

# Zen im Schwarzwald

## Heidegger und der Rashomon-Effekt

Versuche, Heideggers Denken angemessen zu verstehen, verweisen im Falle von *Sein und Zeit* auf Aristoteles, Luther oder die Marburger Theologie.<sup>1</sup> Beim späten Heidegger beginnt indes die Suche nach Quellen, die außerhalb dessen stehen was Heidegger als «die abendländische Metaphysik» adressierte: die von ihm selbst interpretierten Vorsokratiker oder gar die hebräische Tradition.<sup>2</sup> Auch die Konvergenz zwischen der Spätphilosophie Heideggers und zentralen Motiven des ostasiatischen Denkens ist seit langem Gegenstand der Forschung.<sup>3</sup> Reinhard May hat zu belegen versucht, dass vor allem Heideggers ausführliche Auseinandersetzung mit dem taoistischen Denken, das ihm durch Bubers *Tschuang-Tse*-Ausgabe von 1910 und Richard Wilhelms Übersetzung des *Tao Te King* bekannt war und mit dem er sich unter Anleitung von Paul Hsiao intensiv beschäftigte, einen wichtigen Einfluss auf sein Denken ausübte.<sup>4</sup> May kommt zu dem Ergebnis, dass Heideggers Begriff des Nichts, ja die idiosynkratisch anmutende und stets mit Verweis auf Hölderlin hergeleitete Fusion von Dichten und Denken wesentlich durch den Einfluss des Taoismus zu erklären sei. Heideggers Spätwerk werde nur verständlich auf Basis einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem «nichtabendländischen Denken».<sup>5</sup>

Eine Variante dieser Verknüpfung Heideggers mit außereuropäischem Denken stellt Willfred Hartigs ausführliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Buddhismus und Heidegger dar. Er kommt auf der Basis persönlicher Begegnungen mit Heidegger indes zu dem Ergebnis, dass die Konvergenz mit der indischen Kultur entscheidend sei. Über sich selbst in der dritten Person schreibt Hartig: «Ihm wurde bewußt, daß viel stärker als das Altgriechische eigentlich das Alt- und Mittelindische, in denen ja Sein und Wahrheit in ein- und demselbem Wort (sk. *sat-ya*, Pali *sacca*) zusammenfallen, sich als die phänomenologischen Sprachen des ost-westlichen Altertums erweisen.»<sup>6</sup> Hätte Heidegger seine Spätphilosophie also viel weniger umständlich, viel eleganter auf Sanskrit formulieren können?

Weniger spekulativ ist die Frage einer Konvergenz oder Beziehung des späten Heidegger zum japanischen Denken. Denn neben den Verbindungen zum Taoismus gibt es auch eine biogra-

- 1 Vgl. etwa Christian Sommer: Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps, Paris 2005.
- 2 Marlène Zarader: La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque, Paris 1990.
- 3 Vgl. Graham Parkes (Hg.): Heidegger and Asian Thought, Honolulu 1987; Reinhard May: Ex oriente lux – Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss, Stuttgart 1989; Hartmut Buchner (Hg.): Japan und Heidegger, Sigmaringen 1989; Alfred Denker (Hg.): Heidegger und das ostasiatische Denken (Heidegger-Jahrbuch 7), Freiburg 2013; Rolf Eberfeld: Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherung zwischen fremden Welten, in: Heidegger-Handbuch, 2. Auflage, Stuttgart 2013, S. 486–491.
- 4 Paul Shih-Yi Hsiao: Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching, in: Parkes (Hg.): Heidegger and Asian Thought, S. 93–101. Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, ausgewählt von Martin Buber, Leipzig 1910; Laotse: Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm, Jena 1911. Die faszinierende Lebensgeschichte des Missionars und Sinologen Richard Wilhelm ist in seinen Memoiren nachzulesen.
- 5 May: Ex oriente lux, S. 77.
- 6 Willfred Hartig: Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert, Konstanz 1997, hier: S. 63.

