

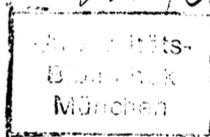
Hans-Peter Dürr  
Walther Ch. Zimmerli  
(Herausgeber)

# Geist und Natur

Über den Widerspruch zwischen  
naturwissenschaftlicher Erkenntnis  
und philosophischer  
Welterfahrung

Scherz

0211<sup>9</sup> 3362



Erste Auflage 1989  
Copyright © 1989 an dieser Auswahl und  
am Vorwort beim Scherz Verlag Bern, München, Wien.  
Alle Rechte der Nutzung und Verbreitung der einzelnen Beiträge  
sind vorbehalten und unterliegen der Genehmigung des  
jeweiligen Autors und der Stiftung Niedersachsen.  
Schutzumschlag von Gerhard Noltkämper.

# Inhalt

Walther Ch. Zimmerli	
Vorwort	9
Ernst Albrecht	
Zur Eröffnung des Kongresses «Geist und Natur»	13
<b>I WELT, WISSENSCHAFT, WIRKLICHKEIT</b>	
Carl Friedrich von Weizsäcker	
Geist und Natur	17
Hans-Peter Dürr	
Wissenschaft und Wirklichkeit. Über die Beziehung zwischen dem Weltbild der Physik und der eigentlichen Wirklichkeit	28
Ilya Prigogine	
Die Wiederentdeckung der Zeit. Naturwissenschaft in einer Welt begrenzter Vorhersagbarkeit	47
Hans Jonas	
Geist, Natur und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung	61
<b>II GEIST, GEHIRN, ÄSTHETISCHE WAHRNEHMUNG</b>	
John C. Eccles	
Der Ursprung des Geistes, des Bewußtseins und des Selbst-Bewußtseins im Rahmen der zerebralen Evolution	79
Francisco J. Varela	
Über die Natur und die Natur des Erkennens	90
Ernst Pöppel	
Verfügbarkeit und Verführbarkeit des Mentalen. Neuropsychologische Thesen	110

Ingo Rentschler  
Weltbilder der Kunst – Erscheinungsformen der Wirklichkeit 115

### III NATUR, ÖKOLOGIE, ÖKONOMIE

Carolyn Merchant  
Entwurf einer ökologischen Ethik 135

Francesco Forte  
Vom Wettbewerb zur Kooperation – ein neuer Ansatz für  
die Weltwirtschaft 145

Hazel Henderson  
Die Entstehung postökonomischer Paradigmen und ihr  
Einfluß auf eine postindustrielle Welt 160

### IV GANZHEITLICHE RATIONALITÄT, MYSTIK, MYTHOS

Agehananda Bharati  
Holistische Ansätze im indischen Denken über Geist  
und Natur 193

Raimundo Panikkar  
Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltansichten 206

Seyyed Hossein Nasr  
Mystik und Rationalität im Islam 221

### V ZEITLICHKEIT, KONTEMPLATION, RELIGION

Rocque Lobo  
Der Umgang mit der Verunsicherungssynthese der  
Zeiterfahrung. Zu einer lebensnahen Theorie der Samādhi-  
Erfahrung in Yoga und Zen 243

Michael von Brück  
Zeitlichkeit und mystische Einheitserfahrung 262

Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ  
Zen – Erleuchtungsweg und christliche Mystik 279

David Steindl-Rast  
Arbeit und Schweigen – Handeln und Kontemplation 289

Kardinal Franz König  
Die Verantwortung des Christen für eine Welt von morgen 302

## VI WIEDERVERZAUBERTE NATUR, VERSÖHNUNG, NEUE SPIRITUALITÄT

Hans Sebald New-Age-Spiritualität. Religiöse Synthese in der westlichen Welt von heute	313
Christof Schorsch Versöhnung von Geist und Natur? Eine Kritik	342

## VII TECHNISCHE WISSENSCHAFT, NATUR, WESTLICHE KULTUR

Erwin Chargaff Erforschung der Natur und Denaturierung des Menschen	355
Roger Garaudy Der Sinn des Lebens und der Dialog der Kulturen	369
Karl Popper Gedankenskizzen über das, was wichtig ist	381
Walther Ch. Zimmerli Technik als Natur des westlichen Geistes	389
Die Autoren	411

## Zeitlichkeit und mystische Einheitserfahrung

Aberglaube ist es, das Absolute als Objekt zu sehen oder ein Objekt zum Absoluten zu machen. Wir sprechen daher auch von Wissenschaftsaberglauben, wenn aufgrund wissenschaftlicher Ergebnisse etwas als das Sein selbst aufgefaßt oder wenn von der Wissenschaft erwartet wird, daß sie alle Fragen des Menschen beantworten wird (Karl Jaspers).<sup>1</sup>

### I. Zum Problem der Zeiterfahrung

Wenn wir nach Zeiterfahrung fragen, muß die Tatsache in Erinnerung gerufen werden, daß Beobachtung und Erfahrung zu unterscheiden sind. Beobachtung setzt die Unterscheidung in beobachtendes Subjekt und beobachtetes Objekt voraus. Es handelt sich um eine bewußte Trennung, bei der Wirklichkeit objektiviert wird. Erfahrung hingegen ist die Einheit von Innerem und Äußerem bzw. die «Einswerdung» mit dem «Objekt», das Anlaß zur Erfahrung gibt. Wenn wir von *Zeiterfahrung* in der Mystik sprechen, ist der Begriff mit Bedacht gewählt; wir sprechen nicht von Beobachtung.<sup>2</sup>

Zeiterfahrung, soviel ist sicher, ist abhängig von der Umwelt des Erfahrenden sowie vom Zustand des wahrnehmenden Bewußtseins, wie nicht nur Piagets Untersuchungen an Kindern gezeigt haben, sondern die allgemeine Erfahrung, das Traumerleben und der interkulturelle Vergleich belegen

## II. Zeiterfahrung im hinduistischen Bereich

Es ist oft behauptet worden, Indien habe keinen Sinn für Geschichte, was mit dem Desinteresse am Phänomen der Zeit zusammenhänge. Dies ist falsch. Gewiß, sowohl für Hinduismus als auch für Buddhismus gilt, daß der Weltprozeß keinen Anfang in der Zeit hat. Durch Expansion und Kontraktion wird in zyklischer Oszillation über lange Zeiträume hinweg ein Universum nach dem anderen hervorgebracht und wieder zerstört. Innerhalb eines Universums wird der Charakter des Historischen bzw. Zeitlichen sehr deutlich erkannt, aber anders bewertet als etwa in Griechenland oder auch China. Die Purāṇas und epischen Werke sind voll von historischen Situationen und Geschichten, bei denen spezifische Zeitmuster eine entscheidende Rolle spielen. Allerdings ist das zeitliche Geschehen nur insofern interessant, als es Möglichkeiten bietet, sich selbst zu transzendieren, das heißt, den Kreislauf der Geburten (*sam-sāra*) zu überwinden, Befreiung (*mokṣa*) zu erlangen und in die zeitlose Fülle (*pūrṇa*) einzugehen.

