

Friedrich Kümmel

Annäherungen an „Ich“ und „Selbst“ im östlichen Denken*

Inhalt

1. Grundunterscheidungen, die für alle Kulturen gelten 1
2. Eingesehene Aporien geben Impulse zur Annäherung von West und Ost 2
3. Überlegenheitsgefühle sind nicht angebracht 5
4. Weiterführende Einsichten 6

1. Grundunterscheidungen, die für alle Kulturen gelten

In jeder Sprache gibt es Wörter, die es erlauben „ich“ zu sagen. In einem Sinne ist diese Bezugnahme völlig eindeutig, denn wer so sagt meint immer nur sich selbst und keinen anderen. Wer oder was jedoch mit den Ich-Äußerungen im einzelnen gemeint und bezeichnet ist, kann kaum je eindeutig ausgemacht werden. Weil die Rede vom „Ich selbst“ durch eine konstitutive Mehrdeutigkeit bestimmt ist, bedarf es grundlegender Unterscheidungen, ohne die eine sinnvolle Erörterung der mit der Ich-Thematik verbundenen Sachlagen gar nicht möglich ist.

Dafür zeichnet die Sprache Linien vor. Die beiden Titelwörter „Ich“ und „Selbst“ bezeichnen eine Differenz, die sprachlich zwar nicht trennscharf gemacht, aber doch so deutlich vorgezeichnet wird, daß wir ihrer Spur folgen können. Mangels Kenntnis anderer Sprachfamilien gehe ich von der indogermanischen Sprachstruktur aus. Für „Ich“ (mhd. *ich*, ahd. *ik*, Bekräftigungsform *ihha*) steht in unserem Kulturkreis das griechische ἐγώ (lat. *ego*), dessen oblique Kasus mit dem Stamm *me- (mein) gebildet werden (vgl. griech. ἐμός, lat. *meus*, *dat mihi*). Das Personalpronomen in Verbindung mit dem Possessivpronomen gibt dem Ich die Form einer Selbsthabe, die anderen den Zugriff verwehrt, es sei denn 'Ich' willigt ein. Man könnte das Griechische εἶμι (dasein, vorhanden sein, existieren, leben) im Sinne dieser Selbsthabe als „ich-mein“ lesen, wobei εἶ die Komponente des Seins und μι die Komponente des Habens ausdrückt.¹ Kurz gesagt: Ich bin in einer Form (Lage) in der Weise, daß ich mich darin habe. Die Skala reicht vom „Etwas *und sich darin* Haben“ bis zum „*Sich und etwas darin* Haben“. Das in sich gedoppelte „Ich bin und ich habe mich“ orientiert sich primär am Leib, so daß das Ich selber den Doppelsinn annimmt, *Leib zu sein* und *einen Körper zu haben*. In

* Bislang unveröffentlichtes Manuskript. Vgl. den Aufsatz zu Ich und Selbst in Shankaras *advaita*-Lehre.

¹ Eine analoge Zerlegung in diese beiden Komponenten hat George Herbert Mead mit seiner Unterscheidung von „I“ und „Me“ vorgenommen. Vgl. sein Werk *Geist, Identität und Gesellschaft* aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (Mind, Self and Society, 1934), Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1968, S. 216 ff. „I“ (Ich) erfährt sich als ein „Me“ (Mich) zunächst wie von außen, als ein Körper unter anderen Körpern, und doch kann „Ich“ sich nie selber zum Objekt werden und bleibt der unsichtbare Bezugspunkt im Hintergrund aller Aktionen. Wie immer mit seinen leiblich-seelischen Möglichkeiten identifiziert, kann „Ich“ weder im Handeln noch in der Erinnerung von sich selber absehen. Das Problem ist dann, wie eine solches „Ich“ in gegebenen Kontexten als ein indispensable Faktor markiert und zur Geltung gebracht werden kann.

dieser Situiertheit ist das Ich gleichzeitig frei und angreifbar, ganz und verletzlich, eines und aufteilbar – und die Tragödie beginnt. Das mit dem Körper identifizierte Ich (Ego) erweist sich als ein zweiseitiges Projekt, dessen Lamento: „man hat mich vergessen ...“; „keiner will mich haben ...“ nur die Kehrseite von Alfred Jarrys „Ubu Roi“ und Stevensons „Herr der Insel“ ist.