- 7 Hajime Tanabe: Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens, in: Buchner: Japan und Heidegger, S. 89–108.
- 8 Brief von Heidegger an Jaspers vom 18. Juni 1924 in: Martin Heidegger/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt/M. 1990, S. 48f.
- 9 Martin Heidegger: Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967), Freiburg 2013, S. 70.
- 10 Ryosuke Ohashi: Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan, in: Buchner: Japan und Heidegger, S. 23–38. Vgl. den Bericht Tomio Tezukas über einen Besuch bei Heidegger 1954: «Eine Stunde bei Heidegger», in: May: Ex oriente lux, S. 83–99.
- 11 Ryosuke Ohashi hat einige Korrekturen an Heideggers Darstellung Kukis angebracht: Heidegger und «Graf Kuki». Zu Sprache und Kunst in Japan als Problem der Moderne, in: ders.: Japan im interkulturellen Dialog, München 1999, S. 203–214.
- 12 Daisetsu Suzuki: Erinnerungen an einen Besuch bei Martin Heidegger, in: Buchner: Japan und Heidegger, S. 169–172.

fische Verbindung Heideggers zu Japan. Einige Jahre vor Erscheinen von *Sein und Zeit* erschien eine zusammenfassende Darstellung von Heideggers Denken auf Japanisch: Der erste je veröffentlichte Fachaufsatz zu Heidegger war die Darstellung der Aristoteles-Interpretation Heideggers durch seinen Schüler Hajime Tanabe in der Zeitschrift *Shisô* 1924. Der Text ist auf Deutsch in der Übersetzung von Johannes Laube zugänglich und dokumentiert eine stellenweise geradezu wissenssoziologische Sicht auf Heideggers Aristoteles-Lektüren der frühen 1920er-Jahre.<sup>7</sup> 1957 erhielt Tanabe die Ehrendoktorwürde der Universität Freiburg im Breisgau.

Für einen kurzen Moment spielte Heidegger offenbar mit dem Gedanken, selbst ein Angebot einer japanischen Universität anzunehmen: 1924 fragt er Jaspers um Rat, der indes davon abrät, das Angebot anzunehmen. Dabei werden die Kosten und Nutzen von Heidegger kühl gegeneinander abgewogen – «rechnendes Denken» im Dienste der Seinsfrage: «Die Vorteile wären: Erweiterung des Horizontes, Möglichkeit ungestörten Arbeitens, Geld zum Hausbau nach der Rückkehr.»<sup>8</sup> Heidegger entschied sich schließlich, weiter um einen Lehrstuhl in Deutschland zu kämpfen. In einem Brief an seine Mutter führte er zur Begründung an, er werde in Deutschland als einer der «geistigen Führer» gebraucht.<sup>9</sup>

Heideggers enge Verbindung zu zahlreichen japanischen Studenten blieb indes eng und führte nicht nur zu einer frühen und ausführlichen Rezeption Heideggers in Japan, sondern auch zu einer Wirkung japanischen Denkens auf Heidegger.<sup>10</sup> Dabei spielte neben Tanabe auch Shuzo Kuki eine Rolle, den Heidegger als «Graf Kuki» bezeichnet.<sup>11</sup> Kuki studierte 1921 in Freiburg und Paris, wo er Französischunterricht bei Jean-Paul Sartre nahm. Sartre selbst sei erst durch Kuki auf Heidegger aufmerksam gemacht und von diesem in Heideggers Philosophie eingeführt worden – so berichtet zumindest Daisetsu Suzuki in seinen Erinnerungen an einen Besuch bei Heidegger.<sup>12</sup> Kuki lernte Heidegger 1927 näher kennen und blieb in engem Kontakt mit ihm. Er wurde nach seiner Rückkehr nach Japan zu einem wichtigen Vertreter der Kyoto-Schule und vermittelte Karl Löwith, der ins japanische Exil gezwungen wurde, eine Anstellung in Japan.

In den 1920er- und 30er-Jahren gab es auf dem deutschen Buchmarkt nur wenige Publikationen zum Thema Zen. 1925 erschien Shuej Ohasamas *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, herausgegeben von August Faust und eingeleitet von Rudolf Otto. 1939 erschien dann unter dem Titel *Die große Befreiung* eine Sammlung mit Texten von Daisetz Teitaro Suzuki. Und 1941 folgte in der Deutschen Verlagsanstalt Suzukis *Zen und die Kultur Japans*, eingeleitet von Otto Fischer. Wann und in welchem Umfang Heidegger von diesen Texten Kenntnis nahm, dürfte kaum zu rekonstruieren sein. Zumindest Heideggers Interesse an Haikus, vor allem an Bashō, darf man als belegt einstufen.

