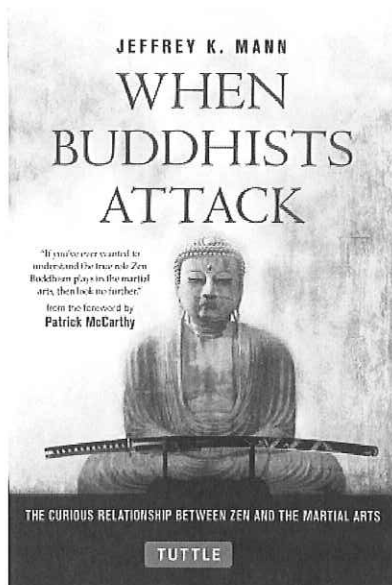


## Buchbesprechung IV

---



Mann, Jeffrey K.:

*When Buddhists attack. The curious relationship between Zen and the martial arts.* 224 S.

Tokyo etc.: Tuttle 2012, ISBN 9784805312308

Das uns vorliegende Werk ist nicht, wie der Titel insinuiert, eine allgemeine Studie über das Verhältnis des Buddhismus zur Gewalt, sondern wie der Untertitel präzisiert, eine spezielle über die Beziehung des Zen zu den Kampfkünsten. Wer „je die wahre Rolle, die der Zen-Buddhismus in den martialischen Künsten gespielt hat, verstehen wollte, der braucht nicht weiter zu suchen“, heißt es im vom eminenten Kampfkunsthistoriker Patrick McCarthy verfassten Vorwort, und

dieser Satz zielt als Einladung zur Lektüre (und wohl auch zum Kauf) den Umschlag des Buches. Wollen wir sehen, ob dieses Versprechen eingelöst wird.

Neben Vorwort und Epilog enthält das Buch acht Kapitel, wobei die ersten vier historische Skizzen (Lehre des Buddha, Schule des Zen, Kriegeradel und Zen gegliedert in zwei Epochen) darstellen. Die folgenden vier greifen Fragen auf, die das Thema allgemein angehen (Meditation, Achtsamkeit, Zen und Ethik, Welt des *Budō* heute). Einleitend erzählt uns der Autor, wie sein Interesse an der Thematik geweckt wurde. Von asiatischen Kampfkünsten seit Kindheit an begeistert, begann er Karate-Training in seinem ersten Jahr im College, woran sich die Ausübung anderer Kampfsportarten anschloss. Während seines Studiums der Religionswissenschaft kam er mit dem Buddhismus in Berührung.

Anlässlich einer Konferenz stößt er auf das Buch *Zen und die Kultur Japans* von D. T. Suzuki. Aus ihm werden ganze achtzehn Male Passagen angeführt (insgesamt wird D. T. Suzuki 23 Mal zitiert, wobei im Index die Seiten 63, 122, 131 [statt 130], 144, 147, 151 und 164 fehlen, auf denen D. T. Suzuki-Zitate stehen; auch bei anderen Autoren gibt es kleinere Unstimmigkeiten im Index, die ich nicht im Einzelnen aufzulisten gedenke). Es folgt die Lektüre von Eugen Herrigel (3 Mal zit.), Taisen Deshimaru (7 Mal zit.), Suzuki Shunryū (11 Mal zit.), sowie der historischen Klassiker Miyamoto Musashi (3 Mal zit.), Yagyū Munenori (8 Mal zit.) und Takuan Sōhō (9 Mal zit.; alle sind in dieser Reihenfolge namentlich genannt auf S. 8). Freilich liest der Religionswissenschaftler Mann beträchtlich viel an Sekundärliteratur bis hin zu Artikeln aus Fachzeitschriften. Aber der Grundstock für seine Ausführungen und Thesen bleibt seine Eingangsektüre der oben angeführten Schriften, was auch die Frequenz der Bezugnahmen auf sie offenlegt. Nun sind diese seine Kronzeugen gerade nicht dazu geeignet, eine Überbewertung des Einflusses des Zen auf die Kampfkünste, Übertreibungen, Stereotypen und Romantisierungen (so auf S. 9) zu korrigieren. Er räumt sogar ein, dass er in Komplizenschaft geraten mag mit denen, die den Einfluss des Zen auf die Kultur Japans überschätzt haben, verwehrt sich indessen gegen den Pendelschlag in die andere Richtung, der Zen jede Geltung absprechen will. Ihm gehe es um eine vorsichtige Taxierung der Rolle des Zen im Hinblick auf *Budō*, und er lädt den Leser ein, ihn bei seinen Erkundungen zu begleiten. Diese Vorbemerkungen stehen unter dem Unterkapitel „*Personal confession*“, die er demgemäß mit seinem Credo abschließt: „*I believe (!) ... Ich glaube, dass Zen ziemlich wichtig war, ein wesentliches Element in der Entwicklung und Praxis des budō.*“ (S. 9). Damit verrät uns der Verfasser sein Leitinteresse, das die Wahl und Interpretation seiner Quellen bestimmt und vor allem seine Kritikfähigkeit lähmt. Dass D. T. Suzuki ideologisch in den japanischen Militarismus verstrickt war und dazu auch nach Kriegsende lebenslang geschwiegen hat genauso wie Eugen Herrigel zu seiner Nazi-Vergangenheit, wird mit keinem Wort erwähnt.

Die historischen Quellen wurden von Jeffrey Mann nicht im Original gelesen und eingehend analysiert. Er zieht Übersetzungen heran und zitiert selektiv und spärlich,

um Grundkonzepte (z. B. Takuans „unerschütterliche Weisheit“, Miyamotos „alltäglichen Geist“ oder Yagyūs „Geist, der nie stillsteht“) zu veranschaulichen. Wohl weil er aus zweiter Hand schöpft, bleibt er uns hier die japanischen Ausdrücke schuldig, obgleich er andernorts gerne mit solchen aufwartet. Insgesamt wird nur englischsprachiges Material verwertet. Wer also neue Einsichten aus einer vertieften Quellentextanalyse oder frische Interpretationen erwartet, wird mit diesem Buch nicht bedient. Es ist vielmehr eine gekonnte Synopse und Präsentation längst kursierender Ansichten.

