

EUGEN HERRIGEL
(Bungaku Hakushi)

ZEN
in der Kunst des
Bogenschießens

O. W. BARTH

Die Folie des Schutzumschlags sowie die Einschweißfolie
sind PE-Folien und biologisch abbaubar.
Dieses Buch wurde auf chlor- und säurefreiem Papier gedruckt.

Besuchen Sie uns im Internet: www.droemer-knaur.de



Neuausgabe

Copyright © 2011 O.W. Barth Verlag

Ein Unternehmen der Droemerschens Verlagsanstalt

Th. Knaur Nachf. GmbH & Co. KG, München.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise –
nur mit Genehmigung des Verlags wiedergegeben werden.

Umschlaggestaltung und Illustration: ja DESIGN,

Bern: Julie Ting + Andreas Rufer

Satz: Adobe InDesign im Verlag

Druck und Bindung: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

Printed in Germany

ISBN 978-3-426-29121-4

2 4 5 3 1

EINLEITUNG

von Daisetz T. Suzuki

EINER DER WESENTLICHSTEN FAKTOREN in der Ausübung des Bogenschießens und jener anderen Künste, die in Japan und wahrscheinlich auch in anderen fernöstlichen Ländern ausgeführt werden, ist die Tatsache, dass sie keinen nützlichen Zwecken dienen, auch nicht zum rein ästhetischen Vergnügen gedacht sind, sondern eine Schulung des Bewusstseins bedeuten und dieses in Beziehung zur letzten Wirklichkeit bringen sollen. So wird Bogenschießen nicht allein geübt, um die Scheibe zu treffen, das Schwert nicht geschwungen, um den Gegner niederzuwerfen; der Tänzer tanzt nicht nur, um rhythmische Bewegungen des Körpers auszuführen, sondern vor allem soll das Bewusstsein dem Unbewussten harmonisch angeglichen werden.

Um wirklich Meister des Bogenschießens zu sein, genügt technische Kenntnis nicht. Die Technik muss überschritten werden, sodass das Können zu einer »nichtgekonnten Kunst« wird, die aus dem Unbewussten erwächst.

In Bezug auf das Bogenschießen bedeutet dies, dass Schütze und Scheibe nicht mehr zwei entgegengesetzte Dinge sind, sondern eine einzige Wirklichkeit. Der Bogenschütze ist nicht mehr seiner selbst bewusst, als stünde ihm die Aufgabe zu, die Scheibe vor ihm zu treffen. Dieser Zustand

der Unbewusstheit wird aber nur erreicht, wenn er von seinem Selbst vollkommen frei und gelöst ist, wenn er eins ist mit der Vollkommenheit seiner technischen Geschicklichkeit. Dies ist etwas vollkommen anderes als jeder Fortschritt, der in der Kunst des Bogenschießens erreicht werden könnte.

Dieses andere, das einer ganz anderen Ordnung angehört, wird *satori* genannt. Es ist Intuition, die aber vollkommen verschieden ist von dem, was gemeinhin Intuition genannt wird. Darum nenne ich sie *prajna*-Intuition. *Prajna* kann als »transzendente Weisheit« bezeichnet werden. Aber auch dieser Ausdruck vermag nicht alle Tönungen wiederzugeben, die in dieser Bezeichnung enthalten sind, denn *prajna* ist eine Intuition, die sofort die Totalität und Individualität aller Dinge erfasst. Es ist eine Intuition, die ohne irgendwelche Meditation erkennt, dass Zero unendlich ist (—) und Unendlichkeit Zero ist (—); und dies ist nicht symbolisch oder mathematisch gemeint, sondern ist eine unmittelbar wahrnehmbare Erfahrung. *Satori* ist deshalb, psychologisch gesprochen, ein Jenseits der Grenzen des Ichs. Logisch betrachtet ist es Einblick in die Synthese von Bejahung und Verneinung, metaphysisch gesprochen intuitives Erfassen, dass das Sein Werden und das Werden Sein ist.

Der charakteristische Unterschied zwischen Zen und allen anderen Lehren religiöser, philosophischer oder mystischer Art ist die Tatsache, dass es niemals aus unserem täglichen Leben schwindet und doch bei all seiner praktischen Anwendungsmöglichkeit und Konkretheit etwas in sich

schließt, das es aus dem Schauspiel der weltlichen Befleckung und Rastlosigkeit herausstellt.