Vor allem Daisetz Teitaro Suzukis Einfluss sollte in der Heidegger-Diskussion zu einer häufig formulierten Vermutung werden. Hierzu hat eine mündliche Äußerung Heideggers beigetragen, die William Barret in einem englischsprachigen Sammelband mit Texten Suzukis wiedergibt: Angeblich erzählte ein enger Freund Heideggers Barret, er habe Heidegger bei der Lektüre Suzukis angetroffen und Heidegger habe ihm gesagt, wenn er Suzuki richtig verstehe, drücke er aus, was er, Heidegger, immer zu sagen versucht habe.<sup>13</sup> Obwohl diese Aussage Heideggers nur über Ecken kolportiert wurde, war sie bald im *Spiegel* und anderen Medien zu finden.<sup>14</sup> Suzuki selbst berichtet, Heidegger und Jaspers hätten ihm gleichermaßen 1953 die Lektüre seiner Werke bestätigt: «Sowohl Heidegger als auch Jaspers, beide erzählten, daß sie meine bescheidenen Bücher gelesen hätten.»<sup>15</sup>

Bemerkenswert ist außerdem, dass Kurosawas Filmklassiker *Rashomon* das einzige kinematografische Werk ist, das Heidegger einer philosophischen Kommentierung würdig erschien. In seinem Dialog mit «Graf Kuki» wird *Rashomon* zum Paradigma für die genuine Fremdheit der japanischen Kultur.<sup>16</sup> Es ist wichtig in Erinnerung zu behalten, dass *Rashomon* 1950 ein internationales Ereignis darstellte und in der Öffentlichkeit breit diskutiert wurde.<sup>17</sup> Der Film erhielt 1951 den Goldenen Löwen in Venedig und 1952 schließlich den Oskar als bester ausländischer Film. Heidegger reagierte hier folglich nicht auf eine nur Kennern bekannte, exotische Sonderheit, sondern bewegte sich mitten im bundesrepublikanischen Kulturbetrieb.

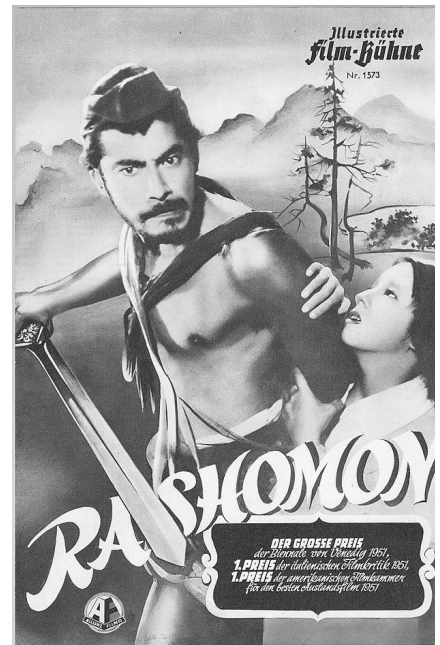
13 Zen: Selected Writings of D. T. Suzuki, hg. von William Barret, New York 1956, S. ix.

14 «Ha, ha, ha, da gibt es keine Vernunft», in: *Der Spiegel* vom 11.10.1971.

15 Suzuki: Erinnerungen an einen Besuch bei Martin Heidegger, S. 170.

16 Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1997, S. 100 ff.

