte sich zur Seite; er spürte, daß etwas Neues, Gutes soeben in ihm geboren war – er ging in den Garten. Seine Seele war geläutert, sein Herz war ganz rein. Er kämpfte gegen die Tränen, die aus seinen Augen zu strömen begannen. Der Morgentau auf den Blüten und Gräsern beim Wasserbecken glitzerte im Strahl der aufgehenden Sonne.

II. KEN-ZEN ALS EINHEIT

Im Sinne des Zenpriesters *Takuan* erläutert von
Reibun Yuki

Das Ken (Schwert) ist eines der drei geheiligten Erbstücke des japanischen Kaiserhauses. So besteht das Wesen des Ken-Do (Schwertweg) darin, sich diesen seinen heiligen Sinn zu eigen zu machen. Es war Takuan³⁾, der Zenpriester, der sich zu Beginn der Edozeit, also gerade in einer Zeit, in der der eigentliche Geist des Kendo eher verkannt wurde und in Verwirrung war, sich vom Standpunkt des Zen aus um eine Erklärung des Kendo bemüht hat.

*

Worauf es Takuan eigentlich ankam, war nichts anderes als die Ursache klarzulegen, warum so mancher Kenkaku (Schwertfechter) nicht zum eigentlichen Wesen des Ken vorzudringen vermag. Nach Takuans Meinung kommt das daher, daß der Mensch von seinem Ich und dessen Eigenwillen ergriffen ist – so daß also Kendo, recht verstanden, nichts anderes ist als die Übung, die Herrschaft des Ichs und seiner Antriebe abzuschüteln. Unter dem Einfluß des kriegerischen Zeitalters war auch der Kendo zu einer Sache der Gewalttätigkeit geworden, und

so also sein Geist verkannt. Takuans Verdienst war es, die dem Schwerte eignende große Seele wieder offenbar zu machen.

*

Takuans Grundgedanke war »Ken und Zen sind eins«. Was bedeutet das? Es gibt Leute, die das mit dem »gesunden Menschenverstand« zu verstehen suchen, also etwa sagen: Der Kendo und der Zendo (Weg des Zen) haben vielerlei Gemeinsames. Ein Anfänger, wer so denkt! Der wirkliche Sinn dieser Einheit ist ein völlig anderer. Vom recht verstandenen Ken aus gesehen sind nicht nur der Zen, sondern auch das große Gesetz von Himmel und Erde sowie alle Gesetze des Weltalls nichts anderes als Kendo; und umgekehrt, vom Zen her gesehen, sind nicht bloß das Ken, sondern auch alle Dinge des Universums nichts anderes als Wellenbewegungen auf dem Ozean des Zen. Noch eindringlicher gesagt: Die Einheit von Ken und Zen bedeutet jene Stufe, auf der es weder Ken noch Zen gibt und wir trotzdem im Weltall nichts finden können, was kein Ken und kein Zen wäre.

*

Vom Standpunkt des Ken-Mannes aus, der das begriffen hat, ist der schonungslose »Sanzyubo« (= die 30 Stockhiebe, die der Zazen-Übende von Zeit zu Zeit vom aufsichtführenden Priester zur Warnung oder Strafe empfängt) der Obakusekte (die rigoroseste Sekte des Rinzaï-Zen) nichts anderes als im Kendo-dojo (die Übungsstätte der Schüler des Schwertes) das Ken, das blitzschnell auf den Kopf des Gegners niederfährt. Vom Zenmann her gesehen, der die gleiche Stufe erreicht hat, ist diese Form des blitzschnellen Niederschlagens im Dojo (Fechtboden)

nichts anderes als der Sanzyubo, der die Gelegenheit der »Erleuchtung« auslösen kann.

*

Wenn der Kenkaku beim Fechten ganz und gar vom »Geist« erfüllt und gespannt ist und also dort wohnt, wo es keine Wohnung mehr gibt (Muju), bzw. dort ruhig zu verweilen vermag, so hat er keine Blöße mehr, die man auch mit einem noch so dünnen Haar zu berühren vermöchte – selbst für den Hieb eines Kenmeisters. Mit anderen Worten, es hängt von der Sammlung oder Zerspreitung des Geistes ab, ob der »Sinn« voll gefüllt ist oder nicht, und also, ob der Kenkadu geschlagen und niedergehauen wird oder nicht. So geht es beim Erlernen des Kendos nicht darum, auf den anderen zu zielen, sondern nur darum, den eigenen Sinn zu schmieden. Was der »andere« ist, das ist letzten Endes vom Vollendungsgrad meines Sinnes abhängig, mit dem man am Ende aus dem anderen macht, was man will.

*

Wie man im Zen oder im Kendo sagt: Teetrinken oder Mahlzeithalten ist, recht verstanden, nichts anderes als Zen, die alltäglichen Lebensgewohnheiten – wie Gehen und Bleiben, Sitzen oder Liegen – nichts anderes als Ken, so kann man auch nichts Besonderes oder Bestimmtes als Zen oder Ken bezeichnen. Alle Dinge sind im Grunde Ken – Zen. Stimmt das, so kann man ebenso sagen, daß es kein Ken und kein Zen gibt, oder: Daß gerade darin: daß alle Dinge nichts anderes sind als Ken und nichts anderes als Zen, das rechte Ken und der rechte Zen enthalten sind. M. a. W., man vermag erst dann das rechte Ken und den rechten Zen zu erfassen, wenn man das so »ge-

nannte« Ken und den so »genannten« Zen überwunden hat. Aus dem gleichen Grunde vermag man erst dann zu behaupten, daß man Kendo oder Zendo wirklich erlernt hat, wenn man überall – also auch über alle Bindung an eine bestimmte Übungsstätte hinaus – an allen Orten des Alltags den rechten Dojo entdeckt. Aus dem gleichen Grundgedanken heraus ist auch jeder Kendo, der in der Handfertigkeit der Schwertübung gipfelt, nichts als eine Aferkunst.

*

Die Endstufe des Zen ist eine Haltung, die sich im Alltag bewährt. So auch bewahrheitet sich der Kendo in der Führung des alltäglichen Lebens. Tag und Nacht sind gespannten und vollen Sinnes. Das vom Geist voll erfüllte und gespannte Leben ist das, darin der Mensch sein kleines Ich aufgegeben und es mit dem Großen Ich verschmolzen hat und für die Große Gerechtigkeit stirbt. Wer unter dem Kendo nichts anderes sieht als eine Kunst des Hauens und Stoßens, geht am Sinn der großen Meister des Ken völlig vorbei und entweicht das Ken. Das ist etwa dasselbe, als wenn einer im Zen nichts als eine Art Sitzübung sieht.

*

Takuan sagt am Anfang des Taiaki: »In der Kunst des Kämpfens geht es nie um Sieg und Niederlage.« Was heißt das? Von Miyamoto Musashi⁴⁾ stammt der Spruch »Banri ikku«, d. h. »Eins führt zu Zehntausend«. Zehntausend, das bedeutet zehntausend Gesetze, das Gefüge von Gesetzen überhaupt. Miyamoto Musashi sah in diesem Spruch das Geheimnis aller Kunst des Kämpfens. Spricht man mit Bezug auf »Banri« von »ikku«, so bedeutet hier »Ku« das »Leere«, ikku also die eine Leere,

was wiederum im Buddhismus soviel wie »Muga« (»Ichlosigkeit«) meint. Das aber ist die Stufe des Erleuchteten, auf der das ganze Ich-Selbst völlig vernichtet ist. Der Sinn des Ausspruchs Banri ikku, auf die Kunst des Kämpfens angewandt, bedeutet also: Nur wer die Stufe des Erleuchteten mit ihrer gänzlichen Befreiung vom Ich erreicht hat, kann einen rechten Kampf kämpfen, tausenderlei Wendungen und Wechsel vollziehen – ohne jede Hemmung, unfehlbar.

