

Karl Baier

Philosophien der Übung unter japanischem Einfluss: Karlfried Graf Dürckheim und Otto Friedrich Bollnow

Einleitung

Wer Formen der Selbstkultivierung erforscht, kommt um das Thema Übung nicht herum. Gerade die verschiedenen Kulturen der Selbstsorge in Asien verfügen über ein großes Repertoire an Übungsweisen, die dazu dienen, das jeweils angestrebte Verhältnis zur Welt und zu sich selbst in der leiblichen Existenz der Praktizierenden zu verankern und in Habitusformen zu stabilisieren. Man muss nicht so weit gehen wie Peter Sloterdijk, für den die Religionen und – frei nach Wittgensteins Bonmot »Kultur ist eine Ordensregel« – auch ganze Kulturen und Gesellschaftsordnungen nichts anderes als komplexe Übungssysteme sind.¹ Fruchtbar ist eine Anthropologie aus der Perspektive des Übens allemal, weil sie ein viel zu wenig beachtetes Grundverhalten in seiner Bedeutung für die unterschiedlichen Bereiche menschlichen Lebens ans Licht bringt.

Schon lange vor Sloterdijk waren sich die beiden in diesem Aufsatz vorgestellten Vertreter einer Philosophie der Übung darin einig, dass das Üben ein in der europäischen Kultur sträflich vernachlässigtes Thema darstellt.

»Es ist erstaunlich, daß die ›Übung‹ als ausschlaggebender Faktor des inneren Weges, das *exercitium*, so sehr aus dem Sinn des Menschen unserer Zeiten und Zonen geriet«²,

meint Graf Dürckheim. Und bei Bollnow liest man:

¹ Vgl. Sloterdijk 2009: 208–234. Die Stelle bei Wittgenstein lautet vollständig: »Kultur ist eine Ordensregel. Oder setzt doch eine Ordensregel voraus.« Sie ist nachzulesen in Wittgenstein 1994: 149.

² Dürckheim 1972: 100 [Herv. i. T.].

»Die Übung hat bisher im Selbstverständnis des Menschen wenigstens in der abendländischen Tradition, keine hohe Einschätzung erfahren. Sie spielte eine untergeordnete Rolle in der Schule und in anderen Formen der Ausbildung. [...] Demgegenüber soll in der hier vorgelegten Darstellung begründet werden, daß der Mensch durch Übung und nur durch Übung zur vollen Entfaltung und Erfüllung seines Lebens kommt [...]«³

An der marginalen Position des Übens im Rahmen der Pädagogik hat sich in den Jahrzehnten seit die Texte der beiden erschienen sind, offenbar nicht viel geändert. In einer neueren Arbeit schreibt Malte Brinkmann, einer der wenigen Pädagogen, die sich dieses Themas annehmen:

»Die Übung hat einen schlechten Ruf. Gemeinhin wird mit ihr Drill, Stumpfsinn und Mechanisierung verbunden.«⁴

Dabei werde übersehen,

»dass Üben eine originäre Weise des Weltzugangs und damit des Lernens darstellt, in der in variierender und wiederholender Art und Weise immer neu und auf andere Weise gelernt wird.«⁵

Anregungen zu einer Aufwertung des Übens und zu seiner vertieften Erforschung könnten aus der interkulturellen Lehr-Lern-Forschung kommen. Dort beschäftigt man sich seit zwei Jahrzehnten mit dem so genannten »paradox of the Chinese learner«, auch »paradox of Confucian heritage education« genannt.⁶ Gemeint ist damit der Umstand, dass in internationalen Schulleistungsvergleichsstudien ostasiatische Länder wie China, Japan, Korea, Singapur und Taiwan, in denen v. a. auf Grund des Einflusses konfuzianischer Tradition geduldiges Üben und Nachahmen einen hohen Stellenwert besitzen, Spitzenleistungen erbringen, obwohl der dort übliche Schulunterricht nach westlichen Standards Mängel aufweist (große Klassen, Frontalunterricht, strenges Klima, oftmaliges Wiederholen des Lernstoffs ohne reflexive Aneignung etc.). Einschlägige Studien erbrachten das Ergebnis, dass repetitives Lernen wenigstens in einem geeigneten kulturellen Ambiente durchaus in der Lage ist, ein tiefes Verständnis der Lerninhalte hervorzubringen.

»Die phänotypische Feststellung, in Ostasien herrsche die wiederholende Übung als typische Lernstrategie vor, impliziert also nicht, dass die

³ Bollnow 1991: 11.

⁴ Brinkmann 2008: 278.

⁵ Ebd., 279.

⁶ Vgl. Ho 1992; Ho 2001; Watkins/Biggs 2001; Chan/Rao 2009.

auf diese Weise erzielten Lernergebnisse lediglich oberflächliches Wissen darstellen müssen.«⁷

Ein Abschluss der Diskussionen um die »Confucian heritage education« ist noch nicht in Sicht. Asien ist aber noch auf eine andere Weise im euro-amerikanischen Bereich präsent, die schon zu einer signifikanten Veränderung der kulturellen Stellung des Übens beitragen. In dem spirituellen Feld, das sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts international etablierte und das bis heute seine Wachstumsgrenze noch nicht erreichte, herrscht eine Form von Religion vor, deren Rückgrat (soweit sie denn eines hat) in Übungssystemen besteht, wohingegen religiöse Symbolsysteme, Weltanschauungen und Lehren in ihr von eher sekundärer Bedeutung sind und sich in der Rückbeziehung auf die Übung und auf die in ihr gemachten Erfahrungen zu bewähren haben. Diese neue Übungskultur beruht zu einem guten Teil auf dem Import von (oft unter dem Einfluss westlicher Moderne bereits modifizierten) asiatischen Praktiken (Yoga, Qigong, asiatische Kampfsportarten, buddhistische Meditationspraktiken etc.) oder ist zumindest, wie im Fall neuer und erneuerter christlicher Übungsformen, von ihm beeinflusst.

Vorbereitet wurde diese Entwicklung durch den Aufschwung der Körperübung im 19. und 20. Jahrhundert (Turnen, Sport, Gymnastik, moderner Tanz u. a. m.) sowie durch diverse Lebensreformbewegungen und durch die deutsche Jugendbewegung. In der von den letztgenannten Bewegungen geprägten Alternativ-Szene der Zwischenkriegszeit, an der Dürckheim und Bollnow intensiv partizipierten, wurde die Bedeutung des Übens und besonders die spirituellen Dimensionen der Leibesübung neu entdeckt.⁸ Außerdem entwickelte man auch bereits großes Interesse an asiatischen Übungsformen.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter verwunderlich, dass beide Autoren ihre Arbeiten zum Thema »Üben« als Beiträge zu einer Reform betrachten, die dem Üben einen ihm gebührenden Platz in der westlichen Kultur geben soll. Wesentliche Anstöße dazu entnehmen sie

⁷ Hesse 2006: 257.

⁸ Exemplarisch dafür ist das ausführliche Kapitel über die leibliche Übung bei Wilhelm Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, 132–172 (Stuttgart 1930; überarbeitete 3. Auflage 1951; erweiterte 4. Auflage 1968. Vgl. dazu auch die beiden Schriften von Guardini 1925; [1933] 1991. In Amerika begann die Entwicklung leibzentrierter spiritueller Übungsformen schon einige Jahrzehnte früher. Vgl. dazu etwa die paradigmatische Schrift Stebbins 1892.

der japanischen Übungskultur, die Graf Dürckheim während seiner Aufenthalte in Japan kennen lernte und die Bollnow vor allem über die Schriften des Grafen sowie durch Bücher über das japanische Bogenschießen bzw. den Schwertkampf rezipiert.⁹ Sie wollen diese Übungskultur nicht eins zu eins übernehmen, sind aber der Meinung, dass ihre Grundprinzipien von allgemeinemenschlicher Bedeutung sind und in unterschiedliche Kulturen implantiert werden können. Da man sich in den ostasiatischen Kulturen mehr um die Übung kümmerte, als in der westlichen Welt, soll letztere in dieser Hinsicht von Asien lernen.¹⁰ Dürckheim setzte diese Gedanken in die Praxis um und integrierte das stille Sitzen im Stil des Zen in das Angebot seines Therapiezentrums in Todtmoos-Rütte. Außerdem gründete er dort im Jahr 1972 ein Zendo, in dem ab 1974 Yuho Seki Roshi, der Abt des berühmten Klosters Eigen-ji bei Kyoto, alljährlich ein Sesshin abhielt.

A. Graf Dürckheims Philosophie des Übens

1. Der dreifache Sinn des Übens

Karlfried Graf Dürckheim (1896–1988) war von Jugend an konservativ, national und soldatisch eingestellt. Er kämpfte im ersten Weltkrieg an der Front und unmittelbar danach im berüchtigten Freicorps gegen die Münchner Räterepublik. Es folgte ein Studium der Philosophie und Psychologie und die Habilitation unter Felix Krueger im Rahmen der Leipziger Schule der Ganzheitspsychologie.¹¹ Danach arbeitete er als Professor an der Pädagogischen Akademie Breslau und an der Hochschule für Lehrerbildung in Kiel. 1933 trat er der SA bei. Gute Bezie-

⁹ Außer auf die Werke Dürckheims verweist Bollnow auf Herrigel 1954 und Herrigel 1970 sowie auf Kammer 1969.

¹⁰ Vgl. Dürckheim 1972: 4, 14, und Bollnow 1991: 67: »Daß wir die japanischen Übungsformen nicht einfach auf [sic!] unsere Kultur übernehmen können, ist selbstverständlich. Dazu sind sie zu sehr in der besonderen japanischen Überlieferung verwurzelt, und jeder Versuch einer direkten Übertragung behielte etwas Künstliches und letztlich Unverbindliches. Wir müssen vielmehr fragen, ob nicht in den japanischen Übungsformen eine allgemeine Einsicht in die anthropologische Funktion der Übung enthalten ist, die sich aus ihnen als auch für uns gültig herausarbeiten läßt.«

¹¹ Felix Krueger sympathisierte schon in den Tagen der Weimarer Republik mit dem Rechtsextremismus und begrüßte die nationalsozialistische Revolution. Er wurde jedoch 1937 wegen jüdischer Vorfahren beurlaubt und 1938 emeritiert.

hungen in hohen nationalsozialistischen Kreisen verhinderten wohl das Ende seiner beruflichen Karriere, um das er als »Vierteljude« fürchten musste. Er wechselte in den diplomatischen Dienst des Regimes und wurde Mitarbeiter im »Büro Rippentrop«. 1938–1939 und 1940–1947 hielt er sich in Japan auf, um die japanische Nationalerziehung zu studieren und um die kulturpolitischen Möglichkeiten Deutschlands in Japan und in der Einflussosphäre Japans zu erkunden. Er trat dort als Propagandaredner sowie Verfasser nationalsozialistischer Texte auf, befasste sich mit der Kunst des Bogenschießens und mit Zazen-Praxis. Nach dem Ende des Weltkriegs wurde er zunächst von den Amerikanern in Japan interniert und kehrte dann 1947 nach Deutschland zurück. Nach einer Lehranalyse begann er als Psychotherapeut zu arbeiten und gründete mit Maria Hippus 1951 die »Existential-psychologische Ausbildungs- und Begegnungsstätte« in Todtmoos-Rütte, wo die beiden die sogenannte »initiatische Therapie« entwickelten, die verschiedene psychotherapeutische Methoden mit »Meditation im Stil des Zen« verbindet. Ratsuchende Menschen sollen bei der Erfahrung ihres (göttlichen) Wesenskernes und bei der auf diese Erfahrung antwortenden Wandlung ihrer Lebensweise begleitet werden. Graf Dürckheim verfasste eine Anzahl von Büchern, die bis heute immer wieder neu aufgelegt werden, darunter *Japan und die Kultur der Stille* (1949), *Hara. Die Erdmitte des Menschen* (1955) und *Der Alltag als Übung* (1961). Er gilt heute als einer der Gründerväter der transpersonalen Psychologie und Pionier der Zen-Meditation im deutschsprachigen Raum.