Hier berühren wir die Beziehung zwischen Zen und Bogenschießen oder den anderen Künsten wie Fechten, Blumenschmücken, Teezeremonie, Tanzen und die feinen Künste.

Zen ist »das tägliche Bewusstsein«, wie Baso Matsu (gestorben 788) es ausdrückt. Dieses »tägliche Bewusstsein« ist nichts anderes als »schlafen, wenn man müde ist, essen, wenn man hungert«. Sobald wir nachdenken, überlegen und Begriffe bilden, geht das ursprünglich Unbewusste verloren und ein Gedanke taucht auf. Wir essen nicht mehr, wenn wir essen, schlafen nicht mehr, wenn wir schlafen. Der Bogen ist abgeschossen, aber er fliegt nicht gerade zur Scheibe hin, und die Scheibe steht auch nicht dort, wo sie stehen soll.

Der Mensch ist ein denkendes Wesen, aber seine großen Werke werden vollbracht, wenn er nicht rechnet und denkt. »Kindlichkeit« muss nach langen Jahren der Übung in der Kunst des Sich-selbst-Vergessens wieder erlangt werden. Ist dies erreicht, dann denkt der Mensch und denkt doch nicht. Er denkt wie der Regen, der vom Himmel fällt; er denkt wie die Wogen, die auf dem Meere treiben; er denkt wie die Sterne, die den nächtlichen Himmel erleuchten; wie das grüne Laubwerk, das aufsprießt unter dem milden Frühlingswind. Er ist in der Tat selbst der Regen, das Meer, die Sterne, das Grün.

Hat der Mensch diese Stufe der »geistigen« Entwicklung erreicht, ist er ein Zen-Meister des Lebens. Er bedarf

nicht wie der Maler Leinwand, Pinsel und Farben. Er bedarf nicht wie der Bogenschütze Bogen, Pfeil und Scheibe oder andere Ausrüstung. Er hat seine Glieder, seinen Körper, Kopf und Ähnliches. Sein Zen-Leben drückt sich durch alle diese »Werkzeuge« aus, die wichtig als seine Erscheinungsformen sind. Seine Hände und Füße sind die Pinsel, und das ganze Weltall ist die Leinwand, auf der er sein Leben siebzig, achtzig, neunzig Jahre lang aufmalen wird. Dieses Bild heißt »Geschichte«.

Hoyen von Gosozan (gestorben 1104) sagt: »Hier ist ein Mann, der die Leere des Raums in ein Blatt Papier, die Wellen des Meeres in ein Tintenfass und den Berg Sumeru in einen Pinsel verwandelt und die fünf Silben schreibt: *so-shisai-rai-i*. (Diese fünf chinesischen Silben heißen wörtlich übersetzt: »Des ersten Patriarchen Grund, aus dem Westen zu kommen.« Dieses Thema bildet oft den Inhalt eines *mondo*. Es ist das Gleiche als frage man nach dem Wesen des Zen. Ist dies verstanden, ist Zen dieser Körper selbst.) Ihm gebe ich meinen *zagu* (*Zagu* ist einer der Gegenstände, die der Zen-Mönch trägt. Er wird vor ihm ausgebreitet, wenn er sich vor dem Buddha oder dem Lehrer verneigt.) und verbeuge mich tief vor ihm.« Man könnte fragen, was diese phantastische Art des Schreibens bedeutet. Warum ist ein Mensch, der solches vermag, der höchsten Verehrung würdig? Vielleicht würde ein Zen-Meister antworten: »Ich esse, wenn ich Hunger habe, ich schlafe, wenn ich müde bin.« Dem Leser aber wird die Frage nach dem Bogenschützen noch immer unbeantwortet erscheinen.

In dem vorliegenden wunderbaren Buch gibt Professor Herrigel, ein deutscher Philosoph, der nach Japan kam und die Kunst des Bogenschießens zum Verständnis des Zen übte, einen erleuchteten Bericht über seine eigene Erfahrung. Seine Ausdrucksweise wird den westlichen Leser vertraut machen mit jener seltsamen und scheinbar unzugänglichen Art der östlichen Erfahrung.