Im ersten Kapitel werden die Essenz der Lehre des Buddha und die tradierten biographischen Elemente präzise und klar destilliert und ausgeführt. Zentrale Konzepte wie Gewaltlosigkeit (sanskrit. *ahimsa*), Leiden, Unbeständigkeit, Karma oder Nirvana werden prägnant vorgestellt. Den meisten Buddhisten gehe es nicht um Erleuchtung in diesem Leben, vielmehr um bessere Lebensumstände und eine gute Wiedergeburt. Aus diesem Motiv heraus könnten Samurai mit dem Paradox leben, eine Religion zu studieren, für die Kein-Leiden-zufügen zentrales Axiom ist, und gleichzeitig Schwert und Kriege führen (S. 30).

Das Kapitel zwei stellt die großen Traditionslinien des Buddhismus chronologisch vor: den Theravada, die älteste, monastisch-asketische Schule, das „große Fahrzeug“ des Mahayana, in dem Mitgefühl und Altruismus betont werden, die in den Erlösergestalten der Bodhisattvas und transzendenten Buddhas ihre Verkörperung finden. Der tantrische Vajrayana hat neben Tibet auch seinen Weg nach Japan gefunden. Mantras, Gebärden (sanskrit. *mudra*) und Mandalas stehen im Zentrum der Praxis. Dass die Verwendung von „Wurzelsilben“ aus dem Shintō mit seinem Glauben an die geistige Kraft von Wortsilben (*kotodama*) stamme (S. 42), ist ein Unsinn. Sie sind genuine Elemente des Mantrayana (in Japan: der Shingon-Schule) und sind auch im tibetischen Buddhismus von großer Bedeutung. Dass diese „Wurzelsilben“ über die *kotodama* in die Ausführung eines Kampfschreies eingedrungen sein sollen und daher verschiedene martialische Künste Japans in einer „esoterischen Verbindung“ zum Vajrayana stünden (S. 43), ist eine absurde Mystifizierung.

Numerisch eine weit größere Rolle als der Zen-Buddhismus spielen in Japan mahayanistische „Reine-Land-Schulen“, deren Glaube um die Gnade des transzendenten Buddha Amida kreist. Eine inbrünstige Anrufung seines Namens gewährt eine Transmigration in sein Paradies (das „Reine Land“, jap. *jōdo*). Frohgemut erzählt uns der Autor von Soldatenmönchen, die bis zum Tode kämpften im festen Glauben, ins Reine Land zu gelangen. Ein General wird angeführt, der aus dem russisch-japanischen Krieg berichtet, wie verwundete Soldaten statt um Hilfe zu rufen im Chor den Namen des Amida rezitierten und verschieden (S. 37). Zur Bedeutung des Glaubens in dieser imperialistischen Periode wird der Priester Ōsuga Shūdo (1876-1962) zitiert:

„Die Rezitation des Namens des Amida macht es möglich, im Glauben auf das Schlachtfeld zu ziehen, dass der Tod die Wiedergeburt im Paradies mit sich bringt. Wenn man auf den Tod gefasst ist, kann man beherzt kämpfen, im Wis-

sen, dass es sich nur um einen Kampf handelt, einen Kampf, in dem der mitfühlende Geist des Buddha eingesetzt wird, der Kampf eines loyalen Subjektes. Wahrlich, gibt es ein größeres Glück als zu wissen, dass man, sollte man sterben, im Reinen Land willkommen geheißen wird?“ (S.38)

Nach diesen verstörenden Äußerungen folgt die Zwischenunterschrift: „Vajrayana Buddhismus“. Kein Kommentar, keine Distanzierung, keine Kritik. Es geht einfach weiter. Dass sich dies kaum von einem Märtyrertum jihadistischer Façon unterscheidet und eine Pervertierung einer religiösen Lehre darstellt, wird mit keinem Wörtchen bedacht. Diese Unfähigkeit oder Unwilligkeit eine klare Stellungnahme zu formulieren, wird uns später wieder begegnen.

Bei der Schule des Zen wird uns vor allem Bodhidharma vorgestellt, der 28. Patriarch, der Zen aus Indien nach China gebracht haben soll. Mann referiert die ihn umrankenden Legenden und dekonstruiert einige als historisch unhaltbar, wenngleich sie für die religiöse Fantasie erbaulich und wegweisend sein mögen. Zwei klassische Schriften zu einer auf Atemtechnik und Dehnungsübungen beruhenden Gymnastik, die man Bodhidharma zuschreibt, werden den daoistischen Zirkeln zugeordnet, die auch sonst entscheidenden Einfluss auf den Zen chinesischen Stils genommen haben. Auch die im Shaolin-Kloster gepflegten Selbstverteidigungsdisziplinen dürften von daher stammen. Zurecht verweist Mann auf die Emphase, die im Zen, das sich außerhalb der schriftlichen Tradition sieht, auf der Übung, der Meditation, dem Verstehen und Erfassen dessen, was das Selbst oder Nicht-Selbst sei, liegt. Phrasenhaft schon klingt die Anleitung: Leben in der Gegenwart, kein Anhaften an die Vergangenheit, keine Projektionen in die Zukunft! Spirituelle Einsicht ist wichtiger als rechtes Handeln. Dies kann in ethischer Hinsicht relativierend wirken, weshalb der Autor auf Thich Nhat (nicht Naht!) Hanh verweist, der zur Balancierung das Mitgefühl betont und einen sozial engagierten Buddhismus vertritt (S. 50). Dem Zen gehe es um die Überwindung des falschen Selbst und damit der Angst vor dem Tode. Hier ergibt sich der Nexus zum Leben des Kriegers: kein Begehren, kein Anklammern führt zu Gleichmut angesichts des Todes, der im Zen als natürliches Ereignis im Universum gesehen wird und nicht als Eingangspforte zu paradiesischen Gefilden.