Die von der bekräftigenden Verdoppelung „ich selber“ bzw. „ich selbst“ hergenommene Substantivierung „Selbst“ ist demgegenüber bereits ein terminologisch verwendetes Kunstwort, dem die Bedeutung des In-sich-Stehens und der Seinselbständigkeit (im Griechischen *ó αὐτός*) zukommt. Verallgemeinert wird daraus das ‘von und aus sich selbst’, ‘an und für sich’, ‘für sich allein’ Sein, wobei das Lateinische *aut – aut* (entweder – oder) auf die streng disjunktive, jede Verschmelzung ausschließende Gestelltheit eines solchen Selbstseienden abhebt. Ein so verstandenes Selbst weiß sich von vornherein, noch diesseits aller Verkörperung und gegenständlichen Bestimmung, als ein „Gegenüber“, das, *eben weil* es nie ein anderer als es selbst sein kann, die Rolle bzw. Perspektive des Anderen und Fremden *ohne Gefahr des Selbstverlustes* einzunehmen vermag.² *Ursprünglich ein Gegenüber*, gibt es „Ich“ immer nur ‘zu zweien’ oder gar nicht.³ Der methodische Solipsismus des Ich-Standpunktes ist damit von vornherein zugunsten eines Beziehungsgeschehens aufgegeben, wie Martin Buber es mit seinem „Grundwort Ich-Du“ ausgeführt und vom Ich-Es-Modus gegenständlichen Habens abgehoben hat.⁴

Wenn man ein Wissen von dem im mehrfachen Sinne „doppelten“ Ich (bis hin zum Doppelgänger und zum Revenant) in allen Kulturen voraussetzen kann, läßt sich ein Vergleich von Ost und West nur vor dem Hintergrund der getroffenen Unterscheidungen sinnvoll durchführen. Kulturelle Differenzen kann es hier nur in der Art und Weise geben, wie mit den unterschiedlichen Bezugsgrößen jeweils umgegangen wird.⁵ Dabei ist deutlich, daß der westliche Rationalismus und Imperialismus sich mit dem Sendungsbewußtsein eines durch Selbstaufklärung ichbewußt gewordenen Individualismus und Liberalismus verbindet (was ein Ego-Standpunkt ist), während das östliche Wissen einerseits die soziale Eingebundenheit der Existenz stärker betont, andererseits aber auch dem Erfordernis eines ‘Weges heraus’ aus allen Bindungen eine größere Bereit-

² G. H. Mead hat daraus das Prinzip der Reziprozität der Perspektiven abgeleitet („to take the role of the other“) und in seinen personalen und sozialen Implikationen ausgeleuchtet; vgl. a. a. O., S. 300 f. und 403 ff.

³ Die Herkunft des Ich-Du aus dem konsequent gedachten Ichprinzip läßt sich bei Fichte nachweisen. Martin Buber hat seinen Schriften zum dialogischen Prinzip (Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1954, ⁴1979) ein „Nachwort zur Geschichte des dialogische Prinzips“ (S. 299-319) beigegeben, in dem er von Jacobi den Ausgang nimmt („Ohne Du ist Ich unmöglich“). Diese andere Akzentuierung verdankt sich dem religiösen Diskurs, der eine Umzentrierung auf das „Du“ (das an Gottes Statt steht) als der vorrangigen Kategorie vornimmt.

⁴ Daß mit der Dichotomisierung von Ich-Du und Ich-Es auch neue Probleme verbunden sind, wird sich an späterer Stelle zeigen.

⁵ Einen Einblick in die japanische Konzeption des Selbst gibt Takeo Doi, *The Anatomy of Self. The Individual versus Society*. Kodansha International Tokyo and New York 1986 u. ö. (ISBN 0-87011-902-8). Takeo Doi hat auch das Gegenstück dazu geliefert: *The Anatomy of dependence*. Kodansha International Tokyo and New York 1973 (ISBN 0-87011-494-8).

schaft entgegenbringt. Man muß also genauer zusehen, an welcher Stelle hier die wirklichen Gemeinsamkeiten liegen und Annäherungen möglich sind.

2. Eingesehene Aporien geben Impulse zur Annäherung von West und Ost

Die Punkte möglicher Annäherung von West und Ost verbinden sich auf beiden Seiten mit eingesehenen Aporien, die an den verschiedensten Stellen auftreten und, läßt man sie nicht einfach links liegen, einen Bewußtseinssprung auslösen können. Ich möchte auf drei im Westen gegebene Ansatzpunkte kurz hinweisen:

a) Die in den 70er Jahren diskutierten Versuche einer theoretischen Bestimmung von Identität⁶ sind samt und sonders Bindestrich-Wörter geblieben (Identität-in-Rollen/Beziehungen, Identität-im-Wandel usw.) und führen im Verfolg eines Selbstdarstellungsbedürfnisses zu Vorstellungen von „Theater“⁷ „Spiegel“ und „Maske“⁸, wie sie auch im Osten eine reiche Tradition haben. Mit der Person (persona, Maske) verbundene Identitäten können sich auf einen Eigennamen, einen sozialen Ort, auf die mit Beziehungen und Rollen verbundene lebensgeschichtliche Erfahrung und schließlich auf die eigene Überzeugung berufen – und doch bleibt all das, genauer besehen, im Bereich der Identifikationen⁹ und dringt nicht bis zum klaren Bewußtsein seiner selbst durch. In diesem Sinne erweist sich die bohrende Frage „Wer bin ich?“ und der Versuch einer Bestimmung der Ich-Identität geradezu als Modellfall eines Scheiterns, wobei die „Schalen“ bzw. Identifikationen allmählich abblättern, der gesuchte „Kern“ jedoch, wie immer angenähert, eigentümlich leer bleibt.

b) Auch von philosophischer Seite ist für eine Annäherung Vorarbeit geleistet worden. Wo vom „Ich denke“ (Kant) die Rede ist, kann davon ein „empirisches Ich“ abgehoben werden, das in gattungsgeschichtliche Zusammenhänge verstrickt ist, darin Erfahrungen macht und Geschichten über sich erzählen kann. Aber auch das „Ich denke“ ist noch nicht der oberste Punkt des Selbstbewußtseins, das diesseits aller Vermögen des Denkens und Wollens seiner selbst unmittelbar bewußt ist (Fichte, Schleiermacher).¹⁰ Der Zweifel an der reflexiven – als solcher immer noch gegenständlich vermittelten – Konstitution des Selbstbewußtseins führt schließlich auf ein „Selbst“, das diesen langen Weg zu sich begleitet, als der „Beobachter“ und „Zeuge“ aber nicht selber in Erscheinung tritt und auch nicht zum Gegenstand der Erfahrung wird. Wie immer man die mit

⁶ Vgl. dazu Lothar Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität*. Klett Verlag Stuttgart 1969, ²1972 mit ausführlicher Literaturliste und Erik Erikson, *Dimensionen einer neuen Identität*. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1975.

⁷ Ervin Goffman, *Wir alle spielen Theater* (engl. *The Presentation of Self in Everyday Life*), München 1969.

⁸ Vgl. Anselm Strauss, *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität* (1959). Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1968 (Suhrkamp TB Theorie 2).

⁹ Mit Identifikation im Sinne von Anhaftung, Verhaftung, Befleckung etc. (skr. *klesha*) ist ein zentraler buddhistischer Terminus in Spiel gebracht, der den Menschen in den Kreislauf der Wiedergeburten (skr. *samsāra*) bindet. In diesem Sinne bleibt „Ego“ in dasjenige eingebunden, aus dem „Ich-selbst“ sich schließlich herauslösen und befreien soll.

¹⁰ Vgl. dazu Manfred Frank (Hrsg.), *Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1991.

der Ichwerdung verbundenen sozialen und psychischen Zustände zu beschreiben unternimmt – am Ende bleibt doch die Frage übrig, *wer denn das ist*, der all dies sieht und weiß, sich darin kennt und sein gar nicht mehr auf empirische Weise zustande kommendes Selbstbewußtsein auch nicht verlieren kann. Man muß also das „Ich“ der Selbstwerdung und Selbsterfahrung, der Selbstdarstellung und Selbstzuschreibung unterscheiden vom Zeugen-Ich bzw. „Selbst“, das von allem Selbstzweifel und Selbstzerwürfnis unberührt bleibt und sich auch dann noch als unhintergebar erweist, wenn die Fragen nach ihm ohne Antwort bleiben.

In diesem Sinne radikalisiert, nimmt die Frage nach der Konstitution des Ich zwei Linien an: einerseits das „Werde, der du wirst“ (Kierkegaard) in leiblichen und psychischen, sozialen und geistigen Zusammenhängen und andererseits das Selbst-Sein in der Form des unergründlichen „Ich bin, der ich bin“. Sieht man beides zusammen, so weist dies hin auf eine mit dem Ich-Selbst gegebene, nicht mehr einnivellierbare Differenz-im-Ansatz, die mangels inhaltlicher Unterschiede nur noch formal bzw. kategorial gekennzeichnet werden kann. In herkömmlicher Sprache ausgedrückt ist das Ich-Selbst „Bürger zweier Reiche“.

c) Ein dritter Impuls zur Annäherung kommt von der Seite der Psychologie. Die Frage, wie das Ich sich jeweils bekundet: im trotzigem „Nein“ des kleinen Kindes, im besitzergreifenden „ich will das haben“, in Machtprojektionen des Ego, in ethischer Gesinnung und Solidarität usw., umfaßt eine weite Skala von Ebenen, Bezugsrahmen und darauf bezogenen Selbstverständnissen, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Im Binnenaspekt betrachtet, hängt es von der Reife der Person und vom Grad ihres (Selbst-)Bewußtseins ab, in welchen physischen und psychischen, ethischen und geistigen Formen sie sich als „Ich“ wahrzunehmen vermag und auszudrücken gelernt hat.