17 Vgl. *Rashomon Effects. Kurosawa, Rashomon and their legacies*, hg. von Davis Blaier u.a., London/ New York 2016.



**Abb. 1**  
**Heidegger im Kino: Rashomon und die Illusionen des Subjekts.**

*Rashomon* erzählt die Geschichte eines Überfalls, einer Vergewaltigung und eines Mordes aus drei Perspektiven. Der Täter, die Frau und der ermordete Ehemann (der durch ein Medium aus dem Jenseits spricht) berichten indes gänzlich verschiedene Geschichten. Hat die Frau den Räuber darum gebeten, ihren Ehemann zu töten? War es wirklich eine Vergewaltigung? Der Zuschauer bleibt verwirrt zurück. Im englischen Sprachraum ist der Begriff «Rashomon-like» zum geflügelten Wort geworden, ähnlich wie «kafkaesk» im Deutschen. Gemeint ist damit eine Situation, in der Weltbeschreibungen vollständig auseinanderklaffen. Eine erste Lesart des Films könnte ihn in der Tat als Plädoyer für einen bloßen Perspektivismus oder Relativismus lesen: Ein abschließendes Urteil über die konkurrierenden Beschreibungen des Tathergangs scheint unmöglich. Eine andere Lesart würde

die jeweilige subjektive Täuschung der Befragten in buddhistischem Vokabular als Verblendung bezeichnen, als Beispiel für die Projektionsleistungen des Bewusstseins, das beständig Illusionen hervorbringt. Das Szenario einer Gerichtsverhandlung, in der der Tathergang unrekonstruierbar bleibt, wirkt fünf Jahre nach Kriegsende befremdlich. Die Anfangsabschnitte der mit *Rashomon* betitelten Sammlung von Erzählungen Ryunosuke Akutagawas machen deutlich, wofür das Rashomon-Tor steht: Das durch Krieg, Vandalismus und Vernachlässigung beschädigte, von leichenfressenden Krähen bevölkerte Holztor ist unzweifelhaft als Sinnbild eines zerstörten Gemeinwesens erkennbar.<sup>18</sup>

Das Gespräch mit «Graf Kuki» spielt für die Ausarbeitung der sprachphilosophischen Thesen Heideggers eine zentrale Rolle. Dass die jeweilige Sprache unser Denken nicht nur mitbestimmt und anleitet, sondern selbst als ein sprechendes Quasi-Subjekt gedacht werden kann, wird dort durch den Vergleich zwischen deutschen und japanischen Grundbegriffen anschaulich gemacht. Neben diesen konkreten Verweisen Heideggers auf japanische Einflüsse gibt es die ganz offensichtlichen inhaltlichen Ähnlichkeiten: Beim späten Heidegger wie im Zen geht es um die Überwindung einer Subjekt-Illusion, um die Verabschiedung der diskursiven Sprache durch Dichtung oder Verrätselung, um Loslassen und Gelassenheit, den sehenden Meister und die hörenden Schüler, um Einfachheit und Klarheit, um «Sprung», Durchbruch, Lichtung und Erwachen.<sup>19</sup>

Doch diese augenscheinlichen Analogien beinhalten hochkomplexe Differenzen; was ähnlich erscheint, muss keineswegs tatsächlich konvergieren. Die Heidegger-Forschung hat vor diesem Hintergrund seit Jahren daran gearbeitet, den Vergleich beider Denkstile einerseits und die Wirkungen Heideggers in Japan andererseits, vor allem in der Kyoto-Schule, zu rekonstruieren und in ihrem Gehalt besser zu verstehen. Dies beginnt bereits in John D. Caputos wegweisender Studie von 1978 über *The Mystical Element in Heidegger's Thought*<sup>20</sup> und setzt sich in deutsch-japanischen Forschungskontexten bis heute fort.<sup>21</sup>

18 Ryunosuke Akutagawa: *Rashomon – Erzählungen*. Aus dem Japanischen von Jürgen Berndt übersetzt, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen, 3. Auflage, München 2006, hier: S. 5–6.

19 Frappierend ist beispielsweise die Nähe bis in einzelne Wendungen zwischen Heideggers «Beiträge zur Philosophie» und Otto Fischers Einleitung in Suzukis: *Zen und die Kultur Japans* (1941).

