

DAISETZ T. SUZUKI  
«ESSAYS IN ZEN BUDDHISM»

# SATORI

DER ZEN-WEG ZUR  
BEFREIUNG  
*Die Erleuchtungserfahrung  
im Buddhismus  
und im Zen*



O.W. Barth Verlag

Der große buddhistische Gelehrte und Wegbereiter östlichen Denkens im Abendland behandelt in diesem Band Wesen und Bedeutung der Erläuterungs-Erfahrung (jap. Satori) im Buddhismus und im Zen.

Er zeigt, daß Satori, das »Erwachen zur wahren Wirklichkeit«, die zentrale Erfahrung jener Weltreligion ist, die von Buddha, dem »Erwachten«, begründet wurde. Suzuki macht deutlich, daß Zen wie keine andere Schule des Buddhismus den Vorrang dieser Erfahrungen vor theoretischen Erörterungen, rituellen Formen und moralischen Regeln betont.

Wir sehen nicht nur, wie sich das Zen als ein Weg zur Befreiung im Verlauf der Wanderung des Buddha-Dharma von Indien nach China und schließlich nach Japan entwickelte. Wir erkennen auch, daß Satori als existentielle Grunderfahrung nicht dem Fernen Osten vorbehalten ist, sondern als Möglichkeit in jedem von uns liegt.

Reg. P.  
GW 2/87

DAISETZ TEITARO SUZUKI

# SATORI

Der Zen-Weg zur  
Befreiung

Die Erleuchtungserfahrung  
im Buddhismus  
und im Zen

OTTO WILHELM BARTH VERLAG



1988. 3998  
(b 4063)

1. Auflage 1987  
Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Englischen von Jochen Eggert.  
Titel des Originals: «Essays in Zen Buddhism, First Series».  
Copyright © 1953 by the executors of the late D. T. Suzuki.  
Gesamtdeutsche Rechte beim Scherz Verlag, Bern, München, Wien,  
für den Otto Wilhelm Barth Verlag.  
Alle Rechte der Verbreitung, auch durch Funk, Fernsehen,  
fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art und  
auszugsweisen Nachdruck, sind vorbehalten.  
Schutzumschlag von Adolf Bachmann.

## INHALT

Vorwort des Herausgebers	7
Vorwort des Autors	12
Einführung: Der Zen-Weg zur Befreiung	15
Zen als chinesische Form der Erleuchtungslehre	41
Leben und Geist des Buddhismus	43
Kernfragen des Buddhismus	55
Zen und Erleuchtung	60
Erleuchtung und spirituelle Freiheit	73
Zen und Dhyāna	79
Zen und das <i>Lankāvatāra-Sūtra</i>	86
Zen – die Erleuchtungslehre in chinesischer Gestalt	95
Erleuchtung und Verblendung	117
Satori – die Offenbarung einer neuen Wahrheit im Zen-Buddhismus	159
Anmerkungen	196

## VORWORT DES HERAUSGEBERS

Sechzig Jahre sind vergangen, seit der erste Band der *Essays in Zen Buddhism* von Daisetz T. Suzuki in englischer Originalausgabe erschien. Seither sind zwar über die beiden im Vorwort des Autors erwähnten Arbeiten hinaus zahlreiche Bücher über Zen in westlichen Sprachen erschienen, aber Suzukis Schriften gehören bis heute zu den kompetentesten, tiefgründigsten und stilistisch brilliantesten Büchern über den Zen-Buddhismus.

Kaum ein anderer Autor war so dazu berufen, dem Westen das Gedankengut des Buddhismus und des Zen nahezubringen, wie D. T. Suzuki. Er beherrschte nicht nur Sanskrit, Pāli, Chinesisch und natürlich Japanisch, sondern las auch westliche Literatur und abendländische Philosophie im deutschen, französischen oder englischen Original; darüber hinaus schrieb er Englisch wie seine eigene Muttersprache. Den Buddhismus und das Zen kannte er nicht nur aus Büchern – wie so viele, die glauben, darüber schreiben zu müssen. Er hatte vielmehr die Zen-Meditation (Zazen) unter Meister Shaku Sōen im Engaku-Kloster in Kamakura praktiziert und war dort zu einer Einsicht in das Wesen des Zen, zu einer Erfahrung von Satori oder Kenshō gekommen.

Sein Meister Shaku Sōen war es, der Suzuki als einen Wegbereiter der Übertragung des Buddha-Dharma in den Westen nach Amerika schickte. Suzuki lebte fast vier Jahrzehnte in den USA, lehrte dort an verschiedenen Universitäten und machte während dieser Zeit ausgedehnte Vortragsreisen

durch die westliche Welt. Was er dem Westen, dessen Kultur und dessen Bewußtsein er wie kaum ein anderer Asiate seiner Zeit kannte, über die Philosophie und die spirituellen Traditionen des Fernen Ostens zu sagen hatte, wurde hier begeistert aufgenommen. Viele Menschen im Abendland – Naturwissenschaftler wie Geisteswissenschaftler, Künstler wie Intellektuelle – suchten in dieser Zeit aus der rationalistischen Enge des mechanistischen westlichen Weltbildes auszubrechen. Bei D. T. Suzuki fanden sie bereits vieles von dem formuliert, was sie erst dunkel zu ahnen begannen.

Physiker wie Niels Bohr und Werner Heisenberg begegneten hier einer Philosophie, die sich besser als das atomistisch-materialistische Denken des Abendlandes als weltanschaulicher Rahmen für ihre revolutionären Erkenntnisse aus der Quantenphysik und der Relativitätstheorie eignet. Psychologen wie C. G. Jung, Erich Fromm, Fritz Perls und Karen Korney erhielten entscheidende Anstöße für ihre Arbeit von Suzuki. Philosophen wie Martin Heidegger und Bertrand Russell zeigten sich von seinen Gedanken beeindruckt. Historiker wie Arnold Toynbee und Lynn White bezeichneten die Veröffentlichung der *Essays in Zen Buddhism* als einen Meilenstein in der abendländischen Geistesgeschichte. Sie sahen voraus, daß das Einfließen fernöstlichen Gedankengutes in das westliche Denken zu einer Umwälzung des abendländischen Weltbildes führen würde.

Das war der Anfang einer Entwicklung, die sich heute nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in den alltäglichen Lebensbereichen als eine Konvergenz von westlicher Wissenschaft und fernöstlicher Philosophie auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Weltverständnis abzeichnet. Dieser «Paradigma-Wechsel», wie der Umbruch unserer Weltanschauung mit einem Modewort genannt wird, hat seine Wurzeln einerseits in den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften, andererseits aber auch in der Begegnung des Westens mit der fernöstlichen Spiritualität, deren großer Pionier D. T. Suzuki ist.

Es ist kein Zufall, daß es ebenso wie im Fall der Quanten- und Relativitätstheorie fast drei Generationen dauerte, bis die revolutionären Gedanken der Pioniere des Paradigma-Wechsels in das Bewußtsein der Öffentlichkeit vordrangen. Revolutionen von Weltanschauungen vollziehen sich langsam. Das Bewußtsein der Masse reagiert träge, und die Widerstände sind beträchtlich. Wie die Vertreter der Kirche sich weigerten, durch Galileis Teleskop zu schauen und zu sehen, was ist, so sträubt sich überall und zu allen Zeiten das «Establishment» in Wissenschaft und Gesellschaft gegen neue Ideen – vor allem, wenn eigene Interessen und Machtansprüche dadurch gefährdet sind – und zeigt deren Vertretern gern die Folterinstrumente.

Doch wie ein kluger Mann einmal sagte: «Nichts ist stärker als eine Idee, deren Zeit gekommen ist.» Der Umbruch unseres Weltbildes ist in vollem Gang. Die schon lange überfällige deutsche Ausgabe der *Essays in Zen Buddhism* erscheint nun zu einer Zeit, da die Rezeption der Gedanken von Suzuki und des Zen-Buddhismus im Westen in ein neues Stadium eingetreten ist. Es gab zwar schon mehrere «Wellen» der Beschäftigung mit dem Zen im Westen – man denke nur an die Zen-Begeisterung der Beat-Generation in den fünfziger Jahren und die Popularisierung des Zen durch Alan Watts –, aber all das verblieb weitgehend auf einer theoretischen Ebene.

Zen ist jedoch, wie die alten Meister und auch D. T. Suzuki immer wieder betonten, keine Sache der Theorie. Zen ist meditative Praxis und wird nur wirklich begreifbar durch eigene unmittelbare Erfahrung. Das haben auch im Westen immer mehr Menschen eingesehen, und so gibt es heute im Abendland viele, die Zazen, die Zen-Meditation des «Sitzens in Versunkenheit», tatsächlich üben und damit von der Theorie zur Praxis übergegangen sind. Zwar ist authentische Zen-Praxis nur unter Anleitung authentischer Zen-Meister möglich – und die sind selbst in Japan nicht mehr dicht gesät –, aber es gibt noch echte Meister des Zen und einige von ihnen wirken inzwischen im Westen.

Das von Wegbereitern wie D. T. Suzuki und Eugen Herrigel geweckte Interesse für den Zen-Buddhismus führte einerseits dazu, daß japanische Zen-Meister in den Westen eingeladen wurden, Meister wie Nakagawa Sōen Rōshi, Yasutani Hakuun Rōshi und Maezumi Taizan Rōshi, die die Grundlagen für eine authentische Zen-Praxis im Westen legten. Andererseits gingen etliche Europäer und Amerikaner auf der Suche nach Zen nach Japan. Viele von ihnen schnupperten in irgendeinem japanischen Zen-Kloster einmal in das japanische Zen hinein und kehrten sehr bald wieder in den Westen zurück, um sich hier als selbsternannte Zen-Meister anzubieten oder um das, was sie für Zen hielten, in Büchern, Artikeln und Vorträgen an den Mann zu bringen. Einige wenige von ihnen jedoch unterwarfen sich einer jahrelangen, harten Zen-Schulung und wurden schließlich von einem authentischen Zen-Meister als die ersten westlichen Meister in echter Zen-Tradition bestätigt.

So gibt es heute im Westen bereits etliche Gruppen von Laien, die sich unter kompetenter Führung auf dem Zen-Weg schulen, und in den USA existieren sogar schon Zen-Klöster, in denen westliche Zen-Mönche und -Laien in Übereinstimmung mit der chinesisch-japanischen Zen-Tradition Zazen praktizieren. Auch wenn D. T. Suzuki selbst kein bestätigter Zen-Meister war (und sich auch nie als solcher ausgab), der Schüler auf dem Weg der meditativen Schulung zu führen vermochte, so hat er doch in einer echten Zen-Tradition stehend und aus eigener Erfahrung schöpfend mit seinem Wirken den Zen-Meistern im Westen den Weg geebnet.

Und auch wenn Bücher, wie Suzuki sehr wohl wußte, die *Erfahrung* des Zen nicht vermitteln können, so können sie doch der Finger sein, der den Suchenden auf den Mond der Wahrheit hinweist, wenn sie von einem Kenner und Könnner wie Suzuki geschrieben sind. Ihren unschätzbaren Wert als solche Wegweiser haben seine Schriften schon erwiesen und werden ihn auch weiterhin erweisen. In einer Zeit der Popularisierung des Zen im Westen, der auch die Gefahr der aus-

mangelndem Wertgefühl und übereifrigem Enthusiasmus erwachsenden Verflachung und damit Zerstörung der echten Zen-Tradition innewohnt, setzen die *Essays in Zen Buddhism* noch immer einen nur selten erreichten Maßstab für alle, die sich die schwierige und letztlich unlösbare Aufgabe stellen, über Zen zu schreiben.

Michael S. Diener  
Tōkyō, Frühjahr 1987

## VORWORT DES AUTORS

Die fruchtbarste Wachstumsphase des Buddhismus im Fernen Osten hat zur Bildung der Zen- und der Shin-Schule geführt. Zen gelangte in China zur Reife, Shin in Japan. Welche Kraft und Vitalität der Buddhismus nach über zwei Jahrtausenden immer noch besitzt, wird einem deutlich, wenn man mit diesen beiden Schulen in Berührung kommt. Die eine spricht das innerste religiöse Bewußtsein der Menschheit an, die andere den intellektuellen und praktischen Aspekt der orientalischen Geisteshaltung, die eher intuitiv als diskursiv, eher mystisch als logisch ist. Wenn wir im Buddhismus zwei grundsätzliche Wege der Verwirklichung unterscheiden, nämlich «durch eigenes Bemühen» und «durch die Kraft des anderen», so repräsentiert Zen das Extrem des ersteren und Shin das Extrem des letzteren – aber beide Kräfte verschmelzen im erleuchteten Buddha-Bewußtsein zu einer Einheit.

Seit der Veröffentlichung meines kleinen Aufsatzes über Zen-Buddhismus im *Journal of the Pāli Text Society* (1907) ist außer Professor Kaiten Nukariyas *Religion of the Samurai* (1913) nichts Nennenswertes mehr in englischer Sprache erschienen. Sogar in Japan und China schenken moderne Autoren dieser Schule des Buddhismus kaum Beachtung. Das hängt mit spezifischen Schwierigkeiten zusammen, auf die man beim Studium dieses Gegenstandes stößt. Das Goroku («Niederschrift der Aussprüche») ist die einzige literarische Form, in der das Zen sich selbst darstellt, und sie zu verstehen, erfordert ein gewisses Maß an praktischer Zen-Schu-

lung, denn die bloße Kenntnis der chinesischen Geschichte, Kultur und Sprache reicht dazu bei weitem nicht aus. Selbst Gelehrte, die sich in der allgemeinen Philosophie des Buddhismus bestens auskennen, tun sich mit dem Zen bemerkenswert schwer, und ihre Versuche, die Wahrheit des Zen auszuloten, gehen weit am Ziel vorbei.

Die Zen-Meister selbst sind nicht in der Lage, ihre Einsichten in der Sprache des modernen Denkens darzustellen. Die intellektuell produktivsten Jahre verbringen sie in der Meditationshalle, und wenn sie nach Abschluß dieses formalen Teils ihrer Schulung wieder ins Freie treten, schauen alle Augen erwartungsvoll zu ihnen auf, denn nun gelten sie als Eingeweihte, mit allen Wassern der Kōan-Schulung gewaschen. Das allein müßte noch kein Hindernis sein; hinzu kommt aber – leider, wie man vom Standpunkt des Gelehrten aus sagen muß –, daß sie damit ganz zufrieden zu sein scheinen und durchaus kein lebhaftes Interesse an der Psychologie und Philosophie des Zen erkennen lassen. So bleibt Zen denn still in den «Aussprüchen» der Meister und in der praktischen Kōan-Schulung beschlossen und kann nicht aus der Abgeschlossenheit der Klöster hervortreten.

Natürlich wäre es ein großer Fehler, auch nur für einen Augenblick anzunehmen, Zen wäre allein aufgrund einer philosophischen Darstellung oder psychologischen Erklärung zu erfassen; dies heißt aber nicht, daß es überhaupt keinen verstandesmäßigen Zugang gibt und die gewohnten Mittel des Denkens völlig untauglich sind, uns das Zen wenigstens andeutungsweise zu erschließen. Ich muß wohl kaum eigens betonen, daß die hier vorgelegten Versuche einer rationalen Darstellung dem Gegenstand keineswegs gerecht werden können. Dennoch: Mit dem behutsamen Experiment, das Zen aus der Perspektive des gewöhnlichen Bewußtseins zu betrachten und als direkten Übermittlungsweg der vom Buddha verkündeten – oder vielmehr realisierten – Wahrheit zu verstehen, hoffe ich, einige der Schwierigkeiten auszuräumen zu können, die eine Annäherung an das Zen-Denken für



gewöhnlich vereiteln. Ob es mir gelingt oder ob es scheitert – das zu beurteilen, muß ich dem Leser überlassen.

Indem ich dieses bescheidene, nicht in meiner Muttersprache geschriebene Werk in die Welt entlasse, kann ich nicht umhin, an meinen verstorbenen Zen-Meister Sōen Shaku, Abt des Klosters Engaku-ji in Kamakura, zu denken. Wie sehr wäre es dem japanischen Buddhismus und den trauernden Freunden des Meisters zu wünschen gewesen, daß dieses Leben noch einige Jahre gewährt hätte! Dies ist nun der siebente Herbst, der die karminroten Blätter des Ahorns über sein Grab in Matsugaoka streut. Könnte sein Geist doch einmal noch aus tiefer Meditation erwachen, um dieses Buch zu beurteilen!

Daisetz Teitarō Suzuki,  
Kyōto, Oktober 1926

## EINFÜHRUNG: DER ZEN-WEG ZUR BEFREIUNG

In seinem Wesen ist Zen die Kunst, Einblick in die Natur des eigenen Seins zu gewinnen, und es weist den Weg aus der Sklaverei in die Freiheit. Indem es uns direkt an der Quelle des Lebens trinken läßt, befreit es uns von den Lasten und Zwängen, unter denen wir endlichen Wesen in dieser Welt leiden. Zen, so können wir sagen, setzt die Energien frei, die uns von Natur aus und im rechten Maß mitgegeben sind, aber meist nicht die richtigen Kanäle finden, weil sie unter normalen Umständen zwischen widerstreitenden Kräften nutzlos aufgerieben oder gewaltsam entstellt werden.

Unser Körper ist so etwas wie eine elektrische Batterie, in der sich eine geheimnisvolle latente Kraft verbirgt. Wenn diese Kraft nicht auf die richtige Weise zur Anwendung gelangt, verzehrt sie sich entweder selbst und schwindet oder wird pervertiert und zeitigt abnorme Auswirkungen. Die Zielsetzung des Zen besteht nur darin, uns vor dieser inneren Verunstaltung oder vor dem Wahnsinnigwerden zu bewahren. Das meine ich mit dem Ausdruck Freiheit: All den schöpferischen und von Natur aus guten Impulsen, die unserem Herzen eingeboren sind, ein freies Spiel zu erlauben. Im allgemeinen sind wir blind für die Tatsache, daß wir im Besitz all der Fähigkeiten sind, die uns glücklich und liebevoll gegenüber anderen machen können. All die Kämpfe, die wir ringsum sehen, entspringen dieser Unwissenheit. Zen möchte uns deshalb ermöglichen, ein – wie die Buddhisten es nennen – «drittes Auge» für eine Dimension zu öffnen, die

uns aufgrund unserer Unwissenheit oder Verblendung bisher radikal verschlossen war. Wenn die Wolke der Unwissenheit sich auflöst, wird die Unendlichkeit des Himmels offenbar, und wir gewinnen zum erstenmal Einblick in die Natur unseres eigenen Seins. Nun wissen wir um den Sinn des Lebens, wissen, daß es weder ein blindes Streben noch das Wirken roher Kräfte ist, und wenn wir auch niemals mit Bestimmtheit sagen können, worum es letztlich geht in diesem Leben, wächst uns doch ein Gefühl zu, daß es eine unendliche Gnade ist, zu leben; so können wir uns diesem Leben und seiner Entwicklung gelassen anheimstellen, fraglos und ohne pessimistische Zweifel.