Ipswich, Massachusetts, Mai 1953

ES MUSS AUF DEN ERSTEN BLICK ALS unerträgliche Herabwürdigung erscheinen, das Zen – was immer man darunter verstehen möge – in Verbindung mit dem Bogenschießen gebracht zu sehen. Selbst wenn man in weitherzigem Entgegenkommen damit einverstanden sein sollte, das Bogenschießen als »Kunst« ausgezeichnet zu finden, wird man sich kaum dazu bereit fühlen, etwas anderes als ein ausgesprochen sportliches Können hinter dieser Kunst zu suchen. Man macht sich somit darauf gefasst, über erstaunliche Leistungen japanischer Kunstschützen etwas zu erfahren, die den Vorteil haben, sich auf eine altehrwürdige und niemals endgültig abgebrochene Tradition im Gebrauch von Bogen und Pfeil berufen zu können. Denn es ist im Fernen Osten erst wenige Menschenalter her, dass moderne Waffen die alten Kampfmittel zwar für den Ernstfall verdrängt haben; der Umgang mit ihnen aber wurde dadurch keineswegs unterbunden, sondern pflanzte sich weiter fort und wird seitdem in immer weiteren Kreisen gepflegt. Erwartet man daher nicht vielleicht eine Beschreibung der besonderen Art und Weise, in der das Bogenschießen als nationaler Sport in Japan heutzutage betrieben wird? Nichts kann verfehlter sein als gerade diese Vermutung. Unter Bogen-

schießen im hergebrachten Sinn, das er als Kunst achtet und als Vermächtnis ehrt, versteht der Japaner nicht einen Sport, sondern, so sonderbar dies zunächst auch klingen mag, ein kultisches Geschehen. Und somit versteht er unter »Kunst« des Bogenschießens nicht ein durch vorwiegend körperliche Übung mehr oder weniger beherrschbares sportliches Können, sondern ein Können, dessen Ursprung in geistigen Übungen zu suchen ist und dessen Ziel in einem geistigen Treffen besteht: sodass also der Schütze im Grunde genommen auf sich selbst zielt und dabei vielleicht erreicht, dass er sich selbst trifft.

Dies klingt zweifellos rätselhaft. Wie?, wird man sagen, das Bogenschießen, einst zum Kampf auf Leben und Tod geübt, soll sich nicht einmal in einen handgreiflichen Sport hinübergerettet haben, sondern zu einem geistigen Exerzitium geworden sein? Wozu dann noch Bogen und Pfeil und Zielscheibe? Hat man da nicht die mannhafte alte Kunst und den eindeutig redlichen Sinn des Bogenschießens verleugnet und an seine Stelle etwas Verschwommenes, wenn nicht geradezu Phantastisches gesetzt?

Es ist indessen zu bedenken, dass der eigentümliche Geist dieser Kunst, seit er sich nicht mehr in blutiger Auseinandersetzung zu bewähren hat, nur umso unabgelenkter und überzeugender hervorgetreten ist – jener Geist also, der nicht erst neuerdings in den Umgang mit Bogen und Pfeil hineingedeutet zu werden brauchte, weil er schon immer mit ihm verbunden

war. Es verhält sich also durchaus nicht so, dass die überlieferte Technik des Bogenschießens, seit es im Waffengang keine Rolle mehr spielt, in einen heiteren Zeitvertreib verwandelt, damit aber auch zugleich verharmlost worden wäre. Die »Große Lehre« des Bogenschießens sagt etwas anderes darüber aus. Nach ihr ist Bogenschießen nach wie vor eine Angelegenheit auf Leben und Tod in dem Maße, wie es eine Auseinandersetzung des Schützen mit sich selbst ist; und diese Weise der Auseinandersetzung ist nicht verkümmerter Ersatz, sondern tragender Grund aller nach außen hin gerichteten Auseinandersetzung – etwa mit dem leibhaftigen Gegner. In dieser Auseinandersetzung des Schützen mit sich selbst zeigt sich also erst das geheime Wesen dieser Kunst, und die Unterweisung in ihr unterschlägt daher nichts Wesentliches, wenn sie auf die Nutzenanwendung, welche die Praxis des ritterlichen Kampfes ehemals verlangte, verzichtet.

