

Zur Beziehung von Wolfgang Metzger zu Taoismus und Zen-Buddhismus*

Rainer Kästl

Wolfgang METZGER verwendet zur Verdeutlichung seiner Sichtweise gelegentlich taoistische Parabeln; daneben empfiehlt er ausdrücklich das gründliche Studium des Zen-Buddhismus. Um METZGERS Verhältnis zu Taoismus und Zen-Buddhismus nachvollziehen und weiterentwickeln zu können, möchte ich einige wesentliche Gedanken des Gestalttheoretikers mit zentralen Positionen des Zen-Buddhismus und Taoismus vergleichen. Man kann natürlich sagen, diese ostasiatischen Weisheitslehren seien ja wohl mit allem Beliebigen in Verbindung zu bringen. Diesen Vorwurf halte ich dort für berechtigt, wo er sich auf einen überquellenden Buchmarkt mit stets neuen Veröffentlichungen über „Zen und Kochen“ oder über „Tao, Liebe, Glück und ewiges Leben“ bezieht. Die dem Zen-Buddhismus und Taoismus eigene Begriffs- und Definitionsfeindlichkeit hat sicherlich mit dazu beigetragen, daß ihre theoretischen Ansätze mißbraucht oder überinterpretiert werden können.

Der Vergleich der gestalttheoretischen Positionen METZGERS mit diesen Weisheitslehren jedoch erscheint mir nützlich, nicht nur weil METZGER (1962) sich bei der Behandlung der Arbeit am Lebendigen, deren Kennzeichen er in „Schöpferische Freiheit“ ausführlich beschreibt, selbst darauf bezieht, sondern weil darüber hinaus weitere wichtige theoretische und philosophische Grundlagen des Zen-Buddhismus und Taoismus denen der Gestalttheorie nahestehen oder sogar mit ihnen übereinstimmen. Um diese Behauptung zu belegen, möchte ich neben der Darstellung der Arbeit am Lebendigen mögliche Verbindungen in der Behandlung des Problems des seelisch Wirklichen und des Leib-Seele-Problems bei METZGER, dem Taoismus und dem Zen-Buddhismus aufzeigen.

Zuerst möchte ich die beiden ostasiatischen Weisheitslehren kurz darstellen.

Zen-Buddhismus

Von den sich deutlich unterscheidenden Lehrrichtungen des Buddhismus, ist Zen diejenige, deren Schüler jenseits orthodoxer Doktrin, dogmatischen Schrifttums und traditionsgebundener Rituale durch intuitive Erkenntnis religiöser Wahrheit die Erleuchtung, die innere Wesensschau, auch Satori genannt, zu erlangen suchen (vgl. BRINKER, 1985; LEHMANN, 1983).

Die Denkweise der Zen-Buddhisten versteht sich als synthetisch; also nicht das Ausarbeiten von Einzelheiten, sondern das umfassende Begreifen des Ganzen auf intuitivem Wege ist ihr Ziel. Nur dem persönlichen Erleben wird im Zen Bedeutung

*überarbeitete Fassung eines anlässlich der 5. wissenschaftlichen Tagung der GTA (5.-8. März 1987) an der Universität Regensburg gehaltenen Vortrages.

beigemessen. Nachdenken über Sinn und Wesen oder Gedanken ohne die Stütze der Erfahrung werden im Gegensatz zur unmittelbaren gefühlsmäßigen Erkenntnis als wertlos erachtet (vgl. SUZUKI, 1980, 1982). Dies wird unterstrichen durch das Gewicht, das dem Satori beigemessen wird, einer Erleuchtung, die Körper und Geist erfassen und durchdringen soll. Dahinter steht die Absicht, in die wahre Natur des eigenen Geistes oder der eigenen Seele einzudringen und damit in den wahren Grund des Seins. Dieses unmittelbare Schauen und Erfassen des Wesens schließt alle sinnlichen, emotionalen, geistigen und physischen Erfahrungen mit ein, geht also aller Differenzierung voraus (vgl. JOSLYN, 1984).¹

Mit Differenzierung ist ein rein intellektuelles Begreifen gemeint, das die Begriffe an die Stelle der Wirklichkeit und die Gedanken an die Stelle der Erfahrung setzt. Und eben diese Differenzierung bedeutet für den Zen-Buddhisten die Zerstörung der Einheit, die Trennung in Subjekt und Objekt, die Beurteilung in Wahr und Falsch, Verneinung und Bejahung, Trennung in Ich und Du (vgl. CHANG, 1983).

