

eine Häresie und mit der christlichen Weltanschauung nicht in Einklang zu bringen“ (Nr. 213). An dieser grundsätzlichen Verurteilung sollte sich nichts mehr ändern, auch wenn die Diskussion über die praktisch anwendbaren und erfolgversprechenden Seelsorgsmethoden noch lang andauerte, bis die „pastorale Anweisung“ vom 10. Februar 1931 festlag (Nr. 236). Wir wissen zwar heute, daß auch diese deutliche Sprache dem Verhängnis nicht zu steuern vermochte; aber das Dokument, dessen Fassung auf Faulhaber zurückgeht, ist auch nachträglich ein Beweis für klare Sicht und entschiedene Weisung. Aus der Dokumentensammlung wird erneut eindeutig klar, daß den Amtsträgern der Kirche in Deutschland keinerlei Mitschuld an der „Machtergreifung“ angelastet werden kann.

Die weitere Frage, ob die Kirche in ihren Amtsträgern eine Mitschuld an der Phase trifft, die man „Machtbefestigung“ nennen kann und die bis zum Röhmputsch reicht, dürfte unseres Erachtens eine ebenso eindeutig negative Antwort aus diesen Dokumenten finden. Die Person des exzentrischen Benediktinerabts Alban Schachleiter, dessen unkritisches Eintreten für den Nationalsozialismus den Münchener Kardinal schon 1931 (Nr. 237) und dann ab Frühjahr 1933 immer häufiger (Nr. 271, 306, 311, 328) beschäftigte, ist geradezu ein Beweis hierfür, da es sich um einen einmaligen Fall handelte, der denn auch eine konsequente Reaktion hervorrief. Hatte die Kirche das Aufkommen des Nationalsozialismus nicht zu verhindern vermocht, so konnte sie noch viel weniger an einen Sturz der einmal an die Macht gekommenen Partei denken, geschweige denn ihn in die Wege zu leiten versuchen.

Die langwierigen Erörterungen bis zur endgültigen Redaktion der „pastoralen Anweisungen“ vom April 1933 (Nr. 297) oder bis zur „Kundgebung des bayerischen Episkopats“ für die Volksabstimmung im November 1933 (Nr. 372 a) zeigen, mit welchem Ernst und Verantwortungsbewußtsein die Bischöfe sich dieser Aufgabe unterzogen. Gewiß wird man nachträglich über die Opportunität dieses oder jenes Schrittes leicht anderer Meinung sein können; aber dieses nachträgliche Urteil kann die zuvor gemachte Feststellung des großen Ernstes und Verantwortungsbewußtseins nicht aufheben. Wir möchten deshalb auch nicht der zusammenfassenden und verkürzenden Bemerkung des Herausgebers in seiner biographischen Skizze zustimmen, wonach „Faulhabers Blick für die Konsequenzen der tiefgreifenden Machtumschichtung in Deutschland“ getrübt worden sei (LXXI). Die dort angeführten Einzelpassagen aus verschiedenen Texten scheinen uns im Blick auf den Gesamtbestand der Dokumente nicht genügend beweiskräftig, der doch keinen Zweifel daran läßt, daß sich Faulhaber auch nach 1933 grundsätzlich dem Nationalsozialismus gegenüber keinerlei Illusionen hingeben hat.

Burkhard Schneider SJ

¹ Ludwig Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers. 1917–1934. Bd. 1: 1917–1934. Mainz: Grünewald 1975. XCV, 952 S. Lw. 168,-.

² Zu nennen sind besonders: Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Mainz 1966); Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969) und: Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (Mainz 1972).

Kōan – die Textmeditation im Zen-Buddhismus

Zur Übersetzung des Mumonkan durch H. Dumoulin¹

Mit der steigenden Skepsis gegen den universalen Geltungsanspruch technischer Rationalität und dem, was sie an Formen der Weltbewältigung und Lebensführung anbietet und zuläßt, steigt im Westen gleicherweise das In-

teresse an den „Wegen“ des Ostens und an den Erfahrungen dieser Wege, deren bekannteste der indische Yoga und das chinesisch-japanische Zen sind.