Wir wollen zunächst den Zeitbegriff im Yoga kurz erörtern, um dann den Entwicklungen im Buddhismus größere Aufmerksamkeit zu widmen.

### Yoga

Im Yoga spricht man von dem Moment (*kṣaṇa*) als der kleinsten Einheit der Zeit. Die Zeit ist hier der Ablauf der ununterbrochenen Kette von Momenten, das heißt, der unablässige Fluß solch diskreter Momente erscheint dem Bewußtsein als Zeit. Die Substanz (*dharmin*) bleibt ewig dieselbe, sie manifestiert sich nur in verschiedenen Momenten in unterschiedlicher Weise. Die Wirklichkeit unterliegt also keinem wirklichen zeitlichen Wandel, sondern «Schwingungen der Weltstoffenergien», wie J. W. Hauer treffend den Begriff *pariṇāma* übersetzt.<sup>3</sup> Der *puruṣa* als geistiges Prinzip ist von dieser Bewegung nicht betroffen, und der Yoga-Pfad besteht gerade darin, diese Unabhängigkeit des *puruṣa* von den *prakṛti*-Bewegungen zu erfahren, was Gewißheit und Überwindung jeder Angst vor der (scheinbaren) Vergänglichkeit zur Folge hat.

Patañjalis Yoga-Sūtra 4,12<sup>4</sup> macht deutlich, daß Vergangenheit und Zukunft im Wesen gegenwärtig sind und die Differenzen nur darin bestehen, daß bestimmte Charakteristika sukzessive erscheinen. «Wenn latente Eindrücke in ihrer Kraft bewußt werden, entwickeln sie sich zu einem Objekt der Erinnerung, und diesen Entwicklungsprozeß nennen

wir Wandel. Die Wandlungen in der Welt der Erscheinungen sind grundsätzlich gleicher Natur.»<sup>5</sup> Wenn nun die Grenzen der Wahrnehmungskraft durch Meditation erweitert oder aufgehoben werden, können alle möglichen Kombinationen der Manifestationsmomente gleichzeitig in den Bereich der Wahrnehmung treten, die Zeitdifferenzen sind aufgehoben, und «alles erscheint gegenwärtig».<sup>6</sup>

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur Modifikationen des zugrunde liegenden Substrats, und das wahre Wesen des Menschen besteht in einer transtemporalen, unzerstörbaren Wirklichkeit, die in Meditation nach Loslösung vom Fluß der zeitlichen Modifikationen erfahren wird, so daß die durchaus real existierenden Dinge von einem meditativen Bewußtsein in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit erfahren werden.

Genau dies besagt die berühmte Definition des Yoga bei Patañjali (Sūtra 1,2), daß Yoga das Zur-Ruhe-Bringen der Bewußtseinsbewegungen (oder -modifikationen) ist (*yogaḥ cittavṛtti nirodhaḥ*). Alle Funktionen und Inhalte des Geistigen werden mit dem zusammenfassenden Ausdruck *citta* bezeichnet. Er ist der Träger der *dharmas* oder modifizierten Bewegungen, die, angeregt durch die Außenwelt, innere Bewußtseinsimpulse und karmische Formationen (*saṃskāras*), das heißt in der Vergangenheit angesammelte Pragemuster für das Manifestationsgeschehen, eine falsche Welt des Werdens und Vergehens vorgaukeln und damit Leid verursachen. Das wahre Selbst oder den *puruṣa* aus der Verstrickung in die zeitliche Zersplitterung zu befreien, ist die Aufgabe des Yogi, ja jedes Menschen.

Die Yoga-Philosophie ist zweifellos vom Buddhismus beeinflusst, wenn Yoga-Sūtra 3,14 und Vyāsas Kommentar dazu nahelegt, daß letztlich alles aus jedem entstehen kann, weil alles miteinander zusammenhängt und von gleicher Substanz ist.<sup>7</sup> Es entsteht nichts Neues in der Zeit, sondern das Unmanifeste wird manifest. «Was gegenwärtig ist, wird direkt erkannt, und über das Vergangene und Zukünftige stellt man Mutmaßungen an, weil es noch nicht manifest ist. Die vergangenen und zukünftigen Eigenschaften eines Objekts sind vielleicht unendlich. Da eine innere Einheit aller Objekte besteht, können sich alle Dinge in jedes verwandeln.»<sup>8</sup> Es wird also deutlich, daß im Yoga nicht gesagt ist, daß die Zeit nur eine Bewußtseinsbewegung ohne Substrat ist. Die Substanz selbst ist insofern bewegt, als sie ihre inneren Eigenschaften aufgrund von Ursachen manifestiert, sie bleibt dabei aber wesensmäßig die gleiche.

Zum Vergleich:

Im *Advaita Vedānta* wird ein eher statischer Zeitbegriff vorausgesetzt, *brahman* ist unbeweglich, die Welt der *māyā* daher nicht wirklich. Dies ist hier im einzelnen nicht darzustellen, und ich verweise für eine ausführliche Analyse auf meine Arbeit *Einheit der Wirklichkeit*.

Im *Kashmir Śaivismus* hingegen wird Wirklichkeit als *spanda* – Oszillation auch der zeitlichen Momente zwischen den Polen *śiva* und *śakti* – begriffen. Diese Oszillation konstituiert Wirklichkeit in der Bewegung, in der Zeit. In der mystischen Erfahrung wird diese subtile rhythmische Bewegung direkt wahrgenommen, das heißt die implizite Zeitstruktur, die als solche nicht verändert und ewig ist, wird unmittelbar wahrgenommen. Wir können im Blick auf dieses philosophische System von Einwerdung im zeitlichen Prozeß der Selbsterzeugung sprechen.

### III. Zeiterfahrung im Buddhismus

Vergänglichkeit (*anicca*) und Wandel im Fluß der sich ständig neu formierenden Daseinselemente (*skandha*) sind eine buddhistische Grunderfahrung. Leid (*duḥkha*) entsteht, wenn der Mensch seinem Bedürfnis nach Permanenz bzw. Anhaften an Beständigem nachgibt und sich dem Strom von Werden und Vergehen entgegenstemmt.

