Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 34 (1987)

Heft: 1-2

Artikel: Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen

Autor: Haas, Alois M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760940

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Alois M. Haas

Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen

Hans Urs von Balthasar – der katholische Theologe, der wohl am schärfsten der modischen Zuwendung zu östlichen Heilswegen im Christentum widersprochen hat[1] – anerkennt einmal mit aller Deutlichkeit, daß «von einem christlichen Eckhart aus, und wohl nur von ihm her, der (christliche) Dialog mit den metaphysischen Erlösungswegen Asiens möglich»[2] und denkbar sein wird. Mit dieser Bemerkung schließt er sich mit gutem Recht jenen an, die Meister Eckhart immer schon mehr oder weniger kompetent mit fernöstlichen Heilswegen – einem yogistischen Hinduismus[3] oder dem Zen-Buddhismus[4] vor allem – in Zusammenhang gebracht haben. Die Reihe dieser Gelehrten, die aus verschiedensten Motiven Meister Eckhart zum Gesprächspartner mit fernöstlichen Erlösungsvorstellungen machten, ist schon recht lang. Bekannt sind Arthur Schopenhauers apodiktische Feststellungen, die von der recht weitherzigen Prämisse ausgehen: «Im allgemeinen...

[1] H.U. von Balthasar, Christliche und nichtchristliche Meditation, in: ders., Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, S. 82–98; ders., Christen sind einfältig, Einsiedeln 1983, 109–118.

[2] H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 410. J.A. Cuttat, Asiatische Gottheit – Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Einsiedeln o.J., 82, hält die «berühmten mystischen Aufschwünge» Eckharts für «mehr östlich als christlich». Eckharts Weg einer Bevorzugung der Erkenntnis vor der Liebe ist für denselben Autor «mehr vedantisch als christlich» (ebd. 125, A. 69). Auf die wichtige Vermittlerrolle Eckharts, was sein neuplatonisches Sprachspiel betrifft, verweist R. Arnaldez, Trois messagers pour un seul Dieu, Paris 1983, 174–179.

[3] Vgl. die Bibliographie oben bei N. Largier, p. 127–129.

[4] Idem.

haben die Weisen aller Zeiten immer dasselbe gesagt»[5]. Sich selber in diese Abfolge der Weisen großmütig einbeziehend meint er dann: «Buddha, Eckhart und ich lehren im wesentlichen dasselbe.» Und mit feiner Abstufung der Erkenntnismöglichkeiten fährt er fort: «Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhaismus liegen dieselben Gedanken unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Wahrheit»[6]. Ein anderes Beispiel. Daisetz Taitaro Suzuki, der wie kaum ein anderer Gelehrter den Zen-Buddhismus hinsichtlich seiner systematischen und historischen Seite erforscht hat, schreibt in seinem 1957 erstmals erschienenen Büchlein ‹Mysticism – Christian and Buddhist. The Eastern and the Western Way›: «Immer wenn ich auf... Übereinstimmungen (zwischen Eckhart und Aussprüchen von Zen-Meistern) stoße, wächst meine Überzeugung, daß die christlichen religiösen Erfahrungen sich im Grund von den buddhistischen nicht unterscheiden. Alles, was uns trennt, ist die Terminologie...»[7].

Mit diesen Sätzen stecken wir schon mitten in einem schwierigen Interpretationsproblem, das die gerechte Einschätzung religiöser Lehren zentral betrifft. Kann man an ihnen schlicht eine Oberflächen- von einer Tiefenstruktur unterscheiden, einen sprachlich artikulierten, terminologisch verhärteten Überbau von einem das Wesentliche beinhaltenden, außer- und übersprachlichen Unterbau?[8] Geht es in der Religion schlechthin um diese Unterscheidung, wie sie die aus indischer Überlieferung stammende, in der islamischen Mystik von Rumi wiederholte Geschichte vom Elephanten und den Blinden exemplifiziert? Nach dieser Geschichte haben bekanntlich Menschen, die im Dunklen einen Elephanten betasteten, diesen je nach dem Teil, den ihre Hände berührten, beschrieben: als Thron, als Fächer, als Wasserpfeife, als

[5] Parerga I, Deussen IV, 348; zitiert bei W. Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel 1981, 129.

[6] Senillia (1858), Der handschriftl. Nachlaß, hg. von A. Hübscher, IV/2, Frankfurt 1975, 29; zitiert bei Halbfass (Anm. 5), 132.

[7] Suzuki, 1957 (deutsche Übersetzung 1984), 17.

[8] Um zwei sich widersprechende Positionen zu nennen, verweise ich auf F. Staal, Exploring Mysticism, Harmondsworth 1975, der alle inhaltlichen Bestimmungen mystischer Erfahrung für «Superstructures» hält, die man angesichts der nur psychologisch diagnostizierbaren Erfahrung vernachlässigen kann und muß. Dagegen verweisen – meines Erachtens zu Recht – Steven T. Katz und mit ihm eine ganze amerikanische Forschergruppe auf die Unverzichtbarkeit inhaltlicher Bestimmungen dieser Erfahrung. Vgl. St. T. Katz (Hg.), Mysticism and Philosophical Analysis, London 1978; ders. (Hg.), Mysticism and Religious Traditions, Oxford 1983.