20 Vgl. John D. Caputo: *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Columbus 1978, S. 205–208.

21 Heidegger und das ostasiatische Denken (Heidegger Jahrbuch 7).

- 22 Kenichi Mishima: Über eine vermeintliche Affinität zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken. Gesehen im politischen Kontext der faschistischen und nachfaschistischen Zeit, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3, hg. von Dietrich Papenfuß und Otto Pöggeler, Frankfurt/M. 1992, S. 325–341.
- 23 Auf welche Weise auch die amerikanische Japanologie darum bemüht war, den «Nationalcharakter» des «Japaners» zu verstehen, zeigt: Martin Rössler: Der «National Character» der Japaner. Zur ethnologischen Japanforschung im 2. Weltkrieg, in: *Japan immer wieder neu gesehen*, hg. von Franziska Ehmcke u.a., Berlin 2013, S. 167–198.
- 24 Hans-Joachim Bieber: *SS und Samurai. Deutsch-japanische Kulturbeziehungen 1933–1945*, München 2014.
- 25 In: *Nippon. Zeitschrift für Japanologie*. Band 2, Nr. 4, Oktober 1936, S. 193–212.
- 26 In: *Feldpostbriefe der Philosophischen Fakultät*, Band 3, 1944, S. 2–14.

### Subjektlosigkeit als Programm

Neben dieser philologischen und philosophischen Perspektivierung der Frage bietet sich die Möglichkeit einer Außenperspektive, die nach der Funktion fragt, die «Japan» oder «japanisches Denken» für Heidegger vor allem nach 1945 hatte. In diesem Sinne hat auch Kenichi Mishima vorgeschlagen, nach der politischen Dimension der vermeintlichen Konvergenz zu fragen.<sup>22</sup> Weitet man nämlich den Blick auf das Umfeld und die zeitgenössischen philosophisch-politischen Kontexte, so erscheint Heideggers Faszination für Japan weder außergewöhnlich noch politisch harmlos. Im nationalsozialistischen Deutschland fand nicht nur eine intensive Japanologie statt,<sup>23</sup> sondern auch eine in Populärbüchern verbreitete Heroisierung des Samurai-Wesens der fernen Bündnispartner. Hans-Joachim Bieber hat diese deutsch-japanischen Kulturbeziehungen zwischen 1933 und 1945 sehr ausführlich dargestellt.<sup>24</sup> Heidegger war keineswegs der Einzige, der sich für den Zen-Buddhismus interessierte und auf eine Begegnung von West und Ost, auf eine Art Erlösung des Westens durch das ostasiatische Denken hoffte.

### Zen und Bogenschießen

Zu den herausragenden Figuren dieses Wechselverhältnisses gehört zweifellos Eugen Herrigel. Herrigel hatte in Heidelberg evangelische Theologie und Philosophie studiert, war bei Windelband in neukantianischer Tradition promoviert worden und habilitierte sich 1922 in Philosophie. Er half bei der Fahnenkorrektur des oben zitierten Sammelbandes *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, der 1925 erschien.

Herrigel begeisterte sich für Japan und reiste 1924 mit seiner ersten Frau dorthin; er wurde Dozent an der Sendai Universität und kehrte erst 1929 zurück, als er einen Ruf an die Universität Erlangen erhielt. Japan und Deutschland wurden in seinen Veröffentlichungen zu natürlichen Verbündeten. In einem Aufsatz von 1936 schilderte er «Die Ritterliche Kunst des Bogenschießens».<sup>25</sup> 1937 trat er in die NSDAP ein. Seine Sicht verschärfte sich mit der Zuspitzung des Krieges. 1944 erschien *Das Ethos des Samurai*.<sup>26</sup>

Seine große öffentliche Wirkung begann indes erst nach 1945.

1948 erschien ein Buch, das zu einem Longseller in der Bundesrepublik werden sollte: *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. Die 92 Seiten erschienen zunächst im Verlag von Curt Weller, der 1933 aus der Deutschen Verlagsanstalt entlassen worden war, weil er sich geweigert hatte, die Arisierung des Programms mitzutragen.<sup>27</sup> Nicht weit von Heideggers Hütte, am südlichen Ende des Schwarzwaldes, betrieb Weller einen Kleinstverlag, der ein sehr eigentümliches Spektrum an Autoren aufwies. Herrigels Buch über die Kunst des Bogenschießens wechselte in der zweiten Auflage jedoch den Verlag und wurde dann zum Kassenschlager; das Buch erreichte rund 40 Auflagen, wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und gehört bis heute zu den wohl meistgelesenen Büchern über Zen im Westen.