Das Ziel im Zen dagegen ist die Sammlung des Geistes, in der alle dualistischen Unterscheidungen aufgehoben sind. Als Methode hierfür gilt die Meditation im Sinne einer völligen Zentrierung auf ein Thema, das durch ein zu lösendes Koan vorgegeben ist. Ein Koan besteht aus einer Frage oder einer Episode aus dem Leben eines alten Zen-Meisters, die uns paradox erscheinen und mit formaler Logik nicht zu lösen ist. Zur Verdeutlichung soll das folgende Koan dienen:²

„Beim Zusammenschlagen der beiden Hände entsteht ein Ton. Welches ist der Ton beim Klatschen der einen Hand?“

Mit dieser Form der Meditation arbeitet die sogenannte Rinzai-Schule im Zen-Buddhismus. Die Soto-Schule verwendet eine zweite Form der Meditation, nämlich eine Meditation im Sinne eines Zustandes gedankenfreier, hellwacher Aufmerksamkeit, die auf kein Objekt gerichtet ist und an keinem Inhalt haftet.

Daisetz SUZUKI, der wohl bekannteste Vertreter des Zen, beschreibt dies mit folgenden Worten (SUZUKI, 1982 S. 175):

„Das Schauen ist kein Nachdenken über einen Gegenstand, so als hätte der Schauende nichts mit ihm zu tun. Das Schauen bringt vielmehr den Schauenden mit dem geschauten Gegenstand zusammen, nicht in bloßer Identifikation, sondern indem er sich desselben, oder vielmehr dessen Wirkungsweise, bewußt wird.“

Wenn Zen-Erleuchtung heißt einen Blick in die wahre Natur zu tun oder Erkenntnis des ursprünglichen Menschen zu erhalten, so setzt dies die Befreiung von illusionären Auffassungen vom Selbst voraus. Das ichbezogene Verhaftetsein oder Festhalten verhindert das Erkennen des Wahren, Ursprünglichen und Natürlichen. Der Zen-Buddhist strebt mit Hilfe der Meditation nach der Befreiung aus diesem Verhaftetsein und nach der Einsicht, daß auch in der kleinsten Begebenheit des Alltagslebens das Große liegt. Letztlich bedeutet dies: Die ganze Welt ist eins in mir und Nr.

Taoismus

Dem Zen-Buddhismus sehr nahe steht der Taoismus, der auf LAOTSE, der 500 Jahre vor Christi Geburt gelebt haben soll, zurückzuführen ist. Genaugenommen ist der

¹Das Satori setzt eine Umstrukturierung des Denkens voraus, die dem Aha-Erlebnis (WERTHEIMER, 1964) entspricht.

²weitere Beispiele vgl. SHIBAYAMA, 1976; HUI-K'AI, 1977.

Taoismus ein Grundpfeiler des Zen-Buddhismus, der sich ca. 600 Jahre nach Christi Geburt als eine Verbindung des chinesischen Taoismus und des indischen Buddhismus entwickelt hat.

Der Taoismus ist eine Philosophie, die das Wesentliche und Natürliche betont; dabei sind Bewegung und Veränderung Grundlagen des ewigen Kreislaufs der Welt. Die Quelle aller Dinge wird Tao genannt. Dieses wurde sehr vielfältig übersetzt: mit Weg, Pfad, Lehre, uranfängliche Einheit, das Zeitlose, das alles durchdringende und umfassende Prinzip des Universums. Das Ziel des Taoisten ist das Erkennen des Tao und das Erreichen einer Übereinstimmung mit den Gesetzen der Natur im Sein, Tun und Denken. (vgl. COOPER, 1982; LAOTSE, 1959; WILHELM, 1948).