Übungstechniken des Zen wie Atemzählen und reines Sitzen (*zazen*) werden vorgestellt und die Praxis des *kōan* (paradoxe Dialoge oder Aussagen, um das rationale Denken auszuhebeln). Dass in Zen-Tempeln ein Schlagstock zum Einsatz kommt, hat nicht nur Tradition in – mit Beispielen illustriert – den brachial-schocktherapeutischen Methoden exzentrischer Meister, sondern dient auch heute noch der Wachheit oder Muskelentkrampfung. Sein Einsatz geschehe im Regelfall auf Ansuchen.

Die folgenden zwei Kapitel legen die Kompatibilität, ja natürliche sympathetische Verbindung zwischen Zen und dem Ethos des Kriegeradels (*bushidō*) dar. Der Machtwechsel von der Hofaristokratie zum Militärregime der Hōjō mit der neuen Hauptstadt Kamakura (die der Periode von 1185-1333 ihren Namen gibt) führt auch

dazu, dass dort viele Zen-Tempel errichtet werden. Die großen Schulen Rinzai und Sōtō gelangen nach Japan und finden sogleich Anklang unter den Kriegern. Die Frugalität, der Asketismus, die Disziplin, die Betonung der Tat statt „Grübeleien“, die Simplizität – alles wirkt anziehend auf die neue Herrscherschicht, die Zen protegiert und praktiziert. Zen, so beschlagwortet der Autor trefflich, ist existentiell nicht intellektuell – viszeral, nicht zerebral. Es gehe den Samurai nicht um Weltentsagung und Heiligwerden, sondern um gutes Funktionieren im Alltag, notabene im Kampf. Zen wird instrumentalisiert. Nicht-Anhaften an Leben oder Tod, Sich-von-nichts-ablenken-lassen und völlige Freiheit zu spontanem Handeln sind Zen-inspirierte Geisteshaltungen, die sich in der Konfrontation mit einem Gegner als ideal erweisen. Mit dem Ashikaga-Shogunat der Muromachi-Periode (14.-16. Jh.) wird Zen explizit mit der Kunst der Schwertführung verknüpft. Die Überwindung der Todesangst und gutes Kämpfertum werden erstrebt: keine unnötigen Interferenzen durch Gedanken, sondern überwache, flexible, nicht-fixierte Aufmerksamkeit soll helfen, im rechten Augenblick (*suki*) den Gegner zu erledigen. In diesem Kontext begegnen uns im Text alte Bekannte, die immer herhalten, wenn es um Bushidō gibt: den Autor eines gleichnamigen, international erfolgreichen Buches: Inazō Nitobe und dem Klassiker *Hagakure*. Letzterer steht unter dem vollen Namen Yamamoto Tsunetomo in der Literaturliste, wird aber in den Fußnoten (z. B. auf S. 78) unter Tsunetomo zitiert. Tsunetomo findet sich nicht im Glossar, Yamamoto schon, hier wäre Einheitlichkeit wünschenswert gewesen. Zen ist physisch anspruchsvoll. Die Rigorosität der körperlichen Anstrengung und das Aushalten von Schmerz und Entbehrung seien für die Krieger genauso attraktiv gewesen wie die schlichte, minimalistische Ästhetik, die ihrem Wunsch nach Raffinement entgegenkam. Unter Bezugnahme auf D. T. Suzuki (S. 80f.) wird uns wieder das Lied gesungen, dass alles vom Teetrinken, Kalligraphieren bis zum Bogenschießen vom Zen-Geist durchtränkt sei. Daraus sind in der Folge ja auch eigene „Wege“ (*dō*) kreiert worden.

Im nächsten Kapitel wird die Zeit von der Sengoku-Periode („Zeit der streitenden Reiche“) bis zum 20. Jh. abgedeckt. In der Sengoku-Epoche konnte die Schwertkunst praktisch erprobt und entwickelt werden. Zeitgenössische Schriften dazu begannen aber schon die mentalen Aspekte zu betonen. Darin ist von „*dō*“ viel mehr die Rede als von Zen, wie der Autor auch einräumt, aber wieder gibt er seine Blickrichtung preis, wenn er meint: „*I believe* (!) ... Ich glaube, dass es Zen war, mehr als jede andere Denkschule, der das japanische Verständnis, die verschiedenen Künste als Vehikel, um den *dō* zu erkunden und zu erfassen, bestimmt hat.“ Diese Fixiertheit auf Zen wird bis in die Conclusio beibehalten und birgt das Risiko, daoistische (von woher das Konzept des „*dō*“ ja stammt!), konfuzianistische und andere einflussreiche Elemente willentlich zu übersehen. Interessant die Bemerkung, dass in den Kriegswirren vor der Tokugawa-Zeit (1603-1668) die meisten letalen Wunden durch fliegendes Material (Pfeile, Kugeln, Steine ...) geschlagen wurden und nur 5% der tödlichen Hiebe auf das Konto von Schwertern gegangen sein soll (S. 95). Das Schwert hingegen wird zur präferierten Waffe der Samurai in der Zeit der Befriedung des Landes unter der Tokugawa-

Herrschaft. Nachdem keine Kämpfe mehr auf Leben und Tod ausgefochten werden, verschiebt sich der Fokus immer mehr auf die Kunst der Schwertführung als Mittel zur Selbst-Kultivierung und Menschenbildung. Es wird eine Lebenseinstellung, ein lebenslanges Streben und Erlernen des „Weges“ des Kriege(r)s (*budō*) mehr als „Kriegstechnik“ (*bujutsu*). Die Kriegskünste werden zu Friedenskünsten, Ästhetik wird wichtiger als die praktische Orientierung. So wird im „Weg des Bogeschießens“ (*kyūdō*) der Pfeil aus dem Stand auf eine stehende Scheibe abgeschneit und nicht wie weiland von hohem Rosse auf bewegliche Ziele. In der Übergangszeit von den Kriegswirren zur Pax Tokugawa leben die eingangs genannten und in diesem Abschnitt vorgestellten drei Verfasser (Takuan, Miyamoto, Yagyū) der Klassiker zur Schwertkunst, die von ihnen als Geistes- und Menschenschulung verstanden wurde.