In Herrigels Buch fällt vor allem in den Schlusspassagen ein geradezu militaristischer Tonfall auf. Zum Ideal verklärt wird ein Bogenschütze oder Schwertkämpfer, der «von Tag zu Tag unzugänglicher für Erschreckendes» wird. «In jahrelangem unausgesetztem Meditieren hat er erfahren, daß Leben und Tod im Grunde ein und dasselbe sind und derselben Schicksalsebene angehören.»<sup>28</sup> Kann man Leben und Tod so einfach als Folge des Geschicks beschreiben, in Deutschland, 1948?

Auffällig ist zudem, dass zahlreiche zentrale Motive aus Heideggers Spätphilosophie anklingen. Allein in der Schlusspassage werden zahlreiche Elemente der Selbstinszenierung Heideggers formuliert:

«Er [der wahre Meister, F.H.] muß den Ur-Sprung wagen, damit er aus der Wahrheit lebe wie einer, der mit ihr völlig eins geworden ist. Er muß wieder zum Schüler, zum Anfänger werden, das letzte, steilste Stück des Weges, den er eingeschlagen hat, überwinden, durch neue Wandlungen hindurchgehen. Besteht er dieses Wagnis, dann vollendet sich sein Schicksal darin, daß er der ungebrochenen Wahrheit, der Wahrheit über aller Wahrheit, dem gestaltlosen Ursprung aller Ursprünge: dem Nichts, das doch Alles ist, begegnet, von ihm verschlungen und aus ihm wiedergeboren wird.»<sup>29</sup>

Die Fachwelt ist sich heute im Wesentlichen einig, dass Herrigel bei seinem Kyudo-Unterricht in Japan nur eine bestimmte Ausprägung eines Meisters – Awa Kenzo – gelernt hatte, die mit

27 Manfred Bosch, Jürgen Klöckler: Der Verleger Curt Weller. Zu seinem 100. Geburtstag. In: Hegau, 53. Jg. 1997, S. 179–198.

28 Eugen Herrigel: Zen in der Kunst des Bogenschießens, Konstanz 1948, S. 88f.

29 Ebd., S. 92.

- 30 Vgl. Shoji Yamada: *Shots in the Dark. Japan, Zen, and the West*, übersetzt von Earl Hartman, Chicago 2009; ders.: *The Myth of Zen in the Art of Archery*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 1–2 (2001), S. 28.
- 31 Vgl. auch Volker Zotz: *Zum Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus*, in: *ZfR* 25/1, (2017), S. 6–29. Zizek bezieht sich vor allem auf Brian Daizen Victoria: *Zen at War*, Lanham (MD) 2006.
- 32 Gershom Scholem: *Zen-Nazismus?*, in: *Encounter*, 16/2, (1961), S. 96.
- 33 Ich danke Ulrich von Bülow für diesen Hinweis.

Zen nicht viel gemein hatte. Awa Kenzo praktizierte selbst kein Zazen und Herrigels Text über das Bogenschießen muss wohl als kreative Aneignung des Zen-Buddhismus bezeichnet werden. Shoji Yamada spricht daher nicht ohne einen gewissen Sarkasmus vom «Schuss im Dunkeln», der die westliche Zen-Rezeption insgesamt prägt und für die Herrigel ein besonders hervorstechendes Beispiel darstellt.<sup>30</sup>

Diese Relektüre könnte eine scharfe Diagnose nahelegen: Zen und das Bogenschießen werden bei Herrigel zu einem Paradigma der Ästhetisierung des ethischen Nihilismus. Der Weg ist hier das Ziel, egal wo er hinführt. Was auch bei heutiger Lektüre zunächst wie bloßer Exotismus klingt, hat seine Wurzeln in einer historisch gut untersuchten Nähe von Nationalsozialismus und (Zen-)Buddhismus – ein Verhältnis, das etwa von Slavoj Zizek regelmäßig bemüht wird, um sich über den weltlichen-Wohlfühl-Buddhismus zu mokieren, der so gut in die neoliberale Gegenwart passt.<sup>31</sup> Anders als in der christlich inspirierten Zen-Rezeption in der Folge von Hugo Makibi Enomiya-Lassalle geht es hier nicht um eine Ethik des Mit-Leidens, sondern um einen heroischen Nihilismus.