Dürckheims Überlegungen zur Philosophie der Übung sind über sein gesamtes Werk verstreut. Er verfolgt mit ihnen ein praktisches Ziel.¹² Sie sollen dazu beitragen, dass in der Übungspraxis Irrwege vermieden werden.

»Nur ein Wissen um Sinn und Grenzen der Übung bewahrt den Üben- den vor falschen Wegen. Wenn ein Mensch sich auf den Weg der Übung begibt, muß er sich daher vor allem darüber klar sein, was er in der Übung eigentlich sucht, was also der Sinn seines Übens sein soll und ebenso darüber, was er an Voraussetzungen zur Erfüllung dieses Sinnes mitbringt.«¹³

¹² Vgl. zu Dürckheim meine ausführliche Analyse in Baier 2009: 814–871. Ich greife in der vorliegenden Arbeit auf Ergebnisse und Formulierungen dieser Studie zurück und entwickle sie in Bezug auf das Thema »Übung« weiter.

¹³ Dürckheim 1972: 104

Zu diesem Zweck arbeitet er eine dreifache Bedeutung des Übens heraus. Es dient erstens dazu, durch oftmalige Wiederholung einer Tätigkeit ein spezielles Können auszubilden. Zweitens werden dadurch zugleich allgemeine Leistungsfähigkeiten entwickelt. Beispielsweise trägt die Übung eines bestimmten Sports generell zur leib-seelischen Fitness bei. Drittens kann durch Üben die »Freilegung und Entfaltung des personhaften Seins« erfolgen.¹⁴ Auf das Üben in diesem dritten Sinn kommt es Dürckheim besonders an. Es stellt für ihn die höchste Möglichkeit des Übens dar, die in Japan und in der gesamten asiatischen »Kultur der Stille« besonders gepflegt wird. Solches Üben ist ein »Weg des inneren Reifens«, einer Selbstkultivierung, die er auch als »Weg in das Tao« bezeichnet, ein Weg, der von der Vorherrschaft eines ich-zentrierten Weltverhältnisses befreit.¹⁵

»Natürlich bedarf es auf dem Weg zum Können zuerst gespannter Aufmerksamkeit, eines harten, nie ermüdenden Willens und großer Treue, immer wieder dasselbe zu wiederholen, bis endlich das Können da ist. Die Übung im eigentlichen Sinne aber fängt erst dort an, wo die grobe Technik beherrscht wird, denn dann erst kann der Übende sein Ich zurücktreten lassen, das mit seinem Ehrgeiz und seinem Willen, zu glänzen, wie auch seiner Angst zu versagen, störend im Weg steht.«¹⁶

Beim ungeübten Tun besteht eine störende Spannung zwischen dem Handelnden und seinem Gegenstand bzw. dem mangelnden Können und der geforderten Leistung, die mittels der allmählichen Automatisierung der technischen Seite der Übung aufgelöst wird. Fällt diese Spannung schließlich weg, dann gibt es kein sich bemühenes Ich mehr, das einen widerspenstigen Gegenstand vor sich hat. Man erlebt einen beglückenden Einklang von Subjekt und Objekt.¹⁷

»Wo das in einem Leistungszusammenhang notwendige Gefüge körperlicher und geistiger Haltungen in einer Weise eingespielt ist, daß jede Willensanspannung wegfällt, kann in der ichlosen Hingegenheit an den mechanisch ablaufenden Vorgang ein eignes Gefühl der inneren Freiheit, Schwerelosigkeit und Erdenbundenheit erstehen, darin unser übernatürliches ›Wesen‹ aufklingt.«¹⁸

¹⁴ Vgl. Dürckheim 1949: 29.

¹⁵ Vgl. Dürckheim 1949: 27; 33.

¹⁶ Dürckheim 1972: 35.

¹⁷ Vgl. Dürckheim 1949: 30.

¹⁸ Dürckheim 1954: 47.

Die japanischen Übungsweisen sind darauf angelegt, diese Erfahrung zu erlangen und allmählich zu einer festen Haltung auszubilden.

»In ewiger Wiederholung müht sich der Schüler der Künste im Malen, Blumenstecken, Singen, Geschichtenerzählen, im Schmieden des Schwerkes oder im Bilden von Töpfen um das vollkommene Werk, aber er weiß, es kann nur gelingen, wo der Mensch, der es schafft, sich selber gestorben und ichloses Organ des Lebens geworden, nun aus der Großen Einheit herauswirkt [...].«¹⁹

Die Einheitserfahrung, in der alles Üben zur Vollendung kommt, wird zunächst im Rahmen einer bestimmten Tätigkeit eingeübt, dient aber dazu, den Menschen generell in Einklang mit der Welt zu bringen und für das göttliche Sein zu öffnen. Eine Voraussetzung dafür ist, dass der Übende innerlich still wird.

»So ist auch jede Übung im Grunde eine Übung zur Stille – und umgekehrt alle Übung der Stille im Grunde Übung zur Erfahrung des Einklangs.«²⁰

Das Üben dient dann nicht mehr der Gewinnung eines größeren weltlichen Könnens, sondern der Verwirklichung der höchsten Bestimmung des Menschseins, die darin besteht,

»das in seinem Wesen anwesende göttliche Sein offenbarwerden zu lassen in der Welt.«²¹

Für diese Art der Praxis müssen Dürckheim zufolge mehrere Voraussetzungen erfüllt werden.²² Die Tiefendimension des Übens erschließt sich nur, wenn ein echtes Ungenügen an der derzeitigen Lebensform vorliegt, das dazu motiviert einen inneren Weg zu beschreiten, der zur Verwandlung der eigenen Person führt. Fester Wille und Einsatzfreudigkeit sind dafür ebenso gefordert, wie die Fähigkeit zu schweigen und, am wichtigsten, die Hinwendung zum Göttlichen.

In seiner Erörterung dieser Voraussetzungen des Übens kommt es ihm vor allem darauf an, den Primat des Willens in Frage zu stellen. Das

¹⁹ Dürckheim 1949: 33–34.

²⁰ Ebd., 35. Siehe dazu auch Dürckheim 1956: 107: »Am Anfang, im Mittelpunkt und am Ende aller konkreten Arbeit und Übung steht nicht das Tun, sondern das Lassen und daher vor allem die *Übung der Stille*, in der der Mensch allmählich lernt, die Stille des Wesens zu vernehmen.« [Herv. i. T.]

²¹ Dürckheim 1972: 105.

²² Vgl. ebd., 109 ff.

Üben setze zwar beharrlichen Willen voraus, doch dürfe dies nicht dazu verleiten, den Erfolg des Tuns sich selbst zuzurechnen. Die weitaus wichtigeren Voraussetzungen gelingenden Übens lägen vielmehr in unbewusst wirkenden Kräften des Lebens, die ohne das Zutun des Menschen auf sein Heil- und Ganzwerden hinwirken.²³ Das göttliche Leben dränge unaufhörlich, sich im Hervorbringen und Vollenden seiner Gestalten zu manifestieren. Dieser Drang lasse auch einen noch ganz im »Ichgehäuse« gefangenen Menschen unbewusst nach dem »Segen des Seins« streben.

Die Übungspraxis bewirkt, so Dürckheim, die Erfahrung des Göttlichen nicht, sondern macht nur bereit für sie.²⁴ Stetes Bemühen kann erreichen, dass man sich allmählich von dem befreit, was vom Lebensgrund trennt, und dass man eine wachsende Bereitschaft entwickelt, sich von ihm ergreifen zu lassen. Dieser menschliche Beitrag wird getragen von

»dem stillen Wirken des göttlichen Seins, das [...] ohne Unterlaß mit sanfter Gewalt drängt, sich ihm zu öffnen und eine Lebensform zuzulassen, die ihm entspricht.«²⁵

Wofür Übende sich planmäßig zu öffnen versuchen, kann deshalb durchaus auch bei Menschen eintreten, die nicht üben.²⁶

2. Das Üben als leibliche Praxis

Dürckheim versteht das Üben als prononciert leibzentrierte Praxis, die eine transformierte Leiblichkeit hervorbringt.

»Im Üben wächst im Verborgenen ein neuer innerer Leib – japanische Meister nennen ihn den »Weg-Körper.«²⁷

Es handelt sich dabei um die Anverleibung des durch die Übung entstehenden neuen Weltverhältnisses, eine Habitualisierung kraft derer Abweichungen von der rechten Form auf vorreflexive Weise leiblich gespürt und korrigiert werden können. Der Sinn der Übung liegt in

²³ Ebd., 105.

²⁴ Vgl. ebd., 106.

²⁵ Ebd., 106.

²⁶ Vgl. ebd., 106.

²⁷ Ebd., 111.

der Ausbildung dieses Wegleibes, nicht etwa in außeralltäglichen Transzendenzerfahrungen.

»Die Übung selbst ist nicht dazu da, daß man »etwas Schönes« erlebt, sondern dazu, die Verwandlung voranzutreiben, die den Menschen befähigt, immer mehr in der rechten Weise dem »Großen Dritten« zu dienen. Und wo dem Übenden einmal das Glück seines schöpferisch erlösenden Erscheinens zuteil wird, ist sein Segen unabdingbar an die Bedingung geknüpft, daß der Übende nicht im beglückenden Erleben verweilt, sondern ohne Aufenthalt im Weiterschreiten bleibt.«²⁸

Seinem performativen Leibverständnis entsprechend, gibt Dürckheim der Gebärde als konkreter Erscheinungsweise der leibseelischen Einheit des Menschen zentrale Bedeutung für das Übungsgeschehen.²⁹ Ziel des Übens ist die »fromme Gebärde« (auch »reine« bzw. »transparente Gebärde« genannt), die Dürckheim als leibliche Artikulation des daoistischen Tuns des Nicht-Tuns, *wéi wú wéi*, versteht.