Miyamoto war der Auffassung, dass im Kampf der Geist wichtiger sei als der Körper; wer geistig siegt, siegt auch physisch. Sein Schlüsselbegriff ist „der alltägliche Geist“. Mann führt als Beispiel seinen Jujutsu-Lehrer an, der in einem Wettkampf siegreich war, nachdem er sich geistig in seine alltägliche Arbeitssituation im Wach- und Schießdienst versetzt hatte (S. 88). Wie bei vielen anderen allzu banalen Beispielen, die der Autor aus seinem Leben heranzieht, hängt auch dieses schief und beruht auf einem allzu wörtlichen Verständnis des Begriffes *byōjōshin*, um den es geht und den Mann nicht nennt. (*Byōjōshin*, auch *heijōshin* gelesen: „Unerschütterlicher Geist“ wäre wohl die bessere und unmissverständlichere Übersetzung als „der alltägliche Geist“.)

Auf S. 97 findet sich immerhin der relativierende Hinweis, dass nicht alle Samurai Zen-Anhänger waren, ja, dass sich unter ihnen gar offene Verächter befanden. Für den Verfasser war der Begriff „*shugyō*“ von entscheidender Hilfe, die japanische Kultur zu begreifen. *Shugyō* hat eine religiöse und säkulare Bedeutung und das *gyō* wird je nachdem mit verschiedenen Zeichen geschrieben. Mann verweist auf die buddhistische asketische Praxis (修行) als Herkunft, spricht aber im wesentlichen über die Erlernung einer Kunst oder handwerklichen Technik (修業), wobei er beide zu vermischen scheint. Es handle sich dabei um eine geistige und körperliche Disziplin zur Selbst-Perfektionierung. Im Zen sei das Analogon *kūfu* (!). Dieser Ausdruck findet sich wie viele andere nicht im Glossar und sollte überdies *kufū* heißen. Wer sich eines *shugyō* befleißigt, sei ganz präsent, achte geduldig auf Details, ist ganz der Tätigkeit hingegeben. Deshalb handle es sich um eine „fraktionale Ausdrucksform des Zen“ wie er unter Ausborgung einer netten Zuschreibung eines von ihm häufig konsultierten Autors meint. Mit der Meiji-Restauration verbürgerlicht die Kriegskunst qua Militär. Schwertfechten wird zu *Kendō*, bei dem Schutzrüstung und Bambusstöcke eingesetzt werden. Viele Kampfkünste werden hin zu Sportarten kodifiziert und mit Regeln versehen.

Im Kapitel fünf geht es um die Meditation, genauer um das rechte Sitzen im Stile des Zen (*zazen*). Die korrekte Haltung, der Blick, die Atmung werden dargelegt. Bei den Varianten bei den Sitzpositionen werden ungewöhnliche Bezeichnungen ins Spiel gebracht, die im Glossar fehlen (*kongo-za*, *kissho-za*, *goma-za*, S. 107, letztere zwei fin-

den sich nicht im großen Zen-Lexikon der Komazawa-Universität<sup>1</sup>). Auf Seite 111 wird Kanazawa Hirokazu zur Bedeutung von *ki* (= „innere Energie“)<sup>2</sup> zitiert, „Shotokan judan“, wie unerläutert angefügt ist (heißen müsste es kursiv geschrieben: *jūdan* = 10. Dan). Dass es sich bei Shōtōkan (in Organisationsnamen oft ohne Makron) um eine Karate-Stilrichtung handelt, erfahren wir erst auf S. 162, wo es allerdings, obgleich es sich um einen Eigennamen handelt, klein geschrieben wird.<sup>3</sup> Kata-Namen werden auch üblicherweise nicht-kursiv und groß geschrieben (nicht wie S. 131: *shisochin* [!]) oder S. 146: *sanchin* [!]). Shotokan findet sich weder im Index noch im Glossar<sup>4</sup>.

Mehrere Seiten widmet Mann der Deskription der Atemzählmethode und der Weise, wie mit den hochsteigenden Gedanken umgegangen werden soll. Er räumt das häufige Missverständnis aus, dass es um ein Nicht-Denken gehe. Dass es hingegen um die Entwicklung eines „Jetzt-Muskels“ (‘now-muscle’) im Gehirn gehe (S. 119), halte ich für eine verunglückte Metapher. Ebenso unglücklich ist die Zitat-Übernahme aus D. T. Suzuki, worin davon die Rede ist, dass der Mann, der aller Gedanken ledig ist, „aus dem Unbewussten“ handle (S. 120). Dies ist eine missverständliche, ja fehlerhafte Verwendung einer psychoanalytischen Kategorie (es müsste vielmehr „Überbewusstsein“ heißen). Auch die Wiedergabe des Begriffes *jōriki* ( auf S. 118 *yoriki* [!]) mit „Konzentration“ ist missverständlich. Konzentration bedeutet ja immer, sich ganz und ausschließlich einem Objekt zu widmen. In der Sitzmeditation wird hingegen, wie der Autor korrekterweise mehrfach erklärt, eine frei flottierende, alles einschließende Aufmerksamkeit und Wachheit angestrebt. *Jōriki* ist ein gesetzter Geist, der sich durch nichts aus der Ruhe bringen lässt. Herrlich der Kurzdialog, den der Verfasser mit dem Karatemeister Higaonna Morio geführt hatte. Kein Zen-Meister hätte eine trefflichere Replik geben können: auf die Frage zum Nutzen der Sitzmeditation antwortet Higaonna blitzschnell: „Es gibt keinen!“ Und dann der Nachsatz: „Macht sie nichtsdestotrotz!“

Kapitel sechs widmet sich Zentralbegriffen, die die rechte Geisteshaltung bezeichnen sollen. *Mushin* wird vom Autor mehrfach umkreist, mit Beispielen und Zitaten garniert, um kursierende Missverständnisse auszuräumen. Es handle sich nicht um Gedankenlosigkeit, nicht um eine instinktive, automatisierte Reaktion. Hier kratzt er am Image der Kampfkunst-Ikone Bruce Lee, der in einem Interview *mushin* als Reaktion auf einen Angriff als „Antwort ohne bewusstes Gewahrsein“ beschrieb (S. 126).