Solange wir voller Vitalität und noch nicht zur Erkenntnis des Lebens erwacht sind, können wir den Ernst der ihm innewohnenden Konflikte nicht begreifen: Sie scheinen einstweilen zu ruhen. Früher oder später kommt jedoch die Zeit, wo wir uns dem Leben stellen und seine verwirrendsten und drängendsten Rätsel lösen müssen. So sagt K'ung-tzu (Konfuzius): «Mit fünfzehn wurde mein Geist auf das Studium gelenkt, mit dreißig wußte ich, wo ich zu stehen hatte.» Dies ist eines der klügsten Worte des chinesischen Weisen. Psychologen werden dieser Aussage zustimmen, denn fünfzehn ist in etwa das Alter, in dem junge Menschen sich ernsthaft umzuschauen und nach dem Sinn des Lebens zu fragen beginnen. Alle spirituellen Kräfte, bislang im Unbewußten sicher verwahrt, brechen nun fast gleichzeitig hervor. Und wenn dieser Ausbruch zu jäh und zu heftig erfolgt, kann der Geist, vorübergehend oder auf Dauer, aus dem Lot geraten; tatsächlich sind viele Fälle von Neurasthenie bei Heranwachsenden vor allem auf diesen Verlust des inneren Gleichgewichts zurückzuführen. In den meisten Fällen sind die Auswirkungen nicht so tiefgreifend, und die Krise geht vorüber, ohne tiefe Narben zu hinterlassen. Manche jedoch werden – aufgrund ihrer Veranlagung oder äußerer Einflüsse auf ihre noch formbare Natur – von diesem spirituellen Erwachen bis in die Grundfesten ihrer Persönlichkeit erschüttert. Dies ist die Zeit, in der

wir aufgerufen sind, zwischen dem «Ewigen Nein» und dem «Ewigen Ja» zu wählen. Diese Wahl bezeichnet K'ung-tzu mit dem Ausdruck «Studium»; damit ist nicht das Studium der Klassiker gemeint, sondern ein tiefes Eintauchen in die Mysterien des Lebens.

Der natürliche Ausgang dieses Ringens ist das «Ewige Ja» oder «Dein Wille geschehe», denn letztlich ist das Leben eine Bejahung, so negativ die Pessimisten es auch darstellen mögen. Andererseits können wir nicht leugnen, daß es in dieser Welt viele Dinge gibt, die unseren allzu empfindlichen Geist in eine andere Richtung lenken können, so daß wir in den Aufschrei einstimmen, den L. N. Andrejew einer der Personen des Stückes *Das Leben des Menschen* in den Mund legt: «Ich verfluche alles, was du gabst. Ich verfluche den Tag, an dem ich geboren wurde. Ich verfluche den Tag, an dem ich sterben werde. Ich verfluche mein Leben in seiner Gesamtheit. Ich schleudere dir alles zurück in dein grausames Gesicht, fühlloses Schicksal! Sei verflucht, sei für immer verflucht! Mit meinen Flüchen besiege ich dich. Was kannst du mir jetzt noch antun? . . . Mit meinem letzten Gedanken will ich es dir in die Eselsohren schreien: Sei verflucht, sei verflucht!» Welch entsetzliche Anklage gegen das Leben, und welch vollständige und endgültige Absage an das Leben – ein trostloses Bild von der Bestimmung des Menschen auf dieser Erde. Aber es gibt wirklich Dinge, die eine pessimistische Grundhaltung zumindest erklären können, denn was wissen wir schon mit Sicherheit, außer daß wir eines Tages spurlos verschwinden werden und auch die Erde, die uns hervorgebracht hat, untergehen muß?

Das Leben bedeutet für die meisten von uns Leiden. An dieser Tatsache kommt niemand vorbei. Solange das Leben eine Form des Kampfes ist, muß es vom Schmerz beherrscht sein. Bedeutet Kampf nicht das Ringen zweier einander entgegengesetzter Kräfte, die beide die Oberhand zu gewinnen suchen? Wird die Schlacht verloren, so ist der Tod die Folge, und der Tod ist das Furchtbarste, was es auf der Welt gibt.

Aber selbst wenn der Tod besiegt wird, bleibt man allein zurück, und Einsamkeit ist manchmal unerträglicher als der Kampf selbst. Man mag sich all dessen nicht bewußt sein und sich weiter all den kurzlebigen Freuden hingeben, die die Sinne vermitteln, aber diese fehlende Bewußtheit verändert die Tatsachen des Lebens keinen Deut. Ein Blinder mag die Existenz der Sonne noch so hartnäckig bestreiten, er bringt sie damit nicht zum Verschwinden. Ihre Glut trifft auch ihn, und wenn er keine geeigneten Vorkehrungen trifft, wird er ihr zum Opfer fallen.

Kein Zweifel, der Buddha hatte recht mit seinen «Vier Edlen Wahrheiten», deren erste besagt, daß Leben Schmerz bedeutet. Kommt nicht jeder von uns schreiend und in gewisser Weise protestierend auf die Welt? Aus dem weichen, warmen Mutterschoß in diese kalte, abweisende Welt vertrieben zu werden, ist, gelinde gesagt, sicherlich eine schmerzhafteste Erfahrung. Und das Heranwachsen ist stets von Schmerzen begleitet: Das Zahnen ist mehr oder weniger schmerzhaft, und mit der Pubertät gehen seelische und körperliche Schwierigkeiten einher. Auch das Wachstum jenes Organismus, den wir Gesellschaft nennen, begleiten schmerzhafteste Umbruchsphasen, und gegenwärtig sind wir wieder einmal Zeugen solcher Geburtswehen. Wir mögen uns mit kühlem Verstand sagen, das alles sei unvermeidlich, jeder Umbruch erfordere nun mal die Zerschlagung irgendeines Ancien régime, und so sei es gar nicht möglich, uns diese herbe Prozedur zu ersparen. Diese nüchterne Analyse lindert allerdings keineswegs die quälenden Empfindungen, denen wir ausgesetzt sind. Das Leben bleibt trotz aller klugen Erörterungen ein schmerzhafter Kampf.

Das aber ist letzten Endes eine glückliche Fügung. Denn je mehr wir leiden, desto tiefer entwickelt sich unser Charakter und desto empfänglicher werden wir für die Geheimnisse des Lebens. Alle großen Künstler, religiösen Führer und Sozialreformer sind aus schweren Kämpfen hervorgegangen, die sie oft genug unter Tränen und mit verwundetem Herzen zu

bestehen hatten. Wer nicht durch die Tiefen des Kummers gegangen ist, kann nicht das wahre Leben schmecken. Wenn der Himmel einen großen Menschen heranbilden will, so sagt auch Meng-tzu (Menzius), schickt er ihm Prüfungen aller Art, bis er schließlich siegreich aus all den leidvollen Erfahrungen hervorgeht.

Oscar Wilde ist für mich ein Mensch, der stets irgendwelche Posen einnimmt und Effekthascherei betreibt; er mag ein großer Künstler sein, aber irgend etwas an ihm stößt mich ab. In seinem *De Profundis* schreibt er jedoch: «In den letzten Monaten habe ich unter furchtbaren Schwierigkeiten und Kämpfen einige der Lektionen begreifen können, die sich in der Tiefe des Schmerzes verbergen. Geistliche, aber auch Leute, die ohne wirkliches Wissen reden, nennen das Leiden manchmal ein Mysterium. Tatsächlich ist es jedoch eine Offenbarung. Man nimmt Dinge wahr, die man nie zuvor wahrgenommen hat. Man betrachtet die gesamte Geschichte von einer ganz neuen Warte aus.» Man bemerkt hier gleich, welchen segensreichen Einfluß die Inhaftierung auf seinen Charakter ausübte. Hätte er zu Beginn seiner Laufbahn eine solche Feuerprobe zu bestehen gehabt, so wären ihm vielleicht weit größere Werke gelungen als die, welche uns nun vorliegen.

Wir sind zu ichbezogen. Aus keiner anderen Schale ist so schwer herauszuwachsen wie aus dem Ego. Wir schleppen sie offenbar von der Kindheit bis zum Tod mit uns herum. Unterwegs erhalten wir jedoch immer wieder Chancen, diese Schale zu durchbrechen, und die erste und größte dieser Chancen bietet sich uns in der Zeit nach der Pubertät. Hier wird dem Ich zum erstenmal das «andere» wirklich bewußt. Ich spreche vom Erwachen der Sexualität. Ein Ich, bis dahin ganz und ungeteilt, empfindet nun plötzlich so etwas wie eine Spaltung in sich selbst. Die Kraft der Liebe, die bis jetzt tief im Herzen in einer Art Schlafzustand gelegen hatte, erwacht und löst in diesem Herzen einen gewaltigen Aufruhr aus, denn die Liebe, die sich nun regt, verlangt nicht nur, daß das

Ich sich selbst geltend macht, sondern fordert auch seine Auslöschung.

Die Liebe macht, daß das Ich sich an das Objekt seiner Liebe verliert und es doch zugleich besitzen möchte. Ein unlösbarer und daher tragischer Widerspruch. Dieses elementare Gefühl muß eine jener göttlichen Kräfte sein, die den Menschen auf seinem Weg zum Höheren vorantreiben. Gott schickt Tragödien, um den Menschen zu vervollkommen. Der größte Teil der Weltliteratur besteht aus Variationen über das Thema Liebe, und wir werden seiner offenbar nie überdrüssig. Es ist jedoch nicht das Thema, mit dem wir uns hier beschäftigen wollen. Ich möchte in diesem Zusammenhang nur eines hervorheben: Durch das Erwachen der Liebe erhalten wir einen ersten Einblick in die Unendlichkeit der Dinge, und dieser Einblick treibt junge Menschen je nach ihrer Veranlagung, Umgebung und Erziehung in romantische Schwärmerei oder in den Rationalismus.

Wenn die Ich-Schale aufbricht und das «andere» erstmals hereingelassen wird, verleugnet das Ich sich sozusagen selbst und tut seinen ersten Schritt auf das Unendliche zu. Es entbrennt ein heftiger Kampf zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen dem Intellekt und einer höheren Macht oder, einfacher ausgedrückt, zwischen dem Fleisch und dem Geist. Dies ist das Problem der Probleme, und es hat schon manchen jungen Menschen in die Hände Satans getrieben. Wenn ein erwachsener Mann auf diese Jugendzeit zurückblickt, schaudert es ihn unwillkürlich. Der Kampf, der mit aller Ernsthaftigkeit geführt werden muß, kann bis zum Alter von dreißig Jahren andauern, dem Alter, in dem K'ung-tzu wußte, wo er zu stehen hatte. Das religiöse Bewußtsein ist nun voll erwacht, und man sucht in jeder Richtung nach Möglichkeiten, dem Kampf zu entkommen oder ihn zu beenden. Man liest Bücher, hört begierig Vorträge und Predigten und experimentiert mit allerlei religiösen Übungen und Methoden. Natürlich wird dabei auch das Zen zum Gegenstand des Interesses.

## WIE LÖST ZEN DAS PROBLEM DER PROBLEME?

Zunächst einmal bedient sich die Lösung des Zen nicht des Buchwissens, sondern bezieht sich direkt auf die Tatsachen der persönlichen Erfahrung. Das Wesen des eigenen Seins, in dem der Kampf zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu toben scheint, muß mit einem höheren Vermögen als dem Intellekt erfaßt werden. Der Intellekt war es, der überhaupt die Frage aufwarf, die er nun nicht beantworten kann; er muß, was diese Frage angeht, beiseite treten und Platz machen für etwas Höheres und Intelligenteres. Der Intellekt besitzt eine besonders beunruhigende Eigentümlichkeit: Er wirft zwar genügend Fragen auf, die den Frieden des Geistes gründlich stören, ist dann aber allzu häufig außerstande, zufriedenstellende Antworten zu geben. Er zerstört den glücklichen Zustand der Unwissenheit, weiß dann aber nichts zu bieten, womit der Friede wiederherzustellen wäre. Da er die Unwissenheit aufdeckt, wird er häufig als Lichtbringer angesehen; tatsächlich aber schafft er in erster Linie Verwirrung, und mit der Beleuchtung ist es oft nicht weit her. Er ist, kurz gesagt, nicht der Weisheit letzter Schluß, sondern wartet auf etwas Höheres, das all die Fragen, die er ohne Rücksicht auf die Folgen stellen wird, auflösen soll.

Wäre der Intellekt fähig, in dem von ihm selbst geschürten Aufruhr eine neue Ordnung zu schaffen und die Dinge ein für allemal zu bereinigen, so bedürfte es keiner Philosophie mehr, sobald sie einmal durch einen großen Denker wie Aristoteles oder Hegel systematisiert wurde. Aber die Geschichte des Denkens zeigt, daß jede Struktur, und mag ein noch so großer Denker sie errichtet haben, von den Nachfolgenden unweigerlich wieder eingerissen wird. Gegen dieses ständige Einreißen und Aufbauen ist im Rahmen der Philosophie wenig einzuwenden, denn es entspricht dem Wesen des Intellekts, so wie ich ihn verstehe; wir können dem endlosen Mahlen der philosophischen Mühle ebenso wenig Einhalt gebieten wie unserer Atmung. Wenn es jedoch um das Leben

selbst geht, können wir nicht darauf warten, daß der Intellekt uns die Endlösung liefert – selbst dann nicht, wenn er dazu fähig wäre.

Wir können unser Leben nicht aufschieben, nicht einen Moment, um abzuwarten, bis die Philosophie seine Geheimnisse ergründet hat. Überlassen wir die Geheimnisse sich selbst: Leben müssen wir jetzt. Wer Hunger leidet, kann nicht warten, bis eine vollständige Analyse der Nahrungsmittel und ihres Nährwerts vorliegt. Für die Toten sind wissenschaftliche Erkenntnisse über die Nahrung ohne jeden Wert. Aus diesem Grund verläßt das Zen sich für die Lösung der tiefsten Probleme nicht auf den Intellekt.

Es gilt, durch persönliche Erfahrung und ohne jede Vermittlungsinstanz *direkt* zur Wirklichkeit der Dinge vorzudringen. Im Zen verdeutlicht man dies gern mit einem Bild: Um auf den Mond zu deuten, bedarf es eines Fingers, doch wehe denen, die den Finger für den Mond halten; ein Korb ist sehr nützlich, um unsere Fische heimzutragen, aber wenn sie dann auf dem Tisch liegen, wozu sich dann noch weiter mit dem Korb plagen? Hier ist die Wirklichkeit, ergreifen wir sie augenblicklich mit den bloßen Händen, bevor sie uns entschlüpft – das ist, was uns im Zen nahegelegt wird. Nichts darf sich zwischen uns und die Wirklichkeit drängen. In der Wirklichkeit selbst gibt es keinen Kampf, etwa zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen Fleisch und Geist. Das sind nutzlose Unterscheidungen, die der Intellekt buchstäblich aus der Luft greift, um seine eigenen Absichten weiter verfolgen zu können. Solche Unterscheidungen allzu ernst zu nehmen oder sie gar als Grundtatsachen des Lebens zu betrachten, das heißt, den Finger für den Mond zu halten.

Wenn wir hungrig sind, essen wir, wenn wir müde sind, legen wir uns hin – wo wäre da Platz für das Endliche und Unendliche? Sind wir nicht – jeder auf seine Weise – vollständig in dem, was wir sind? Dem Leben selbst mangelt nichts. Erst wenn der Intellekt sich einmischt, reißt der Strom des Lebens plötzlich ab, und wir fangen an, uns zu fragen, ob uns

nicht etwas mangelt oder wir selbst mangelhaft sind. Der Intellekt hat für viele Dinge im Leben, die erwogen und kalkuliert werden müssen, durchaus seinen Sinn und seine Berechtigung, aber wir müssen verhindern, daß er sich dem Strom des Lebens in den Weg stellt. Wer überhaupt Einblick in diesen Strom gewinnen möchte, sollte ihn währenddessen ungehindert fließen lassen. Nicht der kleinste Eingriff ist erlaubt, denn sobald wir auch nur eine Hand in diesen Strom halten, geht seine Transparenz verloren, und er spiegelt unser Gesicht nicht mehr – das Antlitz, das wir von Urbeginn an und bis ans Ende der Zeit haben.

Es gibt vier kurze Aussagen, die das Charakteristische des Zen zusammenfassen:

Eine besondere Überlieferung außerhalb der orthodoxen Lehre  
Unabhängigkeit von heiligen Schriften  
und das unmittelbare Deuten auf des Menschen Herz  
führen zur Schau des eigenen Wesens und zur Buddha-  
Werdung.

Natürlich besitzt dieses kühne Manifest einen historischen Hintergrund. In der Zeit, als das Zen nach China gelangte, waren die meisten Buddhisten hier nur noch auf die Erörterung hochmetaphysischer Fragen aus oder gaben sich mit der bloßen Beachtung der vom Buddha niedergelegten ethischen Gebote zufrieden oder verfielen, gänzlich der Kontemplation der Nichtigkeit weltlicher Dinge hingeeben, in Lethargie. Sie alle hatten kaum noch ein Auge für das Leben selbst, das fernab dieser Spiegelfechtereien des Intellekts und der Imagination dahinströmt. Bodhidharma und seine Nachfolger erkannten diesen beklagenswerten Zustand, und so kam es zur Formulierung der zitierten «vier großen Aussagen» des Zen. Sie bedeuten, kurz gesagt, daß das Zen seine eigene Art und Weise hat, auf das Wesen des eigenen Seins hinzudeuten; wenn dies geschieht, wird die Buddhaschaft erlangt, und

darin finden alle vom Intellekt erzeugten Widersprüche und Verwirrungen zu erneuter Harmonie in einer Einheit höherer Ordnung.