Pfeiler[9]. Keiner hatte offenbar eine Ahnung, wie das zu beschreibende Geschöpf als ganzes aussah. Sind Religionen tastende Versuche, das Mysterium Gottes in grundsätzlich ungeschickter, zum Scheitern notwendig verurteilter Weise immer wieder zu verfehlen? Derjenige, der Gottes Wesen in genügend radikaler Weise je neu in ein Jenseits aller menschlichen Kategorien extrapoliert, der wäre dann der richtige Gottsucher, der Eingeweihte, der Myste, während jene, die sich an kategorial benennbare Elemente der Gottesverehrung halten, die große Menge der Uneingeweihten darstellen würde. Das Problem kann ich hier nicht lösen. Ich weise nur darauf hin, daß in der Mystik aller Religionen eine Tendenz faßbar ist, die gängige Gotteserfahrung ähnlich negativ wie die Geschichte von den Blinden und dem Elephanten zu beurteilen, während die positive Religion, insbesondere die christliche Offenbarungsreligion, auf dem Abstieg Gottes in kategoriale Notwendigkeiten, d.h. ins «Fleisch» irdischer Bedingtheiten, mit einer Rückhaltlosigkeit besteht, die bisweilen die mystische Tendenz als eine Flucht aus diesen Bedingungen zu diffamieren droht.

Es ist klar, daß Eckhart für die fernöstlichen mystischen Tendenzen wegen seiner monistischen Intentionen interessant ist. Obwohl christliche Forscher – wie z.B. Robert C. Zaehner – nicht anstehen, von Eckhart als einem ‹christlichen Monisten› zu sprechen[10], würde ich es vorziehen, von ihm als einem Vertreter eines weitgetriebenen christlichen Nicht-Dualismus in Anlehnung an das advaita-vâda des indischen Vedânta[11] zu sprechen. Neuerdings ist in der Eckhartforschung von Eckharts «Univozitätstheorie» die Rede[12]. Wie immer die theoreti-

[9] R. A. Nicholson (Hg.), The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí, Translation, vol. 2, London 1977, 71f. (III, 1259–68). Vgl. dazu F. Meier, Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams, Eranos-Jb. 14 (1946) 174; A. Schimmel, Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers, Düsseldorf 1978, 87; dies., Mystische Dimensionen des Islam, Die Geschichte des Sufismus, Köln 1985, 16.

[10] R.C. Zaehner, Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen, Olten 1980, 354.

[11] Un Moine d'Occident. Doctrine de la non-dualité (advaitavâda) et Christianisme, Paris 1982, 19 (hier der Verweis auf V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 2. Aufl. 1973, 263).

[12] B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983. Zum Vergleich Eckharts mit östlichen Heilswegen sagt Mojsisch im Blick auf die eckhartsche Konzeption des Nichts: «Westöstliche Komparatistik – ein Versuch, bei dem stets zu berücksichtigen ist, daß es nicht Eckharts Absicht war, sich alles in einem Nichts als einem Verschwinden überhaupt auflösen zu lassen. Ein derartiges Nichts ist, wie bereits Hegel herausgestellt hat, dem europäischen Denken grundsätzlich fremd gewesen» (ebd. 108).

schen Bezeichnungen für Eckharts Überwindung der kategorialen Gegensätze lauten mögen, Tatsache ist, daß die unverbrüchliche Einheit, die Eckhart unvordenklich zwischen Schöpfer und Geschöpf ansetzt, der Kern seiner Mystik ist. Diese Einheit ist keine erst zu erringende, sondern eine, die im Schöpfungsvorgang, der für Eckhart ewig und nicht in Zeit übersetzbar ist, dem Geschöpf a priori immer voraus ist[13]. Das ‹einig Ein›[14] zwischen Gott und Mensch kann also gar nicht *Ziel* eines *Wegs* sein, sondern ist die Vorgabe, deren dynamische Gegenwart im «Durchbrechen in den Grund»[15] vonseiten des Menschen als Quell je neu gnadenhaft entdeckt werden darf.

Dieses dynamische Moment der Gottbeziehung – im Bild des Seelenfünkleins[16] als reine Unverfügbarkeit gekennzeichnet – ist es denn auch, das Eckhart nach Rudolf Otto dem Mahayana Buddhismus und damit dem Zen vergleichbarer macht als dem Vedânta, «dem ganz Statischen, in sich Massierten, ruhend Festen»[17]. Zwar gibt es auch bei Eckhart den Aspekt des Ruhenden, ja geradezu Unbeweglichen in der Gottheit, aber dieser Endpunkt ist denkbar nur in der Dimension der Dynamik, die je neu im Durchbruch dahin vermittelt. Ohne je neu einsetzende Offenheit gibt es für Eckhart keinen geheimsten Ort, d.h. natürlich Nicht-Ort der Gottheit, die da *swebt in ir selber und ist ir selber alle dink*[18]. Zwar negiert das Über-Sein Gottes in gewisser Weise alle menschlichen Zugriffe als unzulänglich, allerdings ohne deren Dynamik einzugrenzen. Im Gegenteil, das Mehr, das sich im Über-Sein der Gottheit anzeigt, ist Grund und Quelle der menschlichen Versuche,

[13] *Esse* (sein) steht für Eckhart in unmittelbarster Nähe zum *Unum,* derart, daß dieses der Grund jenes ist. Vgl. Mojsisch (Anm. 12), 84f.