*

Die Große Wahrheit, die in dem Satz »Banri ikku« enthalten ist, wird erst dadurch offenbar, daß jedes Besondere, seine Besonderheit bewahrend, zugleich sein kleines Ich aufhebt und in das große, das »ichlose Ich« ein-geht. Vom höchsten Standpunkt aus gesehen, sind alle Dinge der Welt unabdingbare Momente im Ganzen. Wären sich alle Dinge dieser ihrer eigentlichen Bedeutung bewußt, und erwachte jedes zu der ihm eigentlich inwohnenden Spannung, so vermöchten sie nicht nur so erst ihre Besonderheit voll zur Geltung zu bringen, sondern, ihr kleines Ich verleugnend, zugleich auch zur vollen Selbstlosigkeit hinzufinden und so erst der alle Individualität übergreifenden und durchdringenden allgemeinen Kraft inne zu werden. Das auch erst offenbarte den Sinn des Satzes »Banri ikku« – wie des anderen »Bambutsu wa ittari nari«, der da sagt: Alle Dinge der Welt sind (im Grund) e i n e s Wesens – ein Leib.

Im Selbstbewußtsein der Einkörperlichkeit aller Dinge im Wesen ist das »Andere« ohne weiteres zugleich das »Selbst«,

und das »Selbst« ohne weiteres auch das »Andere«. Die Seelenstufe dieses »Selbstbewußtseins der Einkörperlichkeit« zu erreichen, ist der Sinn des Kendo.

Vom Standpunkt des gewöhnlichen Menschenverstandes ist die Kunst des Kämpfens eine Kunst, bei der man den Kampf im Gegensatz (im Stand und Gegen-Stand) zu einem Feinde zu entscheiden hat. Aber Takuan setzt an die Spitze seiner Erklärungen den Satz: »In der Kunst des Kämpfens handelt es sich nicht um Sieg und Niederlage, nicht um stärker oder schwächer, nicht um einen Schritt vor- oder rückwärts.« Das berührt nicht nur den Laien, sondern auch einen erprobten Kriegermann wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Takuan erläutert seinen Satz selbst dahingehend, »daß man ohne einen Schritt vorwärts oder rückwärts ganz einfach auf der selben Stelle (stehen bleibend) siegen soll«. Darin aber liegt nicht nur die letzte Weisheit aller Kunst des Kämpfens, sondern auch das Geheimnis der rechten Behandlung aller menschlichen Angelegenheiten überhaupt.

*

Wie kann man siegen ohne zu kämpfen? Geht es nicht um eine rechte Methode des Kämpfens, wenn es zum Siege führen soll? Ja – aber wenn man eben bei der »Methode« auf das falsche Geleise des Denkens gerät, wird man auch gegen die Absicht, nicht zu kämpfen, in ein bloßes Kämpfen verfallen. Wer bei »Methode« an Listen und Ränke denkt, muß ins »bloße« Kämpfen geraten. Wo Kunstgriffe ausgedacht und Ränke gesponnen werden, geschieht das immer unter der Denk-voraussetzung »Ich« und der »Andere«. In der Welt solcher

Kunstgriffe und Ränke ist der Sieg ohne Kampf das Letzte, worauf zu hoffen ist. Das führt schließlich nur in einen wechselvollen Zustand bald eines Sieges – auf Grund eines geglückten Kunstgriffes, – bald einer Niederlage durch einen geglückten Kunstgriff des Feindes. »Dann muß man« – wie es in einer Überlieferung von Sekiun über den K e n d o heißt – »bald einen Schwächeren besiegen, bald von einem Stärkeren besiegt werden oder bald mit einem Ebenbürtigen gemeinsam untergehen. So aber kann es nie zu einer endgültigen Lösung kommen«. – Das Geheimnis des Siegens ohne zu kämpfen liegt keineswegs in Kunstgriffen oder Ränken. Nach dem oben Gesagten müßte man wohl in die Welt der Einkörperlichkeit aller Dinge durchbrechen. Doch laßt uns darüber Meister Takuan selbst hören.

Siegen ohne zu kämpfen – wie man das macht? Takuan antwortet: »Das wird sofort gelingen, wenn man die Stufe erreicht, auf der weder der Feind mich noch sieht, noch ich den Feind sehe, Himmel und Erde noch nicht geschieden sind, Schatten und Licht, In und Yo sich noch nicht zeigen!« Den Satz »weder der Feind mich sieht noch ich den Feind« erläutert Takuan selbst folgendermaßen: »Hier bedeutet »Ich« nicht das Ich im Sinne des persönlichen Ichs (Ninga). Mein persönliches Ich, das kennt jeder gut. Aber mein Ich im Sinne des wahren Ich (Shinga), das sieht man sehr selten. Also bedeutet, »weder der Feind mich sieht, noch ich den Feind«: »weil ich kein Ich im Sinne des persönlichen Ichs im Auge halte, so sehe ich notwendigerweise keine Kampfeskünste des feindlichen Ichs im Sinne seines nur persönlichen Ichs. Das schließt aber nicht aus, daß ich den Feind vor Augen habe – ihn also sehe! Ihn sehen, aber doch nicht sehen – das ist das Wunderbare, darin liegt der Kern der Sache.«

*

Das Ich im Sinne des wahren Ichs ist ein Ich, das sich dort findet, wo Himmel und Erde noch nicht voneinander geschieden sind, und das schon war, ehe noch Vater und Mutter einen erzeugten. Dieses Ich ist ein Ich, das in mir, in den anderen, in Vögeln und Vierfüßlern, in Pflanzen und Bäumen, kurz in allem ist. Es ist die Buddhatwa (die Buddhanatur). Also ist ein Ich ohne Schatten und Gestalt, ohne Leben und Tod. Es ist keineswegs ein Ich, das man mit bloßen Augen sehen könnte. Nur der Erleuchtete kann es sehen. Wer es gesehen hat, den nennt man einen »durch Entdeckung der Buddhanatur zur Buddha-werdung Erwachten«. – Einst auch erreichte Shakamuni die Erleuchtung, nachdem er sich sechs Jahre auf dem Berge Setzusan hart geübt hatte. Das war das Sich-Auftun (Satori) des wahren Ichs. Wie könnte ein gewöhnlicher Mensch ohne Kraft des Glaubens schon in drei oder fünf Jahren zu solcher Erleuchtung kommen? So also müssen Lehrlinge des Buddhismus in 10- oder 20jähriger härtester Übung, von morgens bis nachts unausgesetzt in ihrer Übung durchhaltend, die große Glaubenskraft auszulösen suchen, ühend bei Priestern von hoher Tugend und keine Mühe scheuend, mit Leib und Leben auf den Grund der Lehre zu kommen – so heiß im Bemühen wie Eltern, die nach ihren entlaufenen Kindern suchen. Dann werden sie vielleicht, an der äußersten Grenze alles Lernenkönnens angelangt, eines Tages wie von selbst die große Erleuchtung erreichen.

*

Ogasawara Genshin, einer der Jünger Kamiizumi Isenokamis, hatte etwa dreitausend Schüler, an deren Spitze ein Meister namens Harya Sekiun stand. Es gibt ein Buch von ihm »Kempo Sekiun sensei soden« (Überlieferung über die Kempo [Kendo-

kunst] von Meister Sekiun), das des Meisters Lehre über den Kendo der Nachwelt überliefert. Darin unterscheidet der Meister die Kempo aus der tierischen Seele des Menschen von der aus seiner eigentlichen Menschennatur und spielt die letztere als das wahre Bild des Schwertes gegen die erstere als einen Wahn und Irrtum aus. Die Denkweise, die die Kempo für einen Inbegriff von Kunstgriffen zur Überwindung des Schwächeren durch den Stärkeren hält, ist nichts anderes als etwas, das unmittelbar aus der Vorstellung eines tierischen Kendo abgeleitet ist. Aber der Kendo aus der eigentlich menschlichen Natur ist eine Kunst, die dem Menschen innewohnende Buddhanatur offenbar zu machen.