Die Einheit, verwirklicht in der Durchdringung und Auflösung aller Dualität en (also von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur) gilt als wesentlicher Inhalt der Erkenntnis. Die Annahme aller scheinbaren Gegensätze und die Versöhnung mit ihnen bedeuten dem Taoisten Reife und Ganzheit.

Als Beispiel sollen hier die zwei polaren Kräfte Yin - gemeint ist damit das Dunkle, Weiche, Passive, Ruhende, Weibliche - und Yang - das Helle, Harte, Aktive, Bewegende, Männliche - stehen, deren schöpferisches Wechselspiel den Ständigen Kreislauf der Natur gestalten. Die Pole bedingen sich gegenseitig und bilden nur zusammen ein Ganzes. Jedes Teil trägt den Keim des anderen bereits in sich und beginnt, in das jeweils andere umzuschlagen.

Auch im Taoismus gibt es keine Dogmen oder systematischen Lehren des Verhaltens. Logik und Moral werden eher als nicht wesentlich aufgefaßt, weil sie in richtig/falsch oder gut/böse trennen.

Die Sprache und Begriffe können dem Taoismus zufolge nur relative Wahrheiten ausdrücken und nicht das Absolute. Das Tao geht über alle Begriffe hinaus und ist nur unmittelbar erfassbar und offenbart sich der Intuition des Menschen. Daher auch: Das Tao, das beim Namen genannt wird, ist nicht das wahre Tao (vgl. LAOTSE, 1959).

Ein wichtiges Konzept im Taoismus, wie im Zen auch, ist das sogenannte Wu-wei, wörtlich übersetzt mit Nicht-Tun, hinter dem die Haltung des Nicht-Eingreifens in den natürlichen Lauf der Dinge steht (vgl. WATTS, 1983). Gemeint ist damit ein von jeder ichhaften Absicht freies Handeln, das sich der jeweiligen Situation anpaßt. Wuwei meint also nicht ein Nichts-Tun, sondern ein von jeder Begierde und Gerichtetheit freies Handeln.

Zum Problem des seelisch Wirklichen

Sowohl bei der Beschreibung des Zen-Buddhismus als auch des Taoismus habe ich darauf hingewiesen, daß dort begriffliche Differenzierung oder intellektuelles Erklären als ein lediglich begrenztes Verständnis aufgefaßt wird. Und eben diese Position ist auch bei Wolfgang METZGER wiederzufinden, wenn er das Problem des seelisch Wirklichen behandelt. Natürlich kommt es ihm bei theoretischen Formulierungen "auf den höchsten erreichbaren Grad von Schärfe, Bestimmtheit und gegenseitiger Abhebung der verschiedenen logisch trennbaren Teilgesichtspunkte an, und darauf, daß jeder Ausdruck, soweit es geht, in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht wird" (METZGER, 1975a, S. 6).

Doch METZGER geht weiter. Den eleatisch-rationalistischen Grundsatz, demzufolge nichts unmittelbar Gegebenes ohne weiteres als wirklich hingenommen werden darf

und alles erst begründet werden muß und wonach nur das Erklärbare wirklich ist, kritisiert METZGER, indem er die Bedeutung des unmittelbar Gegebenen unterstreicht. Er fordert:

„Das Vorgefundene zunächst einfach hinzunehmen, wie es ist; auch wenn es ungewohnt, unerwartet, unlogisch, widersinnig erscheint und unbezweifelbaren Annahmen oder vertrauten Gedankengängen widerspricht. Die Dinge selbst sprechen zu lassen, ohne Seitenblick auf Bekanntes, früher Gelerntes, 'Selbstverständliches', auf inhaltliches Wissen, Forderungen der Logik, Voreingenommenheiten des Sprachgebrauches und Lücken des Wortschatzes. Der Sache mit Ehrfurcht und Liebe gegenüberzutreten, Zweifel und Mißtrauen aber gegebenenfalls zunächst vor allem gegen die Voraussetzungen und Begriffe zu richten, mit denen man das Gegebene bis dahin zu fassen suchte" (METZGER, 1975a, S. 12).