[14] Eckhartstellen siehe in: A.M. Haas/H. Stirnimann (Hg.), Das ‹einig Ein›. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1980 (Dokimion 6), 5.

[15] Vgl. dazu Ueda, 1965, 99ff. Eine Schlüsselstelle ist: Meister Eckhart (hg. von F. Pfeiffer), Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 2, Aalen 3. Aufl. 1962, 181, 3–18 (hinfort: Pf. mit Seiten- und Zeilenzahl).

[16] Vgl. dazu in A.M. Haas, Geistliches Mittelalter, Freiburg/Schweiz 1984 (Dokimion 8), 275f., A. 69.

[17] R. Otto, West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, 3. Aufl., überarbeitet von G. Mensching, München 1971, 173. Zu dieser dritten Auflage vgl. die Besprechung von P. Hacker, Westöstliche Mystik, in: ders., Kleine Schriften (hg. von L. Schmithausen), Wiesbaden 1978, 819–822.

[18] F. Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1895, Mit einem Wörterverzeichnis von P. Schmitt und einem Nachwort von K. Ruh, Berlin/New York 1972, 95, 21f.

dahin zu gelangen. Auch der Zen-Buddhismus kennt ein ähnliches Ausgespannt-Sein, eine ähnliche Dynamik, die sich als Offenheit, d.h. je neue Dynamik gerade und noch im Satori artikuliert. Ich erinnere an Bodhidharmas Antwort auf die Frage nach dem ‹höchsten Sinn der Heiligen Wahrheit›: «Offene Weite – nichts von heilig»[19]. In der Abweisung aller Bestimmungen dessen, was der höchste Sinn der Heiligen Warheit ist, ist diese als Offenheit charakterisiert, die endgültige Ruhe nicht zuläßt, sondern höchste Wachheit vonseiten des Zen Übenden erfordert, auch und gerade dann, wenn er Satori erlebt hat.

Damit sind wir schon mitten in einem Gespräch, das sich von Meister Eckhart her – so möchte ich behaupten – mit östlichen Heilswegen führen läßt. Im Folgenden beschränke ich mich unter den vielen östlichen Heilswegen auf den Zen-Buddhismus, ganz einfach deshalb, weil er mir am vertrautesten ist, vielleicht aber auch, weil er sich am ehesten für ein solches Gespräch eignet. Meine Frage ist die: In welchen Punkten läßt sich die christliche Position Meister Eckharts der zen-buddhistischen annähern? Worin aber unterscheiden sie sich auch? Ich greife zwei Aspekte heraus, die ich bewußt pauschal als *Tod* und *Leben* umschreiben möchte.

Im Christentum und in den östlichen Religionen ist vom Sterben, vom Tod öfter als von einem Inhalt des Lebens die Rede. Lebend muß ich um der Einigung mit dem Absoluten willen sterben. Die Formel heißt dann: «lebendig sterben»[20]. Vorausgesetzt, die religiöse Sinnbestimmung des Lebens als eines Sterbens verlangt nicht den physischen Tod – den Selbstmord also –, was verlangt sie dann? Worin besteht dieses Sterben? Und umgekehrt: Wenn der Sinn des Lebens in einem bewußten Sterben besteht, was ist faktisch ein solches «lebendiges Sterben»? Wie ist es im Einzelnen zu bestimmen? Wenn ich im folgenden diesen beiden Fragen bei Eckhart und im Zen-Buddhismus nachgehe, dann im Bewußtsein, daß in der Auffassung über Tod und Leben im Zen-Buddhismus und bei Meister Eckhart wichtige Strukturanalogien bestehen.

[19] Bi-Yän-Lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. Verfaßt auf dem Djia-schan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115, Im Druck erschienen in Sitschuan um 1300, Verdeutscht und erläutert von W. GUNDERT, 3 Bände, Frankfurt a.M. 1983 (zitiert als: Gundert mit Band- und Seitenzahl), hier: I, 37.

[20] Vgl. dazu meine Arbeiten zur *mors mystica:* Geistliches Mittelalter, (Anm. 16), 477–500; Sermo mysticus, Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1979 (Dokimion 4), 392–480.

I.