Will man Sekiuns Ansicht über den Kendo mit Takuans Worten umschreiben, so handelt es sich um den Unterschied zwischen dem Schwerte des »persönlichen« Ichs und dem Schwerte des »wahren« Ichs. Das persönliche Ich, das Ich, das der gewöhnliche Menschenverstand sieht, ist das gebundene, eigennützige Ich (das immer nur seinen »Stand« wahr), und dem dann als »Gegen-Stand« als »Partner« immer auch ein persönliches Ich entspricht. Wer sich nur auf dieses Ich stützt, mag wohl anfangs mit dem anderen einige Punkte der Verständigung finden, er wird irgend wann aber dann doch in die Lage kommen, mit dem anderen zu streiten; denn das persönliche Ich ist ein Wesen, das sich seiner Natur nach immer einem anderen entgegengesetzt. Wer sich allein auf sein persönliches Ich stützt, wird schließlich immer seiner tierischen Seele verfallen, um überhaupt leben zu können. Das aber gilt alles auch vom Kendo. Wenn verschiedene Individuen nur vom Stande ihres persönlichen Ichs aus fechten, so ist das ein häßlicher Kampf, der sich

nur zwischen einem (an sichtbaren Kräften, Kunstgriffen und Ränken) Stärkeren und Schwächeren abspielt.

*

Wenn man mit dem Festhalten am persönlichen Ich dem Bilde des Alls und so auch des wahren menschlichen Lebens entspreche, so dürfte man nicht anders als im Sinne dieses Ichs handeln, so häßlich und elend das auch wäre. Aber so ist es eben nicht. Das wahre Bild des Lebens geht im Menschlichen erst auf, wo man das persönliche Ich überwindet und endlich das wahre Ich hervortritt.

*

Das Schwert des nur persönlichen, gebundenen Ichs muß am Ende in die Welt der Tiere und der Asura (Kampfteufel) absinken, einfach weil »ich« immer den »Feind«, der »Feind« immer »mich« sieht, beide in ihrer Gegensätzlichkeit verharren und sich gegenseitig nur verschlingen und vernichten möchten. Nach Takuan aber ist das eigentliche Wesen des Schwertes das genaue Gegenteil davon. Daher auch dieser Satz, daß »der Feind nicht mich sieht und ich nicht den Feind«. Das wahre Wesen des Schwertes öffnet sich erst mit der Entdeckung des eigentlichen, des wahren Ichs, welches das nur persönliche Ich jeder Art überwindet, vernichtet und verbannt. Das Sprichwort sagt: »Räuber im Walde sind leicht zu werfen, nicht so der Räuber in uns«. Auch im Kendo ist der eigentliche Feind nicht draußen, sondern in uns selbst. Vermöchten wir nur den Feind in uns selber, das heißt das nurpersönliche Ich gänzlich zu vernichten, dann würde der Feind außer uns ganz von selber verschwinden. Das Aufgehen des wahren Ichs in uns wird in der

Aufhebung des persönlichen Ichs offenbar. Daher sagt auch Takuan: »Man soll immer das Eine im Auge haben, darin Himmel und Erde noch nicht geschieden sind, In und Yo sich noch nicht zeigen. Man soll lernen, u n m i t t e l b a r zu schauen, ohne der (unterscheidenden) Begrifflichkeit der Oberfläche zu verfallen«.

Das wahre Ich wird niemals auf dem Wege des Verstandes oder der Vernunft offenbar. Wenn Takuan sagt: ». . . an der äußersten Grenze aller (noch begreifbaren) buddhistischen Lehre«, so hängt also alles daran, daß man, in ständiger Übung, bis an die Grenze der Kraft, bis zur Erschöpfung gehe. Nur so zereißt der Wahn des persönlichen, individuellen Ich und ruhig vermag man, auf der Felsenklippe schwebend, »hängend zwischen Leben und Tod«, das Schwert von drei Shaku Länge zu schleifen. Wer sich zwanzig bis dreißig Jahre in unausgesetztem Bemühen erschöpft, den mag dann wohl einmal die Erleuchtung, daß der Feind und Ich »im Grunde« e i n s, bzw. »Nicht-Zwei« sind, wie ein Blitz durchfahren. – Das »Schwert schleifen« bedeutet sich selber schleifen. Sich des Schwertweges befleißigen, heißt, sein Inneres bilden. Vor dem wahrhaft Großen beugt sich, vom Strahl seiner Würde berührt, alles von selbst. Siegen ohne zu kämpfen, bedeutet, andere mit der Kraft seiner Tugend zu beugen. Nichts anderes meint der Begriff vom »wahren, wunderbaren Schwert«.

*

Wer sich das »wahre und wunderbare Schwert« zu eigen gemacht hat, hat die Kraft der Lebenserweckung und des Tötens und kann mit dieser Kraft siegen ohne zu kämpfen. Takuan

bringt das in dem Satz zum Ausdruck: »Der Meister tötet nicht mit dem Schwert, sondern macht damit lebendig. Er tötet, was er töten muß und macht lebendig, was es gilt, zum Leben zu bringen.« Beim Töten Samadhi des Tötens, beim Lebendigmachen Samadhi des Belebens. Den Satz: »Der Meister tötet nicht mit dem Schwert«, erläutert Takuan selbst so: »Auch wo der Meister mit dem Schwert nicht »tötet«, schrickt der andere vor der Wahrheit, die der Meister verkörpert, zusammen, wird wie von selbst ein toter Mann und findet seinerseits am Meister keine Stelle, an der er ihn treffen könnte.« Den Satz »sondern macht damit lebendig« erläutert Takuan selbst so: »Der Meister spielt mit seinem Gegner, läßt ihn sich verhalten, so wie er es im Sinn hat, kann ihm ruhig zusehen, ohne ihn zu töten« (und bringt ihn endlich zu sich selbst). So hat er die große Freiheit, zum Leben zu bringen oder zu töten. Der Eingeweihte hat diese »Stufe des Schwertes«, auf der das Schwert nicht mehr die Kunst des (äußeren) Tötens bedeutet, sondern die Kunst lebendig zu machen. Das Schwert aber eines in seinem persönlichen Ich befangenen Menschen kann auch dann nicht »Leben erwecken«, wo er es wohl möchte. Unwillkürlich verwandelt sich bei ihm das Schwert immer zu einem Werkzeug des Tötens. So kommt es nie auf das »Schwert« an, sondern immer auf den Menschen, der es gebraucht.

*

Das Schwert des persönlichen Ichs ist das der feind-setzenden »tierischen Seele«. Es ist das Schwert einer Welt, in der der eine den anderen beseitigen muß, um selber zu leben. Das gilt nicht nur für die Welt des »Schwertes« im engen Sinne des Wortes. Alle Verhältnisse zwischen Menschen, in denen es um den eigenen Nutzen geht, zeigen das tötende Schwert. Der eine kann

sich nicht »nützen«, ohne dem anderen zu schaden. Auch wo das Ordnungsprinzip »Gemeinnutz geht vor Eigennutz« aufgerichtet wird, bleibt alles beim alten, solange die Seelen der einzelnen nicht von Grund auf erneuert werden. Im Buddhismus nennt man die Übung des Buddhaweges »Ichidaiji-Innen«, das bedeutet das »Wichtigste unter allen Ursachen und Anlässen«. Den Buddhaweg üben bedeutet aber: Das persönliche Ich überwinden und mitten in einer Welt des Eigennutzes sich auf die Stufe der Wahrheit erheben und diese bewahren.

*

»Ichidaiji-Innen« ist nichts anderes als das lebendig machende Schwert, das zugleich das tötende Schwert ist, aber in einem Sinne, darin Töten und Lebendigmachen ein und dasselbe sind. Solange man das zum Leben erweckende und das tötende Schwert für zweierlei hält, ist man von der Schwertstufe im Sinne Takuans noch weit entfernt. Das Schwert des Meisters macht den Gegner allein mit der ihm innewohnenden Kraft zum toten Mann. Die Kraft des im Meister lebendigen wahren Ichs vernichtet das persönliche Ich seines Gegners. Zugleich aber wird sein wahres Ich angesprochen und berührt – so wie schon jeder, der mit einem Großen in Berührung kommt, von dessen Kraft berührt und angeregt wird, sich zu läutern. Vor dem Schwert des Meisters versagt das Schwert des listigen Ränkeschmiedes und der Kunstgriffe und muß kapitulieren, und der Geschlagene erkennt, daß nicht nur seine äußere Kunst nichts taugt, sondern daß er sich vor allem um das »Schwert des wahren Ichs« zu bemühen hätte. So wird das tötende Schwert zum belebenden Schwert. Es erweckt zum »Schleifen« des Selbstes. Das tötende Schwert des Meisters ist das Schwert der Vernichtung des Unrechten und des Offenbarwerdenlassens des Rechten.