Wirklichkeit ist ein Netz von Erscheinungen. Die einzelnen Phänomene können nicht abstrahiert werden. Das Ganze des Prozesses aber transzendiert die einzelnen Bestimmungen, was auch auf die einzelnen Aspekte der Zeit zutrifft. Nāgārjuna bringt dies deutlich zum Ausdruck.<sup>9</sup> In den Worten von T. R. V. Murti: Das Universum als Ganzes betrachtet ist das Absolute, als Prozeß betrachtet ist es die Erscheinungswelt.<sup>10</sup> Hinsichtlich der Verursachung und Bedingtheit (die alle Erscheinungen konstituieren, die wir Welt nennen) handelt es sich um die Erscheinungswelt. Dieselbe Welt, wenn man Verursachung und Bedingung nicht im Blick hat, die Welt als Ganzes bzw. *sub specie aeternitatis*, ist das Absolute.

Jede mögliche Ontologie der Zeit ist für Nāgārjuna, Chandrakīrti und alle Mādhyamika-Philosophen keine Beschreibung der Wirklichkeit, sondern Ich-Projektion, die das Ich anwendet, um sich in Selbstdistanz zu verobjektivieren und zu erkennen. Während im späteren Hīnayāna die Kategorien eine gewisse Verdinglichung erfuhren, ist in der Mādhyamika-Analyse die Zeit eine Bewegungsform des Bewußtseins, das nichts Statisches finden kann.<sup>11</sup>

Auf der Ebene von Ursache und Wirkung (*pratīyasamutpāda*) müssen

tatsächliche Zeitstrukturen angenommen werden. Es handelt sich aber nicht um eine einlinige Zeitrichtung, sondern um Entstehen in *gegenseitiger* Abhängigkeit, wo jede Wirkung wieder zur Ursache wird und alle Aspekte, also auch zeitliche Phänomene, wechselseitig voneinander abhängen. Zeit ist ein Faktor, der die Erscheinungen modifiziert. Zeit muß ewig sowie alldurchdringend sein, weil sie keinen Anfang haben kann, da ja jeder Anfang Zeit voraussetzt.

Diese Denkform wird besonders deutlich im Avatamsaka-Sūtra, das die gegenseitige Durchdringung aller Phänomene lehrt. Nicht nur die Mikro- und Makro-Räume durchdringen einander, sondern auch die Zeiten; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedingen einander gegenseitig. Denn die Erfahrung des gegenwärtigen Moments ist nichts anderes als die bewußte Verarbeitung des eben vergangenen Eindrucks, das heißt, der vergangene Augenblick wird dem Bewußtsein gegenwärtig in einem Prozeß, der diesem Augenblick zukünftig ist. Wahrnehmung des Vergangenen hängt ab von den Wahrnehmungsbedingungen in der Gegenwart.

Was die Vergangenheit *war*, ist dem Bewußtsein nicht zugänglich, was sie hingegen *ist*, hängt von Bedingungen ab, die ihre Zukunft sind. Alle drei Zeitaspekte sind aber, so lehrt das Avatamsaka-Sūtra, in sich unbegrenzt und daher nicht determiniert. Begrenzt sind die menschlichen Wahrnehmungsweisen deshalb, weil sie von Bedingungen, das heißt dem Zustand des Bewußtseins, abhängen.<sup>12</sup>

Mit anderen Worten: In anderen Bewußtseinszuständen (wie in der Meditation oder im Traum) wird Zeit anders, nämlich in ihrer gegenseitigen Durchdringung oder Einheit erfahren.<sup>13</sup> Zeit ist hier kein abstrakter Zahlenstrahl, der mit aufeinanderfolgenden Ereignissen gefüllt würde, sondern der gegenwärtige Augenblick vollkommener Wachheit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenfallen. Aber dieser «Augenblick» ist nicht statisch, er bleibt nicht stehen, sondern bewegt sich fort und entfaltet ewig seine innere Dynamik. Es geht um eine *zeitewige Gegenwart*. Alle einzelnen Dinge und Ereignisse sind, was sie sind, aber sie erscheinen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Durchdringung.

Wenn dies so ist, können Welt und Gott, wie theistische Systeme sagen würden, oder *lokadhātu* (der Bereich der Unterschiede und des Leidens) und *dharmadhātu* (der unaussprechliche Bereich der Wahrheit), wie es im Buddhismus heißt, nicht zwei Welten sein, die einander ausschließen würden, sondern es sind Zustände des Bewußtseins, die in tiefer Kontemplation als einander durchdringend erfahren werden.

Das ganze Avataṃsaka-Sūtra ist nichts anderes als eine Illustration dieser meditativen Erfahrung, indem alle Dinge – Länder, Berge, Flüsse, Blumen, Menschen, Wolken – als leuchtende Strahlengestalten erscheinen, die keinerlei Schatten werfen und wie das Licht alles durchdringen und erleuchten.<sup>14</sup> Die individuellen, gewöhnlichen Wesen oder Zeitmomente verschwinden in dieser letzten Wahrheit (*nirvāṇa*) nicht, sondern werden vom Buddha-Licht durchdrungen. Dies ist aber kein fremdes Licht, sondern ihre eigene wahre Natur.

D. T. Suzuki erläutert das Zeit-Paradox anhand einer Frage, die Subhūti im Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra so stellt: Wird Erleuchtung erlangt durch das Erwecken eines vorangehenden oder nachfolgenden Gedankens? Wenn durch einen vorangehenden, so geht das nicht mit einem nachfolgenden zusammen oder umgekehrt. Wenn es aber keine Übereinstimmung beider gibt, wie kann die Gesamtheit positiver Bewußtseinsformungen (*puṇya*) vermehrt werden? Ist Bewußtsein eine Abfolge von Gedanken, die zeitliches Nacheinander erscheinen läßt? Was aber verbindet die Gedanken, und wie kann ein einziger Erleuchtungsgedanke die ganze Kette durchdringen, wenn jeder Gedanke doch nur ein Moment ist?<sup>15</sup>

Das Erleuchtungsbewußtsein kann nicht plötzlich neu auftreten, denn dann wäre es bedingt. Wäre es bedingt, könnten seine Grenzen immer weiter ausgedehnt werden, das heißt, es käme nie zur Ruhe, und vollkommene Erleuchtung wäre nicht erreichbar. So kann es weder Grade noch Stufen in der Erleuchtung geben. Sie kann nicht die Wirkung von etwas sein, weil dies jene zeitliche Bedingtheit implizieren würde.

Für Nāgārjuna ist darum *nirvāṇa* weder verloren, noch wird es erlangt, es ist weder Auflösung noch Ewigkeit, weder zerstört noch geschaffen.<sup>16</sup> Die Raum- und Zeitunterscheidungen ereignen sich im Bewußtsein auf einer bestimmten Ebene, aber sie sind absolut. In der Weisheit selbst gibt es weder Raum noch Zeit. Was also ist wirklich, und was ist Täuschung?

Der Mahāyāna-Buddhismus, und hier besonders die Prajñāpāramitā-Literatur,<sup>17</sup> gebraucht gern das Beispiel vom Mond, der sich im Wasser spiegelt.