Wenden wir uns zunächst dem Tod und seinen Bestimmungen zu. Meister Eckhart verlangt in einer kaum bekannten Predigt über das Reich Gottes vom Christen, daß er – in inhaltlich begründeter Steigerung – drei Tode zu sterben habe[21]; diese drei Tode ratifizieren die dem Geschöpf als einem aus Gott Ausgeflossenen immanente *widertrahtung zu got* (Rückbezug zu Gott)[22] als eine Form der Selbsterkenntnis. Das göttliche Bild in der Seele, das in dieser Selbsterkenntnis anschaubar werden soll, ist das Urbild, das Gott von seinem Geschöpf hat. Damit fallen Gottes- und Selbsterkenntnis zusammen, aber nur, wenn das Bild Gottes in der Seele, das identisch ist mit dem «Reich Gottes», auch entsprechend *sunder mittel*[23], ohne ein Vermittelndes, in sein Urbild zurückblickt. Und dieser Vorgang ist ein Vorgang des Augenblicks: *Das oberst bild in dem selben nů, daz ez bliket auz got, so schaut ez wider ein mit einem unbedekten antlůtz zu begreiffen gotlich wesen, sunder mittel von dem werk ez allez sein wesen hat. Dizz bild ist got in seinem werk...*[24] (Im selben Augenblick, da das höchste Urbild einen Blick außerhalb Gottes getan hat, schaut es wieder in sein Inneres mit unbedecktem Antlitz, um das göttliche Sein zu begreifen: ohne ein Vermittelndes hat es in dieser Tätigkeit sein ganzes Sein. Denn das Urbild *ist* Gott in seinem Wirken...).

Dies ist der Tatbestand, der in der Selbsterkenntnis der Seele als deren Adel hervortritt. Selbsterkenntnis ist nicht möglich ohne Sterben. Der erste von Eckhart geforderte Tod betrifft nicht äußerliche Übungen – diese vermögen zwar die Natur zu bezwingen, aber letztlich sind sie zu wenig nütze[25] –, sondern Erkenntnis und Liebe als Werke des inneren Menschen, die allerdings nicht als Tugendwerke in Form eines inneren

[21] Zu dieser Predigt vgl. A. M. Haas, Geistliches Mittelalter (Anm. 16), 87ff.; ders., Das Ereignis des Wortes. Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus, DVjs 58 (1984) 527–569, 545ff.; H.U. von Balthasar, Theodramatik, IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 220. Mit mir hält auch K. Ruh (vgl. Jostes, Anm. 18, 205) diese Predigt für echt.

[22] Jostes (Anm. 18), 90, 27.

[23] Ebd., 90, 32.

[24] Ebd., 90, 30–33.

[25] Ebd., 91, 23ff.

Besitzstandes geübt werden sollen[26]. Gott schauen ist *über* den Tugenden: *man sol tugent uben, niht besitzen!* Die Vollkommenheit der Tugend besteht im Freisein von ihr[27].

Der erste Tod, der zu solchem Freisein anleitet, ist die Preisgabe der *geschaffenheit:* die Seele muß lassen, was sie ist[28]. Es geht um einen *tot dez geistes*[29], in dem Gott, allen Dingen und Kreaturen gestorben wird. Damit verläßt die Seele *ir eigen wesen*[30], indem sie auch den Verlust Gottes und aller Dinge in Kauf nimmt. *Entwerdung alles ydes*[31] schließt auch das «wunderliche» Preisgeben Gottes ein[32]. Und dann steht der bedeutsame Satz: *Der sele besten daz můz sein in eim freyen niht*[33], d.h. jener Beschaffenheit, *als do si niht enwaz*[34].

Der «Tod des Geistes» muß seinerseits nochmals überholt werden *mit einem gotlichen tot,* darin die Seele noch die *ungeschaffenheit dez bildes* (den Archetyp, die Urbildlichkeit in Gott) verliert[35]. Da der Archetyp, das exemplarische Sein im Logos, im Sohn Gottes «schwebt», muß auch diesem Bereich als einem durch die Mannigfaltigkeit der göttlichen Personen charakterisierten abgestorben werden. Im göttlichen Tod[36] stirbt der Mensch seinem im Logos aufbewahrt «schwebenden» Urbild, ein zweiter Tod des Geistes, der der Bewegung des Sohnes *uf einkeit der naturen* (auf die Einheit der göttlichen Natur hin) und *einikeit des wesens* (die Seinseinheit)[37], die der Sohn in seinem Rückgang in den Vater vollzieht, als ein Sterben in Gott hinein entspricht. Sofern der Begriff *geleicheit*[38] mit Gott noch auf Differenz aufbaut, ist in diesem Tod jegliche Ähnlichkeit mit Gott preiszugeben. Nur über das Sterben des Logos in Gott hinein kann das Geschöpf zu diesem Tod des Urbildes gelangen. Zu Gott kommt man nur mit Nichts, da Gott selber der ist,

[26] Ebd., 92, 3ff.
[27] Ebd., 92, 19 und 31ff.
[28] Ebd., 92, 39; 93, 8ff.
[29] Ebd., 92, 39.
[30] Ebd., 92, 36.
[31] Ebd., 93, 12.
[32] Ebd., 93, 16.
[33] Ebd., 93, 19.
[34] Ebd., 93, 1 (es geht hier um die archetypische Existenz im Logos als Schöpfungsidee).
[35] Ebd., 94, 6.
[36] Ebd., 94, 6f.
[37] Ebd., 94, 26–28.
[38] Ebd., 94, 32ff.

«dessen Nichts alle Dinge erfüllt und dessen Etwas nirgendwo ist»[39], wie Eckhart paradox mit einem unbekannten Meisterzitat sagt.