Handeln aus dem persönlichen Ich ist von Handeln aus dem wahren Ich qualitativ unterschieden. Jenes ist künstlich vorbestimmt, dieses ein natürliches »Auswirken«. So gibt es auch in der Übung des Kendo zwei Arten von Handeln: Das vom Bewußtsein vorbestimmte und geleitete und das unvermittelte, ohne Inanspruchnahme des Bewußtseins sich auswirkende, natürlich hervorbrechende Handeln. Letzteres hat etwas Gemeinsames mit dem Großen Wirken des Alls. Den gleichen Unterschied gibt es, wo es um das religiöse Heil geht. Es ist etwas Künstliches, wenn man sich mit dem Bewußtsein des persönlichen Ichs den Kopf darüber zerbricht, wie man zum Heil gelangen könnte. Etwas ganz anderes ist das Voranschreiten aus religiösem Ergriffensein, zu dem der Glaubende durch die Macht des Absoluten hingerissen wird.

*

Rechtes Handeln ist Handeln »ohne zu tun« (musa). Nicht, als sei das kein Handeln. »Musa« sagt Takuan, »bedeutet, daß man im Handeln des täglichen Lebens eigentlich nicht handelt.« Aber dieses Musa ist recht verstanden gerade das Große Handeln. Es ist Handeln nicht im Sinne eines bewußten sich Vortreibens, sondern qualitativ umgewandeltes, natürlich-gesetz-mäßiges und ganz unmittelbares Tun. Es ist Handeln – oder absolutes Handeln. Es ist eine zwangsläufig-naturhaft hervorbrechende große Weise des Tuns und in diesem Sinne kein Tun. Man kann auch sagen, das eine ist das befangene, das andere das unbefangene Handeln. Befangen ist das Handeln derer, in denen ihre Vergangenheit nachwirkt. Unbefangen ist das Handeln derer, die in jedem Augenblick ihre Vergangenheit aufheben und so ganz und gar im Augenblick drin sind und eben

dadurch die Gegenwart beherrschen. (Wo das persönliche Ich verschwindet, verschwindet die an ihm haftende Zeit. Wo das wahre Ich aufgeht, ist der Mensch über der Zeit und so, in jedem Augenblick ganz unbefangen auch im Augenblick drin.)

*

Man spricht bisweilen von der notwendigen Neuordnung aller Dinge. Wo Menschen in ihrem persönlichen Ich und der ihm anhaftenden Zeit befangen sind, wird daraus immer wieder eine »alte« Ordnung. Neue Ordnung im wahren Sinne ist eine Ordnung, die stündlich neu wird. Nur wo die stündlich neuwerdende Ordnung zugelassen wird, kann es das freie, unbefangene Handeln geben. Der, dem aus dem Ich Zeit und Vergangenheit anhaften, ist zu solchem Handeln nicht fähig. Er kann nichts sehen wie es ist, weil er alles durch seine Ich-Brille sieht. Das meint auch das Zenwort: »Zuisho ni shu to naru« (Man sei Herr, wo immer man ist und dem Orte gemäß). Takuan erläutert das so: »Lege einen Spiegel hin. Jedes Ding, das vor dem Spiegel ist, spiegelt sich darin, ganz wie es ist. Nur weil der Spiegel kein Bewußtsein hat, spiegelt er in sich jede Gestalt genau so wider, wie sie ist. Da ist kein Bewußtsein, das dieses oder jenes unterscheidet. Genau so ist auch der Meister der Kunst des Kämpfens. Er ist dem reinen Spiegel seiner Seele erschlossen, der von keinem Stäubchen jenes Bewußtseins getrübt ist, das dieses und jenes, gut und böse sondert und unterscheidet – und doch »sieht« er mit seiner spiegelklaren Seele sehr wohl »dieses« und »jenes«, »gut« und »böse« –, aber sieht es, ohne es sehen zu müssen«.

Wo der Spiegel der Seele bewußtseinslos und rein, klar und frei ist von jedem Pünktchen einer trübenden Voreingenommen-

heit, spiegeln sich in ihm alle Dinge des Himmels und der Erde wider, so wie sie sind. Der Mensch, in dem dieser Spiegel aufging, ist immer ganz von selber zur rechten Zeit und in der rechten Weise da, ohne sich an dieses oder jenes, an gut oder böse, an aus oder ein, an auf oder nieder oder an welche Unterscheidung auch immer zu »halten«. Nur so auch kommt es zu dem »natürlichen«, und doch allem nur möglichen Wandel gemäßen wunderbaren Handeln – zum Handeln ohne zu handeln – in der Kunst des Kämpfens und in aller Kunst des Lebens wie auch dort, wo es sich um die Bewährung der Lehre Buddhas handelt.

Takuan sagt: »Man soll gut und böse sehen können, ohne es zu sehen. Man soll genau unterscheiden können, ohne zu unterscheiden. Man soll den Fuß auf das Wasser setzen können, genau so wie auf die Erde und ihn auf die Erde setzen, genau so wie auf das Wasser. Wer das kann, dem ist niemand gewachsen. Aber zu solcher Stufe gelangen, vermag nur, wer beim Gehen und Stehen, beim Sitzen und Liegen, beim Sprechen und Schweigen, beim Teetrinken und Essen keinen Augenblicke ungenützt läßt, sich zu läutern, und sich unausgesetzt müht, das Wesentliche im Auge zu halten, es unverwandt kreuz und quer zu ergründen und es unmittelbar zu erschauen. Und wenn einem dann nach Monaten oder Jahren einmal zumute wird, als ob mit einem Male im Dunkeln ein Licht aufblitze – so hat man endlich etwas von der Weisheit ergriffen, die kein Lehrer vermittelt und gelangt dazu, die wunderbare Wirkung des Nichtwirkens zu bekunden. Der Meister der Kunst des Kämpfens hat, wenn sich in ihm der Spiegel der Seele aufgetan, in sich keinen Hauch von Bewußtsein, dies und jenes zu unterscheiden. Weil

aber der Spiegel seiner Seele so klar ist, sieht er doch alles – ohne es zu ›sehen‹.

*

Die Weisheit, die kein Meister mehr vermittelt, zu ergreifen und das wunderbare Wirken des Nichtwirkens zu entfalten, das ist es, was Takuan mit ›Taia‹, mit dem ›wunderbaren Schwert‹ meint. Er sagt: ›Wenn einer immer in dieser Weise handelt, so erhebt er sich über die Grenzen des Gewöhnlichen, ohne sie zu überschreiten! Das heißt Taia, dieses ›ausgezeichnete Schwert‹, ist im Grunde jedem Menschen zu eigen und reift in jedem Individuum heran. Aber erst, wenn man es in seine Klarheit erhebt, fürchtet sich selbst der Dämon des Himmels vor einem. Wenn man das aber aus dem Dünkel seines Ich-Selbsten versäumt, wird man von den niedersten Wesen überspielt.‹ Das wunderbare Schwert ist uns also allen eingeboren, ist in jedem von uns da, jedem in seiner Vollkommenheit eigen, ihm ursprünglich vom Himmel verliehen. Aber wir wissen es nicht, daß unsere Natur mit diesem edlen Juwel gesegnet ist, suchen umsonst, machen uns von anderen abhängig, verdunkeln das Juwel in unserer Seele und verfallen einem Leben, in dem uns schon die niedersten Wesen betrügen.