Wer nur auf die Spiegelung schaut, hält diese für wirklich, möchte sie mit den Armen umfassen und kann sie natürlich nicht be-greifen. Die Spiegelung ist die Welt der Unterscheidungen, die als solche wirklich ist, vergleichbar den magischen Gebilden eines Zauberers (*māyā*).<sup>18</sup> Relativ gesehen (*saṃvṛti*) ist diese raum-zeitliche Existenzform real, und es ist nützlich, mit ihr entsprechend umzugehen. Man darf sich aber nicht daranhängen, weil die absolute Wirklichkeit anders ist, eben leer (*śūnya*)

hinsichtlich der Substantialität der eben beschriebenen *saṃvṛti*-Ebene der Erfahrung, und dies ist der absolute Standpunkt (*pāramārtha*).

Nun darf man allerdings nicht in den Fehler verfallen, die Leere als Standpunkt zu begreifen, gleichsam die raum- und zeitlose Dimension zu substantialisieren und als «Bereich» der Welt der Differenzierung *gegenüber*zustellen. Nein, auch dieser «Standpunkt» muß beständig als solcher überwunden werden, die Leere ist im zeitewigen Transzendieren selbst zu entleeren (*śūnyatāśūnyatā*), so daß die unbegreifliche Buddha-Natur (*buddhatvā*), die natürlich Nicht-Natur ist, manifest werden kann.

Nāgārjunas Dialektik ist der Versuch, diesen Prozeß analytisch zu vollziehen: Es gibt keine Ontologie, sondern nur die Dekonstruktion aller vom Ich aufgebauten begrifflichen Konstrukte. Ich möchte folgenden Vergleich vorschlagen: Der Zusammenhang der beiden «Ebenen» oder «Betrachtungsweisen», der Differenzierung in der Zeit und der zeitlosen Transzendenz also, kann mit einem Zweiwegspiegel verglichen werden. Schaut man von der Bewußtseinsebene der Raum-Zeit-Differenzierung her, ist die Spiegelwand undurchdringlich, und man sieht nur eine begrenzte, in sich selbst gespiegelte, raumzeitlich differenzierte sowie in Subjekt und Objekt gespaltene Wirklichkeit. Von der anderen Seite jedoch, also von der Bewußtseinsebene zeitewiger Gleichzeitigkeit und gegenseitiger Interpenetration des Räumlichen und Zeitlichen her, ist der Spiegel durchsichtig. Man sieht zwar noch diskrete Raum- und Zeitmuster, aber gleichsam im Medium des einheitlichen Licht-Stromes.

Für den Mahāyāna-Buddhismus bedeutet *śūnyatā* also nicht die Negation des Zeitlichen zugunsten der Zeitlosigkeit, sondern die Transzendierung der Dualität von Zeit und Zeitlosigkeit!

*Śūnyatā* kann somit im Blick auf das Verständnis von Zeit in zweifacher Weise aufgefaßt werden: 1. als die Interrelationalität aller Zeitmomente, wie sie im Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) angeschaut wird, sowie 2. als Jenseitigkeit gegenüber jeder möglichen Zeit-Bestimmung.

Diese Anschauung wurde radikalisiert im chinesisch-japanischen Buddhismus und fand eine einzigartige Interpretation bei Dōgen Zenji (1200-1252), vor allem in seiner Idee von der «Einheit von Praxis und Erleuchtung», also von zeitlich distinktem Weg und überzeitlicher Wahrheit. Er kritisiert die klassische (indische) evolutionistische Auffassung, die Buddha-Natur sei eine Potenz, die im Menschen allmählich entwickelt und irgendwann in der Zukunft voll manifest würde. Für ihn *ist* vielmehr die Buddha-Natur zu jedem Zeitpunkt voll manifest, es geht um ein Gewahrwerden, nicht um ein Wachsen.<sup>19</sup>

Der Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) ist für ihn weder einer noch viele, weder hat er einen Anfang noch ein Ende. Er befindet sich weder im Menschen, noch ist er jenseitig, weder spontan noch permanent. Er wird weder durch Bewußtseinsanstrengung noch durch einen Akt der Gnade Buddhas erweckt, sondern wird bewußt in dem Moment, wo eine Resonanzschwingung des menschlichen Bewußtseins mit dem absoluten Bewußtseinsgrund bzw. spirituelle kosmische Kommunion stattfindet. Der Begriff *kannō-dōkō* kann als kosmische Resonanz aufgefaßt werden, wobei alle Wesen durch diese Schwingung miteinander kommunizieren.<sup>20</sup>

Für Dōgen ist demzufolge die Zeit das absolute Jetzt (*nikon*), in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in dem einzigen Ereignis der absoluten Bewußtheit erfaßt werden. Gegenseitige Identität des Existierenden und gegenseitige Durchdringung (*sōsoku-sōnyū*)<sup>21</sup> ist die Formel, mit der Gleichzeitigkeit als der wesentliche Ausdruck der Buddha-Natur dargestellt wird, sofern diese vollkommene Aktualität im Gegenwärtigen bedeutet. «Gegenwart» ist dann nicht akkumulierte Vergangenheit, sondern die Bewußtheit aller Zeit.<sup>22</sup>

Dōgens Position, daß alle Wesen die Buddha-Natur (*buddhatvā*, jap. *busshō*) sind (und sie nicht einfach *haben*), wirft ein bezeichnendes Licht auf sein Verständnis der Zeit: Alle Zeiten sind die Buddha-Natur.<sup>23</sup> Die Wesen sind nicht getrennt von der Buddha-Natur. So ist auch das zeitliche Ereignis nicht getrennt vom transtemporalen Grund. Dieser ist aber nicht «ewig», sondern selbst impermanent, das heißt, er erzeugt sich ständig selbst. Diese Impermanenz macht erst die gegenseitige Durchdringung aller Phänomene, auch des ja zeitlichen Augenblicks, möglich.

Zeit wird also für Dōgen in der Zen-Erfahrung nicht aufgelöst, im Gegenteil: Sie kommt zu ihrer wahren Erfüllung im vollkommenen Gegenwärtigsein, das auf der Grundlage der gegenseitigen Durchdringung alle Zeitmomente umfaßt.

#### IV. Zeiterfahrung in der christlichen Mystik

Es ist offenkundig, daß wir hier nicht «die» christliche Mystik behandeln können, weil die Unterschiede groß sind. Dennoch gibt es auch hier relativ konstante Grundmuster, wie wir bereits im Blick auf hinduistische und buddhistische Beispiele gesehen hatten. An einem Beispiel also soll ein christlicher Beitrag vorgestellt werden, am Buch *De visione Dei* von Nikolaus von Kues, der, in neuplatonischer Tradition stehend, die ihm

über Augustinus und Dionysos Areopagita vermittelt ist, einen glänzenden Beitrag zu unserem Thema aus abendländischer Sicht leistet.