Dazu muß ein Anfang gemacht werden. Das Kind entwickelt sein Ich mit Freud als eine „psychische Instanz“, indem es lernt, sich gegen andere, übermächtige soziale und psychische Instanzen (mit Freud: gegen das „Über-Ich“ und das „Es“) zu behaupten und in zunehmendem Maße Ichstärke entwickelt. Man kann nicht umhin, bereits im frühesten Kindesalter das Lebendürfen mit dem Ich-sein-dürfen zu verbinden. Das Lebensrecht ist für den Menschen *eo ipso* ein Recht auf personale Existenz, und auch für das Kind hängt daran sein Selbstgefühl und seine ganze Würde und Selbstachtung.

An dieser Stelle wird die Frage nach dem Verhältnis des Sozialen zum Individuellen virulent. Angesichts der oft genug schockierenden Befunde sozialen Ausschlusses¹¹ muß man davon ausgehen, daß das Ich es schwer hat, gegen die rückbindende Übermacht der Herkunft und des sozialen Milieus aufzukommen. Man kann geradezu von einem Bannkreis des Sozialen sprechen, den der Einzelne durchbrechen muß – hier wird das alte Mythologem der „Heldenreise“¹² einschlägig –, soll er sich nicht in Schuldgefühle

¹¹ Ein neuralgischer Punkt betrifft die Mechanismen des sozialen Ausschlusses, die in ihrer ganzen Härte auch heute noch archaisch erscheinen. Vgl. dazu Ervin Goffman, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1967 (Suhrkamp TB Theorie).

¹² Vgl. Josef Campbell, *Der Heros in tausend Gestalten* (1949), S. Fischer Verlag Frankfurt a. M. 1953 und als Insel-Taschenbuch 1999 (it 2556) und Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Mit einem Vorwort von C. G. Jung, Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt a. M. 1984, ⁶1999. Während

verstricken und seelisch auf der Strecke bleiben. Ichwerdung geht aber nicht ohne widerstreitende Gefühle ab, denn es fällt schwer, das Ozeanische zu verlassen und den Schutz und die Geborgenheit des Herkunftsmilieus zu verlieren. Die Frage nach dem Ich spitzt sich in äußerster Schärfe zu, wo dem Einzelnen das Existenzrecht – und in abgemilderter Form das Recht auf einen eigenen Weg – bestritten wird und er doch nicht anders kann, als zu existieren. An dieser Stelle, wo es nichts mehr zu verlieren gibt und die Selbstpreisgabe nahe liegt, macht der Mensch – möglicherweise zum ersten Male – die alle Bezugsrahmen durchbrechende Erfahrung „Ich atme – ich lebe – ich bin“ – aber bis dahin sind es viele Stadien der Entwicklung, der Resignation und erneuter Schritte aus der Regression heraus.

Gleichwohl kann auch das seiner selbst bewußt gewordene Ich nicht umhin, sich als ein soziales Ich der Teilnahme und Anerkennung zu verstehen. Ein sich aus seinem konkreten Ort heraus verstehendes Ich kann sich nicht in der Verweigerung aller Beziehungen gefallen, es kann aber auch nicht zu sich selber kommen, ohne Grenzen zu überschreiten und Bindungen aufzulösen. Wenn nach wie vor gilt, daß das körperlich und welthaft situierte Ich mit der Gefahr der Wiederauflösung konfrontiert wird und eine Stätte der Angst und des Selbstzweifels bleibt, läßt sich das Erfordernis einer Transformation vom Ich zum Selbst, das diesen Gefahren nicht ausgesetzt ist, nicht von der Hand zu weisen. Das Ziel kann nicht die Bindung an Personen, Orte und Rollen sein, sondern die wachsende Klarheit und Durchsichtigkeit seiner selbst und aller Beziehungen. Der Durchbruch durch die lebensgeschichtlichen Bindungen ist in einem Sinne ein wirkliches Verlassen, in anderem Sinne aber auch die Bedingung des wirklichen Sicheinlassenkönnens. Erst die Rückkehr ist gefahrlos möglich, weil das zu sich gekommene Selbst nicht mehr den gleichen Kämpfen, Anfechtungen und Zweifeln ausgesetzt ist und sich kraft seiner Anfänglichkeit als ein Unzerstörbares weiß.