»Im Grunde zielen alle Übungen auf das hin, was man die fromme Gebärde nennen kann, in der der Mensch frei von allen Ansprüchen des Ichs in Fühlung mit seinem Wesensgrund sich ganz einfach öffnet und anheimgibt. Er will nichts und erwartet nichts, ist weder aktiv noch passiv, sondern vollzieht dann, ob er handelt oder nicht, ein Tun, ohne zu tun, sieht, als sähe er nicht, hört als hörte er nicht, gehört sich nicht selbst, sondern kreist um eine andere Mitte, wird aber gerade im Kreisen um sie erst vollends er selbst.«³⁰

Die Übung der Stille ist nicht nur in allen Übungen, die zum Exerzitorium geworden sind, enthalten. Dürckheim gibt auch eine Grundübung an, die sich ihr explizit widmet: das Stillsitzen. Als Vorbild dafür diente ihm *shikantaza*, das im Soto-Zen geübte »Nur-Sitzen.«³¹ Dürckheim unter-

²⁸ Ebd., 160.

²⁹ Vgl. zur Gebärde als Grundbegriff der Dürckheimschen Leibphilosophie ebd., 113: »Die die Einheit der Person bekundende Einheit von Seele und Leib, von innerem Erleben und äußeren Sich-Darleben ist gegenwärtig in jeder echten *Gebärde*. Der lebendig bewegte Leib kann begriffen werden als eine Einheit von Gebärden, in denen der Mensch sich zugleich ausdrückt und verwirklicht.« [Herv. i. T.] Bezüglich der grundlegenden Bedeutung der Gebärde besteht eine Verwandtschaft zur Leibphilosophie Martin Heideggers. Vgl. dazu Heidegger 1987: 117–118, wo Heidegger das gesamte Sich-Betragen des Menschen, insofern es ein vom Leiben des Leibes bestimmtes In-der-Welt-Sein ist, als »Gebärde« kennzeichnet.

³⁰ Dürckheim 1956: 163.

³¹ In 1972: 130 beruft sich Dürckheim explizit auf Dōgen, den Begründer des Soto-Zen.

streicht, dass in Japan das Sitzen in Stille kein Untätigsein bedeutet, sondern härteste Arbeit, eine »zuchtvolle Hinkehr zum eigentlichen Leben«. ³² Es gehe darum, dem Göttlichen Zeit zu geben, im Menschen *wirklich* zu werden, wobei das Sitzen den ganzen Menschen in seinem Weltbezug erfassen und harmonisieren soll.

»Trieb und Sinn, Seele und Geist, Selbst und Welt sind in einer Einheit gegründet, versammelt und aufgehoben«, in der sie davor gefeit sind, je und je allherrschend zu werden und mit ihrer penetranten Eigensinnigkeit den Einklang des Ganzen zu stören.« ³³

Nach Dürckheims Leibphilosophie manifestiert sich die jeweilige Grundbefindlichkeit eines Menschen vor allem in Haltung, Spannung und Atmung. ³⁴ Die Übung des Sitzens bringt diese Dimensionen der Leiblichkeit ins Lot.

»In sie ist dreierlei eingewoben: die Übung des rechten *Schwerpunkts*, des rechten Verhältnisses von *Spannung und Lösung* und des ungestört fließenden *Atems*.« ³⁵

Dürckheim verknüpft seine Sitzübung nicht mit einer bestimmten Haltung wie etwa dem Lotos-Sitz. Wichtig ist ihm nur, dass man in einer Weise aufrecht sitzt, dass die Kraft der Leibesmitte voll zugelassen werden kann. Um den rechten Schwerpunkt zu entwickeln, lässt man den Unterbauch hervortreten, ohne ihn jedoch hervorzudrücken und gibt etwas Kraft hinein.

»Die Schultern sind gelöst, die Arme hängen schwer herab, und im freigegebenen Unterbauch wird jene leichte Spannung bewahrt, die dem ganzen Rumpf eine gewisse Fülle und Kraft gibt und eine wachsende Wärme spüren lässt.« ³⁶

Unmittelbar darauf heißt es: »Die Übung der richtigen Sitzhaltung ist eine Übung, die nicht auf bestimmte Stunden begrenzt sein darf, sondern ausnahmslos immer zu tätigen ist, wo der Mensch sitzt. Andererseits ist das Sitzen als Übung gewissermaßen das Grunddazerzium überhaupt. In ihm hat die *Übung der Stille* ihre ursprüngliche Heimat.« [Herv. i. T.]

³² Dürckheim 1949: 37.

³³ Ebd., 39.

³⁴ Dieses Konzept geht auf die Körpertherapie des Arztes und Psychotherapeuten Gustav Heyer zurück, die dieser mit seiner ersten Frau, Lucy Heyer-Grote, einer Gymnastiklehrerin und Atemtherapeutin, entwickelte. Vgl. dazu Baier 2009: 849–850.

³⁵ Dürckheim 1956: 162–163.

³⁶ Dürckheim 1972: 128.

Als Folge dieser Art des Sitzens erhöht sich, Dürckheim zufolge, die Präsenz und Gesammeltheit des Übenden. ³⁷

Durch den Abbau von Spannungen, besonders im Kopfbereich, Hals, Nacken und Schultergürtel, aber auch in der Magengrube verlagert sich der Schwerpunkt ins Becken, was das gesamte Weltgefühl verändert. Sicherungswille und Misstrauen werden aufgegeben, so dass man sich vom Boden tragen lassen kann. ³⁸ Die innere Bewegung nach unten wird von einem Wachsen nach oben begleitet.

»Man spürt wie die Kraft, die im Becken aufgeht, [...] im ganzen Leibe nach oben steigt, und in einem Freiwerden des oberen Raumes ein Gefühl des Gehobenwerdens erzeugt. Wie von selbst reckt die Wirbelsäule sich empor [...].« ³⁹

Diese feinen Bewegungen sind mit der Atmung aufs Engste verbunden. Dürckheim geht davon aus, dass man nach dem Einnehmen der äußeren Haltung zunächst auf das Kommen und Gehen des Atems achtet, und nach einer Weile die Atembewegung mit der Zentrierung im Unterleib (*hara*) verbindet. ⁴⁰ Der Rhythmus des Atems wird dann zur dauernden Wiederholung einer kreisenden Bewegung: Beim Ausatmen geschieht Sich-Loslassen (Hergeben), Sich-Niederlassen (Hingeben), am Ende der Ausatmung Sich-Einswerdenlassen (Sich-Aufgeben) mit dem tragenden Grund; beim Einatmen geschieht in aufsteigender Bewegung ein Sich-Neukommenlassen (Sich-Neufinden). ⁴¹ Er rät, während der verschiedenen Phasen der Atmung die entsprechenden Worte wie Suggestionsformeln still aufzusagen.

»Diese Bewegung ist das »Kreisen des Rades der Verwandlung«, das in jeder Meditation geschieht, die ihren Namen verdient.« ⁴²

³⁷ Ebd., 126.

³⁸ Vgl. ebd., 119.

³⁹ Ebd., 120.

⁴⁰ Auf das Thema Hara und Dürckheims Theorie der Bedeutung des Hara in der japanischen Kultur und verwandte Konzepte aus der europäischen Kultur, die Dürckheim bekannt waren, kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu Baier 2009: 851–855.

⁴¹ Vgl. Dürckheim 1961: 73–130.

⁴² Dürckheim 1972: 159. Am ausführlichsten entwickelt er diese Kreisbewegung in 1961: 73–130. Zusammenfassend heißt es dort auf Seite 73: »Das Kernstück der Verwandlung ist ein Dreischritt: 1. Das Wesenswidrige muß preisgegeben werden. 2. Das Preisgegebene muß in dem alles aufnehmenden, lösenden, verwandelnden und neugebärenden Grund eingeschmolzen werden. (Integration mit dem Wesen) 3. Der aus dem

Dürckheim betont, dass sein »Sitzen im Stile des japanischen Zen« keine Imitation des traditionellen Zazen anstrebt, sondern eine Weiterbildung der herkömmlichen Übungsweise im europäischen Kontext darstellt.⁴³ Die beschriebene »Atemformel« ist ebenso eine Neuerung, wie die Flexibilität in Bezug auf die Art der Sitzhaltung und der Umgang mit den in der Meditation aufsteigenden Bildern, die Dürckheim nicht, wie das im traditionellen Zen geschieht, als unwesentlich abtut, sondern mit tiefenpsychologischen Methoden interpretiert und therapeutisch nutzt.

3. Die Rolle des Meisters

Die Rede von »Selbstkultivierung« kann den täuschenden Anschein erwecken, als ginge es dabei um eine Tätigkeit, bei der sich in erster Linie einzelne Individuen mit sich selbst beschäftigen. Dem ist nicht so, denn erstens ist jede Selbstsorge schon ein Nachfolger der Sorge anderer Menschen um uns. Und zweitens sind die Übungen der Selbstkultivierung immer auch soziale Praktiken, die in zwischenmenschlichen Beziehungen gelehrt, gelernt, praktiziert und appliziert werden. Bei Dürckheim wird die soziale Seite der Übung zwar nicht umfassend behandelt, aber doch immerhin in Gestalt von Überlegungen zur Meister-Schüler-Beziehung thematisiert, die ja in vielen Übungsformen Asiens und Europas von großer Bedeutung ist.⁴⁴ Bei seiner Darstellung des Idealtypus des Meisters hat er vor allem Zenmeister und andere asiatische Ausprägungen der Meister-Rolle wie etwa hinduistische Gurus vor Augen.⁴⁵

Der Meister unterscheidet sich seiner Meinung nach vom Pädagogen, Arzt, Psychotherapeuten und auch vom Priester durch seine spezi-

Grund neu auftauchende Gestaltkern muss wahrgenommen, [...] zum Wachstum zugelassen und in die eigene Verantwortung aufgenommen werden.«

⁴³ Vgl. dazu Ottemann 1990: 284–290.

⁴⁴ Ich übergehe der Kürze halber Dürckheims Unterscheidung von ewigem Meister, leibhaftigem Meister und innerem Meister und gehe nur auf die Beziehung zwischen dem leibhaftigem Meister und seinen Schülern ein.

⁴⁵ Vgl. Dürckheim 2001: 29: »Während der Ferne Osten die Tradition der Meister kennt, kennt das Abendland die Meister nicht als eine selbstverständlich in das Gefüge der Gemeinschaft hineingehörende zentrale Figur. Warum nicht? Weil sich offenbar die existentielle Frage, auf die der Meister die Antwort ist, nicht in dem Maße stellte, daß sie die Entwicklung der Meisterfigur begünstigte, forderte oder gar erzwang.«

fische Aufgabe, die darin besteht, zu zeigen, wie man sich auf den Weg zur Verwirklichung des eigenen Wesens macht und in Dauerkontakt mit dem überweltlichen Sein kommt.⁴⁶

»Diesen Weg zu gehen, vermag der Mensch nicht allein. Er bedarf der Führung!«⁴⁷

Der Meister ist auf dem Weg der Verwandlung des Menschseins zur Transparenz für das göttliche Sein vorangegangen und hat zugleich die Fähigkeit, diese Verwandlung in anderen zu entbinden.⁴⁸ Er ist damit

»eine Höchstform menschlichen Seins, die das Gewöhnlich-Menschliche transzendiert.«⁴⁹

Als Schüler ist man frei, sich diesen oder jenen als Meister zu wählen und ebenso frei, den Meister zu verlassen, wenn man es für richtig hält. Solange man aber in der Meister-Schüler-Beziehung steht, hat man sich der Autorität des Meisters zu unterwerfen. Anders als der Psychotherapeut greift der Meister ein, führt die Schüler und gibt ihnen Anweisungen. Auch der Bereich der Übung steht unter seiner ins Detail gehenden Aufsicht.