Das Zen führt seinen Ursprung zurück auf

eine Erzählung aus dem Leben des historischen Buddha Shakyamuni: Während einer Predigt auf dem Geierberg, so wird erzählt, hielt Shakyamuni-Buddha inne und zeigte der versammelten Schar eine Blume, die er in der Hand drehte, wobei sein Gesicht „in Lachen brach“. Unter den Anwesenden verstand einzig Kāsyapa den Sinn dieses Zeigens und des Lachens des Buddha; als einziger lächelte er ebenfalls und empfing so, *außerhalb der Wortüberlieferung*, die Erleuchtung – das Dharma – und damit das „Siegel der Buddhenschaft“. Er ist der – legendäre – erste Patriarch der Zen-Schulen, die sich allerdings nicht im Ursprungsland des Buddhismus entfalten, in Indien, sondern weiter östlich, in China und Japan zur Blüte gelangten.

Die erste geschichtlich faßbare, wenn auch noch weitgehend in Legenden verschwimmende Gestalt der Zen-Überlieferung ist Bodhidharma (gest. vor 543), der in den Traditionstafeln als letzter der legendären 28 indischen Patriarchen gezählt wird. Da er von Indien, vom Westen kommend, das Zen nach China brachte, ist die Frage nach „dem Sinn des Kommens Bodhidharmas vom Westen“ in der Zen-Tradition zur Schlüsselfrage nach Wesen und Sinn der Buddha-Überlieferung geworden. Unter den nachfolgenden Meistern erlebte die Meditationsbewegung des Zen in China ihre erste Blüte und Schulenburg, aber auch die ersten Streitigkeiten um die Dharma-Nachfolge, die zur Spaltung in eine nördliche und südliche Richtung führten. In dieser Frühzeit entstand dem Zen eine Reihe kraftvoller und farbiger Patriarchen-Gestalten (vgl. H. Dumoulin, *Zen – Geschichte und Gestalt*, Bern 1959), von denen viele im Mumonkan durch eigene Kōan vertreten sind. Nach Hui-neng (638–713) organisiert sich der Zen-Buddhismus in den fünf sog. „Häusern“, Traditionslinien, die – ohne wesentliche Unterschiede in den Lehrinhalten – auf berühmte Meister zurückgehen. Zwei dieser fünf Häuser wurden für die spätere Geschichte des Zen entscheidend: die Lin-chi-(jap. Rinzai-)Linie und die Tsao-tung-(jap. Sōtō-)Linie. Aus diesen Häusern wurde das Zen in Japan zur Blüte gebracht: als Rinzai-Zen durch Eisai

(1141–1215) und als Sōtō-Zen durch Dōgen (1200–1253). Das Sōtō-Zen legt den Schwerpunkt seiner Meditationsbemühung auf die Übung des Zazen, der Meditation im Hock-sitz, während das Rinzai-Zen ein größeres Gewicht auf die in seinem Haus zuerst entstandene und gepflegte Kōan-Übung legt, ohne daß es sich bei beiden Richtungen deshalb um Gegensätze handelte. Rinzai sowohl als auch Sōtō sind in Japan bis heute lebendig und werden durch weithin berühmte Meister tradiert.

Im Westen und insbesondere in Deutschland ist das Zen außerhalb des wissenschaftlichen Bereichs im wesentlichen durch die verschiedenen, heute durchweg in Taschenbuchausgaben zugänglichen Werke von Daisez Tattaro Suzuki und durch Eugen Herrigel und sein Buch „Zen in der Kunst des Bogenschießens“ bekannt geworden; die Übersetzung des Bi-yān-lu von W. Gundert (s. u.) hat nicht den Widerhall gefunden, der zu wünschen gewesen wäre. Daß sich das gesteigerte Interesse an den „Wegen“ des Ostens insbesondere auch auf das Zen bezieht, ist vollauf berechtigt, ist das Zen doch eine der bedeutendsten Meditationsbewegungen der Geschichte.