Aus diesem Grund *erklärt* das Zen niemals, sondern *zeigt* einfach; es bedient sich keiner Umschreibungen und keiner Verallgemeinerungen; es gibt sich ausschließlich mit konkreten «anfaßbaren» Tatsachen ab. Vom Standpunkt der Logik aus gesehen, mag das Zen voller Widersprüche und Wiederholungen sein, doch das stört seinen Frieden in keiner Weise und hemmt seinen Schritt nicht. «Den Stab geschultert», so formuliert es ein Zen-Meister treffend, «geht er unbeirrt tiefer in die Berge hinein, die sich einer hinter dem anderen erheben.» Zen greift die Logik nicht an, sondern geht einfach seinen Pfad der Tatsachen weiter und überläßt alles übrige sich selbst. Erst wenn die Logik sich anmaßt, außerhalb ihres eigentlichen Geltungsbereichs mitreden zu wollen, legt das Zen mit Nachdruck seine Prinzipien dar und setzt den Eindringling vor die Tür. Ansonsten aber gibt es nichts, dem das Zen feindlich gesinnt ist. Wozu den Intellekt bekämpfen, wenn er für das Zen mitunter sogar in eigener Sache nützlich sein kann?

Einige Beispiele mögen den direkten Umgang des Zen mit den grundlegenden Tatsachen des Daseins verdeutlichen:

Rinzai (chin. Lin-chi, der Gründer der Rinzai-Schule des Zen, gest. 867) sagte bei der Unterweisung der Versammelten:

»Es gibt einen Wahren Menschen ohne Rang. Er geht dauernd zum Gesicht eines jeden von euch ein und aus. Ihr Anfänger, die ihr euch noch nicht bewiesen habt, seht, seht!« Da war ein Mönch, der fragte: «Was ist das, «ein Wahrer Mensch ohne Rang?»» Rinzai trat von seinem Zen-Sitz herunter und packte ihn. Der Mönch stutzte. Rinzai schob ihn weg und sagte: «Der Wahre Mensch ohne Rang, was für ein aufgetrockneter Scheißstock!»

Rinzai war für den «rauen» und direkten Umgang mit seinen Schülern bekannt. Die lauwarne Umschweifigkeit vieler

anderer Meister hat ihm nie behagt. Gewiß hatte er seine Direktheit von seinem eigenen Meister, Ōbaku (Huang-po), von dem er drei Schläge erhielt, als er ihn fragte, was das Grundprinzip des Buddhismus sei. Es versteht sich natürlich von selbst, daß das Schlagen und Schütteln von Fragestellern nicht das Wesen des Zen ausmacht. Wer so etwas glaubt, begeht denselben groben Fehler wie einer, der den Finger für den Mond hält. Wie überall darf man auch im Zen die äußeren Manifestationen und Demonstrationen nicht für etwas Endgültiges halten: Sie geben nur einen Fingerzeig, wie und wo nach der Wirklichkeit Ausschau zu halten ist. Diese Fingerzeige sind wichtig, wir kommen ohne sie nicht aus; aber sie sind stets nur für den einen Augenblick gedacht, in dem sie gegeben werden, und wenn wir uns über diesen Augenblick hinaus in sie verhaspeln, sind wir verloren, denn Zen ist nicht mit dem Verstand zu erfassen.

Manchem mag es geradezu so erscheinen, als versuchte Zen uns mit dem Netz der Logik und der Schlinge der Worte zu fangen. Ein falscher Schritt, und man ist ewiger Verdammnis preisgegeben, erlangt nie die Freiheit, nach der das Herz sich so verzehrt. Deshalb ergreift Rinzai mit den bloßen Händen, was uns allen unmittelbar gegenwärtig ist. Wenn uns ein drittes Auge geöffnet wird und klar sehen lernt, werden wir zweifelsfrei wissen, wohin Rinzai uns zu treiben versucht. Zuerst müssen wir in den Geist des Meisters eindringen und dem inneren Menschen dort Auge in Auge gegenüber treten. Keine noch so wortreichen Erklärungen werden uns je dem Wesen unseres eigenen Selbst näherbringen. Je mehr wir erklären, desto weiter läuft es uns davon. Es ist, als wollte man seinen eigenen Schatten einfangen. Man läuft ihm nach, und er läuft mit gleicher Schnelligkeit vor einem her. Wem das ganz klar geworden ist, der gewinnt tiefen Einblick in den Geist eines Rinzai oder Ōbaku, und ihm geht auf, von welcher Güte sie in Wirklichkeit sind.

Ein anderer großer Zen-Meister, der im China der späten T'ang-Dynastie lebte, war Ummon Bun'en (Yün-men Wen-

yen, der Gründer der Ummon-Schule des Zen, 864–949). Er mußte sich erst ein Bein brechen, um Einblick in das Lebensprinzip zu erlangen, aus dem das ganze Universum – einschließlich seiner eigenen unbedeutenden Existenz – ersteht. Dreimal mußte er seinen Meister Bokushū (Mu-chou), Schüler und Dharma-Nachfolger von Meister Ōbaku, aufsuchen, ehe er vorgelassen wurde. Der Meister fragte: «Wer bist du?» – «Ich bin Bun'en», antwortete der Mönch. (Bun'en, chin. Wen-yen, war sein ursprünglicher Name, während Ummon der Name des Berges ist, auf dem er sich später niederließ.) Der Meister ließ den Wahrheitssucher herein, packte ihn aber sogleich und rief: «Sag es! Sag es!» Ummon zögerte, und da stieß der Meister ihn mit den Worten: «O du Taugenichts!» hinaus und schlug die Tür zu, in der allerdings noch Ummons Bein steckte. Es brach, und der heftige Schmerz öffnete dem armen Kerl offenbar die Augen für die große Wahrheit des Lebens. Jetzt war er kein beflissener, Mitleid heischender Mönch mehr, und für das, was er gewonnen hatte, nahm er den Beinbruch gern hin.

Ummon war übrigens kein Einzelfall dieser Art; aus der Geschichte des Zen sind uns etliche Beispiele bekannt, daß Menschen bereit waren, der Wahrheit irgendeinen Körperteil aufzuopfern. «Wenn ein Mensch das Tao am Morgen versteht, ist es fest und sicher bei ihm, selbst wenn er am Abend sterben muß», sagt K'ung-tzu. Manch einer spürt wohl, daß die Wahrheit größeren Wert besitzt als das bloße biologische Leben. Aber auf der anderen Seite stecken so viele als lebendige Leichen im Sumpf der Verblendung und Sinnlichkeit fest – und wollen es gar nicht anders.

Dies ist ein Punkt, wo das Zen sehr schwer zu verstehen ist. Was sollen diese sarkastischen Scheltworte? Wozu diese Herzlosigkeit? Womit verdiente Ummon eine solche Verletzung? Er war doch ein armer, wahrheitssuchender Mönch, ernsthaft darauf aus, bei diesem Meister Erleuchtung zu finden. War es für diesen aufgrund seiner Einsicht wirklich nötig, den Schüler dreimal abzuweisen und dann die halbgeöff-

nete Tür gleich wieder so brutal, so unmenschlich zuzuschlagen? Nun, was dabei herauskam, war jedenfalls das, was beide erstrebt hatten. Der Meister war hochzufrieden, als sein Schüler einen Einblick in die Geheimnisse des Seins gewann, und der Schüler empfand nur tiefe Dankbarkeit für alles, was ihm widerfuhr.

Gibt es etwas Irrationaleres und Unbegreiflicheres als dieses Zen? So mag es uns erscheinen, und deshalb habe ich gesagt, daß Zen sich der logischen Analyse und intellektuellen Durchdringung entzieht. Jeder einzelne von uns muß es direkt und persönlich in seinem innersten Sein erfahren. Wie zwei makellos saubere Spiegel einander reflektieren, so müssen die Wirklichkeit und der Geist einander gegenüberstehen – nichts darf zwischen ihnen sein. Wenn das der Fall ist, sind wir in der Lage, die lebendige, pulsierende Wirklichkeit direkt zu ergreifen.

Freiheit – das ist bis dahin ein leeres Wort. Unsere ursprüngliche Regung ist, der Unfreiheit zu entkommen, in der alle endlichen Wesen sich finden; doch was für Freiheit werden wir finden, solange wir nicht die Ketten der Verblendung selbst zerschlagen, mit denen wir an Händen und Füßen gebunden sind? Und diese Ketten der Verblendung sind aus nichts anderem geschmiedet als unserer Verhaftung an den Intellekt und die Sinne, die mit jedem Gedanken und jedem Gefühl schier untrennbar verflochten sind. Sie sind schwer loszuwerden; sie kleben wie nasse Kleider, so hat es ein Zen-Meister einmal treffend ausgedrückt.

«Wir sind als Freie und Gleiche geboren.» Was immer das in gesellschaftlicher oder politischer Hinsicht bedeuten mag, im Zen gilt, daß es im spirituellen Bereich absolut wahr ist und erst die Blindheit für die wirkliche Beschaffenheit des Daseins uns all unsere Fesseln und Handschellen anlegt. Alles, was suchende Seelen von ihren Meistern erfahren, sei es handgreiflicher oder sprachlicher Art, wird von diesen auf großzügige und barmherzige Weise gegeben und dient keinem anderen Zweck, als sie in den ursprünglichen Stand der

Freiheit zurückzusetzen. Und dies ist erst dann vollzogen, wenn wir es einmal durch eigenes Bemühen und unabhängig von allen gedanklichen Repräsentationen selbst erfahren haben. So lautet also die Grundaussage des Zen letztlich: Durch Verblendung wurden wir zu der Annahme verleitet, es gebe einen Zwiespalt in unserem Sein; tatsächlich ist aber der Kampf zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen von Anfang an gegenstandslos, und die Freiheit, nach der wir so begierig suchen, ist immer schon da. Su Tung-p'o, der berühmte chinesische Dichter und Staatsmann, bringt es in einem seiner Gedichte zum Ausdruck:

Nieselregen auf dem Berg Lu  
Und die Brandung von Che-chiang;  
Bist du dort noch nicht gewesen,  
So hast du manches wohl zu beklagen;  
Doch einmal wendest du dich dorthin, heimwärts,  
Und wie schlicht und nüchtern die Dinge aussehen!  
Nieselregen auf dem Berg Lu  
Und die Brandung von Che-chiang.

Dies meint auch Seigen Ishin (Ch'ing-yüan Wei-hsin) mit seinem berühmt gewordenen Ausspruch: «Bevor ein Mensch sich im Zen übt, sind Berge für ihn Berge, und Flüsse sind Flüsse; gewinnt er unter Anleitung eines guten Meisters Einblick in die Wahrheit des Zen, so sind Berge für ihn nicht mehr Berge und Flüsse nicht mehr Flüsse; wenn er dann aber den Ort wirklicher Ruhe erreicht, so sind Berge wieder Berge und Flüsse wieder Flüsse.»

Bokushū (Mu-chou), der in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts lebte, wurde einst gefragt: «Jeden Tag müssen wir uns ankleiden und essen – wie können wir all dem entkommen?» Der Meister erwiderte: «Wir kleiden uns an, wir essen.» – «Ich verstehe Euch nicht», sagte der Fragesteller. «Wenn du nicht verstehst», schloß der Meister, «so kleide dich an und iß.»

Zen hat nur mit den konkreten Dingen zu tun und ergeht sich nicht in Verallgemeinerungen. Auch ich möchte eine gemalte Schlange nicht mit überflüssigen Beinen versehen, aber wenn zu Bokushū ein philosophischer Kommentar gewünscht würde, ließe sich folgendes sagen: Wir alle sind endlich, können nicht außerhalb von Raum und Zeit leben; da die Erde uns hervorgebracht hat und wir das Unendliche nicht erfassen können – wie entledigen wir uns der Beschränkungen des Daseins? Das etwa steht hinter der ersten Frage des Mönchs, und der Meister antwortet: Die Erlösung vom Endlichen muß im Endlichen gesucht werden, denn es gibt kein von den endlichen Dingen losgelöstes Unendliches; suchst du etwas Transzendentes, so schneidest du dich selbst ab von dieser Welt des Relativen, und das kommt der Selbstausslösung gleich. Du suchst Erlösung doch nicht auf Kosten deiner Existenz. Also geh den täglichen Verrichtungen nach und finde darin deine ureigene Freiheit. Das war zuviel für den Fragesteller, und er mußte eingestehen, daß er dem Meister nicht folgen konnte. Deshalb fügte dieser hinzu: Ob du verstehst oder nicht, lebe einfach weiter im Endlichen, mit dem Endlichen; wenn du in deinem Streben nach dem Unendlichen aufhörst zu essen und dich warmzuhalten, wirst du sterben. Du magst dich noch so sehr plagen, das Nirvāna muß inmitten des Samsāra (Geburt und Tod) gesucht werden.

Ob einer ein erleuchteter Zen-Meister oder ein Ignorant erster Güte ist, beide können den sogenannten Naturgesetzen nicht entkommen. Beide sind hungrig, wenn der Magen leer ist, beide müssen ein warmes Gewand überziehen, wenn es schneit. Ich will damit nicht sagen, daß sie beide nichts als materielle Existenzen sind; aber sie sind, was sie sind, welchen Grad der spirituellen Entwicklung sie auch erreicht haben mögen. In den buddhistischen Schriften heißt es: Die Finsternis der Höhle verwandelt sich in das Licht der Erleuchtung, wenn die Fackel der spirituellen Einsicht brennt. Es ist nicht so, daß man erst ein Ding namens Dunkelheit hinaus-



tragen und dann ein Ding namens Erleuchtung hereintragen muß, sondern Erleuchtung und Dunkelheit sind im Grunde von Anfang an ein und dasselbe; der Übergang vom einen zum anderen vollzieht sich nur im Innern des Menschen. Das Endliche ist das Unendliche, und das Unendliche ist das Endliche. Sie sind nicht zweierlei, auch wenn der Intellekt uns eingibt, sie so zu betrachten. Dies ist, logisch interpretiert, vielleicht das, was Bokushū's Antwort an den Mönch enthält. Unser Fehler besteht darin, daß wir etwas in zwei Hälften spalten, was in Wirklichkeit eine absolute Einheit ist. Ist unser Leben nicht ein ungeteiltes Ganzes, das wir nur mit unserem intellektuellen Sezierschneidmesser blindwütig in Stücke schneiden?

Hyakujō Nehan (Pai-chang Nieh-p'an) wurde von seinen Mönchen um eine Darlegung gebeten. Er schickte sie an die Feldarbeit; danach, so sagte er, werde er ihnen die große Sache des Buddhismus darlegen. Sie taten ihre Arbeit, und als sie dann kamen, die Darlegung zu hören, streckte Hyakujō ihnen nur wortlos die Arme entgegen. Vielleicht ist am Zen gar nichts Mysteriöses. Alles liegt offen da. Iß deine Mahlzeit, halte deine Kleider in Ordnung, bebaue dein Reisfeld und deine Gemüsebeete, und du tust alles, was auf dieser Erde von dir verlangt ist, und das Unendliche verwirklicht sich in dir. Wie verwirklicht es sich? Als Bokushū gefragt wurde, was Zen sei, antwortete er mit einem Ausdruck aus einem Sūtra: «Mahāprajñāpāramitā!» Der Fragesteller gab zu erkennen, daß er mit diesem sonderbaren Wort nichts anfangen konnte, und so fügte der Meister hinzu:

Mein Gewand ist gänzlich abgetragen nach so vielen Jahren des Gebrauchs.

Und Teile davon, die lose in Fetzen hingen, wurden fortgeweht zu den Wolken.

Ist das Unendliche etwa solch ein von Armut gezeichneter Mönch? Wir müssen das wohl auf sich beruhen lassen; eines jedoch zeigt sich hier, das wir nie aus dem Auge verlieren dürfen: Der Friede der Armut (und Friede ist nur in der Ar-

mut möglich) stellt sich erst nach einem erbitterten Kampf ein, den wir mit ganzer Kraft führen müssen. Selbstzufriedenheit aufgrund von innerer Trägheit ist etwas ganz anderes und vollkommen wertlos. In diesem Zustand ist keine Spur von Zen, und im Grunde bedeutet er nicht mehr als bloßes Vegetieren. Ohne den mit vollem Einsatz geführten Kampf ist jeder Friede nur ein Abklatsch von Friede, ohne jedes tragfähige Fundament – der erste Windstoß bläst ihn um. Auf diesem Punkt beharrt Zen ganz entschieden. Gewiß hat die moralische Standfestigkeit des Zen, von seiner mystischen Seite einmal abgesehen, etwas mit diesem unerschrocken geführten Kampf des Lebens zu tun.

Unter ethischen Gesichtspunkten betrachtet, können wir das Zen als eine Disziplin der Um- oder Neubildung des Charakters beschreiben. Unser gewohntes Leben berührt nur die Randbereiche der Persönlichkeit, stört uns aber nicht bis in die Tiefe der Seele auf. Auch wenn das religiöse Bewußtsein in uns erwacht, versuchen die meisten von uns, so zu tun, als wäre nichts, damit die Seele nicht durch Narben des Kampfes entstellt wird. Das aber zwingt uns zur Oberflächlichkeit. Wir mögen intelligent sein und vieles mehr, aber all unseren Leistungen mangelt es an Tiefe und Aufrichtigkeit, und sie rühren nicht an das innerste Empfinden. Manche sind unfähig, etwas anderes als Halbheiten und Imitationen zustandzubringen, denen die Seichtheit ihres Charakters und der Mangel an spiritueller Erfahrung nur allzu deutlich anzusehen sind. Zen ist zwar in erster Linie eine religiöse Disziplin, aber es formt auch unseren Charakter. Oder sagen wir besser: Tiefe spirituelle Erfahrung bewirkt unweigerlich einen Wandel in der moralischen Struktur unserer Persönlichkeit.