»Der Meister gibt die Übung, führt in sie ein, kontrolliert sie, weiß um die Schritte und die Zeichen des Fortschritts, insbesondere dort, wo es sich nicht mehr um Technik handelt und um Anzeichen für das Hereinspielen des immer noch am Erfolg interessierten Ichs, sondern um die Zeichen dafür, daß das Wesen beginnt ins Bewußtsein zu treten. Kurz, der Meister begleitet Schritt um Schritt die durch die Übung geförderte Verwandlung des Menschen zur Transzendenz. Der Meister bestimmt Art, Häufigkeit und Maß der Übung.«⁵⁰

Während Dürckheim ansonsten zur Verschwiegenheit in Bezug auf die Übung und die in ihr auftretenden Erfahrungen rät, weil der im Verborgenen wachsende »Wegleib« das Beredetwerden nicht vertrage, bildet die Beziehung zum Meister diesbezüglich eine Ausnahme.

»Nur das Gespräch mit dem Lehrer bleibt im inneren Raum.«⁵¹

⁴⁶ Vgl. 2001: 21.

⁴⁷ Ebd., 76.

⁴⁸ Vgl. ebd., 17.

⁴⁹ Ebd., 42.

⁵⁰ Ebd., 63.

⁵¹ 1972: 111.

Auf die problematischen Seiten von Dürckheims Konzeption der Meister-Schüler-Beziehung wird gleich noch eingegangen werden. In ihr treten totalitäre Züge zu Tage, die aus seiner nationalsozialistischen Phase stammen und, wenn auch in abgeschwächter und eher unauffälliger Form, in die Nachkriegszeit übernommen wurden.

4. Die totalitäre Schlagseite der Übungsphilosophie Dürckheims

Spätestens seit Gerhard Wehrs Biografie kann keine Beschäftigung mit Graf Dürckheim mehr davon absehen, dass er an der nationalsozialistischen Diktatur aktiv beteiligt war und als einer ihrer Ideologen auftrat. Für eine philosophische Interpretation seiner Werke stellt sich die Aufgabe, zu analysieren, inwiefern sein Denken dem Nationalsozialismus entgegenkam. Der totalitäre Zug in seiner Philosophie, der ihn dafür disponierte, das Regime zu unterstützen, lässt sich an seinem Begriff von Ganzheit festmachen. Der kritische Punkt jeder Art von Ganzheitsphilosophie liegt in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen.⁵² Ein Ganzheitsdenken wird dann totalitär, wenn es das Ganze zur eigentlichen Wirklichkeit hypostasiert und die Teile zu bloßen Medien der Selbstdarstellung und ausführenden Organen dieser Wirklichkeit degradiert. Dies kann so geschehen, dass die Teile durch ein überlegenes Ordnungsprinzip in ihrer Selbstständigkeit negiert werden, oder so, dass ein Teil als Ganzes verabsolutiert wird und die anderen Teile unterdrückt.

Bei Dürckheim lassen sich beide Varianten totalitären Ganzheitsdenkens nachweisen. In dem Aufsatz *Gemeinschaft* aus dem Jahr 1934 werden die sozialen und politischen Implikationen solchen Denkens unverblümt dargestellt. Dürckheim führt darin aus, dass jede menschliche Gemeinschaft und insbesondere ihre höchste Form, das Volk, eine lebendige Ganzheit ist, die als »seelische Wirklichkeit« in den Volksgenossen lebt und sie auf diese Weise zu »Gliedern des Ganzen« werden lässt. Die Gemeinschaft bildet »ein geschlossenes Ganzes.«⁵³ Sie schließt fremde Elemente aus, weil durch sie die »Einstimmigkeit ihrer Werthaltungen« gestört werden würde. Zu den Gefährdungen, gegen

⁵² Vgl. zur Unterscheidung verschiedener Ganzheitsbegriffe unter diesem Gesichtspunkt Wucherer-Huldenfeld 2005.

⁵³ Dürckheim-Montmartin 1934: 206 [Herv. i. T.]

die sich die Glieder einer echten Gemeinschaft mit Gegenmaßnahmen zu wehren haben, gehört »das Eindringen von Fremdkörpern (Rassenfrage!).«⁵⁴

Gemeinschaft verwirklicht sich im möglichst reibungslosen Funktionieren des Ganzen, das keine kontroversen Fragen, Diskussionen, gegensätzliche Interessen etc. kennt.

»Dort, wo sich das zum Bestande eines Lebensganzen Erforderliche von selbst versteht, dort ist Leben gesund und in Ordnung.«⁵⁵

Im »echten Glied« dürfte es eigentlich nichts geben, das den Antrieb, für das Ganze zu leben, von seiner Erfüllung abhielte.

»Das radikale Einssein läge dort vor, wo im Gliede sozusagen *nichts* lebendig ist als das Ganze.«⁵⁶

Der unausrottbare Eigenwille lässt die vollständige Verwirklichung dieses Ideals jedoch nicht zu. Für das Funktionieren der Gemeinschaft reicht es aber schon aus, dass das Ganze »im Selbst die Führung hat und den Eigenwillen durch Verantwortung bindet.«⁵⁷ Gegenüber dem widerstrebenden Eigenwillen der Glieder ist das Ganze ein Gefüge von Pflichten, zu deren Erfüllung das Gewissen aufruft. Beim frühen Dürckheim nimmt damit die Konformität mit der Gemeinschaft (und mit anderen Ganzheiten, an denen man teilnimmt) die Position eines kategorischen Imperativs ein, der immer wieder gegen den störrischen Eigenwillen durchgesetzt werden muss. Teilhabe am Ganzen durch die Erfüllung von dessen Sollensgeboten ist aber nicht die tiefste Form des Gliedseins. Als Wert, der zum Kern der Persönlichkeit gehört, erscheint die Gemeinschaft in der »gläubigen Ergriffenheit des ganzen Gemütes«, in einer begeisterten Liebe zum Volkstum, die »aus der unbedingten und vorbehaltlosen Verwobenheit mit Wesen und Schicksal des Ganzen kommt.«⁵⁸

Selbstständigkeit der Mitglieder einer Gemeinschaft hält Dürckheim für wünschenswert, doch müsse die schöpferische Kraft der Einzelnen so stark von der Gemeinschaft geprägt sein, dass sie »mit innerer

⁵⁴ Ebd., 207.

⁵⁵ Ebd., 198.

⁵⁶ Ebd., 213.

⁵⁷ Ebd., 213.

⁵⁸ Ebd., 214.

Notwendigkeit in ihrem Sinne wirke«. ⁵⁹ Autonomie reduziert sich darauf, ein kreativer Funktionär des Ganzen zu sein, der für dessen erfolgreichen Fortbestand wirkt – mindestens aus Pflichtgefühl, am besten aber in religiöser Ergriffenheit.

Ein solcher, mystisch gefärbter Totalitarismus wurde von einigen Vertretern der konservativen Revolution und von NS-Theoretikern vertreten. Im Kampf auf Leben und Tod sah man die bevorzugte Situation, um die selbstlose Hingabe an das große Ganze zu zelebrieren. Dürckheims Philosophie des Übens ist davon nicht frei. In seinem Japan-Buch von 1949, dem ersten Buch, das er nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlichte, sieht er die Selbstlosigkeit, zu der das Üben letztlich hinführen soll, von den Kamikazefliegern des zweiten Weltkriegs verwirklicht. Es reiche nicht aus, ihre Leistung mit Begriffen wie Vaterlandsliebe, jugendlicher Hingabekraft, Heroismus etc. zu beschreiben.

»Vielmehr stellten diese Todesflieger unter Beweis, daß es schon im Leben ein Sterben des Menschen gibt, das ein Sterben nicht nur für das Leben, sondern auch für den Tod ist. [...] In dieser Verfassung ist dann der Mensch unverstellt zur höchsten Lebensleistung sowohl wie auch zum physischen Tode befähigt. Er ist völlig still, d. i. widerspruchslos geworden, weil er sein Ich-Selbst drangegeben hat und gibt sich nun einfach dem Gesetz der Stunde anheim. [...] Durchlässig erfüllt er in den Grenzen seiner menschlichen Kraft in seinem raumzeitlichen Dasein das Gesetz des überraumzeitlichen Seins.« ⁶⁰

Damit werden die sinnlosen Selbstmord-Angriffe zum metaphysischen Ereignis stilisiert. ⁶¹ Dürckheim zeichnet das Ideal des Soldaten, der in blindem Gehorsam furchtlos in den Tod geht, und sich kritiklos dem überraumzeitlichen Sein anheim gibt, dessen höheren Willen er, ganz »durchlässig« geworden, vollstreckt, selbst wenn es sein Leben kostet. Innere Stille ist in diesem Kontext gleichbedeutend mit widerspruchloser Bereitschaft zur Ausführung von Befehlen. Die Anweisung zum Töten und Getötetwerden wird von ihrem menschlich-politischen Kontext abgelöst und mystifiziert zum »Gesetz der Stunde«, das angeblich dem »Gesetz des überraumzeitlichen Seins« entspricht. Der todgeweiht-

⁵⁹ Ebd., 214.

⁶⁰ 1949: 51–52.

⁶¹ Vgl. zu den Kamikazefliegern aus der Sicht eines heutigen Historikers Ohnuki-Tierney 2002.

te Krieger manifestiert so in seinem heroischen Kampf schicksalhaft das Göttliche.

In den Auflagen von *Hara* bis 1956 wird als eine Voraussetzung des Übens die »Fähigkeit zum totalen Einsatz« genannt. ⁶² Der Japanologe Oscar Benl beanstandete diese Wortwahl in seiner Rezension von *Hara* mit dem Hinweis, dass es sich hier um eine Vokabel aus dem »Wörterbuch des Unmenschen« handele. ⁶³ In späteren Ausgaben änderte Dürckheim die Stelle stillschweigend und machte aus dem »totalen« einen »vollen« Einsatz.