Und weiter:

„Wenn wir eben auf die Voreingenommenheit des Sprachgebrauchs besonders hinwiesen, so hat dies seinen Grund in einer gewissen Neigung unserer gegenwärtigen philosophierenden Psychologie, oder richtiger: um psychologische Fragen bemühte Philosophie, anstatt der Sachen ihre Namen zu untersuchen" (METZGER, 1975a, S. 12).

METZGER äußert hier die gleichen Zweifel an den Begriffen, wie es die Zen-Buddhisten und Twisten auch tun. Weiter betont er in diesen Sätzen die Bedeutung des unmittelbar Gegebenen oder Erlebten. Gemeint ist damit die Wirklichkeit im 2. Sinn oder die phänomenale Welt in Unterscheidung zur physikalischen oder transphänomenalen Welt, der Wirklichkeit im 1. Sinn. Von der Haltung her meint der Zen-Meister das Gleiche, wenn er auf die Frage nach den Grundprinzipien des Buddhismus antwortet: „Der Zypressenbaum im Garten oder die Bambuswand hinter dem Haus." Nach meinem Verständnis meint dieser Koan: Sag mir, was ist die Wahrheit, das Wirkliche. Und der Zen-Meister antwortet: Mach die Augen auf, schau Dich um, nimm wahr. Wenn Du das tust und Dir nicht mit Nachdenken den Blick versperrest, dann weißt Du die Antwort. Es ist Dir unmittelbar gegeben.

Die Überwindung der Trennung zwischen Subjekt/Objekt ist in METZGERS Ansatz und im kritischen Realismus dadurch gegeben, daß das angebliche Objekt Teil der phänomenalen Welt des Subjektes, also Teil des Subjektes ist. Das gleiche gilt für den Zen-Buddhisten, wenn er sagt, daß der Zustand, in dem sich das Subjekt befindet, den Zustand oder die Natur des wahrgenommenen Objektes bestimme. „Kurzum", schreibt Toshihiko IZUTSU (1986, S. 16) „die Struktur des Subjektes bestimmt die Struktur der Welt der objektiven Dinge."

Während in der Gestalttheorie zwischen der Wirklichkeit im 1. und 2. Sinne sehr wohl unterschieden wird und auch mögliche Zusammenhänge wie von KÖHLER in der Gleichartigkeit des Wesens des Menschen und der ihn umgebenden Natur angenommen werden (nach METZGER, 1975a, S. 130), postuliert die Zen-Philosophie, daß es in Wirklichkeit nichts hinter der phänomenalen Welt oder anderes als die phänomenale Welt gäbe. Denn nach dem Blickwinkel des Zen gibt es in der Außenwelt nichts, was der Mensch nicht schon in seiner eigenen Innenwelt und seinem Denken besäße. Der Mensch, der die wahre Natur seines eigenen Wesens erkennt, habe auch die wahre Natur der Welt erkannt. Im Zen-Buddhismus ist dies die Vollendung. Das heißt nicht, daß die Wirklichkeit im 1. Sinne geleugnet wird, sondern es betont die Bedeutung der anschaulichen Welt für die Erkenntnis der Welt. In der Zen-Philosophie wird betont, daß die Welt der Unterschiedenheit und die Welt der Nicht-Unterschiedenheit nicht

zwei sind. Alle Dinge sind als vorübergehende Phänomene anzusehen, die endloser Wandlung unterworfen sind, sie werden jedoch ebenfalls im und durch den Aspekt der Gleichheit gesehen (vgl. KAPLEAU, 1984).

Hier besteht aber m.E. trotzdem die Gefahr eines semi-naiven Phänomenologismus (vgl. BISCHOF, 1966; THOLEY, 1980), falls sich die Zen-Buddhisten nicht auf den metaphysischen Bereich beschränken.