Wie kommt es dazu?

Die Wahrheit des Zen ist so geartet, daß wir sie nur dann wirklich tiefgreifend erfassen können, nachdem wir einen schweren und manchmal sehr langen Kampf bestanden haben, und zwar in steter Wachsamkeit. Sich der Disziplin des

Zen zu unterziehen, ist keine leichte Aufgabe. Ein Zen-Meister sagte einmal, das Leben eines Mönchs könne nur ein Mann von großer moralischer Stärke führen, und selbst ein Staatsminister dürfe nicht erwarten, daß es ihm ohne weiteres gelingt. (Staatsminister zu werden, so müssen wir hier anmerken, galt in China als die Krönung all dessen, was einem Menschen in dieser Welt beschieden sein mochte.) Nicht daß das mönchische Leben unbedingt strenge Askese bedeuten muß, aber es erfordert die Entwicklung aller spirituellen Kräfte zu ihrer größten Höhe.

Von dieser Höhe der Entwicklung aus haben alle großen Zen-Meister gesprochen und gehandelt. Was sie sagen und tun, ist nicht absichtsvoll rätselhaft oder verwirrend, sondern strömt aus einer Seele, die von tiefen Erfahrungen erfüllt ist. Und solange wir uns nicht zu derselben Höhe aufschwingen wie diese Meister, können wir auch nicht zu ihrer umfassenden Schau des Lebens gelangen. Ruskin sagte: «Und wenn er etwas taugt, so seid dessen gewiß, daß der Sinn seiner Worte sich euch nicht sogleich erschließen wird, ja, daß der gesamte Sinn euch für lange Zeit verschlossen bleiben mag. Nicht daß er nicht sagte, was er meint; er sagt es sogar ganz entschieden; aber er kann es nicht *alles* sagen und will es seltsamerweise auch nicht – außer auf eine versteckte oder gleichnishafte Weise, womit er sicherstellt, daß ihr es tatsächlich hören wollt. Ich kann den Grund dessen nicht recht einsehen und verstehe auch nicht die grausame Verschwiegenheit weiser Männer, die ihre tieferen Gedanken stets in ihrer Brust bewahren. Sie geben sie euch nicht als Hilfe, sondern wenn ihr reif für sie seid, und vorher vergewissern sie sich genauestens, daß ihr sie auch verdient.» Dieser Schlüssel zur Schatzkammer der Weisheit wird uns erst nach geduldigem und manchmal schmerzhaftem moralischem Ringen ausgehändigt.

Das Bewußtsein ist normalerweise randvoll mit allerart intellektuellem Unsinn und von den Leidenschaften aufgewühltem Unrat. Intellekt und Leidenschaften haben durchaus ihren Platz und ihren Sinn in unserem Alltagsleben. Aber was

wir durch sie in uns ansammeln, ist der Hauptgrund für unser Elend, für unser Gefühl, in Ketten zu leben. Sooft wir uns zu bewegen versuchen, behindern sie uns, ersticken uns, ziehen einen dichten Schleier vor unseren spirituellen Horizont. Wir empfinden unser Leben als einen ständigen Zustand der Geheimmtheit. Wir sehnen uns nach Natürlichkeit und Freiheit, scheinen ihnen aber nicht näher zu kommen. Die Zen-Meister wissen das, denn sie haben einst dieselben Erfahrungen durchgemacht. Sie möchten, daß wir uns von all diesen niederdrückenden Lasten befreien, denn die brauchen wir wirklich nicht für ein Leben in Wahrheit und Erleuchtung.

So sprechen sie denn mit ein paar Worten direkt das aus (oder demonstrieren es auch wortlos), was uns von der Tyrannei des angehäuften intellektuellen Abfalls befreien kann, sofern wir reif genug sind, es zu begreifen. Aber dieses Begreifen fällt uns nicht einfach zu. Nach langer Gewöhnung an die Tyrannei werden wir die geistige Trägheit nicht so einfach los. Sie reicht tief hinunter bis an die Wurzeln unseres Seins, und deshalb ist es notwendig, unsere Persönlichkeitsstruktur gänzlich aus den Angeln zu heben. Dieser radikale Umbildungsprozeß ist durchtränkt von Schweiß und Tränen, doch anders ist die Höhe, die die großen Meister uns erschlossen, nicht zu erreichen: Die Wahrheit des Zen zu erfassen, kostet die ganze Kraft der Persönlichkeit. Disteln und Dornen verlegen den Weg, und der Aufstieg ist steil und schlüpfrig – das ist kein Zeitvertreib, sondern erfordert mehr Ernst als jede andere Aufgabe, und wer den Müßiggang liebt, wird seinen Fuß gar nicht erst auf diesen Weg setzen. Er ist ein moralischer Amboß, auf dem unser Charakter um und um geschmiedet wird. Auf die Frage: «Was ist Zen?», antwortete ein Meister: «Öl über fauchendem Feuer kochen.» Diese seltene Erfahrung müssen wir durchgemacht haben, bevor Zen uns lächelt und sagt: «Hier bist du zu Hause.»

Eine solche Äußerung, die in unserem Bewußtsein eine Revolution auslösen kann, enthält der folgende Austausch. Hö-koji (P'ang-yün), ein ehemaliger Konfuzianist, fragte

Meister Baso (Ma-tsu, 709–788): «Wer ist der, der nicht von den zehntausend Dingen abhängig ist?» Baso antwortete darauf: «Ich werde es dir sagen, wenn du die Wasser des Westflusses mit einem Zuge ausgetrunken hast.» Was für eine gegenstandslose Antwort auf die ernsthafteste Frage, die sich überhaupt stellen läßt! Beinah zynisch klingt sie, wenn wir bedenken, wieviele Seelen es gibt, die unter dem Gewicht dieser Frage schier zusammenbrechen. Aber, wie alle Schüler des Zen wissen, ist Basos Lauterkeit über jeden Zweifel erhaben. Es ist sogar in erster Linie ihm zu verdanken, daß das Zen nach Hui-neng, dem sechsten chinesischen Patriarchen, in die Zeit seiner größten Blüte eintrat. Baso hatte über achtzig Dharma-Nachfolger, und Hō-kōj, einer der bedeutendsten Laienschüler des Zen, gelangte mit Recht zu dem Ruf, der Vimalakīrti des chinesischen Buddhismus zu sein. Ein Austausch zweier solcher Zen-Meister kann unmöglich müßiges Gerede sein. Und so verbirgt sich denn wirklich eine der größten Kostbarkeiten der Zen-Literatur in diesen scheinbar so leicht hingeworfenen Worten. Niemand weiß, wie viele Zen-Schüler an der Unergründlichkeit dieser Aussage Basos schier verzweifelt sind.

Ein weiteres Beispiel: Ein Mönch fragte Meister Chōsha Keijin (Ch'ang-sha Ching-ts'en): «Wohin ist Nansen (Nanch'üan) nach seinem Tode gegangen?» Der Meister erwiderte: «Als Sekitō (Shih-t'ou) noch ein junger Novize war, sah er den Sechsten Patriarchen.» – «Ich erkundigte mich nicht über das Noviziat, sondern wüßte gern, wohin Nansen nach seinem Tode ging.» – «Was das angeht», sagte der Meister, «es gibt einem zu denken.»

Die Unsterblichkeit der Seele – auch eine der großen Fragen. Fast möchte man sagen, die Geschichte der Religion sei die Geschichte dieser Frage. Jeder wüßte gern etwas über das Leben nach dem Tode. Wohin gehen wir, wenn wir diese Erde verlassen? Gibt es wirklich ein neues Leben? Oder ist das Ende dieses Lebens das absolute Ende? Gewiß gibt es viele, die sich keinerlei Gedanken machen über das «gefährtenlose»

Ein, aber jeder hat sich doch zumindest einmal in seinem Leben gefragt, was nach dem Tod geschieht. Ob Sekitō den Sechsten Patriarchen gesehen hat oder nicht, scheint für die Frage nach Nansens Ableben recht belanglos zu sein. Letzterer war Chōshas Lehrer gewesen, und so ist es ganz natürlich, daß der Mönch ihn fragt, wohin der Lehrer nun letztlich gelangt sei. Nach allen Regeln der Logik ist Chōshas Antwort überhaupt keine Antwort. Daher die zweite Frage, doch auch sie erhält eine Antwort, die man eigentlich nur als ausweichend verstehen kann. Erklärt dieses «gibt einem zu denken» überhaupt etwas? Hier sehen wir schon, daß Zen eine Sache ist und Logik eine ganz andere. Wenn wir diesen Unterschied nicht sehen und von Zen etwas logisch Schlüssiges und intellektuell Nachvollziehbares erwarten, gehen wir am eigentlichen Sinn des Zen vollkommen vorbei. Sagte ich nicht eingangs, Zen habe mit Tatsachen und nicht mit Verallgemeinerungen zu tun? Nur deshalb kann Zen unmittelbar bis an die Wurzeln der Persönlichkeit vordringen, wohin der Intellekt uns normalerweise nicht führt, denn wir leben nicht im Intellekt, sondern im Willen.

Zen ist voll von solchen Aussagen, die ganz beiläufig und harmlos wirken, aber wer erfahren hat, was Zen wirklich ist, wird bestätigen, daß all diese Äußerungen, die so spontan von den Lippen der Meister kommen, wie ein tödliches Gift sind: Hat man es erst geschluckt, verursacht es so heftige Schmerzen, daß die Eingeweide sich neunmal oder noch öfter in Krämpfen winden, wie es die Chinesen ausdrücken. Nur durch solchen Schmerz und Aufruhr verschwinden die inneren Unreinheiten, so daß wir mit einer ganz neuen Sicht des Lebens geboren werden. Wenn diese inneren Kämpfe überstanden sind, wird uns das Zen verständlich. Dieses Verständnis kann nur das Ergebnis tatsächlicher persönlicher Erfahrung sein, niemals ein Wissen, das man durch Analyse oder Vergleich gewinnt. «Sprich nur mit einem Dichter in poetischer Sprache; nur die Kranken wissen mit den Kranken mitzufühlen.» Das erklärt alles. Unser Geist muß in einer

Weise reifen, daß er in Einklang mit dem der Meister kommt. Wenn das gegeben ist, muß nur eine Saite angeschlagen werden, und die andere wird unweigerlich mitschwingen. Harmonische Klänge entstehen stets durch die Resonanzschwingungen zweier oder mehr Saiten. Zen stimmt unseren Geist auf den Geist der Meister ein und öffnet uns für sie.

Es gibt Stimmen, die behaupten, Zen sei Autosuggestion. Das erklärt allerdings gar nichts. Das bloße Wort «Yamatomashi» scheint in den meisten Japanern einen leidenschaftlichen Patriotismus wachzurufen. Schon den Kindern bringt man bei, die Fahne mit der aufgehenden Sonne zu achten, und wenn Soldaten irgendwo ihren Regimentsfarben begegnen, salutieren sie unwillkürlich. Wenn ein Junge gescholten wird, daß er nicht wie ein kleiner Samurai handelt und Schande über die Namen der Vorfahren bringt, so nimmt er sich augenblicklich zusammen und widersteht allen Versuchungen. All diese Ideen setzen bei Japanern offenbar Energie frei, und das nennen manche Psychologen Autosuggestion. Soziale Konventionen und Nachahmungsinstinkte können ebenfalls als Autosuggestion betrachtet werden. Das gilt auch für moralische Disziplin. Man gibt den Schülern ein Vorbild, dem sie nachzueifern haben. Suggestierte Ideen werden verinnerlicht, und schließlich handelt man so, als wären es die eigenen Ideen. Das ist eine unfruchtbare Theorie, die nichts erklärt. Wenn wir Zen als Autosuggestion bezeichnen, wissen wir dann besser über Zen Bescheid? Manche halten es für wissenschaftlich, gewisse Phänomene mit neu in Mode gekommenen Namen zu versehen und geben sich damit zufrieden, als sei nun alles einleuchtend erklärt. Das Zen zu ergründen – dazu bedarf es der Bereitschaft, wirklich in die Tiefe zu gehen.

Dann ist auch viel von einer unbekanntenen Region unseres Bewußtseins die Rede, die noch nicht gründlich und systematisch erkundet wurde. Man bezeichnet diese Region als das Unbewußte oder Unterbewußtsein. Das Unbewußte ist voller dunkler Bilder, weshalb die meisten Wissenschaftler sich

lieber nicht dorthin wagen; das heißt aber nicht, daß es nicht existiert. So wie unser normales Bewußtseinsfeld von allen möglichen Bildern erfüllt ist – von hilfreichen und schädlichen, strukturierten und verworrenen, klaren und dunklen, kraftvollen und blassen –, so ist das Unbewußte ein Lagerhaus des Okkulten und Mystischen, womit ich hier all das meine, was mit Ausdrücken wie latent, abnorm oder übersinnlich umschrieben wird. Die Kraft, das Wesen unseres eigenen Seins zu schauen, mag auch dort verborgen liegen, und was Zen in unserem Bewußtsein erweckt, könnte eben diese Kraft sein. Die Meister jedenfalls sprechen bildlich von der Öffnung eines dritten Auges. «Satori» ist der Ausdruck für diese Öffnung oder Erweckung, der inzwischen weite Verbreitung gefunden hat.

Wodurch wird die Öffnung des dritten Auges herbeigeführt? Durch meditative Versenkung in jene Äußerungen oder Handlungen, die ohne Mitwirkung von Intellekt oder Imagination unmittelbar aus dem Innersten strömen und daher geeignet sind, aller durch Unwissenheit und Verblendung erzeugten Verwirrung den Boden zu entziehen.<sup>1</sup>

Betrachten wir noch einige der Methoden, die die Meister darüber hinaus anwenden, um das spirituelle Auge des Schülers zu öffnen. Es liegt nahe, daß sie sich hierbei auch der verschiedenen religiösen Insignien bedienen, die sie bei sich tragen, wenn sie sich in die Dharma-Halle begeben. Das sind im allgemeinen der Hossu, ursprünglich (in Indien) ein Fliegenwedel, der Shippei, eine etwa halbmeterlange Bambusrute, und der Nyoï oder Kotsu, ein etwa 35 Zentimeter langer, leicht geschwungener Stab. Dieser letztgenannte scheint schon immer das beliebteste Instrument für die Demonstration der Wahrheit des Zen gewesen zu sein. Hier einige Beispiele für seine Anwendung:

Meister Chōkei Eryō (Ch'ang-ch'ing Hui-leng) sagte: «Wenn man weiß, was dieser Stab ist, hat die Zen-Schulung ihr Ziel gefunden.» Wir haben dann Einblick in unser Wahres-Wesen gewonnen, und dieser Einblick setzt allen Zwei-

feldn und Sehnsüchten, die unseren inneren Frieden störten, ein Ende.

Meister Bashō Eisei (Pa-chiao Hui-ch'ing) sagte bei der Unterweisung seiner Schüler: «Wenn ihr einen Stock habt, so gebe ich euch einen Stock. Wenn ihr keinen Stock habt, so nehme ich euch den Stock weg.» Dies ist einer der charakteristischsten Aussprüche des Zen, doch Meister Bokitsu Daii (Mu-chi Ta-wei) hielt dem später entgegen: «Was mich angeht, ich bin da anders. Wenn du einen Stock hast, nehme ich ihn dir weg; und wenn du keinen hast, gebe ich dir einen. Kannst du etwas anfangen mit dem Stock, oder kannst du nicht? Wenn du es kannst, wird Tokusan (Te-shan) deine Vorhut sein und Rinzai (Lin-chi) deine Nachhut. Kannst du es aber nicht, so gib ihn seinem ursprünglichen Meister zurück.»

Ein Mönch trat auf Meister Bokushū zu und fragte: «Was ist die Aussage, welche die [Weisheit aller] Buddhas und Patriarchen übertrifft?» Der Meister streckte den versammelten Mönchen augenblicklich seinen Stab entgegen und sagte: «Ich nenne dies einen Stab, und wie nennt ihr es?» Der Mönch, der die Frage gestellt hatte, sagte kein Wort. Wieder hielt der Meister den Stab hin und sagte: «Eine Aussage, welche die [Weisheit aller] Buddhas und Patriarchen übertrifft – war das nicht deine Frage, o Mönch?»

Wer solche Worte achtlos überfliegt, wird sie für gänzlich unsinnig halten. Ob man einen Stock nun Stock nennt oder nicht, scheint für die Frage nach der höchsten Weisheit nicht sonderlich erheblich zu sein. Besser gelingt uns vielleicht der Zugang zu Meister Ummons Worten. Auch er hob einmal seinen Stab vor den versammelten Mönchen und sagte: «In den Schriften lesen wir: Die Unwissenden nehmen dies für ein wirkliches Ding, die Anhänger des Hīnayāna lösen es in eine Nicht-Wesenheit auf, die Pratyekabuddhas betrachten es als Halluzination, und die Bodhisattvas räumen seine scheinbare Wirklichkeit ein, die allerdings wesenhaft leer ist. Ihr aber, Mönche, nennt es einfach Stab, wenn ihr es seht. Geht und sitzt, wie ihr wollt, aber steht nicht unschlüssig herum.»

Immer wieder taucht eben dieser alte, unbedeutende Stab in Ummons Worten auf. Einmal nahm er ihn, zeigte ihn den Mönchen und sagte: «Dieser Stab wandelt sich und wird ein Drache. Er verschluckt das Weltall. Berge, Flüsse, die weite Erde – woher kommen sie?» Ein andermal zitierte er einen alten buddhistischen Philosophen mit den Worten: «Klopfe an die Leere des Raumes, und du hörst eine Stimme; klopfe an ein Stück Holz, und da ist kein Laut.» Dann nahm er seinen Stab, klopfte an den Raum und rief: «O, wie das wehtut!» Dann klopfte er an ein Brett und fragte: «Irgendein Laut?» Ein Mönch sagte: «Ja, da ist ein Laut.»<sup>2</sup> Da rief der Meister aus: «O du Ignoramus!»