Der dritte Tod[40], den das Geschöpf zu sterben hat, ist der Tod aus dem ungeschaffenen Sein, nachdem sowohl die konkrete Existenz wie das Sein im Urbild Stationen der Geschaffenheit darstellten. Es geht um ein Sterben durch die göttliche Natur hindurch, sofern sie wirkend ist, hinein in die wirkungslose Gottheit, die in sich selber schwebt, unbegreiflich für alle Kreatur. Im Moment, da die Kreatur erkennen muß, daß sie auch jetzt noch das Reich Gottes nicht begreift, weil keine Kreatur in das Reich Gottes gelangen kann – *allhie so stirbet si iren hohsten tot*[41]. *In disem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstentnůzz und alle form und wirt beraubt aller wesen*[42]. Der Mensch *ist tot und ist begraben in der gotheit*[43].

II.

Auch der Zen-Buddhismus birgt den Eingang ins absolute Nichts ein in die Bildlichkeit des Sterbens und des Todes[44]. Eckhart kennt den Ausdruck «Gott töten»[45] nur in negativer Bewertung, obwohl der «göttliche Tod» dessen positive Anwendung ermöglichen könnte. Linchi (810/15–866; jap. Rinzai), der berühmte chinesische Zen-Meister aus dem 9. Jahrhundert und Begründer der Rinzai-Schule[46], liebte es nicht, mit seinen Schülern freundlich umzugehen. Berühmt war sein

[39] Ebd., 94, 37f. Vgl. dazu A.M. Haas, Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: W. Strolz (Hg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg i.Br. 1984, 33–58, bes. 43 und 57, A. 114.

[40] Jostes, ebd., 94, 5ff.

[41] Ebd., 95, 29f.

[42] Ebd., 95, 30f.

[43] Ebd., 95, 35.

[44] Vgl. den für unseren Zusammenhang höchst wichtigen Beitrag von Sh. Ueda, Der Tod im Zen-Buddhismus, in: J. Schwartländer (Hg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976, 162–172. Im folgenden halte ich mich öfter an diese Ausführungen.

[45] Zum Beispiel heißt es bei Meister Eckhart: Wenn man Gott die Liebe zu seinen Geschöpfen nähme, so nähme man ihm sein Leben und sein Sein, ja man würde Gott «töten». Siehe Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Hg. im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Die deutschen Werke (hinfort: DW mit Band, Seiten- und Zeilenzahl), Bd. III, Stuttgart 1976, 163, 8.

[46] Vgl. dazu H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. I: Indien und China, Bern 1985, 167–193.

«Andonnern», «Anbrüllen», aber auch seine rüde Sprache. Von ihm ist folgende Aussage überliefert:

«Jünger des Weges! Wenn ihr die Sicht gemäß dem Dharma zu erlangen wünscht, so dürft ihr keine trüben Anschauungen anderer annehmen. Was immer es ist, dem ihr außen oder innen begegnet, tötet es alsogleich! Wenn ihr einem Buddha begegnet, tötet den Buddha! Wenn ihr einem Patriarchen begegnet, tötet den Patriarchen! Wenn ihr einem Arhat begegnet, tötet den Arhat! Wenn ihr Vater und Mutter begegnet, tötet Vater und Mutter! Wenn ihr Verwandten begegnet, tötet die Verwandten! Nur so erreicht ihr Befreiung; wenn ihr an nichts haftet, erlangt ihr Ausweg und Befreiung.»[47]

Oder drastisch heißt es einmal:

«Wenn du auf dem Weg einem Meister des Weges begegnest, so darfst du ihm nicht mit Worten und nicht mit Schweigen erwidern.
Pack ihn beim Kinn und schlag ihm die Faust ins Gesicht!
Dann begreift sogleich, wer begreift.»[48]

«Der wahre Mensch ohne Rang», wie Lin-chi den Menschen bezeichnet, der die wahre Einsicht erfahren hat, «wird nicht mehr von Leben und Tod befleckt, er bewegt sich im Gehen und Bleiben frei»[49]. Wie der allgemeine Mensch bei Meister Eckhart[50], der ein Mensch «ohne Eigenschaft» ist, ist auch der «wahre Mensch» Linchis erst der freie, unabhängige. Preis für diese Freiheit ist das «Große Sterben», wie es im 41. Beispiel im ‹Bi-yän-lu› (‹Niederschrift von der Smaragdenen Felswand›)[51] als Voraussetzung des Lebendigseins erwähnt ist: «Wie ist das eigentlich dann, wenn einer, der den großen Tod gestorben ist, nun im Gegenteil lebendig wird?» Die Frage wird in diesem Beispiel nicht gestellt, um in ausführlichen Erörterungen den Gefragten auf sein Problem eintreten zu lassen. Im Gegenteil, die Frage wird abgewiesen. Der «Große Tod» ist etwas, das im Hintergrund zu halten ist, das in

[47] Ebd., 186.

[48] Zitiert in: H. Dumoulin, Zen – Geschichte und Gestalt, Bern 1959, 101.

[49] Dumoulin (Anm. 46), 181.

[50] Vgl. dazu A.M. Haas, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei M. Eckhart, J. Tauler und H. Seuse, Freiburg/Schweiz 1971, 52ff.; ders., Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979 (Kriterien 51), 62ff.