Eine ähnliche Tendenz zur Abschwächung der Diktion und »Entmilitarisierung« des Denkens, ohne den philosophischen Ansatz gründlich genug zu revidieren, findet man auch in Dürckheims Konzept der Meister-Schüler-Beziehung. Das Buch »Der Ruf nach dem Meister« erschien erstmals 1972, als die Meditationsbewegung im deutschen Sprachraum voll in Gang war. Dürckheim wendet sich an eine junge Generation, die einerseits von der Neuen Linken und der Hippiebewegung herkommend antiautoritär geprägt ist, nun aber zugleich großes Interesse an neohinduistischen Gurus und anderen spirituellen Meistern entwickelt. Es sei höchste Zeit gewesen, dass eine gewisse Form väterlicher Autorität verschwinde, meint der Graf. Die Eigenständigkeit des Kindes und seine Würde als Person sei von früh an zu respektieren. ⁶⁴ Er betont, wie oben schon gesagt, dass der Eintritt in eine Meister-Schüler-Beziehung und der Austritt aus ihr eine Sache freier Entscheidung sein soll. Weiter ist zu vermerken, dass Dürckheim vom Meister verlangt, dass er sein Tun mit einer Lehre begründet und sich damit für einen argumentativen Diskurs öffnet.

»Die Lehre wird um so mehr als notwendig empfunden werden, als der Meister es mit intelligenten Schülern zu tun hat, die nicht nur nachahmen und gehorchen, sondern mitdenken wollen.« ⁶⁵

Der echte Meister verlange keine Nachahmung, sondern würde den Schüler zu sich bringen und eigenständig machen. ⁶⁶

Im Anschluss an eine romantische Interpretation des Zen, die im 20. Jahrhundert vor allem durch Daisetz Suzuki stark verbreitet worden

⁶² Dürckheim 1972: 145.

⁶³ Vgl. Benl 1958: 80.

⁶⁴ Vgl. 2001: 61.

⁶⁵ Ebd., 55.

⁶⁶ Vgl. ebd., 65.

ist, kehrt er die revolutionäre Spontaneität und Unkonventionalität des Meisters in den Vordergrund und stellt ihn als Bürgerschreck hin.⁶⁷

Doch andererseits präsentiert er eine Theorie der Autorität, die ganz im Einklang mit seiner Gemeinschaftsphilosophie aus den 1930er Jahren von der Unterwerfung der Teile unter die Herrschaft eines vorgegebenen Ganzen ausgeht.

»Die Autorität jeglichen Vorgesetzten beruht darauf, daß er das Ganze, in dessen Dienst sich der Untergebene begeben hat, in höherem Maße verkörpert als dieser. Gehorsam ist dann Ausdruck des in beiden wirksamen Ganzen. Das Sein des Ganzen ist das Sollen seiner Glieder [...].«⁶⁸

Der Meister ist mit der zu sich kommenden absoluten Ganzheit identisch.

»Im Meister wird das LEBEN sich seiner selbst in der Weise des Menschen bewußt. Der Meister weiß darum, daß im Grunde nicht er sich des Lebens bewußt wird, sondern das Leben in ihm seiner selbst bewußt wird.«⁶⁹

Es liegt hier jene oben angesprochene Figur totalitären Ganzheitsdenkens vor, in der ein Teil – hier der Meister – zur vollständigen Verkörperung des Ganzen verabsolutiert wird. Dementsprechend steht der Meister als Ausnahmenschon und quasi heiliger Diktator über allen moralischen, sozialen und religiösen Bindungen.

»Sein Denken und Handeln ist nicht mehr beherrscht von sozialen, moralischen oder theologischen Ordnungen und Forderungen der Welt; denn er steht in der Freiheit des Überweltlichen.«⁷⁰

Die Freiheiten, die sich der Meister Dürckheim zufolge gegenüber den Schülern herausnehmen darf, sind in der Tat außerordentlich und könnten einem Handbuch Schwarzer Pädagogik entnommen sein. Dürckheim denkt hierbei offenbar an den ultraharten, in der Epoche des japanischen Imperialismus besonders stark militarisierten »Samurai-Zen«, den er während seiner Japan-Aufenthalte kennen (und schät-

⁶⁷ Vgl. ebd., 45: »Was vom Meister ausgeht, ist dem braven Bürger ein Greuel, so wie dieser das unerschöpfliche Angriffsziel für die spitzen Pfeile des Meisters.«

⁶⁸ Ebd., 61.

⁶⁹ Ebd., 43 [Herv. i. T.].

⁷⁰ Ebd., 42.

zen) lernte.⁷¹ Ähnliches findet sich allerdings auch bereits in traditionellen Zen-Geschichten.

»Da ist die sinnlose Antwort, der unvorhergesehene Angriff, der wohlgezielte Schlag, der Schock, der Faustschlag ins Gesicht, die Ohrfeige, die Kränkung, das höhnische Lachen, der erschreckende Schrei, immer das vom Ich Unannehmbare, das angenommen werden muss, das völlig Un erwartete, das geschluckt werden muß, das uns umwirft [...].«⁷²

Man könne diese Verhaltensweisen der Meister nur verstehen, wenn man ihren hohen Zweck kenne, der, wie es bei Dürckheim an der zitierten Stelle wörtlich heißt, jedes Mittel heilige. In der Beschreibung der Ausstrahlung des Meisters entschlüpft ihm noch einmal, in einer an Ernst Jünger erinnernden Weise, ein Ausdruck aus dem »Wörterbuch des Unmenschen«:

»Das eben ist die Anziehungskraft, die für den Berufenen von der Strahlung des Meisters ausgeht, daß sie nicht nur lösend und beglückend ist, sondern auch gefährlich und spannend. Sie ist wie ein heilsames Stahlbad.«⁷³

Die Meister-Schüler-Beziehung wird durch den Begriff »Stahlbad« in die Nähe der Schlachten beider Weltkriege und auch der Kamikazeflieger gerückt, die Dürckheim, wie gezeigt, als Vorbild der in der Übung erstrebten Selbstlosigkeit hinstellt. Es geht beim Üben in der Gegenwart des ebenso strengen wie unberechenbaren Meisters darum, den mystischen Tod zu sterben und zum »ichlosen Organ« des göttlichen Lebens zu werden, das der Meister repräsentiert. Eine Neigung zur Aufgabe des Selbstseins in der Verschmelzung mit dem großen Ganzen und zur Verabsolutierung von Führergestalten bleibt damit in Dürckheims theoretischen Reflexionen präsent, auch wenn er sich in

⁷¹ Dürckheims Zazen-Lehrer in Japan war Yasutani Haku'un, dessen Härte als Lehrer legendär ist. Yasutani gehörte dem rechtsextremen Flügel des damaligen Zen-Buddhismus an und verstand Zenpraxis als soldatischen Kampf. Er unterstützte während des zweiten Weltkriegs die militaristische und imperialistische Ideologie des autoritären Regimes und vertrat antisemitische Ansichten. Vgl. zu Yasutani und seiner Beziehung zu Dürckheim in den Kriegsjahren Victoria 2003: 66–91. Nach Wehr 1996: 217 besuchte der nun achtzigjährige Yasutani 1965 Dürckheim in Rütte »um den Geistesverwandten zu grüßen«. Er beteiligte sich auch mit einem Beitrag an der 1966 erschienenen Festschrift zum 70. Geburtstag von Dürckheim. Yasutani war kein Einzelfall. Die breite Militarisierung des Zen von 1868 bis 1945 behandelt Victoria 1997.

⁷² Dürckheim 2001: 69.

⁷³ Ebd., 64–65.

seinen nach dem Weltkrieg veröffentlichten Schriften bemüht keine totalitären und militaristischen Töne mehr anzuschlagen.

Dürckheim führt die transformatorische Qualität des Übens formalistisch auf die Ausführung eines beliebigen, gut eingeübten, wiederholbaren Handlungsablaufs zurück. Die Geübtheit erlaube eine selbstvergessene Hingabe an das Tun, die die Erfahrung des Einssein mit der Welt vermittele und das übernatürliche Wesen des Menschen aufklingen lasse. Ich nenne diesen Ansatz formalistisch, weil dabei die inhaltliche Bestimmung des geübten Tuns unberücksichtigt bleibt. Ein Serienkiller, der gerade ein weiteres Opfer *lege artis* zerlegt, ist ohne Zweifel ein gut geübter Mann, der möglicherweise selbstvergessen in seinem wie von selbst geschehenden Tun aufgeht, und dabei ein geradezu überirdisches Glück empfindet, das ihn glauben macht, so etwas wie sein göttliches Wesen trete dabei in Erscheinung. Wenn man das, was jeweils ausgeübt wird und die damit verbundenen sozialen, politischen, ethischen und ästhetischen Aspekte außer Acht lässt, wird der Unterschied zwischen einem solchen Tun und z. B. der achtsamen Ausführung einer Teezeremonie oder einer Kalligrafie nivelliert. Hier liegt ein weiterer Schwachpunkt in Dürckheims Ansatz, den eine heutige Übungsphilosophie vermeiden sollte.

Für nach wie vor beachtenswert halte ich Dürckheims Interpretation der leiblichen Seite der Übung. Sein Hinweis auf die Bedeutung der Zentrierung im *hara* ist nun schon für Generationen von Übenden eine große Hilfe. Weiterführend ist auch die Herausarbeitung der drei Grundfunktionen des Übens, insbesondere die Unterscheidung zwischen dem Üben einer bestimmten Leistung und des Beitrags, den ein solches Üben zur Reifung der gesamten Person leisten kann. Auf sie baut auch die Übungsphilosophie Otto Friedrich Bollnows auf.

B. Otto Friedrich Bollnows Weiterführung der Übungsphilosophie

Auch der Philosoph und Pädagoge Otto Friedrich Bollnow (1903–1991) ging nicht mit weißer Weste aus dem Dritten Reich hervor. Er gehörte 1933 zu den Unterstützern eines Bekenntnisses deutscher Universitäts- und Hochschulprofessoren zu Adolf Hitler. 1939 erhielt er nach einigen Jahren als Privatdozent und Lehrstuhlvertreter eine Professur für Psychologie und Pädagogik in Gießen und trat 1940 der NSDAP bei. Dies

scheint Konformismus zur Erhaltung der eigenen Lebensgrundlage gewesen zu sein, zu dem sich der eher unpolitische, jugendbewegte-deutschnationale Bollnow gezwungen sah.⁷⁴ Er veröffentlichte während der Zeit des Regimes einige nationalsozialistisch gefärbte kleinere Arbeiten, aber eine tiefer sitzende ideologische Verstrickung wie bei Graf Dürckheim scheint es bei dem der Lebensphilosophie im Stile Diltheys und Georg Mischs verpflichteten Denker nicht gegeben zu haben. Ein öffentliches Einbekenntnis seiner schuldhaften Partizipation am diktatorischen System fehlt bei ihm leider ebenso wie bei Graf Dürckheim. Nach dem Krieg arbeitete Bollnow zunächst an verschiedenen Universitäten, bis er 1953 den Lehrstuhl für Pädagogik und Philosophie an der Universität Tübingen übernahm, den er bis zur Emeritierung innehatte.