Solche Beispiele könnte ich hier noch endlos anführen, also höre ich lieber auf. Ich nehme aber an, daß einige Leser mir die folgende Frage stellen werden: «Haben diese Äußerungen irgend etwas mit dem Einblick in die Natur unseres Seins zu tun? Kann es überhaupt eine Beziehung geben zwischen diesen so unsinnig wirkenden Worten um einen Stab und der alles überragenden Frage nach der Wirklichkeit des Lebens?»

Zur Antwort lasse ich noch einmal zwei der alten Zen-Meister zu Wort kommen. In einer seiner Darlegungen sagte Meister Jimyo (T'zu-ming): «Sobald auch nur ein Staubkorn aufgerichtet wird, manifestiert sich hier die große Erde in ihrer Gesamtheit. In einem Löwen offenbaren sich Millionen Löwen, und in Millionen Löwen offenbart sich ein Löwe. Abertausende gibt es fürwahr: Erkennt einen, nur einen.» Er hob seinen Stab und fuhr fort: «Hier ist mein Stab, und wo ist dieser eine Löwe?» Mit einem lauten «Katsu!» legte er den Stab nieder und verließ seinen Sitz.

Im Hekigan-roku (Pi-yen-lu)<sup>3</sup> bringt Engo dasselbe zum Ausdruck in seinem «Hinweis» zu dem Beispiel «Gutei: Ein Finger»<sup>4</sup>:

Wenn ein Staubkorn sich erhebt, ist die weite Erde darin befaßt. Eine Blüte öffnet sich, die Welt ersteht. Nur, wenn das Staubkorn sich noch nicht erhoben, die Blüte sich noch

nicht geöffnet hat – worauf sollen unsere Augen dann blicken? Daher heißt es: Es ist wie das Schneiden eines Garnstranges: Mit einem Schnitt ist alles durchschnitten. Es ist wie das Färben eines Garnstranges: Mit einem Färben ist alles gefärbt. Nur wenn wir die Schlingranke nehmen und durchschneiden und den Schatz des eigenen Hauses hervorholen, können wir dem Hohen und Niedrigen entsprechen, gibt es keinen Unterschied zwischen vorher und nachher, ein jedes macht sich selbst offenkundig.

Mit diesem skizzenhaften Abriß hoffe ich dem Leser einen allgemeinen, wenn auch zwangsläufig vagen Eindruck vom Zen vermittelt zu haben, wie es im Fernen Osten seit über tausend Jahren gelehrt wird. Im Folgenden möchte ich nun zunächst aufzuzeigen versuchen, daß das Zen seinen Ursprung in der Erleuchtung des Buddha hat. Man hat dem Zen häufig vorgeworfen, es weiche zu sehr von der «eigentlichen» Lehre des Buddha ab, wie sie vor allem in den Āgamas oder Nikāyas niedergelegt ist. Zweifellos ist das Zen in der unverwechselbaren Gestalt, die es angenommen hat, eine eigenständige Schöpfung des chinesischen Geistes, doch seine Entwicklung kann und muß weiter zurückverfolgt werden bis nach Indien und bis zur persönlichen Erfahrung des Buddha selbst. Ohne ein Verständnis für diese Voraussetzungen und für die psychologischen Eigentümlichkeiten des chinesischen Volkes ist die Entstehung des Zen im chinesischen Buddhismus nicht zu erklären. Zen ist schließlich eine jener Schulen des Mahāyāna-Buddhismus, die ihr indisches Erscheinungsbild ablegten.

Da im Zen das Erlangen von «Satori», also die Öffnung des spirituellen Auges, von zentraler Bedeutung ist, wende ich mich anschließend diesem Thema zu. Hier ging es mir darum, aufzuzeigen, daß es tatsächlich so etwas wie ein intuitives Begreifen der Wahrheit des Zen gibt, und die Einzigartigkeit dieser Satori-Erfahrung zu illustrieren.

## ZEN ALS CHINESISCHE FORM DER ERLEUCHTUNGSLEHRE

Bevor ich darangehe, den Hauptgedanken dieses Essays zu erörtern, nämlich die Interpretation des Zen als die chinesische Anwendung der Erleuchtungslehre auf das tägliche Leben, möchte ich einige Bemerkungen über die Haltung mancher Zen-Kritiker machen und damit zugleich die Position des Zen innerhalb des Buddhismus bestimmen. Nach Ansicht dieser Kritiker ist Zen-Buddhismus gar nicht Buddhismus, sondern etwas dem Geist des Buddhismus gänzlich Fremdes – eine jener Abirrungen, denen wir in der Geschichte aller Religionen begegnen. Sie halten das Zen für eine Abnormität, von Leuten vertreten, deren Denken und Fühlen andere Bahnen nimmt als der Hauptstrom des buddhistischen Denkens. Ob diese Annahme zutrifft oder nicht, wird sich entscheiden, wenn wir einerseits verstehen, was tatsächlich die Essenz oder der wahre Geist des Buddhismus ist, und andererseits wissen, welche Haltung die Zen-Lehre gegenüber den Hauptideen des Buddhismus einnimmt, wie sie im Fernen Osten allgemein anerkannt werden. Es könnte dabei auch wünschenswert sein, etwas über die Entwicklung der religiösen Erfahrung im allgemeinen zu hören. Wenn wir nicht bereit sind, diesen Fragen im Lichte der Geschichte und Philosophie der Religion wirklich auf den Grund zu gehen, gelangen wir leicht zu der dogmatischen Auffassung, Zen sei nicht Buddhismus – denn tatsächlich sieht es ja ganz anders aus als das, was manche Menschen mit gewissen vorgefaßten Meinungen unter Buddhismus verstehen. Die Darstellung

meiner Position zu diesen Punkten wird den Weg für die Entwicklung der Hauptthese ebnet.

An der Oberfläche hat das Zen wirklich mitunter etwas so Bizarres oder gar Irrationales, daß man durchaus verstehen kann, wenn die Anhänger eines «Buchstaben-Buddhismus» das Zen als Abnormität betrachten. Wahrhaftig, welchen Reim sollen sie sich beispielsweise auf das folgende machen? In dem Werk *Aussprüche des Nan-ch'üan* lesen wir:

T'sui, der Gouverneur des Verwaltungsbezirks Ch'i, fragte Hung-jen, den Fünften Patriarchen der Zen-Schule, weshalb er unter seinen fünfhundert Anhängern ausgerechnet Hui-neng das Gewand der Übermittlung verliehen und ihn damit zum Sechsten Patriarchen gemacht habe. Der Fünfte Patriarch erwiderte: «Vierhundertneunundneunzig meiner Schüler verstehen recht gut, was Buddhismus ist, nur dieser Hui-neng nicht. Er ist ein Mann, den man nicht mit der gewöhnlichen Elle messen kann. Deshalb wurde ihm das Gewand übergeben.» Dazu bemerkt Nan-ch'üan: «Im Zeitalter der Leere gibt es überhaupt keine Worte. Sobald der Buddha auf der Erde erscheint, erstehen Worte – daher unser Haften an Zeichen . . . Und indem wir nun so fest uns an die Worte heften, schaffen wir uns mancherlei Beschränkungen, wo es doch solche Dinge wie Verblendung oder Heiligkeit auf dem Großen Weg überhaupt nicht gibt. Was einen Namen trägt, beschränkt sich damit selbst. Daher denn erklärte der alte Meister von Chiang-hsi: «Es ist weder Geist noch Buddha noch ein Ding.» So wollte er seine Anhänger führen; heutzutage wollen sie zur Erfahrung des Großen Weges gelangen, indem sie einen Geist als gesonderte Wesenheit annehmen. Könnte man den Weg auf solche Weise meistern, so wären sie gut beraten, bis zum Erscheinen des Maitreya Buddha [des künftigen Buddha] zu warten und dann den Erleuchtungsgedanken zu wecken. Wie können solche je auf wahre Freiheit hoffen? Alle fünfhundert Schüler des Fünften Patriarchen, au-

ßer diesem Hui-neng, kannten sich aus mit dem Buddhismus. Der Laienschüler Neng war in dieser Hinsicht ganz einzigartig, denn er verstand rein gar nichts vom Buddhismus.' Er verstand den Weg und nichts anderes.»

Solche Aussagen sind im Zen nichts Ungewöhnliches, aber vielen Zen-Kritikern gewiß ein Dorn im Auge. Die Vertrautheit mit den Lehren des Buddhismus wird hier als keineswegs notwendig für den Großen Weg dargestellt, der vielmehr geradezu eine Negation des Buddhismus zu sein scheint. Im Folgenden möchte ich die Frage zu beantworten versuchen, weshalb das so ist.

#### LEBEN UND GEIST DES BUDDHISMUS

Wenn wir die Behauptung verifizieren wollen, daß das Zen die Essenz des Buddhismus beinhaltet und weiterträgt und nicht seine schriftlich niedergelegten Lehren oder Glaubenssätze, so müssen wir den Buddhismus zunächst von allem Äußerem und allen Zusätzen befreien, die nicht nur das Wirken seiner ursprünglichen Lebenskraft behindern, sondern uns auch verleiten, das Unwesentliche für das Wesentliche zu halten. Wir wissen, daß die Eichel etwas anderes ist als der Eichbaum selbst, aber wenn wir sie beide als Stadien ein und desselben Wachstums betrachten, sind sie identisch. Um die Natur der Eichel wirklich zu erfassen, müssen wir ihre Entwicklung durch die verschiedenen Stadien lückenlos verfolgen. Wenn der Same einfach Same bleibt, ist kein Leben in ihm; er ist ein fertiges Werkstück, allenfalls von historischem Interesse, aber für unsere religiöse Erfahrung ohne jeden Wert. Um die Natur des Buddhismus aufzudecken, müssen wir seine ganze Entwicklungslinie verfolgen und die vitalsten Keimkräfte aufspüren, die seine Reifung ermöglichten. Dann erst werden wir das Zen als eine der Phasen des Buddhismus einordnen und als Verkörperung seines eigentlichen Wesens erkennen können.

Bei jeder Religion, die eine lange Geschichte hat, gilt deshalb: Wenn wir ihre Grundverfassung wirklich begreifen wollen, empfiehlt es sich, ihren Stifter von ihrer Lehre zu sondern, ihn also nicht als die wichtigste oder gar einzige Einflußgröße für die Bildung der Lehre zu betrachten. Damit meine ich erstens, daß der sogenannte Stifter sicherlich nicht in dem Bewußtsein handelte, der Stifter eines religiösen Systems zu sein; zweitens, daß seine Schüler seine Persönlichkeit nicht als unabhängig von seiner Lehre betrachteten, solange er lebte; drittens, daß alles, was hinsichtlich der Persönlichkeit ihres Meisters unbewußt in ihnen vorging, sich nach seinem Tod mit aller Macht in den Vordergrund drängte; und viertens, daß die Persönlichkeit des Stifters in der Vorstellungswelt seiner Schüler ins Unermeßliche wuchs und sich so selbst zum Kern seiner Lehre machte.

Es wäre grundfalsch anzunehmen, ein religiöses System werde von seinem Stifter als voll ausgereiftes Produkt seines Geistes der Nachwelt übergeben, die dann nichts weiter zu tun hätte, als ihn und seine Lehre als heiliges Erbe entgegenzunehmen – als einen Schatz, der nicht durch die Erwähnung individueller spiritueller Erfahrung entweiht werden dürfe. Diese Anschauung weiß nichts von unserem wirklichen spirituellen Leben und läßt die Religion bis ins Innerste versteinern. Solch einer konservativen und statischen Haltung steht jedoch stets eine progressive Partei gegenüber, die das religiöse System unter dem Gesichtspunkt seiner Dynamik betrachtet. Und diese beiden Kräfte, die man in allen Bereichen des menschlichen Lebens miteinander ringen sieht, schaffen das verschlungene Muster, das wir «Religionsgeschichte» nennen. Daß diese Kämpfe in der Religion ebenso wirksam sind wie in allen anderen Bereichen der Geschichte, zeigt, daß sie wohl ihren Grund und Sinn haben und daß Religion eine lebendige Kraft ist – denn diese Kämpfe bringen allmählich die verborgenen Implikationen der ursprünglichen Lehre ans Licht und bereichern die Lehre um Aspekte, die am Anfang niemand auch nur ahnen konnte. Das gilt nicht nur für die

Persönlichkeit des Stifters, sondern auch für die Lehre, und mit der Zeit bildet sich ein höchst komplexer, wenn nicht gar verwirrender Corpus, der uns manchmal den Blick verstellt auf den eigentlichen Grundbestand eines lebendigen religiösen Systems.

Als der Stifter noch unter seinen Anhängern und Schülern weilte, unterschieden diese nicht zwischen der Person ihres Meisters und seiner Lehre, denn die Person war in der Lehre verwirklicht, und die Lehre war eine lebendige Auslegung der Person. Die Lehre anzunehmen, das hieß, in seine Fußstapfen zu treten – an ihn zu glauben. Seine Anwesenheit genügte, sie zu inspirieren und von der Wahrheit seiner Lehren zu überzeugen. Mochten sie diese Lehre auch nicht gänzlich begreifen, seine überzeugende Art, sie darzulegen, ließ in ihrem Herzen nicht den Schatten von Zweifel an ihrer Wahrheit und ihrem Ewigkeitswert aufkommen. Solange er unter ihnen lebte und zu ihnen sprach, nahmen sie seine Person und seine Lehre als individuelle Einheit, und selbst wenn sie sich in die Einsamkeit zurückzogen, um über die Wahrheit seiner Lehre zu meditieren, blieb das Bild seiner Person ihnen vor dem inneren Auge stets gegenwärtig.

Doch die Dinge änderten sich, als diese erhabene und inspirierende Person ihnen nicht mehr in Menschengestalt gegenwärtig war. Seine Lehre war noch da, und die Schüler konnten sie aus dem Gedächtnis fehlerlos rezitieren, doch die persönliche Verbindung zu ihrem Urheber war abgerissen, das lebendige Band, das ihn und seine Lehre zu einer Einheit verband, war für immer zerrissen. Und wenn die Schüler nun über die Wahrheit seiner Lehre nachdachten, kamen sie unweigerlich zu der Anschauung, ihr Meister sei eine viel tiefere und edlere Seele gewesen als sie selbst. Die Übereinstimmungen zwischen Meister und Schüler, die man zu seinen Lebzeiten bewußt oder unbewußt wahrgenommen hatte, verblaßten, und damit konnte die andere Seite ganz in den Vordergrund treten, nämlich all das, was ihn so grundsätzlich unterschied von seinen Anhängern.



Damit war der Weg geebnet für die Überzeugung, er müsse eines ganz unvergleichlichen spirituellen Ursprungs sein. Einige Jahrhunderte nach dem Tod des Meisters war diese Vergötterung dann so weit fortgeschritten, daß er zu einer direkten Manifestation des Höchsten Wesens wurde – ja, er war der Höchste, Fleisch geworden, in ihm war göttliche Menschlichkeit in vollkommener Verwirklichung. Er war Gottes Sohn oder der Buddha, Erlöser der Welt. Das Augenmerk richtet sich immer mehr auf ihn und immer weniger auf die Lehre; er steht im Mittelpunkt des Interesses seiner Anhänger. Natürlich ist die Lehre auch wichtig, aber vor allem weil sie aus dem Munde eines so erlauchten Geistes drang und nicht unbedingt deshalb, weil sie die Wahrheit der Liebe oder Erleuchtung enthält. Die Lehre, so heißt es nun, müsse im Licht der göttlichen Persönlichkeit des Lehrers interpretiert werden. Er überschattet nun das ganze System; er ist die Mitte, die die Strahlen der Erleuchtung aussendet, und das Heil liegt einzig darin, an ihn als Erlöser zu glauben.<sup>2</sup>

Um diese Persönlichkeit von göttlicher Natur werden sich nun verschiedene philosophische Systeme bilden, die zwar im Wesentlichen auf der Lehre des Stifters fußen, aber je nach der spirituellen Erfahrung der Schüler mehr oder weniger starke Abwandlungen erfahren. Dies würde vielleicht nie stattfinden, wäre die Persönlichkeit des Gründers nicht so geartet, daß sie tiefe religiöse Gefühle in den Herzen seiner Anhänger weckt; was die Anhänger anzog, war nicht in erster Linie die Lehre, sondern das, was sie mit Leben erfüllte und erst zu dem machte, was sie war. Oft sind wir von der Wahrheit einer Aussage nicht so sehr aufgrund ihrer logischen Stichhaltigkeit überzeugt, sondern weil uns ein inspirierender Lebensfunke daraus entgegenblitzt. Zunächst trifft und erschüttert sie uns einfach, und erst dann versuchen wir, sie zu verifizieren. Auch dieses intellektuelle Verstehen hat seinen Wert, aber das Verstehenwollen allein ist niemals so stark, daß wir unsere Seele dafür aufs Spiel setzen.

Einer der größten religiösen Geister Japans bekannte einst:

«Mir ist es gleichgültig, ob ich in der Hölle oder anderswohin komme; aber weil mein alter Meister mich lehrte, den Namen des Buddha anzurufen, praktiziere ich die Lehre.»<sup>3</sup> Offenbar war an dem Meister etwas, das den Schüler so tief anrührte, daß er es mit seinem ganzen Sein annahm. Bloße Logik bewegt uns nicht; es muß etwas geben, das über den Intellekt hinausgeht, und das ist unsere spirituelle Sehnsucht. Es kommt nicht zuerst darauf an, ob die Dinge als chronologisch geordnete historische Fakten existieren, sondern unser dringendstes Anliegen ist die Erfüllung unserer tiefsten Ahnungen; selbst sogenannte objektive Fakten lassen sich so «bearbeiten», daß sie unseren spirituellen Bedürfnissen entsprechen. Die Persönlichkeit des Stifters einer Religion, die Jahrhunderte überdauert und sich dabei entwickelt hat, muß wohl die Züge besessen haben, die solche spirituellen Bedürfnisse befriedigen konnten. Nach seinem Ableben vollzieht sich im Bewußtsein seiner Anhänger die Trennung von Person und Lehre, und nun wird er das Zentrum ihres spirituellen Interesses einnehmen, und all seine Lehren werden dazu benutzt, diesen Umstand zu rechtfertigen.