*

Die im Kendo gelehrtten ›Kunstgriffe‹ sind in sich selber nichts als tote Dinge. Um zu lebendigen Dingen zu werden und sich zum Wirken der eigentlichen Kraft entfalten zu können, müssen sie sich erst zu der ›Großen Kunst‹ verwandeln, die zwar im ›äußeren Unterricht‹ angeregt wird und sich bildet, die aber im Grunde unseres Wesens schon da ist. Diese Kunst

vermag letztlich auch der Meister nicht zu ›vermitteln‹. Sie muß über alle seine Lehren hinaus im ›eigenen Herzen‹ erkannt und ergriffen werden. Denn Kendo ist eine Kunst des ›Kogebetsuden‹ (außer der Lehre und jedem für sich gesondert vermittelt) und des ›Mushidokugo‹ (ohne Lehrer und von sich aus erkannt).

*

Wem einmal das über Tod und Leben wunderbar frei verfügende, das Unrechte vernichtende und das Rechte offenbarmachende Schwert aufgegangen ist, in dem wird das selbstsüchtige kleine Ich von selbst zum toten Ding und toten Mann und zergeht. Zugleich erhebt sich ganz von selbst das vom Himmel gegebene wahre Ich und tut sich kund. Da tut sich ›die Landschaft der Seele‹ auf, zu der der gewöhnliche Mensch beim Anblick eines Meisters, von dessen Würde und Tugend berührt, zu seinem Wesen erweckt und zum Höheren emporgehoben wird. Doch wie ist es, wenn Meister und Meister die Schwerter kreuzen? Über solche ›Landschaft‹ sagt Takuan: ›Wenn ein ›Jozu‹ (Geübter) mit einem Jozu die Schwertspitze kreuzt und es nicht mehr um Sieg und Niederlage geht, so erinnert das an die Überlieferung, daß Kasho Bodhisattwa lächelte, als Buddha in seiner Predigtstunde eine Blume zwischen den Fingern hielt. – Ein tiefer Sinn liegt in diesem Vergleich einer Begegnung zweier Meister des Schwertes mit dem Zueinander von Kashos Lächeln und der Blume, die Buddha wortlos in seinen Fingern drehte. Die Begebenheit, um die es sich handelt, war die folgende. Als Bhagavad Shakamuni einmal auf dem Berg Reishu den vor ihm Versammelten wortlos einen Blütenzweig hinhielt, den er zwischen den Fingern hielt, konnte niemand verstehen, was er wohl damit meinte. So blieb es ganz still, niemand sprach etwas oder

wußte, was da zu tun. Kasho allein verstand, was der Meister meinte und lächelte. Buddha aber freute sich, daß der Sinn, der weder in Worten noch in einer »Lehre«, sondern nur unmittelbar, d. h. von Seele zu Seele mitteilbar war, dem Kasho hatte vermittelt werden können. – So also dürfte, nach Takuan, das Wesen einer Begegnung zwischen zwei Meistern dem gewöhnlichen Menschen kaum zugänglich sein, sondern wiederum nur Meistern »von Seele zu Seele« erkennbar sein. Was sich da vollzieht und gemeint wird, entzieht sich aller Beschreibung und bleibt allen verschlossen, die nicht selbst, nach langer Übung, Meister geworden sind. Die Welt der Meister kann von weniger Geübten höchstens geahnt werden.

Auf den Handtüchern, die den Mitgliedern der Kendoabteilung der kaiserlichen Universität in Tokyo ausgehändigt werden, steht das Motto: »Spiele auf dem Weg.« Die Schriftzeichen stammen von der Hand des Meisters Kinoshita. Er war noch am Leben und als der Meister des Kendo tätig, als ich als Student Mitglied der Kendoabteilung war. Der Sinn des Satzes weist in die gleiche Richtung, auf die Takuan zieht, wenn er zur Kennzeichnung der Begegnung zweier Meister an Kashos Lächeln erinnert. Miyamoto Musashi, der große Meister des Schwertes, nannte sich selbst Niten-Doraku, was wörtlich »Liebhaber in zwei Himmeln« bedeutet. Das Wort »Doraku« (wörtlich: Weg-Genuß) mag wohl die Gemütsverfassung andeuten, die er als Meister besaß. Diese Stufe des »Spielens auf dem Wege«, dieser Gemütszustand des Weg-Genusses, heißt im Buddhismus auch Horaku (Dharmagenuß) oder Yugesammai (Sammadhi des Spieles). Die Kunst des Meisters ist über alles absichtsvolle Wollen und alles mühevollen Streben hinaus. Sie ist zu einem natürlichen

Genusse geworden. So ist auch das Kreuzen der Klingen zwischen Meistern kein »Kampf« mehr. Hier sind dann zwei Menschen in einem Reich ineinander verschmolzen, in das sie beide eingegangen sind. Zwei Menschen stehen sich gegenüber. Aber eigentlich sind es »Nicht-Zwei«, denn da ist kein »Selbst« und kein »Anderer«. (Jitafuni = Selbst-Anderer-Nicht-Zwei.) Die zwei Meister sind in der Bewegung nur zwei Wirkensweisen eines Wesens. Sie verkörpern das wunderbare Bild, der sich für alle Zeiten im Sammadhi ihres Spieles befindlichen unwandelbaren großen Wahrheit des Alls und sie offenbaren darin die Stufe des natürlichen Dharmagenusses. Die Wahrheit, die sich sichtbarlich ausdrückt und sich selber genießt – das ist die Sphäre, in der Meister sich bewegen, wenn sie ihre Klingen kreuzen.

Übende streben danach, Meister zu werden und schon als Übende müssen sie den Geschmack des »Spieles auf dem Wege«, den Weg-Genuß, den Dharmagenuß, das Sammadhi des Spieles im Auge haben. Gewiß müssen sie sich noch unter Aufbietung aller Kräfte anstrengen und selbst dann noch die Versuchung zum Nachlassen überwinden, wo sie der Sache überdrüssig werden oder gar Ekel sie ergreift. Solange sie aber nur durch ihren Fleiß und ihre Anstrengung auf dem Wege gehalten werden, zeugt das davon, daß der »Weg« ihnen noch nicht zu eigen geworden ist und sie noch ganz auf der Stufe des Anfängers stehen. Wird der Weg ihnen zu eigen, dann gesellt sich zur Anstrengung auch der Weg-Genuß, und das kann dann als Vorzeichen großen Erreichens gedeutet werden. Wird der Weg zur inneren Notwendigkeit, dann ist die Stufe des Meisters erreicht, und alles ist Horaku.

Der gewöhnliche Mensch kann die Welt des Ungewöhnlichen nicht fassen. Schon einen klugen Menschen unter den Gewöhnlichen betrachtet er als einen Ungewöhnlichen. Aber wie klug auch ein gewöhnlicher Mensch sein mag, er überschreitet die Grenzen des Gewöhnlichen nicht. Takuan erklärt das Gewöhnliche und das Außerordentliche folgendermaßen: »Wer schon über drei Dinge klar sein kann, dem man nur ein Ding gezeigt hat, und wer einen Haufen von Münzen auf einen Schlag zu schätzen vermag, ist ein kluger Mensch unter gewöhnlichen. Wer aber »diese Sache« (Satori, d. h. die Erleuchtung) hat, kann alles mit einem Schlag in drei Stücke schneiden, ehe ihm das Ding erst gezeigt wird und er sich daran über drei Dinge klar werden kann. Wieviel leichter kann so ein Mensch mit einem anderen, der ihm gegenübersteht, fertig werden. Er zeigt nicht einmal die Spitze seines Schwertes. Er handelt schneller als der Blitz und so schnell, daß selbst der Sturmwind ihn nicht einzuholen vermag.«

*

Miyamoto Musashi erzählt: »Ich habe mich von Jugend auf der Kunst des Schwertes gewidmet. Als ich dreizehn Jahre alt war, bestand ich meinen ersten Kampf, indem ich einen Künstler im Fach, namens Kihei Arima aus der Shintoschule besiegte. Im Alter von 16 besiegte ich einen starken Fechter namens Akiyama aus der Provinz Tajima. Nachdem ich im Alter von 21 in die Hauptstadt gegangen war, kämpfte ich dort mehrere Male mit anerkannten Fechtern und wurde von keinem geschlagen. Später traf ich in verschiedenen Provinzen auf Fechter aller Schulen und wurde über 60mal Sieger ohne jemals besiegt worden zu sein. Als ich über 30 Jahre alt war und auf meine bisherigen Kämpfe zurückschaute, entdeckte ich erst, daß meine Siege gar

nicht auf eine gründliche Erlernung der Kunst zurückzuführen waren. Ich wußte nicht, ob ich unbewußt das dem Großen Wege gemäße Wirken besaß, das dem natürlichen Gesetz des Himmels entspricht, oder ob ich gesiegt hatte, nur weil die, gegen die ich gekämpft hatte, Mängel besessen hatten. So übte ich weiter von morgens bis abends, um mir die Große Wahrheit einzuverleiben. Als ich dann endlich dem Großen Weg der Kunst zu entsprechen anfang, war ich 50 Jahre geworden.«