Gerade darin liegt aber auch eine tiefgreifende Schwierigkeit: Für das Zen ist ausschließlich die in der Meditation gewonnene *Erfahrung* ausschlaggebend, die in jahrelangem Bemühen und in stetem Gespräch mit dem Meister gewonnen wird, und nicht die theoretische Aneignung kanonischer Lehrinhalte. Das Zen betont von seinen Anfängen bis heute die Unabdingbarkeit dieser Erfahrung und ist in einer ganz spezifischen Weise skeptisch gegen das Wort. Schon die Gründungserzählung, die nicht durch Wort und Lehre vermittelte Weitergabe des Dharma an Kāsyapa, betont dies, und die Anerkennung durch einen Meister erfolgt auch heute nicht aufgrund theoretischer Leistungen des Schülers, sondern ausschließlich aufgrund der nur „von Selbst zu Selbst“ vermittelten und vermittelbaren „Erleuchtungserfahrung“. Das heißt nicht, daß die Meister nicht auch durch Lehrvortrag wirkten und auf ihre Weise ein sehr lebendiges Verhältnis zu Wort und Spra-

che hätten, das sich in einem betont sorgsamem Umgang mit dem Wort manifestiert – aber alles theoretisch Vermittelte wird immer wieder zurückgenommen zugunsten lebendiger Erfahrung, wie dies prototypisch am Ende der Erläuterungen des Meisters D. R. Ohtsu zu den Zehn-Ochsen-Bildern geschieht (Der Ochs und sein Hirte, Pfullingen 1973, 65): „Welche Zauberei! Etwas, das eigentlich nichts ist, wird hier in zehn Stufen gegliedert und durch viele Worte erläutert. . . . Törichter Unsinn! Völlig vergebens die Mühe! Es ist eine Arbeit für Nichts und wieder Nichts!“ – d. h. es ist eine völlig verlorene Arbeit, sofern sie sich nicht durch die Meditationspraxis in Erfahrung wandelt. Diese Erfahrung allerdings kann sich sehr wohl wieder in einem Wort versammeln.

So ist das Verhältnis des Zen zum Wort paradox, und diese Paradoxie zeigt sich am deutlichsten in den Kōan-Texten, und zwar in doppelter Weise: Zunächst darin, daß sich gerade im Zen eine Kultur und Tradition der *Textmeditation* entwickelt hat, so daß man versucht ist, von einem Zen des Wortes zu sprechen, sodann aber in den Kōan-Texten selbst, die vom Standpunkt logischen Denkens aus eine Fundgrube erstaunlicher Paradoxien darstellen:

Wu-tsu sprach: „Wenn du auf dem Weg einem Meister des Wegs begegnest, darfst du ihm nicht mit Worten und auch nicht mit Schweigen erwidern. Sag’ an, wie willst du ihm dann erwidern?“ (Mumonkan, 36. Beispiel).

Ein Mönch fragte Dung-shan: „Was ist es mit Buddha?“ Dung-shan erwiderte: „Drei Pfund Hanf“ (Bi-yān-lu, 12. Beispiel = Mumonkan, 18. Beispiel).

Nun, was ist ein Kōan und welchen Stellenwert hat es in der Zen-Praxis? Die Wortbedeutung von Kōan ist zunächst: „öffentlicher Aushang“ einer amtlichen Bekanntmachung; ein Terminus technicus aus einer hoch entwickelten Verwaltungspraxis. Es handelt sich um ein Wort, dem höchste Autorität zukommt und das für alle offen sichtbar daliegt. Die „Offensichtlichkeit“ dieser Texte bzw. des in ihnen Gesagten enthält im Zen aber bereits