[51] Siehe Anm. 19.

Begriffen nicht erläutert werden kann; «zieht man es in den Vordergrund durch Reden in Begriffen, so reißt man auseinander, was in Wahrheit Eines ist»[52]. Wie bei Eckhart sind auch Steigerungen des Todes denkbar. So heißt es: «Erst wenn der Tote in dir ganz und gar getötet ist, erblickst du dich als Lebenden; und erst, wenn der Lebende in dir ganz und gar lebendig ist, erblickst du dich als Toten.» Oder: «Mitten im Tod hat er doch Augen, ist gleich wie ein Lebender.»[53]

Um was geht es in diesem Sterben? Es geht darum, seinem Ich zu sterben, sein Ich zu lassen, «allerdings nicht um in die Nichtigkeit zu entschwinden, sondern zur Verwirklichung des ichlosen wahren Selbst»[54]. So sagt Meister Shidôbunan (1603–1678): «Wer lebend gestorben, einen Grundtod gestorben ist und tut, wie es ihm gefällt, der ist ein wahrer Mensch.»[55] Es geht darum, jetzt zu sterben, lebend zu sterben. Ueda hat auf die zen-buddhistische Formel für diese Erfahrung nachhaltig hingewiesen: «Leben/Sterben ledig des Leben/Sterbens» oder «Freiheit vom Leben/Sterben zum Leben/Sterben»[56]. Was ist damit gemeint? Sicherlich – auf der theoretischen Ebene – «das Einander-Durchdringen von Sein und Nichts» oder – verschärft zu einer Vorstellung von einem absoluten Nichts: «weder Sein noch Nichtssein und zugleich Nichts, Nichts und zugleich Sein»[57]. Das heißt auch: Durchbruch zum wahren Selbst, wahrer Mensch werden. Damit ist das «Große Sterben» ein «Stirb und werde», ein Erwachen zum Leben. Diesem müssen wir uns noch zuwenden.

III.

Die *mors mystica* ist praktisch in allen Religionen jener Vorgang, in dem der Mensch absichtlich stirbt, um für Gott zu leben. Das bedeutet faktisch Askese, Abtötung, «Strengheiten», «Übungen», Umkehr, *Conversio morum,* Sich-auf-den-Weg-Machen in einer monastischen Lebensform. Das Erstaunliche ist nun, daß die im Tod eingetauschte Lebensform, oder besser: das *im* Tode und *im* Sterben gegenwärtige Leben

[52] Gundert II, 170.
[53] Ebd., 164.
[54] Ueda (Anm. 44), 164.
[55] Ebd., 165.
[56] Ebd.
[57] Ebd., 167.

sowohl für Meister Eckhart wie die Zen-Buddhisten sich durch äußerste Gewöhnlichkeit auszeichnet. Es ist kein Leben der Askese, kein Leben der einengenden Form. Gewiß, Eckhart anerkennt asketische Übungen, aber als bloße Vorform des wahren Sterbens; es ist nützlich, weil es die Natur eindämmt. Gewiß, die Zen-Buddhisten halten das Hocken für eine absolut entscheidende Übung, wenn auch Lin-chi hierin weniger streng ist. Aber entscheidend ist das im Sterben, im mystischen Tod zu erlangende «absolute Nichts»[58] bei den Buddhisten, das «freie Nichts» bei Meister Eckhart. Dieses Nichts ist kompromißlos und gestattet keinerlei Einengungen mehr, weil es verwirklichte Freiheit ist. Diese Freiheit ist aber nicht schlichte Wahlfreiheit, sondern Freiheit für und zum Absoluten, buddhistisch für die Freiheit vom Rad der Wiedergeburten im Nirvana, christlich für die Freiheit zum Einen Gott. Nichts Pathetisches haftet dieser Freiheit an; sie ist alltäglich, gewöhnlich, bisweilen – in Sprüchen Lin-chis – betont ordinär.

Ich greife auf die Eckhartpredigt zurück, mit der ich angefangen habe. Der Mensch hat drei Tode hinter sich: er ist seiner *geschaffenheit* gestorben, seinem archetypischen Sein im Logos und sogar seiner *ungeschaffenheit* in der göttlichen Natur. Auf jedem Niveau ihrer Gotteserfahrung wartet der Seele ein je neuer Tod: Wenn sie nun – selbst in der Natur Gottes – erkennen muß, daß sie das «Reich Gottes» nicht zu begreifen vermag, *so enphint di sele ir selbs und get ir eygen weg und ensůcht got nimmer*[59]. Mit andern Worten: Die Seele, die zu höchsten Erfahrungen ausgezogen ist, wird enttäuscht; ihr Teil ist ein laufendes Sterben, das aber zu einem «freien Nichts» hinführt, in dem spektakuläre seelische Erfahrungen – Visionen und Gotteserfahrungen aller Art – unnötig werden, in dem letztlich nur die normale, alltägliche Seelenerfahrung gilt. Darin werden die Kategorien von Heiligem und Profanem überschritten; die Werke des Menschen sind hier alle gleich vollkom-

[58] Vgl. dazu die vielen und ausgezeichneten Arbeiten von Hans Waldenfels, die mir immer ein verläßlicher Führer zum Zen-Buddhismus waren: H. WALDENFELS, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg i.Br. 3. Aufl. 1980; DERS. (Hg.), Begegnung mit dem Zen-Buddhismus, Düsseldorf 1980; DERS., Hinduismus, Buddhismus, Islam, Kevelaer 1969; DERS., Meditation – Ost und West, Einsiedeln 1975; DERS., Der Gekreuzigte und die Weltreligionen, Einsiedeln 1983; DERS., Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog, Mainz 1982; DERS., Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 392ff.; DERS., Zen und Philosophie, in: Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium, N° 2, Sept. 1984, 1–28.