Nikolaus' von Kues wichtige mystische Schrift *De visione Dei* stammt aus dem Jahr 1453 – dem Jahr der Eroberung Konstantinopels durch die Türken, was den Kusaner an den Rand der Verzweiflung bringt. Er will Einheit und Frieden, und deshalb entwirft er «die Utopie des Gesprächs der Weisen aller Völker»<sup>24</sup>. Ein Gesprächsbeitrag ist *De visione Dei*, gewiß. Die Doppeldeutigkeit des Titels *De visione Dei* ist bewußt gewählt, er kann als objektiver und subjektiver Genitiv verstanden werden, das heißt als die Schau, die der Mensch von Gott hat, bzw. als die Schau, die Gott selbst hat. Beides fällt letztlich in Gott zusammen, was auch heißt, daß Vielheit und Einheit, Zeitlichkeit und Ewigkeit in Gott zusammenfallen, was Nikolaus bekanntlich mit dem berühmten Wort von der *coincidentia oppositorum* ausgedrückt hat.

Gott selbst ist in seiner Einheit aber auch jenseits der Koinzidenz.<sup>25</sup> Gottes Auge spiegelt alle Wesen wider. Da sein Auge unendlich und nicht, wie das menschliche, durch räumliche Koordinaten begrenzt ist, sind in Gottes Schau alle Wesen zu allen Zeiten in Gleichzeitigkeit vereint. Da Gottes Sehen sein Sein ist, insofern Sein und Haben in Gott zusammenfallen (*habere tuum est esse*),<sup>26</sup> handelt es sich nicht um eine sekundäre oder gewordene Gleichzeitigkeit, sondern um das Wesen der Wirklichkeit überhaupt, denn außerhalb Gottes ist nichts (*extra igitur te, domine, nihil esse potest*).<sup>27</sup> Nikolaus schreibt:

Da aber dein Blick Auge ist, das heißt lebendiger Spiegel, sieht er in sich alles. Ja, weil er der Grund alles Sichtbaren ist, umfaßt und sieht er alles im Grunde und im Sinne von allem, das heißt in sich selbst. Dein Auge, Herr, nimmt ohne sich nach verschiedenen Richtungen zu wenden den Weg zu allem. Unser Auge wendet sich jeweils einem Gegenstande zu, und zwar deshalb, weil unser Blickvermögen nur in einem Winkel von begrenzter Größe sieht. Der Sehwinkel deines Auges aber, Gott, ist nicht so oder so groß, sondern unendlich; ist er doch auch ein Kreis, ja unendliche Kugel, weil dein Blick das gleichsam sphärische und das unendlich vollkommene Auge ist. Es blickt also alles sowohl im Umkreis wie aufwärts und abwärts zugleich.<sup>28</sup>

Gott ist in seiner Wahrnehmung, und das heißt, wie wir oben sahen, in seinem Sein, allem Geschehen gleich nahe. Gleichzeitig macht Nikolaus deutlich, daß Wahrnehmung von der Bewegung des Beobachters abhängt, wodurch das Zeitproblem explizit eingeführt wird.

Nikolaus wählt das Beispiel einer Ikone, die den Betrachter anschaut, auch wenn er sich an ihr vorbeibewegt.<sup>29</sup> Ein anderer Betrachter, der bewegungslos steht oder sich in eine andere Richtung bewegt, spürt die Augen der Ikone ebenfalls auf sich gerichtet. Der in Bewegung befindliche Beobachter meint, die Augen bewegten sich mit ihm, der ruhende Beobachter meint, die Augen auf sich ruhend zu wissen. So ist Wahrnehmung abhängig von der Bewegung. Der Blick der Ikone gleicht dem Sehen Gottes. Da Gott an allen Orten gleichzeitig ist und ihm unendliches Sehen zukommt, was nicht eine quantitative Vermehrung relativen Sehens, sondern Ausdruck der Unendlichkeit ist, teilt sich diese Unendlichkeit in jedem Augenblick an jedem möglichen Ort mit, ohne ihn zu verändern: Gott ist allen Dingen zu ein und derselben Zeit gegenwärtig, und zwar als Ganzer.<sup>30</sup> Gott bewegt sich mit den Bewegten, ruht mit den Ruhenden, zeitigt sich im Zeitlichen und ist somit bewegt und in Ruhe zugleich (*tu, domine, stas simul et moveris, progredieris simul et quiescis*)<sup>31</sup>; ebenso gilt aber, daß Gott weder Ruhe noch Bewegung ist (*neque stas neque progredieris*)<sup>32</sup> – man hört mit Vergnügen Nāgārjuna sprechen –, das heißt Gott ist zeitewig derselbe. Er sieht alle Dinge gleichzeitig in ein und demselben Augenblick (*omnia igitur et singula simul tu, domine, vides*).<sup>33</sup>

Nikolaus gebraucht noch einen anderen Vergleich, der sein mystisches Zeitverständnis veranschaulicht<sup>34</sup>: Schlägt man ein Buch auf, so erscheint der Gesamtinhalt einer Seite verschwommen und unklar. Um ihn wahrzunehmen, muß man jedes einzelne Zeichen, Silbe und Wort nacheinander lesen und erfassen. Gott nimmt hingegen die Ganzheit der Seite in ihrer Differenzierung gleichzeitig wahr – man denke an das Hologramm –, ohne daß dabei Zeit vergehen würde. Wenn nun aber zwei Menschen gleichzeitig eben diese Seite in unterschiedlicher Geschwindigkeit lesen, so liest Gott doch mit ihnen mit in eben dieser je eigenen Geschwindigkeit, das heißt, Gott scheint in der Zeit zu lesen (*videris in tempore legere*). Überzeitlich aber (*supra tempus*) ist alles gleichzeitig für Gott. Er hat schon immer gleichzeitig und in Ewigkeit alle Bücher gelesen und liest sie doch auch sukzessive in der geschöpflichen Temporalität, ohne dadurch veränderlich zu werden, denn Gott ist unveränderlich und feststehende Ewigkeit (*non mutabilis, fixa aeternitas*).

Ewigkeit schließt aber Zeit nicht aus, sie scheint sich mit der Zeit mitzubewegen, obwohl Bewegung unter dem Blickwinkel der Ewigkeit Ruhe ist. Gott also ist zeitlich bedingte Immanenz und transtemporale Transzendenz zugleich und bleibt dabei der eine zeitewige Gott. Es handelt sich um zwei Betrachtungsweisen, wobei wir den Fokus so oder

so richten können und doch dabei das Objekt nicht verändern. Gott und Welt, mystische Einheitserfahrung der Gleichzeitigkeit und diskursive Temporalität, Transzendenz und Immanenz befinden sich in dieser Polarität oder Nicht-Zweiheit.