1 Zengaku daijiten hensanjo (Hg.): *Shinpan. Zengaku daijiten*. Tokyo: Taishūkan 1985.

2 In der Fußnote dazu steht, aus einem Zitat übernommen: „ch’i“. Es soll sich wohl um die chinesische Bezeichnung (*chi*) für *ki* handeln.

3 Auf S. 126 findet sich folgende Aufzählung: *shotokan, aikido, jujutsu* und *ninjutsu*. *Shotokan* ist jedoch keine Disziplin wie die folgenden Kampfkunstarten, die üblicherweise auch groß geschrieben werden (fehlende Vokallängen entsprechen internationalem Usus).

4 Eine ganze Menge von japanischen Termini, die sich im Text finden, sind nicht ins Glossar aufgenommen worden (ich übernehme sie orthographisch so, wie sie drinstehen): S. 42: *kotodama*, *shidoshi* (?), S. 54: *dokusan*, S. 118: *kensho-godo*, *mujodo no taigen*, S. 119: *embu*, *randori*, S. 121: *shodō*, *chadō*, S. 123: *ji-zanmai*, *oo-zanmai*, S. 131: *bunkai*, *makiwara*, *kumite*, S. 127: *kake*, S. 132: *kuku jaku jaku* (!), S. 140: *munen*, S. 141: *yūkō-datotsu*, *datotsu-bui*, *datotsu-bu*, *kendo-gu*, S. 147: *tai-otoshi*, S. 186: *randori*, *irikumi*, *jigeiko*, S. 187: *yakusoku kumite*, *uraken*, S. 190: *dōgi*, *ippon*, S. 197: *Ippitsu nyukon*, S. 201: *inka*, S. 206: *jikishin*, *ginmi*

Gerade das Gegenteil ist der Fall: *mushin* als hellwache, alles wahrnehmende Achtsamkeit, ein Zustand der „totalen Kontrolle“, wie Kanazawa Hirokazu zitiert wird (S. 127). Dass dieser mentale Zustand den Schwertkämpfern als erstrebenswert galt, illustriert Mann mit einem Zitat von Yagyū Munenori. Daran schließt sich an: „Die Hochschätzung des Wertes von Zen-Training für Soldaten und Kampfkünstler ist kein Relikt der Vergangenheit. Vom Einsatz des Zen durch das japanische Militär im 20. Jh. zur buddhistischen Kapelle (!) in der U.S. Air Force Academy, die 2005 errichtet worden war, finden wir, dass jene, die die Wichtigkeit der mentalen Bereitschaft von Männern und Frauen, die kämpfen, verstehen, fähig sind wertzuschätzen, was Zen zu bieten hat.“ (S. 134). Zen üben, um besser töten zu können?

Ab S. 134 tritt zweimal ein „Lord Mitsukini“ (!) auf, später dann als Mitsukani, der von einem Zen-Meister mit der berühmten Exklamation „*katsu*“ zur Einsicht gebrüllt wird, wobei der Autor diesen Ausruf so schreibt wie im Deutschen das Tier (Katz!) geschrieben wird.

Für die Erklärung des Begriffes *zanshin* verwendet Mann einige Seiten, wobei er wieder mit Verve Irrtümer auszuräumen gedenkt. Es geht um eine „passive anhaltende Wachsamkeit“ nach der Ausführung einer Technik(abfolge). Hier macht er deutlich, dass es sich bildlich nicht um einen Laserstrahl (Konzentration), sondern um eine auf nichts und somit auf alles fokussierte Rundum-Wahrnehmung und Wachheit handelt. Manche Beispiele, die er vorbringt, wie der Pianist, der während seines Klavierspiels seine ganze Umgebung wahrnimmt (S. 144) oder der Karate-Sportler, der während seiner Vorführung störende Kindern nicht bemerkt (S. 145) und sich somit nicht im Zustand des *zanshin* befinde, sind daneben. *Zanshin* ist der einzige japanische Terminus, zu dem Mann uns die Zeichen 残心 im Text liefert und auch die Übertragung „verbleibender Geist“ anbietet. Es handelt sich einen *Budō*-spezifischen Begriff<sup>5</sup>, den Mann allzu sehr aufbläht. Auch die buddhistische Nonne (es muss bei ihm aus Gründen der *political correctness* eine solche sein<sup>6</sup>) bei ihrem Spaziergang (S. 140), die die ganze Natur wahrnimmt oder die halboffenen Augen beim *Zazen* sind kein Ausdruck von *zanshin*. Die geforderte nicht nachlassende Aufmerksamkeit nach dem letzten Pinselstrich in der Kalligrafie oder nach dem Schlag mit dem Bambusschwert im *Kendō* (S. 141), die Mann anführt, sind *zanshin*. *Zanshin* befinde sich innerhalb des *mushin* (S. 140) bemerkt er, aber letztlich unterscheiden sie sich bei ihm nicht. Dafür kann auf diese Weise wieder sehr viel Zen in die Praxis der Kampfkünste hineingeheimnist werden. Und nicht nur dort: durchaus zustimmend („... wenn er Recht hatte“, S. 144) wird Sir Charles Eliot zitiert mit dem Bonmot „Zen ist der japanische Charakter“ und Inazō Nitobe mit seiner Ansicht, *Bushidō* sei die Essenz des japanischen Geistes. Daher sei es kein Wunder, dass Japan so viele exzellente klassische Soloisten produziere und endlos fasziniert sei von Eislaufen, Gymnastik, Golf und Baseball. Dabei gehe es

<sup>5</sup> Er findet sich nicht im großen Zen-Lexikon der Komazawa-Universität.