Gershom Scholem hat diese Dimension in Herrigels Bestseller früh wahrgenommen. In einem offenen Brief machte er sich Anfang der 1960er-Jahre darüber lustig, dass niemand erkennen wollte, dass es sich bei Herrigels Bogenschützen-Buch um «Zen-Nazismus» handle.<sup>32</sup> Dass er auf seine Nachfrage beim Meister Suzuki nur eine verwirrende Antwort bekam, dürfe, so sein sarkastischer Kommentar, nicht überraschen in einer Denktradition, die sich seit jeher hinter der Verrätselung verberge: Frage nach der Verantwortung und Du erhältst ein Koan! Man muss Scholems allgemeine Skepsis gegenüber Zen nicht teilen, um seinen Scharfsinn gegenüber Herrigel anzuerkennen.

Hat Heidegger, der Herrigel ja zumindest als philosophischen Kollegen wahrgenommen haben muss, auch Herrigels Schriften gekannt? In Heideggers Bibliothek finden sich keine Texte Herrigels.<sup>33</sup> Es scheint indes unwahrscheinlich, dass Heidegger der enorme Erfolg von *Zen und die Kunst des Bogenschießens* völlig entgangen ist. Die dort entfaltete These, dass nur das subjektlose Schießen wahrlich ins Ziel treffe, konvergiert zumindest mit ei-



nem Leitthema in Heideggers Spätphilosophie, der Überwindung der Illusion vom souveränen Subjekt und der Suche nach einer nicht-machtförmigen Denkpraxis: «an-denken» statt «vor-stellen».

Auch wenn sich eine direkte Wirkungslinie nicht nachweisen lässt, so ist zumindest eine strukturelle Analogie auffällig: Bei Herrigel wie bei Heidegger ging es nach 1945 darum, den Heroismus des eigenen Denkens vor 1945 zu überwinden («von der Tat zur Gelassenheit»<sup>34</sup>), ohne sich ein ethisches Versagen eingestehen zu müssen. Das Modell des Zen-Buddhismus, so könnte man vermuten, dient beiden dazu, die Ambivalenz in eine ästhetisch überzeugende Schwebelage zu überführen. Der «Dichter und Denker» des Seins bei Heidegger und der Bogenschütze bei Herrigel sind gleichermaßen Subjekte, die einerseits den Glanz des Außergewöhnlichen für sich reklamieren dürfen und andererseits das alteuropäische Skript des souveränen Subjekts hinter sich gelassen haben: Helden ohne Handlung, die sich deshalb auch nicht rechtfertigen müssen.

Das Bild der deutschsprachigen Zen-Rezeption wäre indes unvollständig, würde man nicht Karlfried Graf Dürckheim ins Bild rücken.<sup>35</sup> Der deutsche Diplomat und Psychotherapeut starb 1988 in hohem Alter in Todtmoos im Schwarzwald, wo er im Ortsteil Rütte ein Zentrum für «initiatische Therapie» betrieb. Die selbst entwickelte Form der Therapie, die «Rütte-Arbeit», lehnt sich an Motive der Individuation an, wie sie von C.G. Jung, mit dem Graf Dürckheim verkehrte, bekannt ist. Heilung heißt hier: Durchbruch zum Selbst. Meditation ist dabei ein zentraler Pfeiler.

Was zunächst skurril klingen mag, hat lebensgeschichtlich handfeste politische Hintergründe: Als Beauftragter für das Auslandsdeutschtum war Graf Dürckheim von 1938–1939 und von 1940–1945 in Japan tätig. Schon 1933 hatte er öffentlich Partei für den Nationalsozialismus ergriffen.<sup>36</sup> Auch er hatte in Japan Kontakt zu Herrigels Kyudo-Lehrer Awa Kenzo und bewunderte wie dieser den soldatischen Geist des Zen-Buddhismus. Für Brian Victoria ist Dürckheim schlicht ein «Zen Nazi».<sup>37</sup>

Anders als Herrigel begann Karlfried Graf Dürckheim jedoch erst spät, eine breite öffentliche Wirkung zu entfalten: Dürck-

34 Daniel Morat: Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960, Göttingen 2007.

35 Vgl. den Aufsatz von Hans-Joachim Bieber in dieser Ausgabe.

36 George Leaman: Heidegger im Kontext, Berlin 1993, S. 100.

37 Brian Victoria: A Zen Nazi in Wartime Japan: Count Dürckheim and his Sources. D.T. Suzuki, Yasutani Haku'un and Eugen Herrigel, in: The Asia-Pacific Journal, Bd. 12/3, (2014), S. 1–52.