So wie Musashi waren auch andere große Könnner nicht damit zufrieden, im Kampfe zu siegen – solange der Sieg keine innere Notwendigkeit war. Wer konnte versichern, daß Musashi, der bis zum 60. Male niemals unterlegen war, auch zum 70. Male noch den Kampf gewinnen würde? Das Ziel des Fechters liegt im Außerordentlichen, das über die Überlegenheit im gewöhnlichen hinausgeht. Es ist die Stufe des Erleuchteten, des »Außerordentlichen«, auf die Musashis Worte hinweisen: »Als ich dem Großen Weg der Kunst zu entsprechen anfang, war ich 50 Jahre alt geworden.«

*

Takuan erklärt das Wesen des außerordentlichen Schwertes mit den Worten: »Wer diese Stufe hinter sich hat, kann alles sofort in drei Stücke schneiden, ehe ein Ding ihm gezeigt und er sich erst über drei Dinge klar wird.« Das Bild, eine Summe Münzen mit dem bloßen Auge schätzen zu können«, bezieht sich auf das gewöhnliche Schwert. Das ist das Schwert des scharf unterschiedenen Verstandes, der aufgrund eines Vorgegebenen in Aktion tritt – das außerordentliche Schwert aber ist das Schwert, das ohne Wirken des Verstandes handelt.

Wenn wir einen Knaben in der Fechtkunst üben, können wir, schon ehe er wirklich losschlägt, merken, worauf er zielt und

was er denkt. Gleichviel, ob er auf unseren Vorderarm oder auf unser Gesicht oder unseren Rumpf zielt, alles spiegelt sich deutlich ab. Das bedeutet aber keineswegs, daß wir schon das Schwert, das »alles sofort in drei Stücke zu schlagen vermag«, besitzen. Wir fassen alles nur aufgrund der »Vor-Zeichen«, die er uns darbietet, auf. Die Stufe, die, ohne irgend der Vorzeichen zu bedürfen, sieht ohne zu sehen, siegt auch ohne zu kämpfen. Sie tritt erst ein, wo wir und der andere eins werden. Erst wo das der Fall, können wir auch den »anderen« ohne Vorzeichen begreifen.

Worte und Wendungen wie: »Alle Dinge in der Welt sind eines Wesens«, das »wahre Ich«, die »völlige Ichlosigkeit«, »Wirken ohne zu wirken«, »Tod und Leben in der Gewalt haben«, u. s. f. kennzeichnen alle das Gleiche, nämlich die hohe Stufe des Schwertes Taia. – Wie ist es zu erlangen? Nicht auf dem Wege des Verstandes, sondern nur durch eine innere Tat und auf dem Wege langer Übung. Die hohe Stufe ist nicht mit Worten zu beschreiben, nicht nach Gesetzen und Regeln zu fassen. Sie ist eine Wahrheit, die außerhalb aller Regeln steht und nach einer Übung von vielen Jahren sich selber mitteilt. Für das große Wirken selbst gibt es keine Regel mehr.

III. DAS TAO DER TECHNIK

von Meister Kenran Umeji⁶⁾

Das Aufgehenlassen von Tao ist allein auf dem aller Beschreibung spottenden Wege: »Von Herz zu Herz« möglich. Diesen Weg zu bewähren, gibt es der praktischen Mittel viele. Und doch sind sie – in der rechten Weise verwandt und geübt – alle Verwirklichungsformen des Tao. Es gibt ein »Tao der Technik«. Die zur rechten Haltung vollendete Technik einer Übung (Gyo) ist in sich selbst eine Bekundung von Tao. Im Tao der Technik ist die Technik selbst Tao und Tao die Technik. – Also Technik = Tao und Tao = Technik.

Um in der Übung des Bogenschießens in Besitz und Geruß des Tao zu gelangen, muß man zu seinem von allem Gemachten und Gewußten freien und reinen Wesen ersterben. Man muß ferner lernen, das Zulassen der gleich einem unendlichen Quell ewig sprudelnden »Großen Wahrheit« zu beherrschen, und muß endlich dazu gelangen, auf dem Grunde der rechten »Einsicht«, das Tao in der rechten Haltung zu bewähren. Das ist ein sehr »leichter« und unmittelbarer Weg. Aber das Schwerste für alle ist: Im Schießen das eigene Selbst restlos sterben zu lassen.

Das »restlose Sterben«, das hier gemeint ist, ist nicht jener unnütze »Tod«, den man in der Form einer psychophysischen

Agonie erleidet, wo man sich durch gewaltsames Spannen und Halten des Bogens im Überschreiten der eigenen Kräfte bis zur Neige erschöpft. Das »restlose Sterben des Selbstes« ist, recht verstanden, vielmehr jener Tod, der einen in die Freiheit von Leben und Tod stellt, über Leben und Tod hinaushebt und einen dazu bringt, sein wahres Herz, sein eigentliches »Wesen« zu entdecken und in jenem unendlichen Leben aufzugehen, das jenseits von Leben und Tod ist. Es geht um das Sterben desjenigen Selbstes, das noch im Widerspruch zum Absoluten wie zum Relativen befangen ist.

Um das restlose Sterben des Selbstes möglich zu machen, muß man sich in unverdrossener Übung um die rechte Haltung bemühen – unter Anleitung und Führung eines Meisters, der sie selber besitzt und bekundet. Der erste Schritt besteht darin, sich in langer Übung die richtige Gestalt des ganzen Gezuges des Schießvorganges zu eigen zu machen, bis er in seiner natürlichen Gesetzmäßigkeit so beherrscht wird, daß jede Spannung, jede körperliche Ungelöstheit, jeder Krampf verschwindet. Das Zweite ist zu lernen, von allen Bindungen und Trübungen des Herzens frei zu werden und so rein zu werden wie ein Kind. Dann tritt mit einem Male die jenseits von allem gegenständlichen Bewußtsein liegende Kerngestalt des Schießens in die Klarheit des Innenseins, und die diese Gestalt in Reinheit spiegelnde »Form« des Schießens tritt absichtslos, ohne Suchen und wie von selber hervor.

Der Weg zur Reinheit, die die Voraussetzung für das Gewinnen und Aufgehen des »Gyo-Taos« ist, sind zweierlei:

1) Man lernt, sich so über alles intentionale Bewußtsein und alle Schwankungen des Gemütes zu erheben, daß man, freige worden zum Erhorchen des eigenen Herzensgrundes, endlich

die Stimme des wahren Herzens, d. i. des das Tao suchenden Wesens vernimmt.

2) Man geht den Weg des gegenständlichen, intentionalen Bewußtseins bis zum Ende, um dann im Zerschneiden an der Grenze in die Bewegung des unendlichen Weiterschreitens zu münden.