Wer sich heute dieser Kunst verschreibt, zieht daher aus der geschichtlichen Entwicklung den unbestreitbaren Gewinn, nicht der Versuchung zu erliegen, das Verständnis der »Großen Lehre« durch praktische Zwecksetzungen – auch wenn er sie vor sich selbst verbergen sollte – zu trüben, wenn nicht schlechthin unmöglich zu machen. Denn der Zugang ist, und darin stimmen die Bogenmeister über die Zeiten hinweg miteinander überein, nur denen vergönnt, die »reinen«, um Nebenabsichten unbekümmerten Herzens sind.

Fragt man von hier aus, wie japanische Bogenmeister diese Auseinandersetzung des Schützen mit sich selbst sehen und schildern, so muss ihre Antwort vollends rätselhaft klingen. Denn die Auseinandersetzung besteht für sie darin, dass der Schütze auf sich selbst – und wiederum nicht auf sich selbst – zielt, dass er dabei vielleicht sich selbst – und wiederum nicht sich selbst – trifft und somit in einem Zielender und Ziel, Treffender und Getroffener ist. Oder, um mich einiger Ausdrücke zu bedienen, die Bogenmeistern ans Herz gewachsen sind: Es kommt darauf an, dass der Schütze trotz all seinem Tun unbewegte Mitte wird. Dann stellt das Größte und Letzte sich ein: Die Kunst wird kunstlos, das Schießen wird zu einem Nichtschießen, zu einem Schießen ohne Bogen und Pfeil; der Lehrer wird wieder zum Schüler, der Meister zum Anfänger, das Ende zum Beginn und der Beginn zur Vollendung. Für den Ostasiaten sind diese geheimnisvollen Formeln durchsichtig und vertraut. Uns dagegen machen sie ohne Zweifel völlig ratlos. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als noch weiter auszuholen. Seit geraumer Zeit ist es selbst für uns Europäer kein Geheimnis mehr, dass die japanischen Künste um ihrer inneren Form willen auf eine gemeinsame Wurzel zurückweisen: auf den Buddhismus. Dies gilt für die Kunst des Bogenschießens in demselben Sinn und Maße wie für die Tuschemalerei, für die Schauspielkunst nicht weniger als für die Teezeremonie, die Kunst des Blumenstellens und die Schwertmeisterschaft. Es

besagt zunächst, dass sie alle eine geistige Haltung voraussetzen und je nach ihrer Eigenart bewusst pflegen, die in ihrer gesteigertsten Form dem Buddhismus eigentümlich ist und das Wesen des priesterlichen Menschen bestimmt. Freilich ist hierbei nicht der Buddhismus schlechthin gemeint. Nicht um den ausgesprochen spekulativen Buddhismus dreht es sich hier, den man um seines angeblich zugänglichen Schrifttums willen allein in Europa kennt und sogar zu verstehen beansprucht, sondern um den »Dhyana«-Buddhismus, den man in Japan als »Zen« bezeichnet, und der in erster Linie nicht Spekulation, sondern unmittelbare Erfahrung dessen sein will, was als grundloser Grund des Seienden vom Verstande nicht ausgedacht, ja nicht einmal nach noch so eindeutigen und unwiderstehlichen Erfahrungen begriffen und gedeutet zu werden vermag: man weiß es, indem man es nicht weiß. Um dieser entscheidenden Erfahrungen willen schlägt der Zen-Buddhismus Wege ein, welche durch ein methodisch geübtes Sichversenken dahin führen sollen, im tiefsten Grunde der Seele des un-nennbar Grund- und Weiselosen inne, noch mehr: mit ihm eins zu werden. Und dies bedeutet nun mit Rücksicht auf das Bogenschießen in freilich ganz vorläufiger und eben deshalb vielleicht bedenklicher Feststellung: Die geistigen Übungen, denen allein zu verdanken ist, dass die Technik des Bogenschießens zur Kunst wird und, wenn es sich so fügen sollte, als kunstlose Kunst sich vollendet, sind mystische Übun-

gen, und das Bogenschießen kann somit unter keinen Umständen den Sinn haben, mit Bogen und Pfeil äußerlich, sondern mit sich selbst innerlich etwas auszurichten. Bogen und Pfeil sind gleichsam nur ein Vorwand für etwas, was sich auch ohne sie ereignen könnte, nur der Weg zu einem Ziel, nicht das Ziel selbst, nur Hilfen für den letzten entscheidenden Sprung.