<sup>6</sup> Auch dort, wo kein bestimmter Mensch, sondern der Mensch allgemein gemeint ist, wird dieser als eine *she* und nicht als ein *he* beschrieben, was zuweilen ulkig wirkt.



um dieselbe Sache, nach jahrelangem Training mit einem an nichts hängendem Geist seiner Betätigung in Perfektion nachzugehen. In Japan riecht halt alles nach Zen!

Dann erklärt er uns *isshin* als eine völlige Hingabe an eine Aktion, wobei er den Kalligrafen, der auf die Leinwand losgeht, den Judo-Kämpfer und den „Kaiserlichen Soldaten, der in einer *Banzai*-Attacke vorstürmt“ in einem Atemzug als Beispiele nennt. Im weiteren wird unverdrossen der Begriff des *fudōshin* („unerschütterliches Herz“) eingeführt, der sich nicht von *mushin* unterscheidet, sondern ein Ausdruck davon sei (149). Auch *zanshin* und der Nicht-Geist im *Zazen* unterschieden sich im Wesen davon nicht (S. 148f.) und das führt uns der Autor vor und aus, indem bei ihm diese Konzepte alle ineinander verschwimmen und schwammig bleiben.

Das folgende Kapitel ist das heikelste. Es geht der Frage nach der Ethik im Zen und *Budō* nach. Eines der zentralen Gebote des Buddhismus lautet, keinem lebendem Wesen ein Leid zuzufügen. Im ältesten Theravāda-Buddhismus ist, wie der Autor anmerkt, Töten nie gerechtfertigt. In einem späteren Sūtra findet sich eine Geschichte des Buddha in einem seiner früheren Leben. Da soll er einen Mann getötet haben, der gerade im Begriffe war, 500 Bodhisattvas umzubringen. Um größeres Übel zu verhindern, wird hier eine Ausnahme gemacht, auch wenn sie nicht moralisch gebilligt wird. Die Realität des Lebens mache Gewalt zuweilen notwendig. Buddhistische Länder haben Armeen, Shaolin-Mönche prügeln Bösewichte. Sowieso sei der Buddhismus nicht so sehr auf Ethik fixiert wie die monotheistischen Religionen (S. 152). Insbesondere der Zen sei bei ethischen Regeln „flexibel“. Missachtung von Vorschriften werden durch seinen ikonoklastischen Charakter und die Geringschätzung der schriftlichen Tradition tolerabel. Überhaupt ist das oberste Ziel, die Buddhanatur, das wahre Selbst zu erkennen, Mitgefühl folge dann zwangsläufig. Konventionen sind nicht mehr bindend. Es gibt eine intrinsische Gewalt des Zen in seinem Gebrauch des Schlagstockes in Meditationssitzungen und in vielen Anekdoten von Meistern, die ihre Schüler in die Erleuchtung geprügelt haben.

Der Ton, in dem der Autor die unglückselige Beziehung des Zen zur Gewalt beschreibt, klingt danach, als ob ihm an einer Exkulpation gelegen wäre. Mehrfach werden Aussagen von Ōmori Sōgen (1904-1994), einem Rinzai-Meister, wiedergegeben, stets ohne dass der Verfasser sich davon distanzieren würde. Entlang seiner Aussagen („Es kann kein menschliches Leben geben, das nicht an Töten und Tod beteiligt ist. Diese düstere Tatsache müssen wir in die martialischen Wege integrieren.“, S. 159) plädiert Mann für einen pragmatischen Realismus, nach dem Gewalt unvermeidbar sei. Noch einmal Ōmori Sōgen in Kriegszeiten: „Die gegenwärtige Realität für alle menschlichen Wesen ist wirklich hart: fressen oder gefressen werden. Angesichts dieser Bedingungen, ist es an der Zeit die großartigen Lektionen aus den Lehren des *Budō* zu entfalten.“ (S. 160). Derselbe Zen-Meister meint auch: „Es gibt ... das Zen des Nähens, das Zen des Gemüseschneidens, das Zen der Buchhaltung, das Zen des Schreibmaschinenschreibens. Es ist in Ordnung alle möglichen Arten von Zen zu haben.“ (S. 161). Dann eben auch

ein Zen des effektiven Mordens! Wozu Meister Yasutani explizit aufgefordert hat (Zitat S. 163: „... natürlich soll man töten, so viele töten wie möglich!“).

Derart verquere Rechtfertigungen von Gewalt durch Zen-Meister als „Akte aus Mitgefühl und Gehorsam“ werden vom Autor nicht be- oder verurteilt, vielmehr aus der traditionellen Verbindung zwischen (Kampf)Künsten und Zen abgeleitet und weil Zen in seiner ikonoklastischen Manier moralische Regeln aushebelt, wenn nötig. Ohnedies seien die im Buddhismus nicht deontologisch, vielmehr je nach Reifegrad bindend oder nicht. Das gute Leben bestünde in Selbst-Disziplinierung und Perfektion, weil in Japan sonstwo säkulare Tätigkeiten wie Teetrinken, Kalligrafieren, Blumenstecken als „religiöse Disziplinen“ (!) funktionieren (S. 160) – und da könne man ruhig noch Musik, Skulptur oder Tanz hinzufügen. Wie nicht anders zu erwarten, muss hier D. T. Suzuki als Zeuge für derartige Mystifikationen herhalten, noch dazu aus seinem Vorwort zu Herrigels Buch über das Bogenschießen: „... Eine der herausstechendsten Eigenschaften in der Praxis des Bogenschießens, und in der Tat auch in allen anderen Künsten, so wie sie in Japan studiert werden ..., liegt darin, dass sie dazu gedacht sind, den Geist zu schulen.“ (S. 161). Genau hier liegt das Problem: Wenn Zen nur noch auf einen Geisteszustand alerter, allumfassender Wachheit reduziert wird, wird er an alles ankoppelbar! Und das wurde D. T. Suzuki in Berufung auf einen Ausspruch, den er selbst getan hat, schon von Arthur Koestler vorgeworfen und wird von einem lautstarken Kritiker eines „westlichen“ Buddhismus, Slavoj Žižek, mehrfach vorgebracht<sup>7</sup>.