Um es konkreter zu sagen: Wieviel von dem, was wir heute «Christentum» nennen, ist wirklich die Lehre von Jesus Christus selbst, und wieviel geht auf Paulus, Petrus, Johannes, Augustinus oder gar Aristoteles zurück? Der großartige Bau der christlichen Dogmatik ist das Werk des christlichen Glaubens der überragenden Gestalten dieser Religion; er ist nicht das Werk eines einzelnen, auch nicht eines Christus. Für die Dogmatik sind historische Fakten eher sekundär im Vergleich zur religiösen Wahrheit des Christentums: Dieser geht es um das, was sein soll, nicht um das, was ist oder war. Dem, was universale Gültigkeit besitzt, soll Geltung verschafft werden, und das darf man nicht, wie manche modernen Dogmatiker meinen, davon abhängig machen, ob gewisse Elemente historisch gesichert sind oder nicht. Ob Christus selbst behauptet hat, der Messias zu sein, ist unter christlichen Theologen nach wie vor eine heiß umstrittene Frage.

Manche sagen, für den christlichen Glauben mache es keinen Unterschied, ob Christus der Messias zu sein behauptet habe oder nicht. Das Gebäude des Christentums ist um diese Person Jesu Christi herum erbaut. Buddhisten mögen einige seiner Lehren akzeptieren und den Inhalt seiner religiösen Erfahrung nachvollziehen können, aber solange sie nicht an Jesus als Christus oder Herr glauben, sind sie keine Christen.

Das Christentum besteht also nicht nur aus den Lehren des Jesus von Nazareth, sondern ebenso aus all den dogmatischen und spekulativen Interpretationen seiner Person und seiner Lehre, die sich im Lauf der Jahrhunderte seit seinem Tod angesammelt haben. Er war, anders gesagt, nicht der Stifter jenes religiösen Systems, das nach ihm benannt wurde, sondern ist von seinen Nachfolgern dazu gemacht worden. Weilte er noch unter ihnen, so würde er wohl kaum alle ihre Theorien, Überzeugungen und Praktiken gutheißen. Fragten sie ihn, ob ihre gelehrte Dogmatik seine Religion sei, so wüßte er vielleicht nicht einmal zu antworten. Höchstwahrscheinlich würde sich sogar zeigen, daß all die philosophischen Spitzfindigkeiten der christlichen Theologie ihm rein gar nichts sagten.

Dennoch werden moderne Christen versichern, ihre Religion leite sich her von einem einzigen, von allem Für und Wider freien Anfangspunkt, nämlich Jesus Christus, und alle Zusätze und Wandlungen, die ihre Religion im Laufe der Zeit erfahren habe, könnten ihrem eigentlichen Christusglauben keinen Abbruch tun. Sie seien ebenso Christen, wie es die Angehörigen der Urgemeinde waren, denn es gebe – aus innerer Notwendigkeit – eine Kontinuität ein und desselben Glaubens durch alle Wachstums- und Entwicklungsprozesse hindurch. Die spezifische Ausprägung einer Kultur zu einer bestimmten Zeit als etwas Heiliges zu betrachten, das man für alle Zeit in genau dieser Form weiterführen müsse, bedeute die Unterdrückung unseres spirituellen Verlangens nach universaler und ewiger Gültigkeit. Dies ist, so weit ich sehe, die Position, die von progressiven modernen Christen eingenommen wird.

Wie steht es nun mit progressiven modernen Buddhisten und

ihren Anschauungen über die Essenz des Buddhismus? Welches Bild machen sie sich vom Buddha? Worin bestehen Wesen und Wert der Buddhaschaft? Wenn wir Buddhismus einfach als die Lehre des Buddha definieren, wie erklären wir dann das Leben des Buddhismus auf seinem Gang durch die Geschichte? Besteht dieses Leben des Buddhismus aus den Darlegungen des Buddha, dem Dharma, wie er in den buddhistischen Schriften aufgezeichnet wurde, oder ist es nicht vielmehr die Entfaltung des inneren spirituellen Lebens des Buddha selbst? Ist da nicht etwas in den wortreichen Lehren des Buddha, das ihnen Leben gibt, das allen Diskussionen und Auseinandersetzungen in der Geschichte des Buddhismus zugrunde liegt? Eben dieses Leben versuchen die progressiven Buddhisten zu erfassen.

Wir werden dem Leben und der Lehre des Buddha nicht gerecht, wenn wir den Buddhismus einfach als ein vom Buddha selbst eingeführtes System religiöser Lehren und Praktiken betrachten; sein wichtigstes Element bilden vielmehr all die Erfahrungen und Spekulationen der Nachfolger des Buddha, insbesondere hinsichtlich der Persönlichkeit des Meisters und seiner Beziehung zu seiner eigenen Lehre. Der Buddhismus ging nicht in voll ausgestalteter Form aus dem Geist des Buddha hervor wie Minerva aus dem Haupt des Jupiter. Die statische Auffassung, der Buddhismus sei von Anfang an «fertig» gewesen, steht im Widerspruch zu seiner stetigen und niemals abgeschlossenen Entwicklung. Unsere religiöse Erfahrung transzendiert die Beschränkungen der Zeit, und ihr ständig sich erweiternder Inhalt sucht lebendige Formen, die sich bilden werden, ohne daß dem Inhalt damit Gewalt angetan wird. Wenn der Buddhismus eine lebendige Religion ist und keine mit totem, funktionslosem Material ausgestopfte historische Mumie, muß er in der Lage sein, all das in sich aufzunehmen, was seiner Entwicklung förderlich ist. Das ist für jeden lebendigen Organismus das Allernatürlichste. Und dieses Leben läßt sich verfolgen, durch die verschiedensten Formen und Konstruktionen hindurch.

Nach der Anschauung mancher Gelehrter des Pāli-Buddhismus und der Āgama-Literatur umfassen die systematischen Lehren des Buddha nicht mehr als die Vier Edlen Wahrheiten, die Zwölffache Kette der Verursachung, den Achtfachen Pfad des Vollkommenen Lebens und die Lehre vom Nicht-Ich (*anātman*) und vom Nirvāna. Wenn das so ist, dann war der sogenannte primitive Buddhismus eine ziemlich schlichte Angelegenheit, zumindest was seine Dogmatik angeht. Nichts war an diesen Lehren so weltbewegend, daß man ihnen zutrauen konnte, ein so gewaltiges Gebäude wie den Buddhismus zu errichten. Nein, wenn wir den Buddhismus wirklich verstehen wollen, müssen wir ihm ganz auf den Grund gehen und seinen lebendigen Geist suchen. Manch einen der unmittelbaren Schüler des Buddha sprachen die tieferen Aspekte seiner Lehre nicht an, oder sie waren sich der wirklichen spirituellen Kräfte, die sie zu ihrem Meister hinzogen, nicht bewußt. So groß der Buddha war, er konnte einen Schakal nicht in einen Löwen verwandeln, und der Schakal konnte den Buddha nur so weit verstehen, wie es seine Natur zuließ. Deshalb sagten auch die späteren Buddhisten: Nur ein Buddha versteht einen Buddha. Wenn wir unser Leben nicht auf dieselbe Höhe bringen wie das des Buddha, entgehen uns viele der Dinge, die sein inneres Leben ausmachen; wir können in keiner anderen Welt als unserer eigenen leben.<sup>4</sup>

Wenn also die Anhänger des primitiven Buddhismus nicht mehr im Leben ihres Meisters sehen, als was in den Schriften aufgezeichnet ist, so beweist das nicht, daß alles, was den Buddha betrifft, damit erschöpfend abgehandelt ist. Es gab gewiß andere Buddhisten, die tiefer in sein Leben eindringen, weil ihr Bewußtsein reicher war. Religionsgeschichte ist daher die Geschichte unserer eigenen spirituellen Entfaltung. Wir müssen den Buddhismus sozusagen biologisch auffassen und nicht mechanisch. Denn dann gewinnt auch die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten tiefere Dimensionen.

Der Buddha war kein Metaphysiker, und so vermied er alle Diskussionen bloß theoretischer Art, die ohne praktische

Bedeutung für das Erlangen des Nirvāna waren. Vermutlich hatte er seine eigenen Anschauungen zu den philosophischen Problemen, die die indischen Geister damals beschäftigten. Ihm war es jedoch wie anderen religiösen Führungsgestalten ausschließlich darum zu tun, den Giftpfeil aus dem Fleisch zu entfernen, denn für die Fragen nach seiner Herkunft, nach seinem Sinn und seiner Beschaffenheit war das Leben einfach zu kurz. So nahm er die Welt einfach als das, was sie war; wie sie sich seiner erleuchteten Einsicht darstellte, so interpretierte er sie gemäß seinen eigenen Kriterien. Er hatte nicht die Absicht, darüber hinauszugehen. Diese Art, die Welt und das Leben zu betrachten, nannte er «Dharma» – ein sehr umfassender und vielgestaltiger Begriff, den allerdings der Buddha nicht als erster verwendete. Er war schon vor seiner Zeit im Umlauf gewesen, überwiegend im Sinne von Ritual und Gesetz, aber der Buddha verlieh ihm eine tiefere spirituelle Bedeutung.

Daß der Buddha praktisch und nicht theoretisch ausgerichtet war, zeigt sich schon an der Kritik, die seine Widersacher ihm entgeschleuderten: «Da man Gautama stets allein in einem leeren Raum sitzend antrifft, hat er seine Weisheit verloren . . . Selbst Shāriputra, der weiseste und beste Schüler, ist wie ein kleines Kind, dumm und ohne Beredsamkeit.»<sup>5</sup> Hier jedoch liegt die Saat einer künftigen Entwicklung. Hätte der Buddha zum Theoretisieren geneigt, so wäre aus seiner Lehre vermutlich nicht viel geworden. Die Spekulation mag tief und subtil sein, aber wenn sie nicht von spirituellem Leben erfüllt ist, sind ihre Möglichkeiten bald erschöpft. Der Dharma konnte unaufhörlich weiter reifen, weil er auf geheimnisvolle Weise schöpferisch war.

Der Buddha besaß offenbar eine ganz pragmatische Auffassung vom Intellekt, und er ließ viele philosophische Probleme ungelöst, da sie für das Erreichen des höchsten Lebensziels unerheblich sind. Für ihn war das ganz natürlich, denn solange er unter seinen Schülern weilte, war er selbst die lebendige Verkörperung all dessen, was seine Lehre meinte.

Der Dharma war in ihm manifest, und so bestand kein Grund zu müßigen Spekulationen über den tieferen Sinn solcher Begriffe wie Dharma, Nirvāna, Ātman (Selbst), Karma, Bodhi (Erleuchtung) und anderer. Die Persönlichkeit des Buddha war der Schlüssel zur Lösung all dieser Rätsel; und die Schüler waren sich der Bedeutung dieses Umstands nicht gänzlich bewußt. Wenn sie dachten, sie verstünden den Dharma, so entging ihnen, daß dieses Verstehen in Wirklichkeit ein Zufluchtnehmen zu ihrem Meister bedeutete. Seine Anwesenheit übte irgendwie eine beruhigende und klärende Wirkung auf all ihre spirituellen Nöte aus, und sie fühlten sich wie in den Armen einer liebevollen, tröstenden Mutter.<sup>6</sup> Sie brauchten den Buddha nicht lange zu drängen, sie über die philosophischen Probleme zu belehren, die ihnen bewußt geworden waren. Und das versöhnte sie zweifellos mit dem Umstand, daß der Buddha nicht bereit war, sie in die Tiefen der Metaphysik einzuführen. Dies ließ zugleich den späteren Buddhisten genügend Raum, sich ihre eigenen Theorien zu bilden, und nicht nur über die Lehre des Buddha, sondern vor allem über ihre Beziehung zu seiner Persönlichkeit.

Das Eingehen des Buddha ins Nirvāna bedeutete für seine Schüler den Verlust des Welt-Lichts, das ihnen eine so erleuchtete Sicht der Dinge gewährt hatte.<sup>7</sup> Der Dharma war zwar vorhanden, und sie versuchten den Buddha darin zu sehen, wie er ihnen aufgetragen hatte, doch dies hatte nicht dieselbe inspirierende Wirkung wie seine Person; die moralischen Gebote, die viele Regeln beinhalteten, wurden in der Gemeinschaft beachtet, doch irgendwie vermißte man die Autorität, die einst hinter diesen Regeln gestanden hatte. Sie zogen sich in die Stille zurück und meditierten über die Lehre des Meisters, aber diese Meditation war nicht mehr so belebend und erfüllend, denn jetzt stellten sich Zweifel ein, und der Intellekt drängte sich erneut in den Vordergrund. Alles mußte jetzt erklärt werden, so weit der diskursive Verstand reichte. Der Metaphysiker setzte sich immer mehr durch gegen die schlichte Ergebenheit des Schülers, und alle Worte des

Buddha, die einst aufgrund seiner Autorität Geltung besessen hatten, wurden jetzt zum Gegenstand philosophischer Diskussionen. Zwei Lager bildeten sich, ein radikales und ein konservatives, und zwischen ihnen entstanden Schulen verschiedenster Ausrichtung.<sup>8</sup>

Nun können wir all diese zum Teil recht verschiedenartigen Anschauungen vom Buddha und seiner Lehre schwerlich als nicht zum «eentlichen» Buddhismus gehörend betrachten, denn sie tragen und konstituieren das, was wir Buddhismus nennen, und ohne sie gibt es ihn nicht. Bei der Betrachtung von Religionen, die eine lange Entwicklungsgeschichte durchgemacht haben, wird häufig der Fehler begangen, sie als abgeschlossenes System zu betrachten, das man als gegeben hinnehmen muß. Als etwas Organisches und Geistiges hat Religion jedoch keine ein für allemal feststehende Gestalt, die man mit Zirkel und Lineal auf Papier nachzeichnen kann. Sie widersetzt sich jeder objektivierenden Definition, denn das würde der weiteren Entwicklung ihres Geistes Grenzen setzen.

Wollen wir also wissen, was Buddhismus ist, so müssen wir uns auf ihn einlassen, um ihn von innen heraus in seiner geschichtlichen Entfaltung zu begreifen: Die Definition des Buddhismus muß die Definition jener Lebenskraft sein, welche die spirituelle Bewegung, die wir Buddhismus nennen, vorantreibt. All die Lehren, Kontroversen, Konstruktionen und Interpretationen, die sich nach dem Tod des Buddha um seine Person, sein Leben und seine Lehre rankten, machen das Leben des indischen Buddhismus aus, und ohne sie gäbe es keine spirituelle Bewegung namens Buddhismus.

Was nun das Leben und den Geist des Buddhismus ausmacht, ist nichts anderes als das innere Leben und der Geist des Buddha selbst – der Buddhismus ist der Bau, der sich um das innerste Bewußtsein seines Begründers gebildet hat. Art und Material dieser Struktur mögen sich im Lauf der Geschichte wandeln, aber die innerste Bedeutung der Buddhenschaft, die das ganze Bauwerk trägt, bleibt immer dieselbe

Der Dharma war in ihm manifest, und so bestand kein Grund zu müßigen Spekulationen über den tieferen Sinn solcher Begriffe wie Dharma, Nirvāna, Ātman (Selbst), Karma, Bodhi (Erleuchtung) und anderer. Die Persönlichkeit des Buddha war der Schlüssel zur Lösung all dieser Rätsel; und die Schüler waren sich der Bedeutung dieses Umstands nicht gänzlich bewußt. Wenn sie dachten, sie verstünden den Dharma, so entging ihnen, daß dieses Verstehen in Wirklichkeit ein Zufluchtnehmen zu ihrem Meister bedeutete. Seine Anwesenheit übte irgendwie eine beruhigende und klärende Wirkung auf all ihre spirituellen Nöte aus, und sie fühlten sich wie in den Armen einer liebevollen, tröstenden Mutter.<sup>6</sup> Sie brauchten den Buddha nicht lange zu drängen, sie über die philosophischen Probleme zu belehren, die ihnen bewußt geworden waren. Und das versöhnte sie zweifellos mit dem Umstand, daß der Buddha nicht bereit war, sie in die Tiefen der Metaphysik einzuführen. Dies ließ zugleich den späteren Buddhisten genügend Raum, sich ihre eigenen Theorien zu bilden, und nicht nur über die Lehre des Buddha, sondern vor allem über ihre Beziehung zu seiner Persönlichkeit.

Das Eingehen des Buddha ins Nirvāna bedeutete für seine Schüler den Verlust des Welt-Lichts, das ihnen eine so erleuchtete Sicht der Dinge gewährt hatte.<sup>7</sup> Der Dharma war zwar vorhanden, und sie versuchten den Buddha darin zu sehen, wie er ihnen aufgetragen hatte, doch dies hatte nicht dieselbe inspirierende Wirkung wie seine Person; die moralischen Gebote, die viele Regeln beinhalteten, wurden in der Gemeinschaft beachtet, doch irgendwie vermißte man die Autorität, die einst hinter diesen Regeln gestanden hatte. Sie zogen sich in die Stille zurück und meditierten über die Lehre des Meisters, aber diese Meditation war nicht mehr so belebend und erfüllend, denn jetzt stellten sich Zweifel ein, und der Intellekt drängte sich erneut in den Vordergrund. Alles mußte jetzt erklärt werden, so weit der diskursive Verstand reichte. Der Metaphysiker setzte sich immer mehr durch gegen die schlichte Ergebnisheit des Schülers, und alle Worte des

Buddha, die einst aufgrund seiner Autorität Geltung besessen hatten, wurden jetzt zum Gegenstand philosophischer Diskussionen. Zwei Lager bildeten sich, ein radikales und ein konservatives, und zwischen ihnen entstanden Schulen verschiedenster Ausrichtung.<sup>8</sup>

Nun können wir all diese zum Teil recht verschiedenartigen Anschauungen vom Buddha und seiner Lehre schwerlich als nicht zum «eigentlichen» Buddhismus gehörend betrachten, denn sie tragen und konstituieren das, was wir Buddhismus nennen, und ohne sie gibt es ihn nicht. Bei der Betrachtung von Religionen, die eine lange Entwicklungsgeschichte durchgemacht haben, wird häufig der Fehler begangen, sie als abgeschlossenes System zu betrachten, das man als gegeben hinnehmen muß. Als etwas Organisches und Geistiges hat Religion jedoch keine ein für allemal festliegende Gestalt, die man mit Zirkel und Lineal auf Papier nachzeichnen kann. Sie widersetzt sich jeder objektivierenden Definition, denn das würde der weiteren Entwicklung ihres Geistes Grenzen setzen.