All das muß als gemeinsames Menschheitswissen vorausgesetzt werden, wenn man sich über flache Klischees hinaus darüber verständigen will, was Ost und West sowohl verbindet als auch voneinander trennt.

3. Überlegenheitsgefühle sind nicht angebracht

Campbell ein reiches mythologisches Material zusammenträgt und systematisiert, beschreibt Neumann die Herauslösung des Ich aus der ursprünglichen Lebenseinheit ‚ohne Ich‘, symbolisiert in der Uroborus-Schlange, die sich in den Schwanz beißt (dasselbe Bild wurde auf die Zeit als den Chronos-Saturn übertragen, der seine Kinder nährt und frißt). Ich zu werden ist in der Konsequenz dieses Tatbestandes für den Menschen eine Frage auf Leben und Tod. Um Ich werden zu können ist in gesundes „Ego“ nötig, das sich – nicht ohne List und Gewalt – aus dem Bannkreis der „großen Mutter“ herausbewegt, wobei selbst der Narzißmus des „Muttersöhnchens“ nicht mehr nur als ein Hängenbleiben in der Regression gewertet werden darf. Wie sehr auch mit dem Ego Machtkonzepte, Habensformen und Tötungsabsichten verbunden sind – als Etappe auf dem Weg zum Ich ist es unverzichtbar. Entgegen der Zumutung verfrühter „Selbstlosigkeit“ muß betont werden: Ohne ein gesundes Ego kein starkes Ich und ohne Ichstärke keine Selbstwerdung (Ichtransformation) des Menschen! Wie immer Pietät und verordnete Selbstlosigkeit als Bindekräfte innerhalb des sozialen Rahmens gepriesen werden – wenn „Ich“ nicht sein darf, gibt es nur die Regression und keine Weiterentwicklung des Menschen.

In der politischen Debatte wird der Unterschied zwischen dem Westen und dem Osten meist an den „Menschenrechten“ festgemacht, deren Proklamation und verfassungsmäßige Verankerung ein Produkt der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist. Man darf dabei jedoch ein Doppeltes nicht verkennen: (1) Noch in keinem Land stimmt die politische Realität mit diesem Denken überein. Die Menschenrechte sind unter *theoretischen* Prämissen – insbesondere gemäß dem Prinzip der Gleichheit – formuliert und als Individualrechte keineswegs das Resultat einer langen geschichtlichen Entwicklung. (2) Der ihrer Postulierung zugrundeliegende „Gesellschaftsvertrag“ bleibt eine Fiktion, die über das tatsächliche Zustandekommen staatlicher Institutionen und ihre Freiheitsgrade noch gar nichts besagt. Auch wo die Menschenrechte in den Verfassungen verankert sind, behalten sie den Charakter eines Ferments gesellschaftlicher Entwicklung, indem sie sich mit dem in der Ich-Position liegenden Potential sukzessive verbinden. Nichts gegen die historische Errungenschaft der Menschenrechte und ihre politische Durchsetzung auf der ganzen Erde! Aber dazu müssen erst in Ost *und* West die Voraussetzungen im Menschen selbst geschaffen werden; alles andere wird zur puren Heuchelei.

Aus dem Fehlen einer liberalen Aufklärungsbewegung in anderen Kulturkreisen kann keineswegs geschlossen werden, daß hier die soziale Welt nicht integer, das Ich nicht zum Bewußtsein seiner selbst gekommen und keine Formen entwickelt worden wären, um mit sozialer Akzeptanz sein individuelles Dasein zu leben. Solange der westliche „Individualismus“ es nicht weiter als bis zum Bohème und zum Dandy, zum Großstadtnomaden, Neureichen und Touristen gebracht hat, eignet er sich auch nicht gerade als ein privilegierter Exportartikel. Die Psychologie, aber auch die Ethik muß hier schon tiefer ansetzen, und was dann zutage tritt, verträgt sich nicht mehr mit dem Sendungsbewußtsein einer überlegenen „Alternative“. Erst mit dieser Bescheidung kann ein fruchtbares Gespräch in die Wege geleitet werden. Dabei ist unverkennbar, daß der Osten dem Westen an psychologischer Einsicht überlegen war und insbesondere im Buddhismus viele Erkenntnisse der modernen Tiefenpsychologie vorweggenommen hat.¹³

4. Weiterführende Einsichten

Der Buddhismus versteht die Welt als Maya (Täuschung, Illusion, Schein). Dem kommt die abendländische Rede von *Weltbildern* bzw. *Weltansichten* entgegen. Diese verdanken sich einem Glauben, der sie in der Form einer Projektion erzeugt. Das griechische Wort δόξα (Meinung, Glaube, Ansicht, Vorstellung, Wahn) faßt alle diese Mechanismen ineins und umschreibt bei Parmenides die ganze, so gebildete Weltgegebenheit.