38 Ich danke Ulrich von Bülow für diesen Hinweis.

39 [https://www.youtube.com/watch?v=iD\\_12oajsxk](https://www.youtube.com/watch?v=iD_12oajsxk)

40 In Gerhard Wehrs Biografie über Dürckheim spielt Heidegger indes keine Rolle: Karlfried Graf Dürckheim. *Leben im Zeichen der Wandlung*, Freiburg/ Basel/ Wien 1996.

heims Buch *Japan und die Kultur der Stille* erschien zwar 1950 im Barth-Verlag in München. Die Aufsatzsammlung *Durchbruch zum Wesen* dann 1954 in Zürich; *Transzendenz als Erfahrung*, eine Sammlung von Reden und Aufsätzen, folgte 1966. Doch erst 1984 publizierte er jenes Buch, das ihn als Vermittler des Zen in Deutschland bekannt machen sollte: *Zen und wir*. Die zahlreichen folgenden Bücher gehörten in den 80er- und 90er-Jahren zu vielgelesenen Titeln auf dem Markt der Lebensratgeber, Meditationshilfen und Therapieanleitungen. In Heideggers Bibliothek findet sich zumindest der Titel *Mächtigkeit, Rang und Stufe des Menschen* von 1950.<sup>38</sup>

Graf Dürckheim wurde in der späten Bundesrepublik zu einer öffentlichen Figur. In einer Dokumentation des ZDF wurde er eingeladen, die Wirkungen des *Hara* bzw. des *Chi* vor der Kamera zu demonstrieren: Gerade aus der Gelassenheit, ohne Muskelanspannung, so muss der überraschte Journalist des ZDF bei der Demonstration zugeben, erwächst die eigentliche Kraft.<sup>39</sup>

Auch im Falle von Graf Dürckheim lässt sich über eine direkte Wirkung auf Heidegger nur spekulieren. Offenbar sind sich Graf Dürckheim und Heidegger mehrfach begegnet, zumindest meldet dies die Lokalpresse in Todtmoos anlässlich des Todes ihres Ehrenbürgers.<sup>40</sup> Todtmoos und Todtnauberg trennen nur 30, allerdings kurvenreiche Auto-Minuten.

Ob und in welchem Umfang sich Heidegger bei seinen Bezügen zu Japan nicht nur auf japanische Schüler stützte, sondern auch auf Herrigel und Graf Dürckheim, dürfte schwer nachzuweisen sein, da bei Heidegger mit einer sehr gezielten Zitationspolitik zu rechnen ist.

Dennoch ist die Erinnerung an Heideggers Parteigenossen und deren Japan-Begeisterung erhellend: Die Ausleuchtung des Kontextes ergibt das Bild eines Geflechts von Bezügen, für die die Allianz zwischen dem NS-Regime und Japan eine wichtige Rolle spielte. Japan wird hier neben Griechenland zu einem Spiegel, in dem sich der deutsche Nationalismus in einem Anderen und doch Ähnlichem wiederfindet. Dies zeigt sich auch an Büchern wie *Das Geheimnis japanischer Kraft*, das der mit Karlfried Graf Dürckheim befreundete Albrecht von Urach 1942 publizierte. Heideggers Weg in eine Konvergenz mit Zen-buddhistischen

Motiven erweist sich vor diesem Hintergrund weniger originell, als es zunächst den Anschein hat; eher handelt es sich um eine nicht untypische Umdeutung des eigenen philosophisch-politischen Denkens nach 1945 durch Fremdbezug. «Japan» wird so zu einem Spiegel, der das eigene Bild schöner aussehen lässt, als es angemessen wäre.