Wollen wir also wissen, was Buddhismus ist, so müssen wir uns auf ihn einlassen, um ihn von innen heraus in seiner geschichtlichen Entfaltung zu begreifen: Die Definition des Buddhismus muß die Definition jener Lebenskraft sein, welche die spirituelle Bewegung, die wir Buddhismus nennen, vorantreibt. All die Lehren, Kontroversen, Konstruktionen und Interpretationen, die sich nach dem Tod des Buddha um seine Person, sein Leben und seine Lehre rankten, machen das Leben des indischen Buddhismus aus, und ohne sie gäbe es keine spirituelle Bewegung namens Buddhismus.

Was nun das Leben und den Geist des Buddhismus ausmacht, ist nichts anderes als das innere Leben und der Geist des Buddha selbst – der Buddhismus ist der Bau, der sich um das innerste Bewußtsein seines Begründers gebildet hat. Art und Material dieser Struktur mögen sich im Lauf der Geschichte wandeln, aber die innerste Bedeutung der Buddhenschaft, die das ganze Bauwerk trägt, bleibt immer dieselbe

und immer lebendig. Zu seinen Lebzeiten versuchte der Buddha seinen Nachfolgern diesen Sinn zu erklären – jedem gemäß seinen geistigen Fähigkeiten; oder sagen wir, jene gaben sich Mühe, die tiefere Bedeutung der Darlegungen zu erfassen, mit denen er auf den Weg zur endgültigen Befreiung hinwies.

Wir hören, der Buddha habe «mit einer Stimme»<sup>9</sup> gesprochen, aber was er sagte, wurde von seinen Anhängern auf die verschiedensten Weisen aufgefaßt und interpretiert. Und dies war zwangsläufig so, denn wir haben alle unsere eigene innere Erfahrung, die wir in unseren eigenen Begriffen erklären müssen, mit soviel Tiefe und soviel Weite des Horizonts, wie uns gegeben ist. In den meisten Fällen ist natürlich die sogenannte individuelle innere Erfahrung nicht so tief und gewaltig, daß sie eine völlig neue Terminologie verlangt, sondern nur eine neue Deutung vorhandener Begriffe erfordert, die einst durch das Wirken eines großen Geistes in Gebrauch kamen.

Auf diese Weise gewinnt jede große Religion mit einer langen Geschichte an Fülle und Ideen. In manchen Fällen mag dieser Prozeß den ursprünglichen Geist vollständig überwuchern und ersticken. Hier ist kritisches Urteilsvermögen durchaus angebracht, aber es darf uns nicht den Blick trüben für die Lebenskraft, wo sie noch wirksam ist. Im Falle des Buddhismus heißt das: Wir müssen das innere Leben des Buddha selbst erfassen, das sich wie ein roter Faden durch das nach ihm benannte religiöse System zieht. Wenn vom Zen gesagt wird, es sei die Übermittlung der Essenz des Buddhismus, so ist damit gemeint, daß das Zen den lebendigen und Leben spendenden Geist des Buddha ergreift, bar aller Lehrmeinungen und historischen Gewänder.

## KERNFRAGEN DES BUDDHISMUS

Für die frühen Buddhisten stellte sich das Problem noch nicht in dieser Weise; ihnen wurde nicht bewußt, daß es in all ihren Erörterungen und Kontroversen eigentlich darum ging, das wirkliche innere Leben des Buddha, das ihren Glauben an ihn und seine Lehre begründete, zu erfassen. Ohne recht zu wissen warum, wurden sie nach dem Tod des Buddha zunächst von dem Verlangen ergriffen, über die Natur seiner Persönlichkeit zu spekulieren. Welche Elemente gehören zur Buddhaschaft? Was ist das Wesen der Buddhaschaft? Unter diesen drängenden Fragen waren die von besonderem Interesse, die mit der Erleuchtung des Buddha zu tun hatten, mit seinem Eingehen ins Nirvāna, mit seinem früheren Leben als Bodhisattva («Erleuchtungswesen», ein Wesen, das die Buddhaschaft anstrebt) und mit seiner Lehre, wie sie sich dem Frager je nach seinem Verständnis des Buddha darstellte. Die Lehre wurde also nicht unabhängig von ihrem Urheber betrachtet, und ihre Wahrheit war so unlösbar mit der Persönlichkeit des Buddha verwachsen, daß der Glaube an den Dharma nicht unbedingt auf seiner logischen Stichhaltigkeit und philosophischen Überzeugungskraft beruhte, sondern auf dem Umstand, daß er als Verkörperung der Buddhaschaft galt. Der Buddha war der Schlüssel zur Wahrheit des Buddhismus.

Wenn die Aufmerksamkeit sich derart auf die Person des Buddha als Urheber des Dharma konzentriert, wird seine innere Erfahrung, die Erleuchtung, zur entscheidenden Frage. Ohne diese Erfahrung könnte der Buddha nicht Buddha – der «Erwachte» oder «Erleuchtete» – genannt werden. Wenn ein Mensch versteht, was Erleuchtung ist, wenn er sie selbst erfährt, offenbart sich ihm das Geheimnis der übermenschlichen Natur des Buddha, und zugleich löst sich das Rätsel des Lebens und der Welt. Die Essenz des Buddhismus liegt also in der Lehre von der Vollkommenen Erleuchtung. Im erleuchteten Bewußtsein des Buddha gab es vieles, was er seinen Schülern nicht mitteilte und nicht mitteilen

konnte. Wenn er auf metaphysische Fragen nicht einging, so lag dies nicht nur daran, daß das Bewußtsein des Fragestellers nicht weit genug entwickelt war, um alle Implikationen zu begreifen.

Wollten die Buddhisten ihren Meister und seine Lehre wahrhaft erkennen, so mußten sie den Geheimnissen der Erleuchtung auf den Grund gehen, und da sie jetzt keinen lebendigen Meister mehr hatten, mußten sie die Probleme allein lösen, was sie auch mit nimmermüdem Einfallsreichtum versuchten. Allerlei Theorien wurden vorgetragen, und der Buddhismus gewann an Fülle, ließ etwas zeitlos Gültiges sichtbar werden, das nicht mehr bloß die persönliche Lehre eines Individuums sein konnte. Er war jetzt nicht mehr einfach eine historische Gegebenheit, sondern ein lebendiges System, das wachsen und Impulse geben konnte. Sūtras und Shāstras entstanden, in denen verschiedene Aspekte der vom Buddha verwirklichten Erleuchtung verdeutlicht wurden. Manche von ihnen waren spekulativ, andere mystisch und wieder andere ethisch und praktisch ausgerichtet. So sammelte sich alles buddhistische Denken auf den Brennpunkt der Erleuchtungsidee.

Danach wandten die buddhistischen Philosophen ihr Augenmerk dem Nirvāna als dem Ideal des buddhistischen Lebens zu. War es die Auslöschung der Existenz oder die der Leidenschaften und Begierden? War es die Aufhebung der Verblendung oder ein Zustand der Ichlosigkeit? War der Buddha wirklich ins absolute Nichts eingegangen und überließ alle Lebewesen ihrem Schicksal? Ist die Liebe, die er seinen Anhängern entgegenbrachte, mit ihm verschwunden? Würde er nicht wieder unter sie treten, um sie zu führen und zu erleuchten, um sich ihrer spirituellen Nöte anzunehmen? Der Wert einer so großen Persönlichkeit konnte unmöglich mit ihrer physischen Existenz vergehen; er sollte als etwas ewig Gültiges für uns verfügbar bleiben. Wie war dieser Gedanke mit dem Nirvāna zu vereinigen, mit der Auslöschungstheorie, wie sie von den persönlichen Schülern des

Buddha vertreten wurde? Wenn die Geschichte zu unserem Wertgefühl im Widerspruch steht, kann man sie dann nicht so interpretieren, daß unser religiöses Empfinden befriedigt wird? Was bedeutet die objektive Autorität der «Fakten», sofern sie sich nicht auf eine innere Autorität gründet? Anhand dieser Fragestellungen wurden in den Mahāyāna-Texten nun Interpretationen des Nirvāna und verwandter Vorstellungen versucht, wie man sie in den «ursprünglichen» Lehren des Buddha findet.

Welche Beziehung besteht zwischen Erleuchtung und Nirvāna? Wie verwirklichten Buddhisten die Arhatschaft? Was überzeigte sie davon, daß sie es wirklich vollbracht hatten? Ist die Erleuchtung eines Arhat dasselbe wie die eines Buddha? Solche und viele ähnliche Fragen zu beantworten, war die Aufgabe, die die verschiedenen Schulen des Hīnayāna- und Mahāyāna-Buddhismus sich stellten. Es wurde zwar viel gestritten, doch sie vergaßen darüber nicht, daß sie alle Buddhisten waren; welche Interpretationen sie den Problemen auch gaben, sie blieben ihrer buddhistischen Erfahrung treu. Sie alle fühlten sich dem Stifter ihrer Religion verpflichtet und hatten nichts anderes im Sinn, als sich mit der von ihm vorgetragenen Lehre gründlich vertraut zu machen.

Manche Schulen waren natürlich eher konservativ und ver schrieben sich der orthodoxen und traditionellen Art, den Dharma auszulegen. Aber es gab auch andere, denen die eigene innere Erfahrung mehr bedeutete; um sie mit dem Überlieferten in Einklang zu bringen, bedienten sie sich ausgiebig der Mittel der Metaphysik. Ihre Bemühungen waren zweifellos aufrichtig und ernsthaft, und wenn sie die Schwierigkeiten und Widersprüche aufgelöst zu haben glaubten, waren sie innerlich und intellektuell befriedigt. Sie besaßen ja keine anderen Mittel, sich aus dem spirituellen Dilemma zu befreien, in das sie durch die natürliche und unausweichliche Entwicklung ihres innersten Lebens gerieten. Diesen Weg mußte der Buddhismus nehmen, wenn er überhaupt so etwas wie Lebenskraft besaß.

Neben den Begriffen Erleuchtung und Nirvāna, die in enger Beziehung zur Vorstellung der Buddhaschaft standen, war noch eine andere Idee von großer Bedeutung für die Entwicklung des Buddhismus, und diese Idee stand nicht in so offenkundiger Verbindung mit der Person des Buddha. Ich spreche von der Lehre des Nicht-Ātman, welche die Existenz einer Ich-Substanz in unserem psychischen Leben leugnet. Die Ātman-Vorstellung beherrschte zur Lebenszeit des Buddha die indischen Geister, und es war ein kühner Vorstoß des Buddha, sie als Quelle der Verblendung und der Seelenwanderung zu identifizieren. Hinter der Lehre vom bedingten Entstehen (*pratītya-samutpāda*) steht also letztlich die Identifikation eines unheilstiftenden «Planers», durch den all unsere spirituelle Rastlosigkeit bedingt ist.

Schon in der Frühzeit des Buddhismus wurde diese Idee auch auf unbelebte Dinge ausgedehnt. Nicht nur in unserem mentalen Leben wirkt also keine Ich-Substanz, sondern in der stofflichen Welt auch nicht: Es ist demnach letztlich gar nicht möglich, zwischen dem Handelnden und dem Handeln, zwischen Masse und Kraft oder zwischen dem Leben und seinen Manifestationen zu unterscheiden. Im Bereich des Denkens können wir diese Dinge gegeneinander abgrenzen, doch die Wirklichkeit selbst kennt solche Grenzen nicht, und wenn wir diese bloß gedachten Unterscheidungen in die Wirklichkeit hineinzuinterpretieren versuchen, stoßen wir nicht nur auf intellektuelle, sondern auch auf moralische und spirituelle Schwierigkeiten, die uns mit der Zeit in große Bedrängnis bringen. Das empfand auch der Buddha, und er nannte diese unheilvolle Verwechslung «Nicht-Wissen» oder «Verblendung» (*avidyā*). Die Lehre von Shūnyatā («Leere») bildete sich als natürliche Folge dieser Einsicht. (Die Shūnyatā-Lehre ist natürlich kein Nihilismus oder Akosmismus, sondern hat im Gegenteil einen höchst positiven Hintergrund.)

Nun ging es für die Buddhisten also darum, in der Nicht-Ātman- oder Shūnyatā-Lehre nach einer philosophischen Erklärung der Erleuchtung und des Nirvāna zu forschen, und

das nicht nur nach bestem intellektuellem Vermögen, sondern auch im Licht ihrer spirituellen Erfahrung. Sie kamen zu dem Ergebnis, daß Erleuchtung nicht auf den Buddha beschränkt sein konnte, sondern für alle Menschen zu erlangen war, wenn sie die dualistische Sicht des Lebens und der Welt aufgaben und sich dadurch von ihrer Verblendung befreiten. Das Nirvāna, so schlossen sie weiter, ist kein Aufgehen in einen Zustand absoluter Nichtexistenz, sondern letztlich ein positiver Zustand jenseits aller Gegensätze. Dieses metaphysische Verständnis vom Fundamentalproblem des Buddhismus ist das Kennzeichen der Mahāyāna-Philosophie. Auf seine praktische Seite – die Shūnyatā-Theorie und die Erleuchtungslehre zu einer harmonischen Einheit zu verknüpfen und im Leben zu verwirklichen, sich also um Zugang zum inneren Bewußtsein des Buddha zu bemühen – werden wir im nächsten Abschnitt eingehen.

Fast alle buddhistischen Gelehrten Japans stimmen darin überein, daß sich diese für den Mahāyāna-Buddhismus kennzeichnenden Ideen auch durch die Hīnayāna-Literatur systematisch verfolgen lassen und daß all die mahāyānistischen Abwandlungen der Urform des Buddhismus die ungebrochene Fortführung des ursprünglichen buddhistischen Geistes und Lebens bedeuten. Auch der sogenannte primitive Buddhismus des Pāli-Kanon und der Āgama-Texte des chinesischen Tripitaka ist bereits eine Erweiterung und Ausarbeitung durch frühere Nachfolger des Buddha. Wenn das Mahāyāna nicht dem eigentlichen Buddhismus zuzurechnen ist, so gilt das auch für das Hīnayāna, denn beide repräsentieren nicht die Lehre des Buddha, wie er selbst sie dargelegt hat. Will man den Begriff Buddhismus nicht extrem eng fassen und auf eine ganz bestimmte Form beschränken, so gibt es keinen triftigen Grund, das Mahāyāna und das Hīnayāna auszuschließen. Berücksichtigt man außerdem die organische Beziehung zwischen System und Erfahrung und die Tatsache, daß der Geist des Buddha in all diesen Lehren und Schulen



gegenwärtig ist, so dürfte es meiner Ansicht nach angemessen sein, den Begriff Buddhismus in einem sehr umfassenden und vor allem inneren Sinn zu gebrauchen.

Dies ist nicht der Ort, auf die Einzelheiten der organischen Beziehung zwischen Hīnayāna und Mahāyāna einzugehen, denn in diesem Essay geht es darum, den Entwicklungsgang des Zen-Buddhismus bis zu seiner gegenwärtigen Form aufzuzeigen. Nachdem ich dargestellt habe, inwiefern der Buddhismus und das Mahāyāna im allgemeinen Manifestationen buddhistischen Lebens und Denkens oder vielmehr der inneren Erfahrung des Buddha selbst sind, wird nun zu zeigen sein, wo die Quelle des Zen liegt und weshalb man sagen kann, diese Schule stehe in der Nachfolge des Buddha und übermittle seinen Geist.

#### ZEN UND ERLEUCHTUNG

Der Ursprung des Zen und aller anderen Formen des Buddhismus ist in der Vollkommenen Universalen Erleuchtung (*anuttara-samyaksambodhi*) zu suchen, die der Buddha fand, als er nahe der Stadt Gayā unter dem Bodhi-Baum saß. Wenn diese Erleuchtung nicht von Bedeutung für die Entwicklung des Buddhismus ist, hat Zen nichts mit Buddhismus zu tun, sondern ist etwas ganz anderes, dem Genius Bodhidharmas Entsprungenes, der zu Beginn des sechsten Jahrhunderts von Indien nach China reiste. Wenn aber diese Erleuchtung die *raison d'être* des Buddhismus ist – wenn er sich also ganz und gar auf die Erleuchtung gründet, die das Sein des Buddha ausmacht –, so ist das Zen der Mittelpfeiler, der das ganze Gebäude trägt, die direkte Linie der Übermittlung dessen, was im erleuchteten Bewußtsein des Buddha war.

Der Überlieferung nach wurde die Essenz des Zen vom Buddha an Mahākāshyapa, seinen besten Schüler, weitergegeben, als der Buddha vor seinen versammelten Mönchen eine Blüte hochhielt und Mahākāshyapa, als einziger begrei-

fend, lächelte. Die Geschichtlichkeit dieses Ereignisses wird mit Recht angezweifelt, aber angesichts der Bedeutung, die der Erleuchtung zukommt, können wir die Autorität des Zen nicht einfach von solch einer Episode abhängig machen. Tatsächlich wurde das Zen nicht nur an Mahākāshyapa weitergegeben, sondern an alle, die den Schritten des Buddha, des Erleuchteten, folgen.

Vimoksha (oder einfach Moksha), Befreiung aus den Fesseln von Geburt und Tod, war seit jeher das große Ziel der spirituellen Bestrebungen Indiens, und auch dem Buddha ging es mit seinem Weg der meditativen Versenkung um diese Befreiung. Zahlreiche andere Mittel wurden zu jener Zeit als geeignete Wege zu diesem Ziel angesehen. Nach Ansicht der brahmanischen Philosophen konnte die große Frucht der Befreiung zum Reifen gebracht werden, indem man die religiöse Wahrheit annahm oder streng asketisch lebte oder Gelehrsamkeit suchte oder sich von den Leidenschaften freimachte. Jeder dieser Wege war schon für sich genommen ein ausgezeichnetes Mittel, und wenn man mehrere oder alle zugleich anwendete, konnte tatsächlich eine gewisse Befreiung eintreten.