¹³ Eine gute Einführung in diese Problematik gibt Ken Wilber, *Das Spektrum des Bewußtseins. Eine Synthese östlicher und westlicher Psychologie* (1977), Scherz Verlag Bern und München 1987 und als Rowohlt Taschenbuch 1991; ders., *Wege zum Selbst. Östliche und westliche Ansätze zu persönlichem Wachstum* (1979), Kösel Verlag München 1984. Vgl. auch Charles Tart, *Hellwach du bewußt leben. Aus der Trance des Alltagsbewußtseins erwachen und zur spirituellen Wachheit finden* (1986), Wilhelm Heyne Verlag München 1991 (Heyne TB 9594) und Stephen Wolinski, *Die alltägliche Trance. Heilungsansätze in der Quantenpsychologie*. Verlag Alf Lüchow Freiburg 1995.

Von Seiten des Weltglaubens her erscheint sie als real, von höherer Warte aus gesehen als unreal.¹⁴

Gleiches gilt für das Ich und alle anderen seelischen Gegebenheiten nach den beiden Seiten ihrer Anfänglichkeit und ihrer Ausgeformtheit hin. Im Unterschied zum Hinduismus, der im „atman“ das unsterbliche „Selbst“ des Menschen sieht¹⁵ (vergleichbar der abendländischen „Seele“), versteht der Buddhismus gemäß der eingangs getroffenen Unterscheidung darunter das „Ich“ bzw. „Ego“ und faßt dieses auf als ein System psych0-physischer Komplexionen, die durch Identifikation (Anhaftung, Verhaftung) zustande kommen. Buddhas Lehre vom „bedingten Entstehen und Vergehen“¹⁶ spricht einem so zustande kommenden Ichkomplex jede Substantialität ab. Was durch Identifikation auf bedingte Weise zustande kommt, kann durch dieselben Bedingungen – unter Aufdeckung der „Verkehrung“ – auch wieder aufgelöst werden.¹⁷

¹⁴ „Schein“ und d. h. unwirklich ist diese Weltgegebenheit in dem Sinne, daß sie disjunktiv zur göttlichen Wirklichkeit steht, d. h. von dieser ausgeschlossen ist, gleichzeitig jedoch von ihr umfaßt wird. Nur unter dieser doppelten Bedingung kann der Schein als solcher Bestand haben. Wenngleich nicht wirklich, ist diese Welt durchaus real für den, der an sie glaubt und sie im Rahmen seiner Wahrnehmung und Erfahrung auch gar nicht widerlegen kann. Shankaras advaita-Philosophie (a-dvaita: nicht-zwei) aus dem frühen 8. Jahrhundert wird dem sowohl disjunktiv-ausschließenden als auch umfassenden Verhältnis gerecht mit einem Begriff von Dualität (Zwei-Seitigkeit), der einerseits das Auseinanderfallen in einen Dualismus strikt negiert, andererseits aber auch nicht alles im Sinne eines Monismus nahtlos in der einen göttlichen Wirklichkeit aufgehen läßt. Dieselbe Zweiseitigkeit betrifft dann aber auch die in sich gedoppelte Konstitution des Ich-Selbst, das als „Ich“ bzw. Ego illusionäre Züge an sich hat, als „Selbst“ aber „von ewiger Gültigkeit“ (Kierkegaard) ist. Vgl. Shankara, Das Kleinod der Unterscheidung. O. W. Barth Verlag 1991, S. 15 ff.