Gott ist die Essenz der Wesen, die den bedingten Wesenheiten gewährt, was sie sind.<sup>35</sup> Er ist das Zentrum, aus dem sich die Welt expliziert (*explicatio*), wobei die Gegenbewegung der Implikation (*implicatio* oder *complicatio*) die Welt zur *unio* mit Gott bringt. Die *explicatio* besagt, daß Gott in allen Wesen und Zeitmomenten existiert.<sup>36</sup> Explikation und Implikation sind aber nicht äquivalent, denn alles, was von Gott expliziert ist, ist in ihm implizit, aber nicht alles, was in Gott implizit ist, wird als Welt expliziert.<sup>37</sup> Obwohl das Transzendente in der Immanenz ist, bleibt es das Transzendente gegenüber jeder möglichen Immanenz. Obwohl die Ewigkeit in der Zeit, das heißt mit jedem Zeitmoment mitgeht und gegenwärtig ist, kann die Summe der Zeitmomente niemals die Ewigkeit sein. Bewegung, Ruhe, Gegensatz, alles was sprachlich formuliert- und wahrnehmbar ist, folgt auf diese Unendlichkeit<sup>38</sup>, ist gleichsam abgeleitet aufgrund der menschlich begrenzten Erkenntniskraft.

Die Einheitsmetaphysik des Nikolaus bedeutet nicht, daß die Vielheit der Welt in ihrer Zeitlichkeit eine untergeordnete Emanation aus dem Einen wäre wie bei Plotin, für den es eine Bewegung von den Seienden zum Einen hin, nicht aber eine Bewegung des Einen zu den Seienden hin gibt. Bei Nikolaus hingegen liegt das Hauptgewicht auf der absoluten Priorität des Handelns Gottes am Menschen, das heißt, es ist das Eine, das sich selbst in die Vielheit hineinbewegt und zeitigt.

Ich möchte noch den Text zitieren, der das eben Gesagte im Blick auf die Frage nach Zeit und Zeiterfahrung in der Mystik des Nikolaus von Kues meines Erachtens am deutlichsten zum Ausdruck bringt:

Von allen Kreaturen kannst du gesehen werden, und alle siehst du: dadurch, daß du alle siehst, wirst du von allen gesehen. Anders können die Kreaturen nicht sein, durch dein Sehen sind sie . . . das Sein der Kreatur ist dein Sehen und Gesehenwerden zugleich . . . O unendliche Kraft! Dein Denken ist dein Reden; du denkst den Himmel, und er ist, wie du ihn denkst; du denkst die Erde, und sie ist, wie du sie denkst. – Doch zum Verwundern bist du, mein Gott! Du redest und denkst *einmal*; wie kommt es dann, daß nicht alles gleichzeitig, sondern vieles in zeitlichem Nacheinander existiert? Wie kommt so Verschiedenes aus einem Gedanken? . . . dein Gedanke ist die einfachste Ewigkeit selbst . . . Was uns daher als Nacheinander erscheint, ist keineswegs

nach deinem Gedanken, der die Ewigkeit selbst ist. Dein einiger Gedanke umfaßt alles und jedes in sich, dein einiges Wort kann nicht vielfach, entgegengesetzt, veränderlich sein . . . Denn in der Ewigkeit, in der du denkst, koinzidiert alles zeitliche Nacheinander in dem Jetzt der Ewigkeit. Es gibt daher keine Vergangenheit oder Zukunft, wo Zukunft und Vergangenheit mit der Gegenwart koinzidieren.<sup>39</sup>

Zeit ist in der Ewigkeit und Ewigkeit in der Zeit.<sup>40</sup> Beide Betrachtungsweisen durchdringen einander, wie das Beispiel der Ikonenbetrachtung darlegt und wie es heute oft am Hologramm dargestellt wird, bei dem das Ganze jeweils im Teilraum gegenwärtig ist. Weder das Ewige ist absolut noch die Bewegung, noch sind beide identisch. *Sub specie Dei*, wir können sagen *pāramārthika*, erscheint die gleichzeitige Einheit, das Jetzt, das alles umfaßt. Aber dieses Jetzt ist nicht abstrakt, sondern *ist*, indem es *sub specie hominis*, wir können sagen *saṃvṛti* oder *vyāvahārika*, die Evolution und Differenzierung ermöglicht, aktualisiert und erhält. Die mystische Zeiterfahrung gipfelt in dieser Komplementarität. Nikolaus von Kues macht sie zum Prinzip seiner dialektisch-mystischen Theologie.

## Abschließende Überlegungen

### 1 Zeit und karman

Eines der Grundprobleme der überzeitlichen mystischen Einheitsschau ist das Verständnis von Kreativität. Wenn alles in Gott implizit ist, wenn es nicht nur Kausalität gibt, sondern die Gleichzeitigkeit aller möglichen Ereignisse, wenn Aktualisierung die Explikation dessen ist, was auf anderer Ebene bereits *ist*, ergibt sich die Frage, ob es Kreativität geben kann, die zu irgendeiner Art von Entwicklung führt.

*Karman* bedeutet die vollkommene Interrelationalität aller Ereignisse und Dinge. Obwohl *karman* keinen Anfang hat, hat es ein Ende. Wenn die wahre Natur des Wesens der Wirklichkeit, die Buddhaschaft (*buddhatvā*), verwirklicht ist als die wahre Natur des eigenen Bewußtseins, hat sich der karmische zeitliche Kreislauf erschöpft.

Was wir als karmische Notwendigkeit und damit auch als zeitlich bedingte und bedingende Struktur erfahren, ist in Wirklichkeit der gewordene Charakter einer spezifischen Situation oder eine Gewohnheit, die durch Wiederholung geformt ist, also Zeiterfahrung beschreibt.

Kreativität ist der Durchbruch durch die Muster der Wiederholung

und Notwendigkeit (oder Gewohnheit), also das, was *karman* überwindet.

Nach David Bohm gibt es eine Tendenz, daß das Universum neue Formen ausprobiert<sup>41</sup>, das heißt, es ist seine Natur, kreativ zu sein. Damit haben wir eine Polarität von Stabilität und Kreativität, die für die Bewegung im Ganzen des Universums verantwortlich ist. Bohm nennt diese Ganzbewegung, die dem Universum zugrundeliegt und sich in jeder seiner Formen zugleich ausdrückt, *holomovement*. Die Wirklichkeit ist Prozeß. Ein Prozeß kann beschrieben werden als strukturierte Veränderung, die Stabilität wie Wandelbarkeit erfordert. Bohm spricht von einer impliziten und einer expliziten Ordnung<sup>42</sup> (eine Terminologie, die an Nikolaus von Kues erinnert), wobei *holomovement* die fortwährende Implikation wie Explikation seiner eigenen Formen ist. Die Beziehung von expliziter und impliziter Ordnung wird durch das Kontinuum von Projektion und Injektion in beiden Richtungen gekennzeichnet. Es handelt sich also um Einheit und Verschiedenheit oder Ganzheit und Individuation in der Dynamik einer polaren Einheit. Das ist ein Konzept, das dem der beschriebenen mystischen Traditionen nahekommt.