Wer auf einem dieser Wege zum Ziele kommt, ist von der Künstlichkeit des eigenen »Machens« frei geworden und rein. Die vollkommene Reinheit ist selbst nichts anderes als das aufgegangene Tao. In ihr wird die große Wahrheit zugleich »gefaßt« und offenbar. Ein alter Heiliger hat einmal gesagt: »Reinheit oder Unreinheit, das ist gleichbedeutend mit Erreichthaben oder Nicht-Haben des Taos. Wer das Tao sucht, kann immer nur durch R e i n h e i t zu ihm gelangen.«

In jeder Übung muß man, vom ersten Schritt an, alles daran setzen, die Unreinheit zu überwinden. Was aber ist Unreinheit? Unreinheit ist jede Bezogenheit auf das Ich und jede Bindung durch das Ich. Weil der Mensch meist mit Unreinheit (Eigenwillen, Ichbewußtsein und Ehrgeiz) an eine Übung herangeht, kommt er nicht von dem Dualismus von »recht« und »unrecht«, »gut« und »böse«, Sein und Nicht-Sein los und bleibt in Verirrung, Zweifel und Ungläubigkeit befangen. Solange sich eine Ich-Meinung »von der Sache« in den Vordergrund schiebt, gelangt er nicht zur rechten Haltung. Auch wenn er die rechte Haltung schon in sich »vernimmt« und einsieht, kann er sie doch beim besten Willen nicht bewahren. Im entscheidenden Augenblicke kommt er von seiner Ichhaltung nicht los und bleibt in dem erbärmlichen Zustand hängen, sich nicht bessern zu können, obwohl er weiß, daß er in der Fehlhaltung ist. Wem es so ergeht, der kann nicht ins Tao eingehen, so fleißig er sich auch müht. Er vermag es erst dann, wenn ihm die große Herzenswendung

gelingt, durch die er rein wird. Bis dahin ist für ihn auch der Weg der Vermittlung des Tao »von Herz zu Herz« verstellt. Er ist ein Mensch, der noch »außerhalb des Tao« steht.

Was heißt im Gang einer Übung »innerhalb« und »außerhalb« des Tao stehen? Es gibt drei Klassen von Übenden:

Es gibt die Menschen, die ganz außerhalb des Taos stehen. Sie streben danach, suchen es aber gerade dort, wo es nicht zu finden ist. Sie fühlen wohl das Unrechte in ihrer Haltung, sind auch von der rechten Haltung des anderen überzeugt und mühen sich, zu ihr zu gelangen. Aber sie hängen so in ihrer unrechten Haltung, daß sie im Grunde doch nicht wissen, was eigentlich das Rechte und was das Unrechte ist – obwohl es so aussieht, als wüßten sie es. Darum können sie auch nicht zur rechten Haltung verwandeln, was sie als die unrechte erkennen, und können die unrechte Haltung nicht aufgeben, auch wo sie die rechte erkennen. So kommen sie aus ihrem Konflikt zwischen recht und unrecht, gut und böse nicht heraus. Ab und zu mögen sie einmal in die rechte Geisteshaltung geraten und so auch in die rechte Ruhe und Sammlung kommen. Dann sind sie sich für einen Augenblick über die rechte Haltung im klaren. Aber dann sind sie es auch schon nicht mehr, und schon wieder setzt der Zwiestreit zwischen gut und böse, zwischen dem Rechten und Unrechten ein. Das kann man den Irrgang im Widerstreit der Gegensätze oder die »dualistische Verirrung« nennen. Wer darin befangen ist, steht noch außerhalb des Tao und der Weg von »Herz zu Herz« ist für ihn noch verschlossen.

Es gibt andere, die stehen schon innerhalb des Taos. Das sind auch die, in denen, wenn sie sich in der rechten Weise mühen, Tao unfehlbar einmal aufgeht. Aber sie verirren sich zu Anfang innerhalb ihres Standes im Tao.

Unter diesen Menschen gibt es solche, die wissen wirklich um die rechte Haltung und sind auch in der rechten Weise bemüht, sich von der unrechten zu befreien. Aber es fällt ihnen schwer, die rechte Haltung zu bewähren. Und wenn sie sie dann einmal durch unablässiges Üben erreichen, dann halten sie inne, bleiben stehen und können keinen Schritt vorwärts machen. Ja, ohne zu bemerken, fallen sie in die unrechte Haltung zurück. Dann aber fühlen sie es, beginnen von neuem und schreiten fort . . .

Unter denen, die innerhalb des Tao stehen, gibt es andere, bei denen das Bewußtsein der rechten Haltung diese ohne weiteres wirklich werden läßt. Solche Menschen werden vom Unrechten frei und bewähren das Rechte, sowie sie das Unrechte einsehen. Ganz gleich, ob die Erkenntnis der rechten Haltung in ihnen selber aufsteigt oder ihnen durch die Vermittlung eines anderen kommt – in dem Augenblick, in dem sie ihnen aufgeht, »fallen« sie wie von selbst geistig und körperlich in die rechte Haltung und vermögen sie auch zu bewähren. Auch diese Menschen können sich unterwegs einmal verirren. Aber sie bleiben niemals stehen, sondern sind immer im Fortschreiten. Es gibt für sie nur noch den Weg, der nach oben führt, und Schritt für Schritt kommen sie auf ihm weiter voran.

Einmal müssen beide zur Erleuchtung kommen, denn auf dem Wege zu ihr stehen sie beide nie stille. Bei beiden handelt es sich immer nur um »Verirrungen innerhalb eines Standes im Tao«, um Verirrungen »im Rahmen der Einsichtigkeit«. Das aber ist so gut wie keine Verirrung. Und hier auch gibt es das »Geben und Nehmen von Herz zu Herz«.

Endlich gibt es die Stufe, auf der jeder Gedanke, jede Handlung und Haltung, alles Tun und Lassen Tao bekundet. Das ist die Stufe der Meisterschaft.

Was wir als Menschen, die »außerhalb des Tao stehen« beschrieben, kennzeichnet die unterste Stufe in der Übung des Bogenschießens. Es ist die Stufe des »Bogenschießen-Lernens«. Bei den anderen Stufen ist immer schon mehr da als ein »Lernen«. Aus dem Schießen des Lernenden ist die Schieß»Tat« geworden. (»Tat« nicht im Sinne einer »zielenden Ich-Tat«, sondern als Sich-Tätigen des Tao im Medium des Schießens.) Der Prozeß der Ausbildung steht unter dem Gesetz des Lebens. (Das Fortschreiten in der Übung führt über die Beherrschung der äußeren Technik in den Besitz der »eigentlichen Technik«; über die Gewinnung der äußeren Form zum Aufgehen der »Großen Form«, die jenseits aller Formen ist; über das Erfüllen äußerer Gesetzmäßigkeiten zum Erfülltsein vom Großen Gesetz; über den besonderen Weg zu dem Weg). Der entscheidende Fortschritt ist aber keine Frage der Zeit, sondern hängt allein davon ab, »wo das Herz liegt«. (Er hängt ab von der »Großen Wendung«.) Man kann mit einem Schlage zur Stufe der Erleuchtung gelangen. Das Gewinnen der Stufe der »Großen Einsicht« ist also im Grunde doch keine stufenweise Entwicklung, sondern Sache einer Augenblickserleuchtung.

Das Bogenschießen ist ein Weg zum Aufgehenlassen des Tao. Es ist eine Weise des Weges. Die Gewinnung des Tao durch die Übung des Bogenschießens ist der Weg über die rechte Haltung des Schießenden. Dieser erreicht die rechte Haltung nur durch Reinheit und Sterben. Nur wenn sein Selbst restlos stirbt, vermag er, zur rechten Erleuchtung und zum wahren Sinn des »Technik = Tao« zu gelangen und in der Bewährung der Großen Einsicht, Tao »im rechten Gebrauch der großen Weisheit« zu offenbaren. Tao ist im Grunde nichts anderes als die Große Reinheit. Sie aber bedeutet das Gleiche wie die Große Wahrheit,

die das ganze Universum in sich trägt. Und im Grunde sind das wahre Herz eines Tao-Menschen, d. h. eines Menschen, der Tao ohne jede Bemühung bewährt und bekundet, und das wahre Herz eines Suchenden beide nichts anderes als eine Weise der Großen Reinheit, ja diese selbst – nur ist sie beim Suchenden noch unentwickelt, getrübt und verstellt, beim Erleuchteten ungetrübt offenbar.

So ist auch das Verhältnis von Schüler und Meister. Unerwartet und ganz unvermutet kann das, was vom Meister ausgeht und auch im Schüler ans Licht will, zusammenschlagen und das, was in beiden ist, »aufgehen«, und dann sind das Herz des Meisters und das des Schülers mit einem Schlage »eins«. Das nennt man den Weg »von Herz zu Herz« und darum auch kann Tao nur dem »vermittelt« werden, der es schon »hat«.