[59] JOSTES (Anm. 18), 95, 28f.

men, *wann alle werk sein da geleich: mein minstes ist da mein meistes, und mein meistes ist da mein minstes*[60]. Es ist die eckhartsche Abgeschiedenheit, Gelassenheit, Warumlosigkeit, die nach ihm die biblische Martha aus einem geübten Seelengrund heraus darstellt. Sie hat zum *weselichen werk*[61], zum seinshaften Wirken zurückgefunden. Martha ist auf höherer Stufe als Maria, die Jesus meditativ zugewendet – innerlich genießend – Ihn betrachtet und darüber die normalen Tätigkeiten des Alltags vergißt[62].

Ein Dreischritt[63] wird in Eckharts Überlegungen vollzogen: Eingangs seiner Predigt gibt er seine Absicht kund, die *edilkeit* der Seele darzustellen. Dieser positive Wert ist nach ihm aber nicht darstellbar, weil unaussprechlich. Also spricht er von den drei Toden, in denen alles Kategoriale erlischt und untergeht. Schließlich aber bleibt das Handeln und Sein hier und jetzt in Alltäglichkeit. Das ist dann das Sein im «freien Nichts», das wieder durch höchste Positivität erkauft ist. Das ist *edilkeit* der Seele. Der Dreischritt besteht in der Abfolge: Artikulation – Nicht-Artikulation – Artikulation; Leben – Tod – Leben als Leben im Tod, Tod im Leben.

Ganz ähnlich geschieht es im Zen-Buddhismus. Ich möchte es an der Geschichte vom Ochsen und seinem Hirten[64] erklären. In dieser altchinesischen Zen-Geschichte wird die Suche eines Hirten nach seinem Ochsen geschildert. In zehn Stationen wird hier der Weg der Selbstwerdung dargestellt. Das ichlose Selbst wird in den ersten sieben Stufen auf traditionelle Weise – durch Studium, Askese, Meditation – zu erreichen gesucht. Im Bild zur achten Station findet sich ein leerer Kreis – Spannungslosigkeit, Nichts, alles ist verschwunden. Das ist der Tod, in dem das Leben aufbricht als ein Leben/Sterben, *das* Ereignis der Erleuchtung. Zur neunten Station heißt es: «Grenzenlos fließt der Fluss, wie er fließt. Rot blüht die Blume, wie sie blüht.»[65] Auch hier hat

[60] Ebd., 97, 26ff.

[61] Der Ausdruck kommt so nicht vor. Die Sache findet sich breit entwickelt in Predigt 86 «Intravit Iesus in quoddam castellum», DW 3, 481–492, bes. 491, 6ff.

[62] DW 3, 481, 6ff.

[63] Diesen Dreischritt hat T. Izutsu, Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek 1979, 85ff., für den Zen-Buddhismus vorzüglich entwickelt.

[64] Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte erläutert von Meister Daizohkutsu R. Ohtsu mit japanischen Bildern aus dem 15. Jahrhundert übersetzt von K. Tsujimura und H. Buchner, Pfullingen 3. Aufl. 1976. Vgl. dazu H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Frankfurt 1976, 176f.

[65] Der Ochs (Anm. 64), 45.

ein Dreischritt stattgefunden. Der erste: «Die Blume blüht». Der zweite: «Die Blume blüht nicht». Der dritte: «Die Blume blüht von sich selber her, wie sie blüht»[66]. Der Dreischritt markiert den Übergang von einer ich-haften Natur zu einer nicht-substanzialisierten, ich-losen Natur. Zwischenstation ist der Tod, das Nichts, aus dem Leben als Leben/Sterben erwächst. Dieses Leben/Sterben ist wiederum Freiheit: Der Hirte wird im 10. Bilde gezeigt, wie er – frei und gelassen – wieder zu den Menschen kommt. Eckhart spricht vom *widerkumen*[67]; das ist genau der Sachverhalt hier:

Mit entblößter Brust und nackten Füssen kommt er herein auf den Markt.
Das Gesicht mit Erde beschmiert, der Kopf mit Asche über und über bestreut.
Seine Wangen überströmt vom mächtigen Lachen.
Ohne Geheimnis und Wunder zu mühen, läßt er jäh die dürren Bäume erblühen.

*

Freundschaftlich kommt dieser Kerl zu einem fremden Geschlecht.
Bald zeigt sein Gesicht deutlich die Züge des Pferdes, bald die des Esels.
Schwingt er einmal den eisernen Stab schnell wie der Wind –
Öffnen sich jäh geräumig weit Tür und Tor.