## 2 *Mystische Einheitserfahrung und Bewegung*

Raum und Zeit sind Aspekte der zugrundeliegenden Bewegung. Zeit als Beziehung zwischen bewegten Gegenständen im Raum ist von Geschwindigkeit abhängig. Die Beziehung von Zeit und Geschwindigkeit hängt aber von den logischen koordinierenden Operationen ab, die Bewegungen verschiedener Objekte vergleichen, was nicht nur individuell und situationsgemäß verschieden, sondern beim Menschen auch entwicklungsgeschichtlich bedingt ist, wie Piaget gezeigt hat.

Nach unserer Analyse verschiedener mystischer Traditionen können wir hinzufügen, daß auch der Faktor des Bewußtseinszustandes eine entsprechend bedingende Funktion für die Zeiterfahrung hat. Der Bewegungszustand des Beobachters ist verantwortlich für die Änderung des Zeitbegriffs, und Nikolaus' von Kues Ikonenmetapher macht deutlich, daß unterschiedliche Bewußtseinszustände verschiedene Bewegungszustände bedeuten können, wobei der mystische Bewußtseinszustand vielleicht einer Ganzbewegung zu vergleichen wäre, die in sich ruht, indem sie sich rhythmisch selbst erzeugt, wie die Metaphern von *spanda* in Indien und *perichoresis* in der christlichen Trinitätslehre zu erläutern versuchen. Aber auch geistige und kulturelle Bewegungen, Bewegungen der Sprachstruktur etwa, die Folgen für den Bewußtseins-

zustand haben, sind Determinanten für die je spezifische Zeiterfahrung des Individuums bzw. einer ganzen Kultur.

Die in verschiedenen mystischen Traditionen vorkommende Erfahrung der Zeitewigkeit wäre die Erfahrung der vollkommenen Harmonie mit allem und in allem, ein überzeitliches «Zeiterlebnis», in dem es keine Spannung mehr gibt, weil kein Gegenrhythmus den Rhythmus des Ganzen, in den sich der Mystiker vollkommen eingeschwungen hat, relativiert, zerschneidet und dann an einem anderen Zeiterleben meßbar macht. Aus diesem Grunde gibt es für die Erleuchteten keine Zeit. Sie sind in vollkommener Gleichzeitigkeit mit dem Ganzen.

Dieses gleichzeitige Sehen bzw. das Sehen des Ganzen ist das Ziel des Mystikers. Dennoch werden in vielen mystischen Traditionen die Zeit und Zeiterfahrung nicht als überflüssig oder als trügerischer Schein verworfen. Zeit ist Entfaltung von Struktur, Potenz (Watanabe) oder rhythmischer Selbstbewegung bzw. eine Kontraktion des Zeitewigen, wie wir im Anschluß an Nikolaus sagen können.

Dōgen, so hatten wir gesehen, hat eine Intuition von der universalen Resonanz oder der Resonanz des Universalen. Für ihn ist dies aber nirgends anders als in der ganz konkreten Erscheinung gegeben. Die Zeit ist demnach das absolute Jetzt, das «Nun» eines Meister Eckhart, in dem das Faktische der Vergangenheit und das Mögliche der Zukunft in einem einzigen Moment der Gegenwärtigkeit von geeinter Bewußtheit verschmelzen. Seine Formel ist «gegenseitige Durchdringung und gegenseitige Identität alles Existierenden» (*sōsoku-sōnyū*)<sup>43</sup>, und das ist die Buddha-Natur, die reine Aktualität des Gegenwärtig-Seins. Gegenwart ist nicht das Produkt der Vergangenheit, sondern das Gewährwerden aller Zeit im zeitewigen Jetzt.

### *3 Ganzheit und Differenzierung*

Wir leben im Jetzt. Aber das bloße Jetzt ist dimensionslos. Wäre die Vergangenheit gänzlich bekannt, was für die vollkommen Erleuchteten im Buddhismus geltend gemacht wird, so wäre auch die Zukunft bekannt. Warum? Das gleichzeitige Bewußtsein aller vergangenen Ereignisse ist das Gewährwerden der expliziten Möglichkeiten des Universums, also seiner Aktualität. Zukunft ist die Wahrscheinlichkeit, in der Explikationen der Wirklichkeit Ereignis werden können. Wird die Vergangenheit vollkommen erkannt, sind diese Explikationen enthalten, denn sie sind keine Potentialitäten mehr, insofern sich Potenz zu Akt wie Impuls zu Resultat verhalten. Karmische Samen (*bīja*) sind nur dann Bildungen karmischer Notwendigkeit, wenn sie nicht explizit geworden

sind, wenn sie also mit Notwendigkeit ihre eigene Energie noch in Bewegung oder Handlung umsetzen müssen. Ist dies geschehen, kann man von einer Aufhebung der karmischen Potentialität sprechen, das heißt, die Zukunft hat sich als Explikation der Vergangenheit in karmischen Mustern zum Gegenwärtigsein entfaltet.

Deshalb kennt der Buddha nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft, das heißt, er kennt nicht eigentlich diskrete Zeiten, sondern ist sich der vollkommenen Ganzheit der Einheit des zeitlichen Geschehens im Punkt der Gegenwart bewußt.

Die Gegenwart ist aber dann kein Punkt, der gleichsam von zwei Seiten, nämlich der Vergangenheit und der Zukunft, begrenzt wäre, sondern das vollkommene Gegenwärtigsein in jedem möglichen Punkt der als zeitliches Kontinuum erfahrenen Wirklichkeit. Das Erwachen zu diesem Gegenwärtigsein ist die Erleuchtung (*buddhatvā*).