¹⁵ Dies ist der Gegenstand der Katha-Upanishad „Von der Unsterblichkeit des Selbst“ (mit den Kommentaren Shankaras (9. Jh.) und Erläuterungen von Swami Nikhilananda in deutscher Übersetzung erschienen im Scherz Verlag (für den Otto Wilhelm Barth Verlag) Bern/München/Wien 1989 (engl. 1949). Hier heißt es im II. Kapitel des Ersten Teils in Vers 18: „Das erkennende Selbst ist nicht geboren und stirbt nicht. Es ist aus nichts entstanden, und nichts entstand aus ihm. Geburtlos, ewig, dauernd, wird es nicht getötet, wenn der Körper getötet wird“ (a. a. O., S. 66). Die praktische Konsequenz wird im Vers 19 ins Bewußtsein gehoben: „Wenn der Tötende glaubt, er töte, und der Getötete glaubt, er sei getötet worden, hat keiner von ihnen das rechte Verständnis. *Das Selbst tötet nicht, noch kann es getötet werden*“ (a. a. O., S. 67; kursiv von mir). Vgl. zur Unsterblichkeit des „Ich bin“ auch Sri Nisargadatta Maharaj, ICH BIN. Kristkeitz Verlag Berlin 1980.

¹⁶ Diese Einsicht ist Teil der Vier edlen Wahrheiten (1) vom Leiden, (2) von der Entstehung des Leidens, (3) der Möglichkeit seiner Aufhebung und (4) vom Weg, der zur Befreiung führt.

¹⁷ Daß die Wiederauflösung körperlich-seelischer Komplexionen gleichwohl keine ganz einfache Sache ist, liegt daran, daß jeder derartige Komplex sich durch Energiezufuhr selbst ernähren und regenerieren kann, also auch nicht von alleine wieder verschwindet. Die Art und Weise seiner Ablösung kann hier nur kurz angedeutet werden. Man muß seinen Kernpunkt (z. B. eine Verletzung, eine Angst, ein Schuldgefühl usw.) aufdecken und die darin enthaltene Glaubensannahme (den „Basissatz“) korrigieren, wenn er endgültig zerfallen können soll. Wie geschichtet und verflochten die psychischen Komplexe auch sein mögen: Ihr Kernpunkt ist immer etwas ganz Konkretes: eine Verletzung, eine bestimmte Angst, ein entstandenes Schuldgefühl usw. und alledem jeweils zugrunde liegend ein Interpretament in Form eines Glaubenssatzes, der sich die entsprechende Wirklichkeit schafft und aufrechterhält. Auch Ichkomplexe (Allmachts- und Minderwürdigkeitsgefühle etc.) bauen sich in derselben Weise auf und lassen sich durch Korrektur der Basissätze wieder auflösen. Die Grundannahme aller Verwirrung und allen Versagens ist hier, daß das Ich verletzlich ist – was aber nur so lange zutrifft, als es sich ausschließlich in den Formen des Habens begreift.

Die buddhistische Einsicht führt aber keineswegs zur Konsequenz einer Negation des Ich und zur Forderung nach Auflösung aller Egostrukturen.¹⁸ Ohne solche könnten wir unter den Bedingungen des Erdenlebens gar nicht leben. Die im Mahayana-Buddhismus gezogene Konsequenz ist vielmehr umgekehrt, daß die Negation des atman („anatman“) keineswegs zur Ichauflösung führt, eben weil der einzelne Mensch sich gar nie völlig verlieren *kann* und die Transformation der Egostruktur bei nötiger Umsicht ohne Gefahr des Selbstverlustes durchführbar ist.

Die Realisierung der Selbst-Natur¹⁹ kommt einem „Erwachen“ gleich, und mehr bedarf es nicht; es braucht dazu nicht die ganze Welt verändert zu werden. Damit hat der Mensch zum ersten Mal die freie Wahl eines „Weges“. Der Weg zur Realisierung der Selbst-Wirklichkeit muß, wie insbesondere der Zen betont, keineswegs im „Nirvana“ (dem Eingehen in die Ursprungseinheit) enden. Vielmehr kann der „Leere“ (Shunyata) nun auch eine begründende Funktion für die Welt der Formen abgewonnen werden, und zwar so, daß die Rede von Grund und Begründetsein nicht von vornherein die Freiheit negiert.

Vermöge des nicht mehr substantiell verstandenen Un-grundes und der nicht mehr substantiell festgefahrenen „Formen“²⁰ nimmt der Begriff der Freiheit und damit auch der der Selbst-Wirklichkeit eine unpersönlichere Form an, eben weil die „Leere“ keinem Wesen vor dem anderen einen Vorzug gibt und in ihr alle in gleicher Absolutheit zueinander stehen. Die so erreichte Gemeinschaftlichkeit des Seins kennt keine Rangordnung und keine Grenzen. Nishida drückt dies so aus: „*In unserer Ich (jiko)* spiegelt sich die Welt *in sich selber*, so daß [jedes] Ich ein Fokus der Welt ist.“²¹ Gleiches läßt sich aber auch von den Dingen sagen, so daß die ganze Körperlichkeit in den Selbst-Welt-Gestaltungsprozeß mit einbezogen ist: „Deshalb sage ich immer: *In eins mit den Dingen denken, in eins mit den Dingen handeln.*“²²