einen deutlichen Einschlag von Ironie: denn „offensichtlich“ handelt es sich zumeist eher um äußerlich Sinnloses, und auch die Autorität hat doppelten Boden: gerade sie wird oft genug verspottet, und sollte sie auch von „alten Buddha“ stammen. Die Kōan sind kurz – selten mehr als eine halbe Druckseite, in der Mehrzahl wesentlich kürzer – und erzählen meist mit holzschnittartiger Prägnanz „klassische“ Meister-Schüler-Episoden: Taten der Meister beim Gespräch unter vier Augen, Antworten auf Fragen nach dem Wesen des Zen-Buddhismus oder den Augenblick, in dem der Übende in der Begegnung mit dem Meister „durchbricht“ und somit von äußerer Autorität unabhängig wird. So wird – in gewisser Analogie zu den chassidischen Geschichten – „öffentlich ausgehängt“, was in seiner Einmaligkeit gar nicht (etwa durch Nachahmen) einholbar und in seinem Ereignischarakter rational nicht vollständig aufhellbar ist.

Und gerade hierin liegt die Bedeutung des Paradoxalen der Kōan und zugleich der „Sitz im Leben“ der Zen-Übung. Die Kōan werden regelrecht geübt. Der Meister wählt – zugeschnitten auf Person und Situation des Übenden – ein Kōan aus und stellt es ihm zur Aufgabe. Durch den konkreten Stoff, den es enthält, eignet es sich gut zur konzentrierten Beschäftigung, und durch die konzentrierte Beschäftigung mit den in ihm enthaltenen Aporien usw. soll es mit zunehmender Übungsdauer zunächst die Selbstsicherheit der Welt des Rationalen, der Welt des „Ja und Nein“, erschüttern und den Übenden schließlich in einer Situation verzweifelter Ausweglosigkeit zum Erlebnis der inneren Begrenztheit dieser Welt führen, die genau darin liegt, daß sie mit Kategorien, mit möglichst eindeutigen Begrenzungen, mit der Dichotomie von Ja und Nein arbeitet und nur das Definierbare als Wirkliches anerkennt. So ist die Kōan-Übung im Zen (jedenfalls im Rinzaï-Zen) die Hinführung zur Erfahrung des übergegensätzlichen Einheitsgrunds des Wirklichen, der mit dem Konkret-Wirklichen keinen Gegensatz, sondern jene Einheit bildet, die den Namen des „Wirklichen“ erst eigentlich verdient.

Es gibt eine Reihe von Kōan-Sammlungen;

die beiden berühmtesten sind das in Deutschland unter seinem chinesischen Titel bekannte, schon erwähnte Bi-yän-lu (jap. Hekiganroku) und das jetzt vorliegende Mumonkan (chin. Wu-men-kuan).

Das *Bi-yän-lu*, die „Niederschrift von der smaragdnen Felswand“, ist in den Augen seines besten europäischen Kenners und Übersetzers, *Wilhelm Gundert*, die klassische Urkunde der ersten lebendigen Zen-Bewegung. In 100 „Beispielen“ bringt es neben den den Kern des Ganzen bildenden kurzen Kōan-Geschichten 1. einen „Hinweis“, dann 2. das eigentliche Kōan, 3. Zwischenbemerkungen, 4. eine Erläuterung, 5. den Gesang, 6. Zwischenbemerkungen hierzu und schließlich 7. Erläuterungen des Gesangs. Die Kōan-Geschichten des Bi-yän-lu wurden zuerst von Hsüä-dou (980–1052) aus alter Überlieferung gesammelt und in einem kurzen, treffenden Gesang besungen; die anderen, weit umfanglicheren Textteile stammen von Yüan-wu (1063–1135), der dem Werk mit großer Wahrscheinlichkeit auch den Titel gab. Von den 100 Beispielen hat W. Gundert 50 vollständig und weitere 18 teilweise ins Deutsche übertragen und mit Erklärungen versehen, die zum Wertvollsten gehören, was von europäischer Seite zum Zen gesagt worden ist (Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdnen Felswand, 3 Bde., München 1964, 1967 und 1973). Gundert hat in diese Übersetzung die Frucht eines ganzen Gelehrtenlebens eingebracht und eine Sprachkraft bewiesen, die ihresgleichen sucht. Auch wenn ihn der Tod daran hinderte, das Werk zu vollenden, so stellt seine Verdeutschung auf ihrem Gebiet ohne Zweifel eine Jahrhundertleistung dar, an deren Maßstab sich andere Bemühungen messen lassen müssen.