Das Konzept des *mushin* sei korrumpiert und missbraucht worden (S. 169), um den Soldaten Gehorsam und Bereitwilligkeit in den Tod zu gehen, anzudrillen. Wieder D. T. Suzuki: „[S]oldaten müssen, ohne das geringste Zögern und ohne Reue ihre Leben für den Staat aufopfern ...“ (S. 169). All dies wird wie eine *fait accompli* vorgetragen, die Involvierung des Zen in den Militarismus als Episode verharmlost, die sich gewissermaßen zwangsläufig aufgrund der Zeit-Umstände ergeben hat. Wo blieb hier der widerständige, rebellische, bilderstürmerische, Konventionen-mit-Füßen-tretende Geist des Zen? Der Zen hat sich der Macht angedient, hat ideologisch unzählige Soldatenleben auf dem Gewissen. Unser Autor kann frohgemut und immer mit dem Unterton der Zustimmung fragen: „Was lief schief? Das kaiserliche japanische Militär wurde von Zen-Lehrern unterwiesen, inspiriert und diszipliniert. Sie waren erpicht darauf, ihre kämpfenden Männer mit noblen Prinzipien zu stärken. Alle Japaner waren jetzt die neuen Samurai: Krieger mit Mut, Prinzipien und Tapferkeit. Sie kämpften in brutalen Kriegen, ja, aber in Kriegen, die durch die Linse religiöser Pflicht und Berufung gesehen wurden. Einen Feind umbringen, kann ein Akt des Mitleides sein. Für eine gerechte Sache bis in den Tod zu kämpfen, kann tugendhaft sein.“ (S. 168). Dass japanische Soldaten gnadenlos, grausam und arrogant waren und alle Schwäche verachteten, wird zwar erwähnt, aber quasi als andere Seite der Münze geistiger Stärke und Entschieden-

<sup>7</sup> Ausführlich in Žižek, Slavoj: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1681), 29ff.

heit. Aber alle diese Distanzierungsversuche sind mir zu lau, die verzweifelten Versuche zu „verstehen“, warum der Zen auf diese Abwege geraten ist, führt zu einem feigen „Verständnis“, das die Aberration relativiert, führt zu einer falsch verstandenen Akzeptanz, die sich durchlaviert, ohne klare Stellung zu nehmen.

Der Exkulpationsversuche noch nicht genug, wird wieder einmal D. T. Suzuki herbeibemüht, um zu „verstehen“, warum die buddhistische Einstellung zur Gewalt „flexibel“ sei. Es wird uns erklärt, dass der erleuchtete Adept kein Karma mehr akkumuliere. Die Taten tragen keine Früchte mehr nach sich, sind jenseits von der lästigen Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Wieder D. T. Suzuki über den, der in Übereinstimmung mit seiner wahren Natur handelt, der alle Dualismen hinter sich gelassen hat: „[Er] kann für seine Aktionen nicht verantwortlich gemacht werden. Sie sind jenseits eines moralischen Urteils, weil es hier keine Entscheidung, keine Unterscheidung gibt. ... [Er] verhält sich wie der Wind. Und wer wird dem Wind Schuld geben für Schäden, die hinterbleiben, nachdem er durchgezogen ist.“ (S. 166f.). Das ist gefährliches Denken der schlimmsten Sorte. Der „billige“ *mushin* im Sinne blinden Gehorsams und und Selbstaufopferung sei zwar militärisch opportun gewesen, aber „nicht die beste (!) Auslegung der Lehren des Buddha.“ (S. 169). Es sind verniedlichende Formulierungen dieser Art, die mir aufstoßen. Es handelt sich um die übelste Verdrehung der Lehren des Buddha – warum kann der Autor das nicht klipp und klar konstatieren? Brian Victoria übertreibt nicht, wie Mann meint (S. 170), es sind Abertausende für Kaiser und Staat in den Tod gegangen – ideologisch und physisch begleitet von Zen-Mönchen. Darum kommt man nicht herum. Aber der Verfasser will das Geschichte sein lassen und heute würde *mushin* im rechten Sinne als Aufgabe einer falschen Selbstbezüglichkeit verstanden und Zen in den Kampfkünsten wieder praktiziert, um Bescheidenheit, Respekt, Selbstdisziplin und Mitgefühl zu fördern (S. 171). Wünschen wir, dass es so sei. Dass Zen-Doktrinen missbrauchbar sind, soll aber im Bewusstsein gehalten werden, vor allem aber, dass sie tatsächlich missbraucht worden sind. Diese Geschichte ist von Brian Victoria minutiös aufgearbeitet worden<sup>8</sup>, aber in Zen-Kreisen noch nicht hinreichend akzeptiert und bewältigt.