Angesichts dieser Sachlage wäre nun nichts erwünschter, als wenn man sich um eines tieferen Verständnisses willen an Darlegungen von Zen-Buddhisten halten könnte. Daran fehlt es in der Tat nicht. So hat etwa D. T. Suzuki in seinen »Essays in Zen-Buddhism« den Nachweis dafür zu erbringen vermocht, dass japanische Kultur und Zen aufs innigste zusammenhängen, dass also die japanischen Künste, die geistige Haltung der Samurai, der japanische Lebensstil, die moralische, ästhetische, ja bis zu einem gewissen Grade sogar die intellektuelle Lebensform des Japaners ihre Eigenart dieser zenistischen Grundlage verdanken und daher von dem, der mit ihr nicht vertraut ist, nicht hinreichend verstanden werden können.

Die überaus bedeutsamen Schriften Suzukis – neuerdings auch in deutscher Sprache zugänglich¹, sowie Untersuchungen anderer japanischer Forscher haben berechtigtes Aufsehen erregt. Bereitwillig gibt man zu, dass der in Indien geborene Dhyana-Buddhismus, in China nach einschneidenden Wandlungen zu voller Reife entwickelt, endlich von Japan übernommen und bis zum heutigen Tage in lebendiger Tradition

gepflegt – dass also dieses Zen bisher ungeahnte Weisen menschlicher Existenz entbinde, in die nun endlich Einblick zu gewinnen gar nicht hoch genug angeschlagen werden könne.

Trotz aller Bemühungen zenistischer Kunder ist indessen der uns Europauern bisher vergonnte Einblick in das Wesen des Zen unleugbar überaus dürftig geblieben. Als ob es sich tieferem Eindringen widersetze, stößt das ahnend-erschlieende Sicheinfuhlen nach wenigen Schritten schon auf unüberwindliche Schranken. In undurchdringliches Dunkel gehüllt, muss das Zen als das seltsamste Rätsel erscheinen, welches ostasiatisches Geistesleben aufgegeben hat: unlösbar und dennoch unwiderstehlich anziehend.

Der Grund für diese schmerzlich empfundene Unzugänglichkeit ist in gewisser Hinsicht im Stil der Darstellungen zu suchen, welche das Zen bisher gefunden hat. Kein Verständiger wird verlangen, dass der Zenist die Erfahrungen, die ihn befreit und gewandelt haben, dass er die unausdenkbare und unaussagbare »Wahrheit«, aus der er fortan lebt, auch nur zu umschreiben versuche. Das Zen ist in dieser Hinsicht der reinen Versenkungsmystik verwandt. Wer mystischer Erfahrungen nicht teilhaftig ist, bleibt, wie immer er sich auch drehe und wende, außerhalb stehen. Dieses Gesetz, dem alle echte Mystik gehorcht, lässt keine Ausnahme zu. Dem widerspricht nicht, dass es eine verschwenderische Fülle heilig gehaltener Zen-Texte gibt. Sie haben indessen die Eigenschaft, nur dem ih-

ren lebensspendenden Sinn zu offenbaren, der aller entscheidenden Erfahrungen gewürdigt worden ist und somit aus diesen Texten die Bestätigung dessen herauszulesen vermag, was er unabhängig von ihnen schon hat und ist. Dem Unerfahrenen gegenüber bleiben sie dagegen nicht nur stumm – wie sollte er auch in der Lage sein, gleichsam zwischen den Zeilen zu lesen? –, sondern führen ihn unweigerlich in eine heillose geistige Irre, auch wenn er sich ihnen mit scheuer Behutsamkeit und selbstvergessener Hingabe naht. Zen kann somit wie alle Mystik nur von dem verstanden werden, der selbst Mystiker ist und daher nicht in die Versuchung kommt, auf andere Weise erschleichen zu wollen, was ihm die mystische Erfahrung vorenthält.