1. Bollnows Japan-Bezug

Vom Geist des Übens, Bollnows Monographie zum Thema »Üben«, erschien erstmals 1978 und spiegelt Bollnows Interesse an Japan wider.⁷⁵ Er hatte den asiatischen Inselstaat zum ersten Mal 1959 anlässlich eines Symposiums über Pädagogik in Kyoto besucht. Dem folgten bis zum Jahr 1986 eine Reihe von Vortragsreisen nach Japan und Korea. »Viele Bücher Bollnow wurden ins Japanische übersetzt und er war wohl zu seinen Lebzeiten einer der wirkmächtigsten deutschen Denker in Japan.«⁷⁶ Auch die 1970er Jahre waren für Bollnow eine Zeit intensiver Japan-Kontakte.⁷⁷ Nachdem er 1969 Mitbegründer der deutsch-japanischen Zeitschrift *Kultur und Erziehung* geworden war, hielt er sich 1972 in Japan auf, um an der Tawagama-Universität an einem interdisziplinären Arbeitskreis zur pädagogischen Anthropologie mitzuarbeiten. 1976 nahm er an einem deutsch-japanischen Philosophen-Symposium in Köln teil, bei dem Tsujimura Kimikazu und Ueda Shizuteru als Vertreter der Kyoto-Schule zugegen waren. 1980, also schon nachdem

⁷⁴ Zu Bollnows Universitätskarriere und politisch relevanten Arbeiten im Dritten Reich vgl. Tilitzki 2002: 698–704 sowie Klappenecker 2007: 35–38.

⁷⁵ Bollnow 1991.

⁷⁶ Gantke 2005: 67.

⁷⁷ Wichtige Dokumente von Bollnows Auseinandersetzung mit Japan in Form von Berichten, Aufsätzen und einem Brief an Nishitani Keiji sind nachzulesen unter: www.otto-friedrich-bollnow.de/16bollnow_japan.html. [27.04.2011] Einige seiner Schriften wurden ins Japanische übersetzt. Die Rezeption Bollnows in Japan behandelt Morita 1983.

Vom Geist des Übens erschienen war, veröffentlichte er einen Aufsatz über die Begegnung deutscher und japanischer Philosophie. Bollnow umkreist darin vor allem die unterschiedliche Art, wie das Verhältnis von begrenzter Gestalt und Unbegrenztem (*apeiron*, Leere, Nichts) in Japan und Europa gedacht wird. In diesem Kontext kommt er auf »Grundbegriffe der Pädagogik« als ein noch weiter zu klärendes Themenfeld in der Begegnung der beiden philosophischen Traditionen zu sprechen. Er merkt an, dass in der deutschen Erziehungs- tradition der Begriff der Bildung und der davon abgeleitete Begriff der Bildsamkeit grundlegend sind. »Bild« im Sinn der geschlossenen Gestalt fungiere in diesem Verständnis von Erziehung als leitende Vorstellung. Es ginge um die Formung des Menschen zu einer abgerundeten Gestalt. In Japan fehle ein solcher Begriff von Bildung. Nach den Schriften von Herrigel und Graf Dürckheim ginge es in der japanischen Erziehung vielmehr darum, in der Ausbildung einer bestimmten Fertigkeit zugleich die Befreiung vom Alltags-Ich zu erreichen. An die Stelle der Gestalt trete ein Vorgang der Entgestaltung, der Überwindung der Ich-Bezogenheit im Einswerden mit dem Gegenstand.⁷⁸

Aus diesen Überlegungen geht hervor, dass trotz der Begegnung mit japanischen Denkern die Schriften der beiden Deutschen Bollnows Hauptquelle in Bezug auf das Üben in Japan geblieben sind. Außerdem deutet er den weiteren Zusammenhang an, in dem für ihn die Auseinandersetzung mit der japanischen Übungskultur, die er in *Vom Geist des Übens* begann, steht. Ich muss mich in der vorliegenden Studie auf die Darstellung von Grundlinien seiner Übungsphilosophie beschränken.

2. Die Studie Vom Geist des Übens

Bollnow geht in seiner Monografie erwartungsgemäß wesentlich akademischer vor als Graf Dürckheim. Er setzt sich eingehend und die verschiedenen Standpunkte abwägend mit pädagogischer und philosophischer Fachliteratur auseinander und zieht aus seinen Einsichten Konsequenzen für eine philosophische Anthropologie. Die bereits von Dürckheim aufgeworfene, aber kaum behandelte Frage nach den Grenzen des Übens wird bei ihm ausführlich diskutiert. Er zitiert zustim-

⁷⁸ Bollnow 1980: 16–17.

mend Aussagen Dürckheims zu den beim Üben auftretenden Einheits- erfahrungen, ohne jedoch einen fragwürdigen Ganzheitsbegriff zu verwenden. Die philosophischen Grundlagen, auf die er seine Übungsphilosophie stützt, sind nicht von totalitären Tendenzen durchsetzt. Die Studie ist trotz Bollnows sorgfältiger Vorgangsweise kein systematischer Traktat, sondern erschließt neues Terrain, das tastend in verschiedenen Richtungen erschlossen wird, wobei viele Fragen offen bleiben.

2.1 Der Begriff der Übung

Beim Üben geht es, so Bollnow, nicht um den Erwerb von Wissen, um Belehrung, sondern um den Erwerb einer praktischen Fertigkeit.

»Ein Wissen kann man lehren und eine Einsicht zu erwecken suchen. In beiden Fällen ist das Üben weder möglich noch notwendig. Das Üben ist vielmehr erforderlich, wo es sich um ein spezifisches Können handelt, das der Mensch erwerben soll.«⁷⁹

Üben ist die schrittweise Verbesserung einer zunächst unvollkommenen Leistung bis zur Geläufigkeit auf dem Weg oftmaliger Wiederholung. Bollnow unterscheidet zwei Formen der Übung, die man spontanes und methodisches Üben nennen kann. Spontanes Üben stellt sich von selbst ein, während man ganz einer Tätigkeit zugewandt ist. Erst methodisches Üben ist Üben im strengen Sinn. Es wird erforderlich, wenn eine Leistung nicht gelingen will und man bewusst Schritte setzen muss, um bestimmte Fertigkeiten auszubilden.

»Man unterbricht den flüssigen Handlungszusammenhang, um sich in reflektierter Haltung der nicht gekonnten einzelnen Leistung zuzuwenden. [...] Man übt also die isolierte Einzelfunktion, um sie, wenn sie gekonnt ist, wieder in die Gesamthandlung aufzunehmen.«⁸⁰

Diese Art zu üben zeichnet sich erstens dadurch aus, dass sie sich auf bestimmte, als solche sinnlose Elementarleistungen richtet, die erst durch die Reintegration in den größeren Zusammenhang ihren Sinn

⁷⁹ Vgl. 1991: 27. An dieser Stelle zeigt sich, dass Bollnow Wissen und Können streng auseinander hält. Ob sich diese Unterscheidung wirklich so durchhalten lässt, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Die Verbundenheit beider kommt z. B. in Bollnows Ausführungen über die sittlichen Voraussetzungen der Wahrheit zu Tage, die ich unten noch streifen werde.

⁸⁰ Ebd., 39.

gewinnen. Zweitens eignet ihr ein asketischer Zug. Sie verlangt strenge Disziplin.⁸¹

2.2 Anthropologie des Könnens

Der Grund dafür, warum das Üben bei Bollnow als wesentliches Charakteristikum des Menschen zu neuen Würden kommt, ist in seiner philosophischen Anthropologie zu suchen. Einem anticartesianischen Ansatz folgend, der die Vorherrschaft des erkennenden Subjekts in der neuzeitlichen Philosophie überwinden will, lehnt Bollnow die Existenz eines reinen Ich-Bewusstseins ab. Der Mensch ist nicht vom Selbstbewusstsein her zu bestimmen. Er ist vielmehr ein leibliches Wesen, dessen Sein, wie Bollnow sich Wolfgang Kroug anschließend sagt, in einem Können besteht.⁸² Nur im »Ich kann« existiert das Ich.⁸³ Nicht in der Introspektion, sondern in der praktischen Bemühung um sein Können erschließt sich dem Menschen dieses »Ich kann« und damit sein Sein.

Genauer gesagt ist sich der Mensch in seinem Können und Nichtkönnen gegeben, d. h. in einem begrenzten Können, das immer unerfüllte Möglichkeiten weiterer Vervollkommnung enthält.⁸⁴ Deshalb gehört zu seinem Wesen das nach Erweiterung der Grenzen strebende Besser-Können-Wollen, das nur durch geduldige Übung sein Ziel erreichen kann.⁸⁵ Im Ausprobieren und Üben wird auch das »Können des

⁸¹ Vgl. ebd., 41: »Hier hört alles Spielerische auf, alles Sichbegnügen mit dem Unbestimmten und Ungefährten, mit allem was dem Menschen leicht und ohne besondere Anstrengung zufällt.«

⁸² Das Ausgehen von der Leiblichkeit als Wesenszug des Menschseins wird in *Vom Geist des Übens* nicht explizit ausgeführt, ist aber durchgängig vorauszusetzen. An anderer Stelle hebt Bollnow hervor, dass eines der Hauptthemen der philosophischen Anthropologie, als deren Vertreter er schreibt, die Überwindung eines abstrakten Subjekt Denkens und die Gewinnung eines neuen Verhältnisses zum Leib gewesen sei. Vgl. Bollnow 1972.

⁸³ Vgl. Bollnow 1991: 33; 36–37. Bollnow folgt hierin Wolfgang Krougs Philosophie des Könnens. Vgl. Kroug 1966. *Prima vista* besteht eine Ähnlichkeit zwischen Bollnows bzw. Krougs Interpretation des Menschseins als Können mit der Heideggerschen Daseinsanalytik, für die ebenfalls das Seinkönnen zentral ist. Bollnow kritisiert aber an Heidegger, er würde das Seinkönnen des Menschen vom Etwas-Können, das man durch Üben erlernen kann, trennen und erliege so der Gefahr das existentielle Selbst mit seiner vorlaufenden Entschlossenheit vom Können innerweltlicher Lebensvollzüge abzulösen. Den Zusammenhang beider aufzuweisen, macht den Kern seiner Übungsphilosophie aus.

⁸⁴ Vgl. dazu Bollnow 1991: 33–36.

⁸⁵ Vgl. ebd., 44.

Nichtkönnens« gelernt, das der geheime Grund allen echten Könnens ist. Es besteht darin, das Maß des jeweils Möglichen immer neu zu entdecken und auf das dem Können Unerreichbare zu verzichten. In der positiven Sicht des Nichtkönnens, das für Bollnow zum innersten Wesen des Lebens gehört, liegt eine grundlegende Differenz zu Dürckheims Übungskonzept, der im Nichtkönnen einen bloßen Mangel, ein zu überwindendes Privationsphänomen sieht, weshalb er an der vollkommen beherrschbaren Tätigkeit als Ideal festhält.