Wird das Bi-yän-lu schon früh die „vornehmste“ Schrift des Zen-Buddhismus genannt, so gebührt dem *Mumonkan* als dem handlicheren Kōan-Buch für die Praxis der Kōan-Übung der Vorrang. Es ist die gebräuchlichste Kōan-Sammlung. Auch sie legt eine Beispielgeschichte, das eigentliche Kōan, aus alter Überlieferung vor (und überschneidet sich hier gelegentlich mit dem Bi-yän-lu),

beschränkt sich aber im weiteren auf eine kurze Erläuterung und einen Gesang, beide aus dem Pinsel Wu-men's (1183–1260). Während das Bi-yän-lu bei aller Schärfe und zupackenden Kraft von aristokratischer Eleganz und in den Erläuterungen oft von höchster stilistischer und intellektueller Geschliffenheit ist – was ihm von allzu eifrigen Meistern sogar zum Vorwurf gemacht wurde, weil es dadurch vom Wesentlichen ablenke –, verzichtet das Mumonkan auf solche Brillanz. Es ist, soweit man dies von einem Text, der die ganze kulturelle Tradition Ostasiens atmet, überhaupt sagen kann, direkter, herber und deshalb fordernder.

Es muß *Heinrich Dumoulin* und dem Verlag Grünewald als hohes Verdienst angerechnet werden, diese in der Zen-Praxis wichtigste Kōan-Sammlung dem deutschen Sprachbereich zugänglich gemacht zu haben. Wer sich auch nur von ferne einmal mit dem Problem der Übertragung solcher Texte befaßt hat, kann ermessen, was hier geleistet wurde. Und wer sich Zeit nimmt und sich in eines der Kōan vertieft, versteht, daß das, was heute vor uns liegt, seine Vorgeschichte hat: 35 Jahre wiederholten Bemühens sind hier vereinigt, ein halbes Menschenleben. Schon 1943 legte H. Dumoulin eine Übersetzung des Mumonkan vor. Von ihr ist in der jetzigen Ausgabe so gut wie nichts übrig geblieben, und diese – seltene! – selbstkritische Haltung dem eigenen, ersten Übersetzungsversuch gegenüber hat sich bezahlt gemacht. Half sich die erste Übertragung in schwierigen Fällen – und die schwierigen Fälle sind hier die Regel! – noch mit mehr oder weniger geglückten Interpretationen, deren Verpflichtung gegenüber dem lange und intensiv eingeübten metaphysischen Denken der idealistischen westlichen Tradition offenkundig war, so ist die neue Verdeutschung von solchen Metaphysizismen frei. Nirgends mehr scheint eine „höhere“ Wirklichkeit hinter der „gewöhnlichen“ auf, „Transzendenz“ ist nur mehr der Überschnitt ins Leben. Dabei gelingt es H. Dumoulin, das Schwierigste in solcher Übersetzungsarbeit zu leisten: das vielfältig Wetterleuchtende der Texte kommt zum Vorschein, ihr Beziehungsreichtum, ihr Spiel