Zum Leib-Seele-Problem

Ich möchte nun zum zweiten Punkt meines Vergleiches kommen, zum Leib-Seele-Problem oder wie die Chinesen eher sagen würden, zur Körper-Geist-Einheit. Für die Zen-Buddhisten und Taoisten ist es eine Selbstverständlichkeit, daß Körper und Geist eine untrennbare Einheit bilden. Das Überwinden der Dualitäten gilt auch für diesen Bereich. Der Mensch kann demnach nur als ein Ganzes verstanden werden. Die Einheit von Körper und Geist oder Leib und Seele ist wesentlicher Bestandteil des Weltbildes der Vertreter der östlichen Weisheitslehren.

Eine Begründung, wie wir die Einheit von Leib und Seele verstehen können, liefert METZGER (1975a, 1986), indem er nicht bei der Aufteilung in transphänomenale und phänomenale Welt stehen bleibt, sondern eine weitere Unterscheidung vornimmt. Die physikalische Welt wird unterteilt in physikalische Umwelt und physikalischen Organismus; die phänomenale Welt wird unterteilt in phänomenale Umwelt und phänomenales Körper-Ich. Wir haben demnach also vier statt zwei Bereiche zu unterscheiden. Die physikalische Umwelt und der physikalische Organismus entsprechen dabei der Wirklichkeit im 1. Sinne, also der transphänomenalen Welt; phänomenale (anschauliche) Umwelt und phänomenales (anschauliches) Körper-Ich entsprechen der Wirklichkeit im 2. Sinne, also der phänomenalen Welt, die allein bewußtseinsfähig ist. Diese bewußtseinsfähigen Vorgänge laufen in bestimmten Hirnteilen ab, die wir mit KÖHLER (1968) psychophysisches Niveau (PPN) nennen.

Das heißt, daß der eigentliche seelische Bereich sowohl die anschauliche Umwelt als auch das anschauliche Körper-Ich und deren Wechselbeziehung umfaßt. Das, was wir als Körper erleben, ist demnach Teil des Seelischen, das „also nicht nur jenseits des Innersten die dem Selbstbewußtsein im allgemeinen entzogenen seelischen Funktionen und Bereiche, sondern auch nach außen über das Leib-Ich hinaus die gesamte Um- und Mitwelt der alltäglichen Wirklichkeit (umfaßt), die, wie wir sahen, von der dauernden Eigenart und von der augenblicklichen Verfassung des Menschen wesentlich mitbestimmt ist“ (METZGER, 1986, S. 253).

Zur Arbeit am Lebendigen

Eine besondere Verbindung zwischen Wolfgang METZGER und dem Taoismus ergibt sich dadurch, daß METZGER in „Schöpferische Freiheit“ das Kapitel über die sechs Kennzeichen der Arbeit am Lebendigen mit dem taoistischen Märchen von der Bezwingung der Harfe abschließt. Das Märchen soll wegen seiner Aussagekraft hier nochmals wiederholt werden (zitiert nach METZGER, 1962, S. 37):

In grauer Vorzeit, im Engpaß von Lung-men, stand einst ein Kiribaum, ein wahrhafter König des Waldes. Sein Haupt hob er zu den Sternen, um mit ihnen Zwiesprache zu halten; seine Wurzeln aber senkte er tief in die Erde und umklammerte mit ihnen

Bronzeschlingen den silbernen Drachen, der in der Tiefe schlummerte. Und es geschah, daß ein mächtiger Zauberer aus diesem Baume eine Wunderharfe schuf, deren unbändiger Geist nur von dem größten aller Musiker bezwungen werden sollte. Lange Zeit hindurch ward das Instrument vom Kaiser von China in seiner Schatzkammer gehütet, vergeblich aber war die Mühe derer, die nacheinander Melodien aus seinen Saiten zu wecken suchten. Als Antwort auf ihr heißes Mühen kamen aus der Harfe nur rauhe Töne der Verachtung, die mit den Liedern, die sie gerne singen wollten, nur übel zusammenstimmten. Die Harfe weigerte sich, ihren Meister anzuerkennen.