Das Erreichen verbesserten Könnens ist an ihm selbst beglückend, das weiß auch Bollnow. Doch er sieht, dass die Vollkommenheit der gut geübten Leistung die Gefahr in sich birgt, dass sich die Freude, etwas zu können, vom Inhalt, von der Aufgabe, der das Können dient, auf die bloße Form des Könnens als solche verlagert. Das Können mutiert dann zur Virtuosität, die Beherrschung der technischen Mittel zum spielerischen Selbstgenuss.⁸⁶ Die Fixierung auf die vollkommene Beherrschung eines Könnens und die Darstellung dieser Beherrschung wird mit Lebllosigkeit erkaufte. Das Können erstarrt, wo es zur Sicherheit des Geakonten wird. Der Besitz solchen Könnens

»hat seinen Sinn nur, wo es als automatisierte Funktion in den Dienst einer größeren Aufgabe gestellt wird, in der es dann wieder keine absolute Vollendung gibt, sondern das Können als ein Immer-besser-können-Wollen in der beständigen Auseinandersetzung mit dem Nichtkönnen als Grund und Grenze des Könnens steht.«⁸⁷

Nicht nur, dass das erworbene Können beständige Übung braucht, um erhalten zu bleiben. Selbst wenn man sich in Übung hält, kann man sich der erfolgreichen Anwendung komplexerer Fertigkeiten nie sicher sein.

»Der Versuch bleibt jedesmal neu ein Wagnis. Der Mensch bangt jedesmal neu, ob ihm das, was er bis zur Vollkommenheit geübt hat, beim neuen Mal auch wirklich wieder gelingt. Er bleibt an dieser erregenden Grenze von Können und möglichem Nichtkönnen.«⁸⁸

Weil das Leben selber unvollendbar ist, bleibt auch das Werk des Menschen unvollendet und er erfüllt sein Wesen nur als Übender. Deshalb kann Bollnow auch mit Kroug sagen, dass die Hochform des Könnens *in*

⁸⁶ Vgl. ebd., 51.

⁸⁷ Ebd., 52.

⁸⁸ Ebd., 53.

statu nascendi liegt.⁸⁹ Beim Können im Vollsinn des Wortes ist es nicht möglich zwischen vorbereitender Übungsphase und späterer Anwendung des Gekonnten zu unterscheiden. Einübung und Ausübung sind untrennbar miteinander verbunden. Übung ist deshalb keine bloße Vorstufe der Meisterschaft, sondern gehört zu ihr, was für Bollnow durch die Stellung der Übung in der japanischen Kultur bestätigt wird.⁹⁰

2.3 Die durch japanische Übungsformen angeregte Einsicht in die Bedeutung des Übens

Er entnimmt den japanischen Übungstraditionen, die relativ ausführlich anhand der schon angeführten Literatur dargestellt wird, aber noch eine viel weiter reichende Einsicht für ein philosophisches Verständnis der Übung.⁹¹ Sie besteht darin, dass das Wesentliche an der Übung ihre Rückwirkung auf die Übenden ist. Üben entwickelt man eine innere Sammlung, durch die man die egozentrische Selbstbezogenheit überwindet und lernt sich ganz der geübten Tätigkeit hinzugeben. Bollnow beschreibt diese Befindlichkeit als eine Gelassenheit, die aus dem Einklang des Menschen mit den Bedingtheiten seiner Situation kommt, und die es erlaubt, in Übereinstimmung mit den gegebenen Möglichkeiten zu wirken. Es handelt sich um eine innere Freiheit, die fähig ist, den Spielraum, der von den eigenen Kräften und den äußeren Umständen gebildet ist, zu nutzen, ohne träge hinter den Anforderungen der Gegenwart zurückzubleiben oder hastig in die Zukunft vorwärts zu drängen.⁹²

Anders als in Japan hätte man in Europa noch nicht hinreichend begriffen, dass systematisches Üben das einzige Mittel ist, um diese Befindlichkeit, die als höchste Erfüllung des menschlichen Lebens erfahren werde, herbeizuführen. Sie entwickelt sich nur indirekt, auf dem Umweg über die übende Ausbildung einer spezifischen Fertigkeit.

Bollnow führt zwei Beispiele aus der neueren europäischen Philosophie an, die eine seiner Meinung nach unbefriedigende Antwort auf die Frage geben, wie man sich aus dem zerstreuten Alltagsleben sammeln und innere Freiheit erlangen kann. Da ist einmal die Erfah-

⁸⁹ Vgl. ebd., 36.

⁹⁰ Vgl. ebd., 59.

⁹¹ Vgl. ebd., 67–69.

⁹² Vgl. ebd., 76–79.

rung der angstbereiten Entschlossenheit, die Heidegger in *Sein und Zeit* beschreibt und zum anderen die Erfahrung großen Glücks, die er selber sich kritisch von Heidegger absetzend in seinem ersten Hauptwerk phänomenologisch aufgeschlossen hatte.⁹³ Die Schwierigkeit beider Ansätze liegt seiner Meinung nach darin, dass solche Grundstimmungen nicht vorsätzlich herbeigeführt werden können und jeweils nach kurzer Zeit wieder entgleiten, so dass diese Philosophien die Frage danach, was der Mensch von sich aus tun kann, um die Befreiung aus dem zerstreuten, uneigentlichen Sein zu erreichen und zu bewahren, unbeantwortet lassen.

Bollnow sah dieses Problem bereits in seiner 1975 erschienenen Schrift *Das Doppelgesicht der Wahrheit*. Darin gipfelt das Kapitel »Die sittlichen Voraussetzungen der Wahrheit« in zwei Abschnitten über »Die ungetrübte Heiterkeit« und »Die Gelassenheit als Bedingung der reinen Wahrheit«.⁹⁴ Gelassenheit versteht er wie später in *Vom Geist des Übens* im Sinn der christlichen Mystik als eine Grundhaltung, in welcher der Mensch seinen Eigenwillen gegenüber einem tiefer begründeten Anspruch gelassen hat und von einer heiteren, zur Ruhe gekommenen Stimmung geprägt ist, in der sich, wie Bollnow mit einem Wort Jacobis sagt, alles wie von selbst auseinander und wieder zurecht legt. Diese Haltung fungiert in seiner Philosophie der Erkenntnis als diejenige innere Verfassung, die den Menschen zuhöchst wahrheitsfähig macht. In ihr kann man die Dinge am besten in ihrem eigenen Sein zu Tage treten lassen.

Bollnow stellt in *Das Doppelgesicht der Wahrheit* auch bereits ausdrücklich die Frage, was der Mensch tun könne, um Gelassenheit angesichts des unruhigen Alltagslebens herbeizuführen und zu bewahren. Dies sei nicht in einer einmaligen Anstrengung möglich, wohl aber durch geduldiges Üben gegenüber den sich immer wieder erhebenden Anfechtungen. Der Begriff des Übens taucht also hier schon auf, aber nur in Gestalt einer rein ethischen Selbstsorge-Praxis und in der negativen Bedeutung einer wiederholten Abwehr von Versuchungen.⁹⁵ Erst *Vom Geist der Übung* entwickelt im Rückgriff auf japanische Übungskultur die Möglichkeit eines positiven Beitrags des Übens bestimmter Künste zur Entfaltung der Gelassenheit.

⁹³ Vgl. Bollnow 2008.

⁹⁴ Vgl. Bollnow 1975: 84–88.

⁹⁵ Vgl. ebd., 88.

Nimmt man die Ergebnisse des Übungsbuches und der Bollnowschen Philosophie der Erkenntnis zusammen, dann ergibt sich daraus, dass die Haltung der Gelassenheit und inneren Sammlung der noch vor der Unterscheidung von Wissen und Können liegende gemeinsame Grund für die bestmögliche Entfaltung sowohl der theoretischen wie auch der praktischen Fähigkeiten des Menschen ist.⁹⁶ Da die Sammlung nur in der Übung bestimmter Fertigkeiten aus eigener Anstrengung erreichbar ist, gilt:

»Die immerwährende Übung ist also die Form, in der sich das menschliche Leben auf der Höhe seines eigensten Seins erhält und ohne die es sofort wieder in sein gewöhnliches, in leeren Gewohnheiten erstarrtes Dasein zurückfällt. Nur als ständiges Üben erfüllt sich das menschliche Leben.«⁹⁷

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass diese Position als eine Frucht der Auseinandersetzung mit japanischer Übungskultur betrachtet werden muss. Durch sie gingen Bollnow einerseits Schwächen in seinem bisherigen Denken und im abendländischen Bildungsdiskurs auf und sie gab ihm die Möglichkeit in die Hand diesen Schwächen mit einem vertieften Übungsbegriff zu begegnen. Er übernimmt dabei Einsichten aus der Übungsphilosophie Dürckheims, umschiffet aber deren Untiefen durch eine verfeinerte Anthropologie des Könnens, die das Üben nicht in die Erfahrung einer totalitär geschlossenen Ganzheit münden lässt, sondern seinen fragilen Charakter und seine offene Prozesshaftigkeit betont.

3. Postskriptum: Das immer wiederkehrende Gespenst des Drills

Eingangswort war die Rede von den Diskussionen um das »paradox of the Chinese learner«. In gewisser Weise wird diese Problemstellung bereits bei Bollnow virulent. Anders als Dürckheim äußert er nämlich Kritik an den japanischen Erziehungsverhältnissen. Die Einsicht in die anthropologische Bedeutung des japanischen Übungsethos dürfe

⁹⁶ Andere Theoretiker der Sammlung sind im 20. Jahrhundert zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. Vgl. dazu Baier 2009: 695–812.

⁹⁷ Bollnow 1991: 68.

»keineswegs als Rechtfertigung einer Übertragung des an japanischen Schulen verbreiteten Drill- und Leistungssystems auf deutsche Verhältnisse mißbraucht werden.«⁹⁸

Er vermutet, dass darin ein »profanes Entartungsprodukt« der ursprünglichen Tradition vorliegt, vergleichbar dem Verhältnis kapitalistischen Denkens zur protestantischen Ethik, das Max Weber ans Licht hob.

In der zweiten Auflage seines Übungsbuches aus dem Jahr 1987 geht Bollnow in einem Nachtrag auf Foucaults *Überwachen und Strafen* ein.⁹⁹ Die historischen Analysen Foucaults hätten »in geradezu bestürzender Weise« offengelegt, welche unmenschlichen Methoden im Zeitalter des Absolutismus erfunden wurden, um den Menschen in Schule, Fabrik und Gefängnis durch militärischen Drill zu einem willenlosen Werkzeug zu machen.¹⁰⁰ Daraus könne man den Einwand ableiten, dass die in seiner Übungsphilosophie vertretene hohe Bewertung der Übung ebenfalls menschenunwürdigem Drill Vorschub leisten würde. Damit steht die Frage im Raum, wie man die Übung als Weg zum richtigen Leben und Befreiungspraxis von der Übung als Medium der Unterwerfung unter eine repressive Disziplinarmacht unterscheiden kann.¹⁰¹ Christoph Menke zeigte in einem erhellenden Aufsatz, dass Foucault selbst diese Frage unbeantwortet lässt, insofern in seiner Analytik der Macht ein anderer Übungsbegriff als in seiner Ästhetik der Existenz zugrunde gelegt wird, das Verhältnis beider Konzepte zueinander aber letztlich ungeklärt bleibt.¹⁰²

Menke führt aus, dass das Üben selbst zweideutig ist und jede einzelne Übung ebenso befreiend wie repressiv disziplinierend sein kann. Weder eine Anleitung noch der Bruch mit einer Anleitung könne garantieren, dass die Übung zur Führung eines gelingenden autonomen Lebens beiträgt. Der Gegensatz zwischen beiden Arten des Übens liege an der Haltung, mit der man die Übung ausführe. Zum befreienden Üben gehören nach Menke Offenheit für unvorhergesehene Ergebnisse und die Unaufhebbarkeit des Übungscharakters. Jede Tätigkeit bleibe

⁹⁸ Ebd., 125 (Anm. 39).