mit Andeutungen und Assoziationen. Diese sind natürlich oft genug historischer Art, versteckte oder offene Hinweise auf überlieferte Begebenheiten oder kulturelle oder zen-praktische Zusammenhänge, die ohne entsprechendes Wissen gar nicht mitvollzogen werden können. So schickt H. Dumoulin jedem Kōan eine kurze Einführung in die Situation voraus und gibt ihm Anmerkungen bei, die Realien, geschichtliche oder literarische Zusammenhänge betreffen. (Nur in den Einführungen blitzt noch ab und zu etwas vom metaphysisch-„Absoluten“ auf.) In diesen Anmerkungen und Einführungen verrät sich unpräzise, daß diese Ausgabe von einem der ersten Kenner und Erforscher des ostasiatischen Denkens und insbesondere des Zen veranstaltet wird. Schließlich rundet eine kurze, aber präzise Einleitung, die auf ca. 20 Seiten das Wissenswerte und -nötige zum Verständnis des Mumonkan bietet, das Werk ebenso ab wie der Anhang, der neben Personen- und Sachregister zweisprachig eine Traditionstafel, eine Liste japanischer Kommentare und japanischer Ausdrücke enthält.

Es ist für den deutschen Sprachbereich zweifelsohne ein besonderer Glücksfall, daß das Bi-yān-lu und das Mumonkan jetzt in Übertragungen vorliegen, in die hervorragende Gelehrte von internationalem Ruf die Frucht jahrzehntelanger lebendiger Begegnung mit dem Fernen Osten genauso eingebracht ha-

ben wie ihr Fachwissen und ihre sprachliche Gestaltungskraft. (Frage des Rezensenten an den Leser und sich selbst: Wie lange ist es her, daß wir das letzte Buch in Händen hatten, das in Jahrzehnten zur Reife gebracht wurde?!) In die Freude über diese Tatsache mischt sich nur ein Wermutstropfen: daß es nach dem Tod von Wilhelm Gundert bislang nicht gelungen ist, die Arbeit am Bi-yān-lu in seinem Geiste weiter- und zu Ende zu führen.

Da nun die zwei wichtigsten Quellensammlungen zur Kōan-Übung in reifer – wenn gleich beim Bi-yān-lu unvollständiger – Übertragung vorliegen, ist zu hoffen, daß das recht lebhaftes Interesse an der Kultur des Ostens sich mit der gleichen Aufmerksamkeit, die es den Publikationen *über* das Zen entgegengebracht hat, auch den Quellen zuwende und so das beginnende Gespräch zwischen östlicher und westlicher Geistigkeit und Religiosität stärke und fördere. Die Übertragung des Mumonkan durch H. Dumoulin ist ein weiterer Meilenstein auf diesem Weg, und die Tatsache, daß der Hermeneut hier ganz hinter dem Werk zurücktritt, birgt die Gewißheit, daß dieses Gespräch in zunehmendem Maß möglich wird.

Hans Brockard

¹ Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kōan. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Heinrich Dumoulin. Mainz: Grünewald 1975. 188 S. Lw. 34,-.

Heimkehr zum Mythos oder Glauben?

Hans Jürgen Baden, der im Dezember dieses Jahres seinen 65. Geburtstag begehen wird, legt zu seinen 20 bisher erschienenen Büchern ein weiteres hinzu, das vom Glauben des Dichters handelt, allerdings in vierfacher Spiegelung von Jochen Klepper, Reinhold Schneider, Thomas Mann und Rainer Maria Rilke¹. Glaube und Dichtung, Poesie und Theologie – das sind bei Baden keineswegs neue Töne oder Themen, sondern altbekannte Grundakkorde und Motivkonstanten, die sein ganzes Lebenswerk durchziehen. So überrascht es keineswegs, wenn die „extremen Existenzen“ J.

Klepper und R. Schneider hier wieder erscheinen, obgleich Baden schon 1968 das Erlöschen der Gnade an der Gestalt R. Schneiders exemplifiziert und dem Fall Klepper noch im August 1975 gewichtige Seiten in dieser Zeitschrift gewidmet hat. Ähnlich ist es mit Thomas Manns „Heimkehr zum Mythos“, ein Aspekt, den Baden bereits 1971 in seinem Buch „Poesie und Theologie“ erörtert hat. Ohne Vorgänger scheint lediglich die Studie „Rilke als religiöser Erzieher“ konzipiert und aus dem aktuellen Anlaß von Rilkes Geburtstagsjubiläum niedergeschrieben zu sein. Baden