Für den Zenbuddhismus führt der Weg zurück ins Konkrete. Die Frage nach dem „Selbst“ wird auf diese Weise zu einer Frage nach dem „Ort“, der diesseits aller Verhaftung als ein in sich durchbrochener Ort konkret eingenommen und in aller Freiheit wahrgenommen werden will. Ein Beispiel dafür gibt Dogens Bericht von seinem Be-

¹⁸ Wie bereits betont (vgl. Anm. 13), kann es sich beim Weg der Selbstwerdung keinesfalls um die Zerschlagung der Egostrukturen handeln, auch und gerade wenn die Rückbindung an das Ego gelockert werden soll.

¹⁹ Selbst-Natur (chin. tzu-hsing: „sein (in einzigartiger Weise)“ und „sehen was ist“ eignet im buddhistischen Verständnis allen seienden Wesen und nicht nur dem Menschen. Damit ist eine uneingeschränkte Beziehungsgrundlage gegeben, die einem jeden Ding gerecht zu werden vermag, weil sie, wiewohl immer noch auf Formen bezogen, nicht mehr in diese eingebunden ist.

²⁰ Die zentrale Aussage des Herz-Sutra lautet: „Form ist (nichts als) Leere; Leere ist (nichts als) Form“ – nicht im Sinne einer Gleichsetzung dieser sich diametral widersprechenden Begriffe, sondern im Sinne der wechselseitigen „Durchbrechung jederzeit“.

²¹ Nishida, Die Logik des Orts und die religiöse Weltanschauung (1945); in: Kitaro Nishida, Logik des Ortes, übers. und hrsg. v. Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1999, S. 210 (kursiv hervorgehoben von mir).

²² A. a. O., S. 213. Gemeint ist hier nicht die ethische Verpflichtung, sich der Dinge (im weitesten Sinne des Worts) anzunehmen, es geht vielmehr um die Realisierung der Einsicht, daß alle Wesen Selbst-Natur besitzen und darin auf gleicher Ebene zueinander stehen, wie immer sie sich nach Rang und Namen voneinander unterscheiden mögen.

such beim „Küchenmeister“²³, einem alten Mönch, der sich bei heißer Witterung im Garten abmühte und auf die Frage, warum er diese Arbeit nicht einem Jüngeren überlasse, antwortete: „Ein anderer Mensch wäre nicht Ich-selbst“; und auf die weitere Frage, warum er sie gerade jetzt bei der großen Hitze verrichte, die Auskunft gab: „Wenn ich eine so gute Gelegenheit nicht ausnützen würde, wie könnte ich noch einmal eine solch günstige Zeit finden?“ Altersstarrsinn läßt sich hier nicht unterlegen, und auch die soziale Wertigkeit der getanen Arbeit spielt keine Rolle mehr. Die beiden Aussagen „*Wer, wenn nicht ich?*“ und „*Wann, wenn nicht jetzt?*“ (um sie in dieser Weise memorierbar zu machen) haben nichts mehr zu tun mit der Mühsal des Körpers und der naheliegenden Überlegung, dem Alter nachzugeben; sie gehen aber auch über das ethische Selbst des Pflichtgedankens und der Verantwortlichkeit weit hinaus. Gemeint ist eine letzte existentielle Unvertretbarkeit, die sich mit keinem der genannten Gründe aus der Affäre ziehen kann. Ein sich so verstehendes Ich kann und will sich im absolut freien Selbst-Handeln verwirklichen und ist weder das Produkt seiner Umstände noch reaktiv auf deren Bedingungen.

Erst an dieser Stelle hat die emphatische Rede vom Ich-Selbst keinen proklamatorischen Charakter mehr und verliert auch noch den Anschein der Paradoxie, den die Unvordenklichkeit des „Ich bin“ in Meister Eckharts Diktum „wäre ich nicht, so wäre Gott nicht“ zwangsläufig annehmen mußte.²⁴ Hier trifft sich das abendländische „Ich“ mit dem ewigen „Ich bin“ der Vedanta.

²³ Für Dogen (1201-1254) wird „Die Belehrung eines Küchenmeisters der Soto-Sekte“ (Tenza Kyokun) zu einem Lehrbeispiel für die Essenz des Zen und den Weg seiner Verwirklichung.

²⁴ Vgl. Meister Eckharts Predigt „Von der Armut“.