⁹⁹ Foucault 1976.

¹⁰⁰ Ebd., 119.

¹⁰¹ Dürckheims Übungsverständnis krankt daran, dass es zwischen beiden Bedeutungen des Übens keinen Unterschied macht, ja sie mitunter emphatisch identifiziert.

¹⁰² Vgl. Menke 2003.

Übung und jede Übung Tätigkeit. Das entspricht durchaus der Bollnowschen Übungsphilosophie.

In seiner Anmerkung zu Foucault sieht Bollnow einen weiteren Unterschied darin, dass das Wesen des Übens keine von außen aufgezwungene Mechanisierung des Tuns darstellt, sondern ein Vorgang ist, der sich in seinem eigenen Rhythmus entfaltet. Er akzentuiert damit das rechte Üben als ein Geschehen, das sich in der ihm eigenen Zeit entfalten darf, das sozusagen atmet und nicht in ein vorgegebenes exaktes zeitliches Schema gepresst wird. Damit ist eine wichtige Dimension der Zeitlichkeit des Übens angesprochen, die in einer künftigen Philosophie der Übung berücksichtigt werden sollte, deren Aufgabe darin läge, das Üben noch stärker als einen Vollzug menschlicher Freiheit herauszuarbeiten.

Bibliographie

Baier 2009

Baier, Karl *Meditation und Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

Benl 1958

Oscar Benl, Rez. Karlfried Graf von Dürckheim: Hara. Die Erdmitte des Menschen. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*. Hamburg 83 (1958) 79–80.

Bollnow 2008

Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen* [1941]. Schriften Bd. 1. Studienausgabe in 12 Bänden, Ursula Boelhauve et al. (Hgg.). Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.

Bollnow 1972

Ders., Das Verständnis des Menschen in der deutschen Philosophie seit 1945. In: *Universitas* 27/9 (1972) 947–958.

Bollnow 1975

Ders., *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis. Zweiter Teil*. Stuttgart: Kohlhammer 1975.

Bollnow 1991

Ders., *Vom Geist der Übung. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen* [1978]. Dritte durchges. und erw. Ausgabe. Stäfa: Rothenhäusler 1991.

Bollnow 1980

Ders., Probleme der Begegnung zwischen japanischer und deutscher Philosophie. In: Hohnholz, Jürgen H. (Hg.), *Kulturprobleme außereuropäischer Länder: Philosophie, Religion, Literatur, Geographie, Ausbildung*. Herausgegeben im Auf-

trag des Instituts für wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern zum 65. Geburtstag von H. W. Bähr. Stuttgart 1980, 7–18.

Brinkmann 2008

Malte Brinkmann, Üben – elementares Lernen. Überlegungen zur Phänomenologie, Theorie und Didaktik der pädagogischen Übung. In: Mitgutsch, Konstantin et al. (Hgg.), *Dem Lernen auf der Spur. Die pädagogische Perspektive*. Stuttgart: Klett-Cotta 2008, 278–294.

Chan/Rao 2009

Chan, Carol K. K., Rao, Nirmala (Hgg.), *Revisiting the Chinese Learner. Changing Contexts, Changing Education*. Comparative Education Research Centre, Faculty of Education, University of Hong Kong, 2009.

Dürckheim-Montmartin 1934

Karlfried Graf Dürckheim-Montmartin, Gemeinschaft. In: Klemm, Otto, Volkelt, Hans, Dürckheim-Montmartin, Karlfried Graf von (Hgg.), *Ganzheit und Struktur. Festschrift zum 60. Geburtstage Felix Kruegers. Erstes Heft: Wege zur Ganzheitspsychologie*. München, Berlin: Beck 1934, 195–214.

Dürckheim 1949

Karlfried Graf Dürckheim, *Japan und die Kultur der Stille* [1949]. München/Planegg: Otto Wilhelm Barth Verlag ³1949.

Dürckheim [1954] 1956

Ders., *Hara. Die Erdmitte des Menschen* [1954]. München, Planegg: Otto Wilhelm Barth Verlag 1956.

Dürckheim 1972

Ders., *Hara. Die Erdmitte des Menschen*. Weilheim: Otto Wilhelm Barth Verlag ⁵1972.

Dürckheim 1954

Ders., *Durchbruch zum Wesen. Aufsätze und Vorträge*. Zürich: Verlag Hans Buber 1954.

Dürckheim 1956

Ders., *Erlebnis und Wandlung. Neue Aufsätze und Vorträge*. Zürich: Otto Wilhelm Barth Verlag 1956.

Dürckheim [1961] 2001

Ders., *Der Alltag als Übung. Vom Weg zur Verwandlung* [1961]. Bern: Huber ¹⁰2001.

Dürckheim [1972] 2001

Ders., *Der Ruf nach dem Meister. Der Meister in uns* [1972]. OWB-Paperbackausgabe. Bern: Otto Wilhelm Barth Verlag 2001.

Dürckheim 1976

Ders., *Meditieren – wozu und wie. Die Wende zum Initiatischen*. Freiburg: Herder 1976.

Foucault 1976

Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.

Gantke 2005

Wolfgang Gantke, *Otto Friedrich Bollnows Philosophie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Bautz 2005.

- Guardini 1925
Romano Guardini, *Gottes Werkleute. Briefe über Selbsterziehung*. Burg Rothensfels 1925.
- Guardini [1933] 1991
Ders., *Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen* [1933]. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1991.
- Heidegger 1987
Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Medard Boss (Hg.). Frankfurt a.M.: Klostermann 1987.
- Herrigel 1954
Eugen Herrigel, *Zen und die Kunst des Bogenschiessens*. München-Panegg: Otto Wilhelm Barth Verlag 1954.
- Herrigel 1970
Ders., *Der Zen-Weg*. Weilheim: Otto Wilhelm Barth Verlag 1970.
- Hesse 2006
Hermann-Günter Hesse, Schülerleistungen im Kulturvergleich, bei Migration und aus sozioökonomischer Perspektive. In: Karl Schweizer (Hg.), *Leistung und Leistungsdiagnostik*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag 2006, 241–268.
- Ho 1992
David Yau-fai Ho, Cognitive Socialisation in Confucian Heritage Cultures. In: Patricia M. Greenfield, Rodney R. Cocking (Eds.), *Cross Cultural Roots of Minority Child Development*. San Francisco: Erlbaum 1992, 285–314.
- Ho 2001
Ders. et al., Authority and Learning in Confucian-Heritage Education. In: Chi-Yue Chiu u. a. (Hrsg.): *Multiple Competencies and Self-regulated Learning. Implications for Multicultural Learning*, Greenwich: Information Age Publishing 2001, 29–48.
- Kammer 1969
Reinhard Kammer, *Die Kunst der Bergdämonen. Das Tengu-geijutsu-ron des Shissai Chozan. Zen-Lehre und Konfuzianismus in der japanischen Schwertkunst*. Weilheim: Otto Wilhelm Barth Verlag 1969.
- Klappenecker 2007
Gabriele Klappenecker, *Offenheit für die Fülle der Erscheinungen. Otto Friedrich Bollnow und seine Bedeutung für eine phänomenologisch ausgerichtete Religionspädagogik*. Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Kroug 1966
Wolfgang Kroug, Über Ontologie des Könnens und den Primat des Nichtkönnens. In: *Jahrbuch für Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 14 (1966), 158–175.
- Menke 2003
Christoph Menke, Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Axel Honneth, Martin Saar (Hgg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 283–299.

- Morita 1983
Takashi Morita, Zur Bollnow-Rezeption in Japan. In: *Pädagogische Rundschau* 37 (1983) 623–627.
- Ohnuki-Tierney 2002
Emiko Ohnuki-Tierney, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms. The Militarization of Aesthetics in Japanese History*. Chicago: University of Chicago Press 2002.
- Ottemann 1990
Christian Ottemann, *Initiatives Christentum. Karlfried Graf Dürckheims Lehre vom initiatischen Weg als Herausforderung an die evangelische Theologie*. Frankfurt a.M.: Lang Verlag 1990.
- Sloterdijk 2009
Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Stebbins 1892
Genevieve Stebbins, *Dynamic Breathing and Harmonial Gymnastics*. New York: Edgar S. Werner 1892.
- Suzuki 1958
Daisetz Suzuki, *Zen und die Kultur Japans*. Hamburg: Rowohlt 1958.
- Tilitzki 2002
Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Teil 1. Berlin: Akademie Verlag 2002.
- Victoria 1997
Ders., *Zen at War*, New York: Weatherhill 1997.
- Victoria 2003
Brian Victoria, *Zen War Stories*. London, New York: Routledge Curzon 2003.
- Watkins/Biggs 2001
David A. Watkins, John B. Biggs, The paradox of the Chinese learner and beyond. In: David A. Watkins, John B. Biggs (Eds.), *Teaching the Chinese learner. Psychological and pedagogical perspectives*, Hong Kong, Melbourne: Comparative Education Research Centre 2001, 3–23.
- Wehr 1996
Gerhard Wehr, *Karlfried Graf Dürckheim. Leben im Zeichen der Wandlung*, Freiburg: Herder 1996.
- Wittgenstein 1994
Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass*. Hrsg. von Georg Henrik von Wright, neu bearb. durch Alois Pichler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Wucherer-Huldenfeld 2005
Augustinus Wucherer-Huldenfeld, Zur Aktualität des integralen Denkens Leo Gabriels. In: *Das integrale und das gebrochene Ganze. Zum 100. Geburtstag von Leo Gabriel*. Y. B. Raynova, S. Moser (Hgg.). Frankfurt a.M.: Lang Verlag 2005, 45–55.

**WELTEN
DER
PHILOSOPHIE
7**

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,
Heinz Kimmerle, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,
Hans-Georg Moeller, Ryôtsuke Ohashi, Heiner
Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp, Georg
Stenger, Franz Martin Wimmer, Günter Wohlfart,
Ichirô Yamaguchi

Marcus Schmücker /
Fabian Heubel (Hg.)

**Dimensionen der
Selbstkultivierung**

Beiträge des Forums für
Asiatische Philosophie

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Herausgeber dieses Bandes danken im Namen des Forums für
Asiatische Philosophie der Udo Keller Stiftung Forum Humanum für
die Übernahme der Druckkosten.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48503-3