Als letzter kam Peh Ya, der Fürst der Harfner. Mit zarter Hand liebte er die Harfe, wie man ein unbändiges Pferd zur Ruhe zu bringen sucht, und rührte leise an die Saiten. Er sang von der Natur und von den Jahreszeiten, von hohen Bergen und strömenden Wassern. Und alle Erinnerungen des Baumes wurden wach. Noch einmal spielte der süße Hauch des Frühlings durch seine Zweige. Die jungen Wasserfälle lachten in ihrem Tanze die Schlucht hinab den knospenden Blumen zu. Dann wurden die schläfrigen Stimmen des Sommers laut, das sanfte Rieseln des Regens, das Klage Lied des Kuckucks. Horch! Das Gebrüll eines Tigers - das Tal gibt Antwort. Der Herbst ist da; der Mond funkelt schwertscharf auf das bereifte Gras in der nächtlichen Ode. Jetzt wieder herrscht der Winter, und durch die schneeerfüllte Luft tummeln sich Scharen wilder Schwäne, und prasselnde Hagelkörner klatschen in wilder Lust herab auf kahle Zweige.

Und Peh Ya wechselte die Tonart. Er sang von Liebe. Der Wald neigte sich wie ein liebeglühender Schäfer, versunken in die Tiefe seiner Gedanken. Oben aber, eine stolze Jungfrau, fegte eine lichte, schöne Wolke dahin; sie geht vorüber, und lange Schatten schleifen am Boden, düster wie die Verzweiflung. Und wieder wechselte die Stimme. Peh Ya sang vom Kriege, von klirrendem Stahl und stampfenden Rossen. In der Harfe aber erhob sich das Ungewitter von Lung-men; der Drachen fuhr auf dem Blitz daher, die donnernden Lawinen dröhnten durch das Tal. - Verzückt begehrte der Kaiser des Himmels zu wissen, worin das Geheimnis von Peh Ya's Sieg zu finden sei. „Herr“, lautete die Antwort, „die anderen scheiterten, weil sie nur von sich selber sangen. Ich überließ es der Harfe, frei ihr eigenes Lied zu wählen, und wußte in Wahrheit nicht, ob die Harfe Peh Ya oder Peh Ya die Harfe sei.“

METZGER bezeichnet dieses Märchen als „wunderbare Schilderung des Gestaltens aus den eigenen inneren Kräften eines lebenden Wesens“ (1962, S. 37). Die Beachtung des Wesens als ein nach eigenen inneren Gesetzen sich gestaltendes und verhaltendes Ganzes ist bei METZGER die Grundlage der Arbeit am Lebendigen. Als Merkmale dieser Arbeit beschreibt er folgende sechs Kennzeichen (S. 18-37):

- Nicht-Beliebigkeit der Form: Es kann dem Wesen auf Dauer nichts gegen seine Natur aufgezwungen werden. Zur Entfaltung gebracht werden kann nur, was schon im Wesen selbst als Möglichkeit angelegt ist.

- Gestaltung aus inneren Kräften: Die Kräfte und Antriebe, die das angestrebte Ziel verwirklichen, haben wesentlich in den betreuten Wesen selbst ihren Ursprung.

- Nicht-Beliebigkeit der Arbeitszeit: Das Wesen hat seine eigenen Gezeiten wie Tätigkeit und Ruhe, von Hunger und Sättigung und allen sonstigen eigentümlichen Verhaltensweisen und Bedürfnissen.

- Nicht-Beliebigkeit der Arbeitsgeschwindigkeit: Wenn die Geschwindigkeit der Ausbildung von Eigenschaften und Fähigkeiten ebenso wie deren besondere Art wesensbedingt ist, dann kann auch die Arbeitsgeschwindigkeit nicht willkürlich festgesetzt

werden.

– Duldung von Umwegen: Umwege müssen im Umgang mit Wesen in Kauf genommen werden, sofern diese Teil der natürlichen Entwicklung des Wesens sind.

– Wechselseitigkeit des Geschehens: Das Geschehen bei der Arbeit am Lebendigen ist wechselseitig. Es ist ein Hin und Her zwischen den beteiligten Menschen oder Wesen.