Obgleich unser Verfasser unentwegt die Wichtigkeit des Zen für die Kampfkünste und den Verhaltenskodex der Samurai betont, schiebt er ein Unterkapitel ein, in dem er dieser Emphase widerspricht. „Was ethische Doktrinen im engeren Sinne angeht, war die Lehre des Konfuzius die weitaus fruchtbarste Quelle für den *Bushidō*.“ (S. 175). Dies ist ein direktes Zitat aus dem „einflussreichen“ Büchlein *Bushidō* von Nitobe Inazō. Der Konfuzianismus vertrete eine Tugendethik, die auf die Ausbildung eines guten Charakters abziele. Rechtes Verhalten ergebe sich dann naturgemäß und muss nicht mit Regeln und Geboten im einzelnen kodiert werden. Dies vertrage sich gut mit der Selbstkultivierung im Zen. Tugendethik regiere auch heute noch das Verhalten in den *Dōjō*. Noch kurz zu Nitobe: dieser vertritt eine recht eigenwillige Interpretation des *Bushidō*,

8 Victoria, Brian Daizen: *Zen at War*. 2<sup>nd</sup> ed. Lanham: Rowman & Littlefield 2006

bei dem es sich nicht um ein monolithisches Konzept handelt. Er wird, wie andere „Autoritäten“ einfach zitiert. Kaum wird je eine Einschätzung, kritische Würdigung oder Relativierung derer Thesen vorgenommen. Diese molluskenhafte Kritikunfähigkeit macht letztlich den Autor zum Sprachrohr und Proponenten von in *Budō*-Kreisen herrschenden schönfärberischen Ideologien. Aus dieser hyperbolischen Sicht ist das Studium einer Kampfkunst die Befolgung eines „spirituellen Weges“, ein Anschluss an alte Werte und Traditionen (S. 176). Bei der Überlegung, ob *Dōjō*-Regeln den zehn Geboten entsprechen könnten, schreckt unser Autor dann doch ein wenig zurück. Aber der schiefe Vergleich ist Symptom seiner Berufskrankheit, nämlich alles aus einem religiösen Winkel wahrzunehmen.

Ja, er geht sogar so weit, zu bemerken: „... *Budō* kann tatsächlich als Religion fungieren, wenn wir den Begriff weit verwenden.“ (S. 181). Ich halte das für eine unzulässige Extension des Begriffes „Religion“ und würde mich auch als aktiver *Budō*-Praktizierender gegen diese Behauptung verwehren. Aber genau diese Wahrnehmung öffnet immer wieder Tür und Tor für alle möglichen Überinterpretationen, Mystifikationen und spirituellen Aufblähungen.

*Budō* stehe immer in der Spannung zwischen Überwindung des anderen oder seiner selbst, zwischen einer physischen oder psychischen Disziplin, zwischen Kampf (Sport) und Selbstperfektionierung (*shugyō*). Die Emphase liegt heute eher auf Sport, Wettkampf und Sieg auf Meisterschaften. Die Reduktion der Kampfkunst auf einen sportlichen Wettbewerb limitiert die Techniken auf die, die Punkte bringen und vom Reglement erlaubt sind. Unser Autor betont nachhaltig die menschenbildende Seite des *Budō*, eine einspitzige Sportorientierung führe dazu, dass er nicht mehr als lebenslange, nicht mehr als charakterliche, mentale und seelische Schulung betrieben wird (S. 193 u. 199). Wettbewerbe mögen ihre guten Seiten haben. Sie haben zur Popularisierung des *Budō* beigetragen und sorgen für regelmäßigen Nachwuchs. Genüßlich zitiert Mann ein Bonmot von Großmeister Higaonna Morio: „Wettkampf ist gut ... für Kinder!“ Geäußert hat er dies auf einem Seminar kurz vor einer Meisterschaft, zu der die erwachsenen Teilnehmer anzutreten gedachten.

Der Epilog steht unter der Gretchenfrage: „Ist es wirklich Zen?“ Zunächst konzediert der Autor mehrfach, dass es Verzerrungen, Romantisierungen, falsche Darstellungen gegeben haben mag. Auch machten die allermeisten *Budō*-Praktizierenden kein Zen in methodischer Form. Er warnt vor Überbewertung – und zitiert in diesem Atemzug den Überbewerter Nr. 1 Eugen Herrigel! (S. 202/3). Sich wiederholend, meint er, die meisten *Budō*-Betreibenden hätten mit Zen nichts im Sinn und Verzerrungen habe es gegeben, aber ein Ausschwingen auf die Gegenseite käme auch einer Verkennung gleich und den „signifikanten“ Einfluss des Zen auf *Budō* zu leugnen, wäre absurd (S. 205). Die Emphase könne verschieden gesetzt werden. Wo unser Autor steht, ist klar: „*I believe* (!) ... Ich glaube, es [Zen] ist ein unabhkömmliches Element des Geistes und der Tradition des *Budō*.“ (S. 202) Im *Budō* gäbe es schlechterdings Praktiken, die Ausdruck

des Zen sind oder von ihm herkommen. Mann plädiert für ein „inklusive“ Verständnis von Zen: es gäbe etwa auch durchaus ein legitimes „Laien-Zen“ oder „Bonpu-Zen“ für das einfache Volk. Auch Fragmente von Zen seien Zen. Daher seine Conclusio (die zugleich seine Vorannahme darstellt): „Ja, es ist in der Tat Zen im *Budō*. Es muss nicht explizit sein. Es mag nicht komplett sein. Es mag nicht einmal erkannt sein. Aber es ist nichtsdestoweniger Zen.“ (208). Was uns der Verfasser damit vorführt, ist genau das: mit interpretativem Geschick, selektiver Quellenwahl, weit gefassten Definitionen, historischer Unbekümmertheit und gutem Willen lässt sich eine Verbindung zwischen Zen und den Kampfkünsten konstruieren. Wie dieses geistige Konstrukt gesponnen worden ist, lässt sich als Subtext aus Manns Buch dechiffrieren. Das macht es durchaus lesenswert. Mitnichten ist es hingegen das letzte Wort zum Thema, wie der Kommentator auf dem Buchdeckel suggerieren will.

Dr. Wolfgang Herbert