Nun führt aber der durch das Zen Gewandelte und durch das »Feuer der Wahrheit« Geläuterte ein viel zu überzeugendes Dasein, als dass es übersehen werden könnte. Es ist daher nicht vermessen, wenn der, welcher aus ahnungsvoll drängender geistiger Verwandtschaft Zugang zu der namenlosen Macht finden möchte, die so Großes wirkt – denn der bloß Neugierige hat kein Recht, Ansprüche zu stellen –, erwartet, dass der Zenist dafür doch wenigstens den Weg beschreibe, der zum Ziele führt. Kein Mystiker und somit auch kein Zenist ist mit dem ersten Schritt schon der, als der er, sich vollendend, sein kann. Wie viel muss er überwinden und hinter sich lassen, damit er endlich auf die Wahrheit stoße! Wie oft peinigt ihn

unterwegs das trostlose Gefühl, er strebe Unmögliches an! Und doch ist dieses Unmögliche eines Tages möglich, ja sogar selbstverständlich geworden. Ist somit nicht Raum für die Hoffnung, die sorgfältige Beschreibung dieses langen und beschwerlichen Weges verstatte vielleicht dies eine: Sich wenigstens zu fragen, ob man ihn wagen möchte?

Solche Beschreibungen des Weges und seiner Stationen fehlen nun aber im zenistischen Schrifttum nahezu völlig. Dies hängt einerseits damit zusammen, dass gerade der Zenist sich am entschiedensten dagegen wehrt, eine Art Anweisung zum seligen Leben geben zu wollen. Weiß er doch aus eigener Erfahrung, dass niemand diesen Weg ohne die gewissenhafte Führung eines erfahrenen Lehrers einzuschlagen und ohne Hilfe eines Meisters zu vollenden vermag. Nicht weniger entscheidend aber ist für ihn andererseits, dass seine Erlebnisse, Überwindungen und Wandlungen, solange sie noch die »seinigen« sind, immer wieder von neuem überwunden und gewandelt werden müssen, bis all das Seine vernichtet ist. Denn so erst wird die Basis für Erfahrungen gewonnen, die, als »allumfassende Wahrheit«, ihn zu einem Leben erwecken, das nicht mehr sein alltäglich-persönliches Leben ist. Er lebt, indem nicht mehr er es ist, der lebt.

Von hier aus wird verständlich, weshalb der Zenist jedes Reden von sich selbst und somit von seinem Werdegang vermeidet. Nicht, weil er es für unbescheidene Geschwätzigkeit, sondern weil er es geradezu als Ver-

rat am Zen ansehen muss. Kostet ihn doch schon die Erwägung des Entschlusses, über das Zen selbst etwas verlauten zu lassen, ernste Prüfung. Wie warnend steht vor ihm die Erinnerung an einen der größten Meister, der auf die Frage, was denn das Zen sei, unbewegt schwieg, als habe er sie gar nicht vernommen. Und da sollte der Zenist in die Versuchung kommen, über sich selbst, über das, was er weggeworfen hat und nicht mehr vermisst, Rechenschaft abzulegen?

Angesichts dieser Sachlage wäre es nicht zu verantworten, wollte ich dabei stehenbleiben, mit paradoxen Formeln weiterhin aufzuwarten und mich mit Worten, die den Mund recht voll nehmen, zu entlasten. Verfolge ich doch die Absicht, das Wesen des Zen in der Art und Weise, wie es sich in einer der von ihm geprägten Künste auswirkt, aufleuchten zu lassen. Dieses Leuchten ist freilich noch keine Erleuchtung in der für das Zen so fundamentalen Bedeutung dieses Wortes, aber zeigt doch wenigstens an, dass es da etwas geben muss, was sich wie hinter undurchdringlichen Nebelwänden dem Blick verbirgt und wie Wetterleuchten den fernen Blitz kündigt. Die Kunst des Bogenschießens stellt, so verstanden, gleichsam eine Vorschule des Zen dar und erlaubt, in zunächst noch durchaus handgreiflichen Vollzügen Geschehnisse durchsichtig zu machen, die aus sich selbst nicht mehr begreiflich sind. In sachlicher Hinsicht wäre es durchaus möglich, von jeder der genannten Künste her einen Weg zum Wege des Zen zu bahnen.