Diese Haltung, die sich durch die sechs Kennzeichen ausdrückt, finden wir auch im Taoismus wieder. Dort wird diese Haltung, wie bereits erwähnt, Wu-wei genannt, womit das absichtslose Handeln gemeint ist, bzw. das Nicht-Eingreifen in den natürlichen Lauf der Dinge. Es bedeutet auch Geschehenlassen, ein Freigeben des Weges, ein Nachgeben vor allem des Ich, da dieses verantwortlich gemacht wird für die Selbstsucht und Uneinigkeit. Auf höherer Ebene ist es Wunschlosigkeit und Leidenschaftslosigkeit, die zur Befreiung und zur Verwirklichung des Wesens führen soll (vgl. COOPER, 1982).

Unter Wu-wei versteht Alan WATTS (1983) in seiner taoistischen Einführung „Der Lauf des Wassers“ den Lebensstil eines Menschen, der die Prinzipien, Strukturen und Neigungen menschlicher und natürlicher Dinge so gut kennt, daß er im Umgang mit ihnen ein Minimum an Energie verbraucht. Dies setzt nicht nur die Kenntnis der natürlichen Ordnung voraus, sondern verlangt auch nach einem Handeln, das den Forderungen der jeweils vorgefundenen Situation gerecht wird oder gestalttheoretischer ausgedrückt: einem Handeln, das der Gefordertheit der Lage entspricht.

Diese Sachlichkeit, sich von einer bestehenden Aufgabe leiten zu lassen, setzt nach METZGER die Fähigkeit voraus, „zeitweilig von sich selber absehen zu können, damit die Forderungen der Lage rein und unvermengt mit nicht zugehörigen persönlichen Wünschen und Anliegen erfaßt werden können“ (1975b, S. 20). METZGER bezieht sich bei den persönlichen Wünschen insbesondere auf die Geltungssucht und die Ich-Bezogenheit. Seine Forderung nach mehr Sachbezogenheit ist dem Zen-Buddhismus und dem Taoismus ein ebenso wichtiges Anliegen und Grundvoraussetzung für die Erkenntnis der Welt. Sie impliziert gleichzeitig einen Angriff auf die Ich-Haftigkeit der Menschen.

METZGER (1962) selbst sieht mehrere Gründe für die Notwendigkeit dieses Angriffs auf die Ich-Haftigkeit:

- weil die Ich-Haftigkeit von der Aufgabe ablenkt,
- weil der Eindruck verzerrt wird,
- weil sie den Innendruck erhöht und die leib-seelische Beweglichkeit verringert,
- und weil sie zusätzliche Energie verbraucht und damit die Ermüdung beschleunigt.

Auch die Taoisten betonen, daß jedes Handeln oder Erkennen, das noch von einem Hauch von Ich-Haftigkeit begleitet ist, nicht das wahre Handeln sei.

Im 77. Kapitel des Tao Te King schreibt LAOTSE:

Der heilige Mensch

wirkt und gibt nichts darauf.

Ist Verdienstliches vollendet, besteht er nicht darauf.

Er wünscht nicht, seine Weisheit sehen zu lassen.

Ein Großteil der strengen Disziplin der Zen-Buddhisten mit stundenlangem Sitzen und Meditieren, dem asketischen Lebensstil, dient ebenfalls dem Ziel, die Ich-Haftigkeit zu überwinden. Erst das Aufgeben der Ichbezogenheit ermöglicht dem Zen-Schüler

weitere Erkenntnisse, und es ist eine wichtige Aufgabe des Zen-Meisters eben darauf zu achten.

METZGER selbst war von der Vorgehensweise der Zen-Buddhisten so sehr beeindruckt, daß er am Ende von „Schöpferische Freiheit“ das gründliche Studium des Zen-Buddhismus mit dessen erbarmungslosen Großangriff auf die Ich-Haftigkeit aufs nachdrücklichste empfiehlt (1962, S. 185).