Meister und Schüler in aller Welt, besinnt Euch darauf, ob Ihr innerhalb des Tao steht oder nicht!

ANMERKUNGEN

- 1) Eine eigene Abhandlung und »Hara, die Erdmitte des Menschen«, ist 1970 in der 4. Auflage im Otto Wilhelm Barth-Verlag, Weilheim/Obb., erschienen.
- 2) Der Weg dieser Übung ist ein harter und langer Weg. Eugen Herriegel hat diesen Weg für das Bogenschießen beschrieben. Mit Nachdruck sei daher an dieser Stelle auf seine Schrift »Zen und die Kunst des Bogenschießens«, Otto Wilhelm Barth-Verlag, Weilheim/Obb., 14. Auflage, verwiesen. Sie ist eine durch ihren persönlichen Erfahrungsgehalt unersetzliche und zuverlässige Einführung in den Sinn, den Weg und die Grundlagen dieser Kunst.
- 3) 1573–1645. Die hier abgedruckte Abhandlung von Reibun Yuki, die einen berühmten Text (das »Taiaki«) wiedergibt, ist für die Veröffentlichung um einige unwesentliche Abschnitte verkürzt.
- 4) 1582–1645, berühmter Meister der Fechtkunst und Zen-Maler.
- 5) Kenran Umeji, bei dem ich das Bogenschießen lernte, ist ein heute noch lebender bekannter Zen-Meister und Meister dieser Kunst.

*

Eine eingehende Behandlung der Fragen und Probleme, die mit der »Kultur der Stille« und dem »Inneren Weg« zusammenhängen, findet sich in den anderen Werken des Verfassers:

1. »Hara, die Erdmitte des Menschen« (Otto Wilhelm Barth-Verlag G.m.b.H., Weilheim/Oberbayern, 4. Auflage 1970).
2. »Im Zeichen der großen Erfahrung« (Otto Wilhelm Barth-Verlag G.m.b.H., Weilheim/Oberbayern, 2. Aufl., 1958).
3. »Durchbruch zum Wesen« (Max Niehans Verlag, Zürich, 2. Aufl., 1956).
4. »Der Mensch im Spiegel der Hand« (Otto Wilhelm Barth-Verlag G.m.b.H., Weilheim/Oberbayern, 2. Auflage 1966).
5. »Erlebnis und Wandlung« (Max Niehans Verlag, Zürich, 1956).

INHALTSVERZEICHNIS

I. DIE STILLE IN OST UND WEST	7
1. Menschliches Urwissen um Stille	7
2. Japanische Kultur der Stille	11
3. Japanischer und westlicher Begriff von Kultur .	14
4. Verschiedene Zugänge zur Stille	21
II. VOM WESEN JAPANISCHER »ÜBUNG« . . .	26
III. DIE GRUNDÜBUNGEN DER STILLE	34
1. Die Unbewegtheit des Leibes	35
2. Der Atem	39
3. Die Mitte	42
IV. BEWAHRUNG DER STILLE IM LEBEN . . .	47
V. GEGENSTÄNDLICHE STILLE	56
VI. STILLE DER VERSCHMELZUNG	64
VII. DIE PRÜFUNG DER STILLE	69
VIII. AUSKLANG	72
	123

ANHANG

Drei Japanische Texte

- I. VOM RECHT ZUM KAMPFEN 77
Eine japanische Geschichte, wiedergegeben von Tera Sasamoto, Übertragung aus dem Englischen von Graf Dürckheim
- II. KEN-ZEN ALS EINHEIT 90
Ein Text des Zenmeisters T a k u a n von *Reibun Yuki*, Übersetzung aus dem Japanischen von *Fumio Hashimoto*, bearbeitet von Graf Dürckheim
- III. DAS TAO DER TECHNIK 113
Ein Text des Bogenmeisters *Kenran Umeji*, Übersetzung aus dem Japanischen von *Fumio Hashimoto*, bearbeitet von Graf Dürckheim.

KARLFRIED GRAF DÜRCKHEIM, Prof. Dr., geboren 1896 in München. 1914–1918 Teilnahme am Weltkrieg. Studium der Philosophie und Psychologie in München und Kiel. 1923 Dr. phil., 1925–1932 Assistent am psychol. Institut der Universität Leipzig. 1930 Habilitation für Psychologie. 1932 Prof. für Psychologie an der Pädagogischen Akademie und Dozent für Philosophie an der Universität Kiel. 1937 bis Kriegsende in Japan. Seit 1948 in Todtmoos-Rütte (Schwarzwald) im Kreis seiner Mitarbeiter in seiner existenzial-psychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte psychotherapeutisch tätig (initiatische Therapie).

Es erschienen bisher in Buchform folgende Werke:

Im OTTO WILHELM BARTH VERLAG, 812 Weilheim/Obb.: »Japan und die Kultur der Stille«, 5. Auflage 1971 / »Im Zeichen der großen Erfahrung«, 2. Auflage 1959 / »Hara, die Erdmitte des Menschen«, 4. Auflage 1970 / »Zen und wir«, 1960 / »Der Mensch im Spiegel der Hand« in Zusammenarbeit mit Ursula von Mangoldt, 2. Auflage 1966 / »Die wunderbare Katze«, Zen-Texte, 2. Auflage 1969 / Zum 70. Geburtstag: Festschrift »Transzendenz als Erfahrung, Beitrag und Widerhall«, Hrsg. M. Hippus, 1966. »Überweltliches Leben in der Welt« 2. Auflage 1971. – Im Verlag HANS HUBER, Bern-Stuttgart: »Durchbruch zum Wesen«, 4. Auflage 1969 / »Erlebnis und Wandlung« 1958 / »Der Alltag als Übung«, 3. Auflage 1970. – Im Verlag LIMPERT, Frankfurt/Main: »Sportliche Leistung – Menschliche Reife«, 2. Auflage 1969.

OTTO WILHELM BARTH-VERLAG

WEITERE WERKE
VON GRAF DÜRCKHEIM
IM OTTO WILHELM BARTH-VERLAG

HARA

Die Erdmitte des Menschen

Im Anhang drei Originaltexte. — 4. Auflage —
254 Seiten — 15 Abb. — Ganzleinen DM 24,80

»Das Werk weist uns einen uralten, für uns
aber immer wieder neuen Weg: Die Bedeutung
der Mitte, im seelischen und körperlichen Sinn
verstanden als ‚Verfassung‘ des Menschen, die
diesen wieder auf die ursprüngliche Einheit
zurückweist, die mehr u. mehr verloren geht.«
Weltwoche Zürich

**ÜBERWELTLICHES LEBEN
IN DER WELT**

Der Sinn der Mündigkeit

196 Seiten — Ganzleinen DM 18,80

»Das Buch zeigt Wege, wie der Mensch seine
Freiheit der Welt gegenüber wiedergewinnen
kann, wie er lernen kann, sich selbst den Weg
der Meditation, den Weg zur Seinserfahrung,
zu öffnen, um aus ihr heraus zu leben und
zu wirken.«
Praktische Psychologie

ZEN UND WIR

136 Seiten — Ganzleinen DM 11,80

Die ungeheure Anziehungskraft, die ZEN auf
uns ausübt, ist gerechtfertigt, sofern es uns zu
dämmern beginnt, daß unser Bemeistern der
Welt und unser Glaube an Gott die innere
Wahrheit und tragende Kraft einbüßt, wenn
es uns nicht gelingt, das Tor nach innen zu
öffnen. Dies tut ZEN.

DIE WUNDERBARE KATZE

und andere Zen-Texte

2. Auflage — 128 Seiten — 10 ganzs. Abb. —
Ganzleinen DM 18,80

Die Exerzitien-Weisheit des Zen stellt Schwert,
Speer und Bogen in den Dienst der inneren
Übung. »Die wunderbare Kunst einer Katze,
war über drei Jahrhunderte die geheime
Übungsanweisung einer altjapanischen Fecht-
schule und veranschaulicht in einzigartiger
Weise die Fünf-Schritt-Dialektik des Zenweges.

WEILHEIM OBB.