*

Gerad ins Gesicht springt aus dem Ärmel heraus der eiserne Stab.
Bald spricht er hunnisch, bald chinesisch, mit mächtigem Lachen auf seinen Wangen.
Wenn es ein Mensch versteht, einem Selbst zu begegnen und unbekannt ihm zu bleiben –
Wird sich weit das Tor zum Palaste öffnen[68].

[66] Vgl. Ueda (Anm. 44), 169. In vielen andern Arbeiten, die ich in A.M. Haas, Das Ereignis des Wortes (Anm. 21), 535, Anm. 30, verzeichnet habe, hat Ueda das Verhältnis zwischen eckhartischer und zen-buddhistischer Mystik (ev. Nicht-Mystik im Falle des Zen) erschlossen.

[67] Dieses Zurückkommen kann das Wiederkehren verflossener Zeit meinen, aber auch die Rückkehr in die irdische Verfaßtheit.

[68] Der Ochs (Anm. 64), 49f.

Das ist der «Mensch ohne Rang», wie ihn Lin-chi gefordert hat, als er sagte: «Über der platzraubenden Masse eures rötlichen Fleisches gibt es einen wahren Menschen ohne Rang. Er kommt und geht ständig durch die Tore eures Gesichts. Falls ihr ihm noch nicht begegnet seid, faßt ihn, faßt ihn, faßt ihn hier und jetzt!»[69] Die Gewöhnlichkeit dieses absoluten Nichts hat derselbe Meister immer wieder, zum Teil recht drastisch, versichert: «Nachfolger auf dem Wege, zum Buddha-Dharma braucht es keine Anstrengung. Es geht einzig darum, sich im Alltäglichen zu halten, nichts zu tun – den Darm entleeren und harnen, sich bekleiden, essen und bei Müdigkeit sich niederlegen.»[70] Die Buddha-Natur ist weder außen noch innen zu suchen, sie ist überall.

Auch Eckhart fordert ein «Gefunden-Haben sonder Suchen»[71], ein unangestrengtes Gelassen-Haben, nicht bestimmter Dinge, sondern aller! «Wirken in der Zeit»[72] ist für ihn so edel wie jede mühselige Anstrengung, sich mit Gott zu verbinden, da im Nichts des Todes der Mensch merkt, daß er immer schon mit ihm eins ist. Terminus dafür ist ihm: *weselîche stân* (seinshaft dastehen)[73]. Das ist ihm Einheit vor aller Einheit, die er einmal so umschreibt: *Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begrîfen und umbegriffen werden, sehen und sîn diu gesiht, enthalten und enthalten werden: daz ist daz ende, dâ der geist blibet mit ruowe in einicheit der lieben ewicheit*[74]. Hierin ist die «Identität des Nicht-Identischen»[75], wie sie wiederum Lin-chi in seinen «vier Alternativen»[76] fordert:

1. Das Subjekt wegnehmen und das Objekt nicht wegnehmen;
2. das Objekt wegnehmen und das Subjekt nicht wegnehmen;
3. Subjekt und Objekt beide wegnehmen;
4. Subjekt und Objekt beide nicht wegnehmen.

*

[69] Izutsu (Anm. 63), 55, 106.
[70] Zitiert nach A.M. Haas, Das Ereignis des Wortes (Anm. 21), 554f.
[71] Jostes (Anm. 18), 96, 10.
[72] Eckhart, DW 3, 485, 8f. *(gewerbe in der zît)*.
[73] Ebd., 489, 7.
[74] Ebd., 488, 4–6.
[75] Siehe A.M. Haas, Das Ereignis des Wortes (Anm. 21), 568.
[76] Ebd.

Ich komme zum Schluß. Die Frage war die nach der Möglichkeit eines christlichen Gesprächspartners für die östlichen Heilswege. Ich habe sie auf Meister Eckhart und den Zen-Buddhismus fokusiert. Hier – zwischen den beiden – findet eine Art Ernstfall von Begegnung über Jahrhunderte hinweg statt. Lin-chi und Meister Eckhart ent-sprechen einander über die Zeiträme hin auf eine verblüffende Art. Es wäre aber auch, wenn schon von Analogien die Rede war, von den Unterschieden zu reden. Diese liegen zwischen Eckhart und dem Zen-Buddhismus im denkerischen Ansatz: Der Ort von Eckharts Erlösungsvorstellung liegt in der Zukunft, ist bloß eschatologisch erfüllt, wenn auch hier und jetzt inchoativ immer schon da. Die zen-buddhistische Erlösung tendiert in eine Einheit, die gewissermaßen die Einheit der Natur ist, eine adamische Einheit mit dem umgebenden Paradies, noch ohne Mitmenschen. Ohne Wertung gesagt: die christliche Erlösung langt in die Zukunft, die zen-buddhistische in den rückwärtigen Raum; beide aber treffen sich in der hohen Wertschätzung des ‹einen einzigen kleinen Rucks›[77], der – plötzlich, hier und jetzt, in diesem Augenblick – Erfüllung als «Leben/Sterben» bringt.

[77] GUNDERT I., 373.