Zusammenfassung

Wolfgang METZGER (1962) hat sich in „Schöpferische Freiheit“ auf den Taoismus bezogen und das gründliche Studium des Zen-Buddhismus ausdrücklich empfohlen. Einige seiner wesentlichen Gedanken zur Arbeit am Lebendigen, zum Problem des seelisch Wirklichen und zum Leib-Seele-Problem werden mit zentralen Positionen des Zen-Buddhismus und Taoismus verglichen, um zu zeigen, daß wichtige theoretische und philosophische Grundlagen dieser östlichen Weisheitslehren denen der Gestalttheorie nahestehen oder sogar mit ihnen übereinstimmen.

Summary

Wolfgang METZGER (1962) in his book "Schöpferische Freiheit" refers to Taoism and emphatically recommends the study of Zen-buddhism. Some of his central ideas concerning the work with living beings, the problem of reality, and the body-mind-problem are compared with core positions of Zen-buddhism and Taoism, in order to show that fundamental theoretical and philosophical ideas in these eastern schools of thought resemble positions of Gestalt theory or are even equivalent to them.

Literatur

- BISCHOF, N. (1966) Erkenntnistheoretische Grundlagenprobleme der Wahrnehmungspsychologie. In: W. METZGER (Hg.) *Handbuch der Psychologie*, Bd. 1, 1. Hbd., 21-79. Göttingen: Hogrefe.
- BRINKER, H. (1985) *Zen in der Kunst des Malens*. Bern/München/Wien: Otto Wilhelm Barth.
- CHANG, C. (1983) *Tao, Zen und schöpferische Kraft*. Köln: Diederichs.
- COOPER, J.C. (1982) *Der Weg des Tao*. Bern/München/Wien: Otto Wilhelm Barth.
- HUI-K'AI, W. (1977) *Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- IZUTSU, T. (1986) *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbek: Rowohlt.
- JOSLYN, M. (1984) Zen und Gestalttherapie. In: H. PETZOLD (Hg.) *Psychotherapie, Meditation, Gestalt*. Paderborn: Junfermann.
- KAPLEAU, P. (1984) *Die drei Pfeiler des Zen*. Bern/München/Wien: Otto Wilhelm Barth.
- KÖHLER, W. (1986) *Werte und Tatsachen*. Heidelberg/Berlin: Springer.

- LAOTSE (1959) *Tao Te King*. Herausgegeben von W.Y. TONN. Zürich: Manesse.
- LEHMANN, J. (1983) *Buddha. Leben, Lehre, Wirkung. Der östliche Weg zur Selbsterlösung*. Frankfurt: Fischer.
- METZGER, W. (1962) *Schöpferische Freiheit*. Frankfurt: Kramer.
- METZGER, W. (1975a) *Psychologie*. Darmstadt: Steinkopff.
- METZGER, W. (1975b) Gibt es eine gestalttheoretische Erziehung? In: K. Guss (Hg.) *Gestalttheorie und Erziehung*. Darmstadt: Steinkopff.
- METZGER, W. (1986) *Gestalt-Psychologie*. Herausgegeben von M. STADLER und H. CRABUS. Frankfurt: Kramer.
- SHIBAYAMA, Z. (1976) *Zu den Quellen des Zen*. Bern/München/Wien: Otto Wilhelm Barth.
- SUZUKI, D.T. (1980) *Die große Befreiung*. Bern/München/Wien: Otto Wilhelm Barth.
- SUZUKI, D.T. (1982) *Leben aus Zen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- THOLEY, P. (1980) Erkenntnistheoretische und systemtheoretische Grundlagen der Sensumotorik aus gestalttheoretischer Sicht. *Sportwissenschaft* 10, 7-35.
- WATTS, A. (1983) *Der Lauf des Wassers*. Frankfurt: Suhrkamp.
- WERTHEIMER, M. (1964) *Produktives Denken*. Frankfurt: Kramer.
- WILHELM, R. (1948) *Lao-tse und der Taoismus*. Stuttgart: Frommans.

Anschrift des Verfassers:
Rainer Kästl
Lindenhofweg 19
8990 Lindau