Die Erfahrung des zeitlichen Kontinuums in der relativen Ordnung und die Erfahrung der zeitewigen Gleichzeitigkeit sind zwei einander bedingende Betrachtungsweisen – in buddhistischer Terminologie die absolute (*pāramārtha*) und die relative (*saṃvṛti*). Beide sind notwendig zur Beschreibung der menschlichen Erfahrung. Sie sind nicht ineinander auflösbar. Beide als Einseitigkeiten genommen, spalten das Bewußtsein in verhängnisvoller Weise

Das Formlose ist in Form, das Absolute ist im Relativen, das Wunderbare im Gewöhnlichen, der Vater im Sohn (Trinität), der Duft des Veilchens ist in meinem Herzen, mein Herz ist im Gesang dieses Rotkehlchens – und umgekehrt. Diese Sätze weisen auf das mystische «in» hin, das man in vielen Traditionen finden kann. Vielleicht ist dieses «in» eine der entscheidenden Koinzidenzen der mystischen Traditionen, die wir hier dargestellt haben. Es ist *die* Erfahrung des Menschen *in* Gott bzw. im Absoluten und zugleich im sinnlich ganz Konkreten. Sie transzendiert den zeitlich-evolutionären Aspekt der Bewußtseinserfahrung in eine zeitewige Resonanz, die «in allen Welten aller Buddhas zu allen Zeiten» wiederhallt.

Wirklichkeit ist aufgrund der Interpretation der hier vorgestellten mystischen Einheitserfahrungen eine Selbstdifferenzierung, die in sich ganz bleibt und darum undifferenziert ist. Das bezeichnet man im Buddhismus mit Leere (*śūnyatā*). Ein funktionales Äquivalent dafür im Christentum scheint mir das Symbol der Trinität zu sein.

Der zeitlich erfahrende Mensch partizipiert vollkommen an dieser Dynamik, die Gott *ist*, indem es für den Mystiker ein ewiges Verschmelzen in Gott hinein gibt, wie auch umgekehrt Gott ewig in den Menschen

hinein verschmilzt. Der Mensch wird aber dabei nicht in eine undifferenzierte Identität aufgesogen (obwohl es auch diese Deutung gibt, wie zum Beispiel bei einigen Richtungen im Advaita Vedanta).

«Klares Licht» (skt. *ābhāsvarā*, tibet. 'od gsal), so sagt der tantrische Buddhismus, ist der Grund am Anfang, in der Mitte und am Ende – die zeitweilige Gleichzeitigkeit.

Der Weg des Mystikers besteht darin, zu dieser Erfahrung zu erwachen.

## Anmerkungen

- 1 Karl Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 69.
- 2 Zu meinem Erfahrungsbegriff vgl. M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München <sup>2</sup>1987, S. 247ff.
- 3 J. W. Hauer, *Der Yoga – ein indischer Weg zum Selbst. Eine kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen*, Südergellersen <sup>2</sup>1983, S. 278.
- 4 «Vergangenheit und Zukunft sind in Wirklichkeit in ihren grundlegenden Formen gegenwärtig. der Unterschied besteht nur in den spezifischen Formen, die zu unterschiedlichen Zeiten eingenommen werden.»
- 5 Swami Hariharananda, *Yoga Philosophy of Patañjali*, Albany 1983, S. 368.
- 6 A. a. O., S. 369.
- 7 Vyasa: *sarvaṃ sarvātmakam iti* – alles ist im wesentlichen alles.
- 8 Swami Hariharananda, a. a. O., S. 277.
- 9 Nāgārjuna, *Mādhyamika-Kārikā* 25,9.
- 10 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1980, S. 233.
- 11 Āryadeva, *Catuhśataka* 9.5.
- 12 M. v. Brück, *Die Weisheit der Leere. Sūren-Texte des indischen Mahāyāna-Buddhismus*, Einsiedeln 1989.
- 13 Vgl. Th. Cleary, *The Flower Ornament Scripture*, Bd. III, Berkeley 1987, 7.
- 14 D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (3rd series), London/New York 1953, S. 77.
- 15 Suzuki, a. a. O., S. 270f.
- 16 Nāgārjuna, *Mādhyamika-Kārikā* 25, 5-6.
- 17 Vgl. M. v. Brück, *Die Weisheit der Leere*.
- 18 Suzuki, a. a. O., S. 245f.
- 19 Dōgen, *Shōbō-genzō, Uji*.
- 20 Dōgen, *Shōbō-genzō, Hotsu Bodai-shin*. Die erste Übersetzungsmöglichkeit (kosmische Resonanz) wird von Hee-jin Kim, *Dōgen Kigen – Mystical Realist*, Tucson 1980, S. 156, vorgeschlagen, die zweite von Yuko Yokoi, *Zen Master Dōgen*, New York/Tokio 1976, S. 107.
- 21 Für eine detaillierte Darstellung dieses Konzepts bei Dōgen vgl. Kim, a. a. O., S. 187.
- 22 Dōgen, *Shōbō-genzō, Uji*.
- 23 Dōgen, *Shōbō-genzō, Uji*. Vgl. M. Abe, «Dōgen on Buddha Nature», in: *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985, S. 61 ff.

- 24 Karl Jaspers, a.a.O., S. 66.
- 25 E. A. Wyller, «Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeits-idee», in: *MFCG* 15, Mainz 1982, S. 117ff.
- 26 Nikolaus von Kues, *De visione Dei*, 8, 32, 1-2.
- 27 A.a.O., 9, 36, 12.
- 28 *De visione Dei*, 8,32. Übersetzung von E. Bohnenstaedt, Leipzig 1944.
- 29 *De visione Dei*, 9,34,2; 9,37,10ff.
- 30 *De visione Dei*, 9,37,9-11: *omnibus illis simul et semel et cuilibet totus ades, domine.*
- 31 A.a.O., 9,37,7.
- 32 A.a.O., 9,37,13.
- 33 A.a.O., 9,37,4.
- 34 A.a.O., 8,31.
- 35 A.a.O., 9,36,10: *es igitur essentia essentiarum, dans contractis essentiis ut id sint quod sunt.*
- 36 Vgl. Flasch, a.a.O., S. 256ff., der nachweist, daß der Pantheismusvorwurf gegen Nikolaus völlig unhaltbar ist.
- 37 *De docta ignorantia* I,22.
- 38 *De visione Dei*, 9,37,19.
- 39 A.a.O., 10,41,8 – 10,43,18.
- 40 Karl Jaspers, a.a.O., S. 122, faßt die Realität der Zeitlichkeit der Welt in ihrer Relation zur zeitewigen Einheit Gottes so: «Die Welt selber ist als Veränderung keine zeitliche Entwicklung mit Ursprung und Ziel. Sie hat ihr wesentlich gleichbleibendes Dasein zwischen Schöpfung und Weltende. Die Chiffren von Schöpfung und Weltende lassen die zeitfreie Wirklichkeit der unendlichen Ewigkeit spüren, in der alle Zeitlichkeit, die zeitlich weder Anfang noch Ende hat, aufgehoben ist.»
- 41 David Bohm, «Nature as Creativity», in: *ReVision*, Herbst 1982, S. 37.
- 42 David Bohm, *Die implizite Ordnung*, München 1987.
- 43 Dōgen, *Shōbō-genzō*, zit. nach Hee-Jin Kim, a.a.O., S. 187.