Die Philosophen sprachen jedoch nur über Methoden, und ihren Worten war nicht zu entnehmen, welche tatsächliche spirituelle Erfahrung sie besaßen. Dem Buddha ging es dagegen um die persönliche Erfahrung der Verwirklichung, um den wirklichen Einblick in die Wahrheit und nicht um bloßes Dozieren über Methoden oder Spielen mit Begriffen.<sup>10</sup> Er verabscheute alles philosophische Denken und nannte es *Drishti* (falsche Anschauungen), denn es führte zu nichts und war im spirituellen Leben ohne praktische Bedeutung. Er ruhte nicht eher, als bis er Bodhi als die Wahrheit in sich realisiert hatte, die seinem transzendenten Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig war und in ihrer Absolutheit solche Überzeugungskraft besaß, daß er an ihrer universalen Gültigkeit nicht im geringsten zweifelte.

Was diese Erleuchtung beinhaltet, wurde vom Buddha als

der Dharma dargelegt; seine wesentlichen Züge waren, daß er direkt wahrgenommen werden mußte, jenseits der Grenzen der Zeit lag, persönlich erfahren werden mußte, zutiefst überzeugend war und von den Weisen verstanden werden mußte, von jedem auf seine Art. Der Dharma war also nur der Intuition zugänglich und nicht der analytischen Begrifflichkeit. Der Grund, weshalb der Buddha es so häufig ablehnte, metaphysische Probleme zu erörtern, ist zum Teil in seiner Überzeugung zu suchen, daß man die höchste Wahrheit durch eigenes Bemühen in sich selbst realisieren muß,<sup>11</sup> denn durch diskursives Denken ist nur die Oberfläche der Dinge zu verstehen, nicht aber die Dinge selbst: Begriffliches Erkennen kann die religiöse Sehnsucht niemals ganz befriedigen. Keine noch so große Anhäufung dialektischer Feinheiten kann je zum Erlangen der Bodhi führen. Das ist auch die Position, die der Zen-Buddhismus hinsichtlich der Letzten Wirklichkeit bezieht. Darin zumindest folgt das Zen getreulich dem Meister.

Daß der Buddha einen tieferen Einblick in die Natur der Dinge gewann, als durch logische Verstandestätigkeit je zu erreichen wäre, wird schon in der Hinayāna-Literatur an zahllosen Stellen deutlich. Ich zitiere nur eine Passage aus dem *Brahmajāla Sutta*, in dem der Buddha sich zu den häretischen Schulen seiner Zeit äußert und sie widerlegt, um dann jedesmal auf das tiefere Verständnis des Tathāgata hinzuweisen, das weiter reicht als ihre «wie Aale sich windenden» Spekulationen. Sie zergliedern um des Zergliederns willen oder um ihren analytischen Scharfsinn an Dingen wie der Seele, dem künftigen Leben oder der Ewigkeit zu demonstrieren, doch daraus erwächst nichts, was für das innere Wohlergehen förderlich wäre. Der Buddha wußte, wohin all diese Gedankengänge schließlich führen würden und wie trivial und unheilsam sie waren.

So heißt es im *Brahmajāla Sutta*: «Von diesen so gewonnenen und so verteidigten Spekulationen weiß der Tathāgata, welche Auswirkungen sie auf die künftige Verfassung derer

haben werden, die auf sie bauen. Dies weiß er, und er weiß andere Dinge von weit höherer Art (als diese Spekulationen): Dies wissend, bläht er sich nicht stolz, und solchermaßen ohne Makel, hat er in seinem Herzen den Weg des Entkommens aus diesen Spekulationen verwirklicht, hat das Werden und Vergehen der Empfindungen verstanden, ihre Süße, ihre Gefährlichkeit und daß kein Verlaß auf sie ist; und nicht nach irgend etwas greifend, ist er, der Tathāgata, gänzlich frei.»<sup>12</sup>

Ins Nirvāna einzugehen, ohne daß irgend etwas zurückblieb (*anupādhiśha*), das war zweifellos das Ideal der Arhatschaft; doch was immer man darunter verstehen mag, es schmälert die Bedeutung der Erleuchtung nicht, ja ohne die Erleuchtung würde dieses Ideal sich selbst sinnlos machen. Nirvāna ist in seinem Wesen eigentlich nichts anderes als Erleuchtung: Erleuchtung ist das Nirvāna, das man «bei lebendigem Leibe» erlangt, und ohne Erleuchtung gibt es keinen Zugang zum Nirvāna. Im sogenannten primitiven Buddhismus ist von Bodhi ebenso häufig die Rede wie von Nirvāna. Solange die Leidenschaften (*klesha*) nicht befriedet sind und der Geist noch verblendet ist, kann man nicht auf Moksha (Befreiung) hoffen, Nirvāna bleibt unerreichbar, und diese Befreiung von Verblendung und Leidenschaft ist das Werk der Erleuchtung. Im allgemeinen versteht man unter Nirvāna etwas Negatives, nämlich die vollkommene Auslöschung von allem, von Körper und Seele, aber solch eine negative Vorstellung konnte im tatsächlichen Leben keinen Bestand haben, und auch der Buddha wollte das Nirvāna nicht so verstanden wissen.

Wenn es im Nirvāna nichts Bejahendes gäbe, hätten die Mahāyāna-Buddhisten niemals zu der späteren positiven Fassung dieses Begriffs gefunden. Das Nirvāna implizierte immer schon den Erleuchtungsgedanken, auch wenn sich die unmittelbaren Schüler des Buddha dessen nicht bewußt waren. Die Erleuchtung, die der Buddha nach neunundvierzig Tagen der Meditation unter dem Bodhi-Baum erfuhr, kann für seine Arhat-Schüler nicht ohne Bedeutung gewesen sein,

auch wenn sie das Nirvāna-Prinzip in negativer Weise für die Verfolgung ihres Lebensziels einsetzten.

Die wahre Bedeutung der Erleuchtung, nicht nur in intellektueller, sondern auch in moralischer und religiöser Hinsicht, wurde von den Mahāyāna-Buddhisten deutlich gemacht. So gelangten sie zur Vorstellung der Bodhisattvaschaft – im Unterschied zur Arhatschaft, dem Ideal der Hīnayāna-Schule. Arhat und Bodhisattva sind zwar wesenhaft identisch, doch die Mahāyāna-Anhänger erkannten eine tiefere Dimension der Erleuchtung und konnten nicht glauben, daß sie nur in den großen Weisen wirksam sei, sondern wollten sie in allen Wesen verwirklicht sehen. Und das war nicht nur ihr subjektiver Wunsch, sondern es gab eine objektive Basis für diesen Wunsch und seine Verwirklichung, und das war die Tatsache, daß in jedem Individuum etwas wirksam ist, dem die Mahāyāna-Buddhisten den Namen Prajñā (transzendente Weisheit) gaben.<sup>13</sup>

Prajñā ist das Prinzip, das Erleuchtung überhaupt möglich macht, in uns ebenso wie im Buddha. Ohne Prajñā gibt es keine Erleuchtung, unser höchstes spirituelles Vermögen. Der Intellekt oder das, was buddhistische Gelehrte Vijñāna nennen, taugt nur für den Bereich des Relativen und kann die absolute Wahrheit, die sich in der Erleuchtung offenbart, nicht erfassen. Es liegt aber an dieser höchsten Wahrheit, daß wir uns über den Dualismus von Materie und Geist, Nicht-Wissen und Weisheit, Leidenschaft und Nicht-Anhaften erheben können. Die Erleuchtung muß von jedem einzelnen persönlich verwirklicht werden, und die Voraussetzungen dazu besitzen wir alle. Deswegen sind wir alle Bodhisattvas, Erleuchtungswesen, zumindest potentiell. Bodhisattvas sind auch Prajñāsattvas, da wir alle mit Prajñā begabt sind; wenn sie sich zu ihrer vollen Wirksamkeit entfaltet, wird sie in uns die Erleuchtung verwirklichen und uns intellektuell (im höchsten Sinne) über die Erscheinungen erheben – ein Zustand, der von den Nikāya-Buddhisten «Befreiung von Geist und Vernunft» (*paññā-vimutti* oder *sammad-añña vimutti*) genannt wird.

Wenn Gautama durch die Erleuchtung zum Buddha wurde und wenn alle Wesen mit Prajñā begabt und daher fähig sind, Erleuchtung zu finden – wenn sie also Bodhisattvas sind –, so lautet die logische Schlußfolgerung, daß alle Bodhisattvas Buddhas sind oder Buddhas sein werden, sobald die richtigen Voraussetzungen geschaffen sind. Daher die Mahāyāna-Lehre, daß alle Wesen mit Buddha-Natur oder Buddha-Wesen begabt sind, daß unser Geist der Buddha-Geist ist und unser Körper der Buddha-Körper. Vor seiner Erleuchtung war der Buddha ein gewöhnlicher Sterblicher, und wir gewöhnlichen Sterblichen werden Buddhas sein in dem Augenblick, da unser geistiges Auge sich in der Erleuchtung öffnet.<sup>14</sup> Sehen wir hier nicht den vollkommen natürlichen und logischen Gang der Entwicklung, der zur Zen-Lehre führte, wie sie sich später in China und Japan bildete?

Wie umfassend und tief die Idee der Erleuchtung die Entwicklung des Mahāyāna-Buddhismus beeinflusste, kann man am *Saddharmapundarīka-Sūtra* (*Lotos-Sūtra*) ablesen, das eine der tiefgründigsten Erwiderungen auf die Hīnayāna-Auffassung von der Erleuchtung des Buddha darstellt. Nach dieser Auffassung erlangte der Buddha Erleuchtung, als er in Gayā unter dem Bodhi-Baum meditierte, denn das Hīnayāna betrachtet den Buddha als ein sterbliches Wesen, das wie alle anderen historischen und psychischen Bedingungen unterworfen ist. Die Mahāyāna-Buddhisten gaben sich mit dieser Interpretation jedoch nicht zufrieden; sie sahen in der Gestalt des Buddha etwas, das sie im Innersten berührte und zu dem sie eine unmittelbare Verbindung suchten. Es war ihnen vergönnt, diese Verbindung zu finden, und sie erkannten, daß es Verblendung war, den Buddha als gewöhnliche Seele zu betrachten; vielmehr existiert der Tathāgata seit unvordenklichen Zeiten in seiner Vollkommenen Universalen Erleuchtung, und all die historischen «Fakten» seines Lebens, die in der Āgama- und Nikāya-Literatur aufgezeichnet wurden, gehören zu seiner «Geschicktheit in der Methode» (*upāya-kauśhalya*), mit der er die Wesen auf den Buddha-Weg und zur

vollen Reife führt.<sup>15</sup> Dies bedeutet mit anderen Worten: Erleuchtung ist der absolute Grund des Universums und die Essenz der Buddhaschaft; Erleuchtung zu erlangen ist daher die innere Verwirklichung der höchsten, unvergänglichen Wahrheit der Welt.

Während hier auf den Buddha-Aspekt der Erleuchtung Wert gelegt wird, lenkt das Zen die Aufmerksamkeit auf den Erleuchtungsaspekt der Buddhaschaft. Wo dieser letztere Aspekt intellektuell erwogen wird, bildet sich eine Philosophie buddhistischer Dogmatik wie in anderen buddhistischen Schulen, etwa der Tendai-(T'ien-t'ai-), der Kegon-(Hua-yen-) und der Hossō-(Fa-hsiang-)Schule. Zen sucht eher den praktischen Zugang – das Leben selbst wird der Erleuchtungsweg.

Da die Erleuchtungs-idee also eine so wichtige Rolle für die Entwicklung des Mahāyāna-Buddhismus spielte, müssen wir uns nun fragen, was eigentlich ihr Inhalt ist. Können wir sie so beschreiben, daß unser analytischer Intellekt sie erfassen und sich zum Gegenstand machen kann? Die Vier Edlen Wahrheiten waren nicht der Inhalt der Erleuchtung, ebenso wenig wie die Zwölffache Kette der Verursachung oder der Achtfache Pfad. Die Wahrheit, die im Bewußtsein des Buddha aufblitzte, war kein solcher Gedanke, der sich verstandesmäßig zergliedern läßt. Als er ausrief:

Durch der Geburten und Wiedergeburten endloses Rund  
Suchte ich vergebens und eilte immer weiter,  
Um zu ergründen, wer dieses Bauwerk gemacht.  
Welches Elend! – Geburt auf Geburt!

O Erbauer! Ich habe dich entdeckt!  
Dies Gewebe wirst du nicht noch einmal fügen!  
Die Sparren gebrochen,  
Das Spitzdach eingestürzt:  
Dieses Bewußtsein ist nun zunichte geworden  
Und hat aller Begierden Ende erlebt!<sup>16</sup>

muß er wohl etwas Tieferes erfaßt haben als bloße Dialektik. Er muß auf etwas Fundamentales und Letztgültiges gestoßen sein, das augenblicklich allen Zweifeln ein Ende setzte – und nicht nur den intellektuellen Zweifeln, sondern auch der spirituellen Not. Die weiteren neunundvierzig Jahre seines tätigen Lebens waren ein «Kommentar» dazu, und doch erschöpfte er dessen Inhalt nicht, noch konnten die späteren Spekulationen einen Nāgārjuna oder Ashvaghosha oder Vasubandhu oder Asanga es forterklären. Der Autor des *Lankāvatāra-Sūtra* läßt den Buddha deshalb sagen, von seiner Erleuchtung bis zu seinem Eingehen ins Nirvāna habe er nicht ein Wort geäußert.<sup>17</sup>

So konnte selbst Ānanda, der so vieles miterlebt hatte und so gelehrt war, die Weisheit des Buddha nicht bis zum Grund ausloten, solange dieser noch lebte. Der Tradition zufolge erlangte er die Arhatschaft erst zur Zeit des Ersten Konzils, an dem er trotz seiner fünfundzwanzigjährigen treuen Ergebenheit gegenüber dem Buddha nicht teilnehmen durfte. Tief betrübt ging er die ganze Nacht auf einem offenen Platz auf und ab, und als er sich erschöpft niederlegen wollte, ging ihm urplötzlich die ganze Wahrheit des Buddhismus auf, die sich ihm all die Jahre entzogen hatte.

Was bedeutet das? Arhatschaft hat offensichtlich nichts mit Gelehrsamkeit zu tun; man erlangt sie, nachdem man lange und zäh mit der Sache gerungen hat, in einem Nu. Die Vorbereitungszeit mag sich lange hinziehen, doch wenn der Umschlagspunkt erreicht ist, vollzieht sich das Erlangen der Arhatschaft oder der Bodhisattvaschaft oder gar der Buddhaschaft augenblicklich. Der «Inhalt» der Erleuchtung muß sehr einfacher Natur und doch überaus durchschlagend sein. Sie transzendiert einerseits alle intellektuellen Erklärungsversuche, die wir je unternehmen können, und psychologisch gesehen ist sie die Umbildung der gesamten Persönlichkeit – kein Wunder, daß sie sich der Beschreibung entzieht und nur aufgrund von persönlicher Erfahrung intuitiv erfaßt werden kann. Wenn durch «das Sich-Regen eines Gedankens» die

Verblendung in unser Leben kam, muß das Erwachen eines anderen Gedankens der Verblendung ein Ende setzen und die Erleuchtung herbeiführen.<sup>18</sup> Darin aber gibt es keinen Gedanken mehr, der ein Objekt der Logik oder des empirischen Verstandes sein könnte, denn in der Erleuchtung sind Denker und Denken zu dem Akt der Schau ins eigene wahre Wesen verschmolzen. Keine weitere Erklärung des Dharma ist möglich, daher die Neigung zu negativen Aussagen, die ihren Höhepunkt in der von Nāgārjuna auf der Basis der Prajñāpāramitā-Literatur entwickelten Shūnyatā-Philosophie fand.

Erleuchtung ist demnach nicht das Ergebnis eines intellektuellen Prozesses, in dem die Ideen wohlgeordnet aufeinander folgen, bis er schließlich in Schlußfolgerung und Urteil gipfelt. Bei der Erleuchtung findet kein Prozeß und keine Urteilsbildung statt: sie ist etwas Grundlegendes, das Urteile überhaupt erst ermöglicht. Zu einem Urteil gehören Subjekt und Prädikat; bei der Erleuchtung ist Subjekt Prädikat, und Prädikat ist Subjekt; sie sind hier in eins verschmolzen, und obgleich über dieses eine nichts ausgesagt werden kann, bilden sich doch alle Urteile nur aus ihm. Wir kommen über diese Einheit nicht hinaus, alle intellektuellen Operationen enden hier; und versuchen wir, doch weiterzugehen, so schließen sie sich zu einem Kreis und wiederholen sich endlos.

Dies ist die Mauer, gegen die alle Philosophien seit jeher vergebens anrennen. Wir stehen hier vor einer intellektuellen Terra incognita, in der das Prinzip «Credo quia absurdum est» herrscht. Diese für den Intellekt dunkle Region gibt jedoch ihre Geheimnisse preis, wenn wir unseren Willen, die Kraft unserer gesamten Persönlichkeit einsetzen. Erleuchtung bringt Licht in diese dunkle Region, ein Blick erfaßt sie in ihrer Gesamtheit, und alles intellektuelle Forschen findet hier seine Grundlage. Bisher mag man von der Wahrheit einer bestimmten Behauptung intellektuell überzeugt gewesen sein, aber irgendwie war sie doch noch nicht recht mit Leben erfüllt, eine letzte Bestätigung fehlte ihr, und man empfindet

ein vages Unbehagen. Nun kommt urplötzlich und unverhofft die Erleuchtung über einen, und alles ist bereinigt, man ist ein Arhat oder gar ein Buddha. Der Drache hat nun Punkte auf den Augäpfeln und ist nicht mehr ein lebloses Bild auf der Leinwand, sondern hat Wind und Regen als seine willfährigen Diener.

Offenbar erfaßt die Erleuchtung das gesamte Bewußtseinsfeld und wirft nicht nur Licht auf die Gliederkette aller Maßnahmen, mit denen wir die Probleme des Lebens zu lösen versuchen, sondern gibt uns auch das Gefühl, ans Ende aller spirituellen Nöte gekommen zu sein, die uns so schwer auf der Seele gelegen haben. Die Glieder der logischen Kette, mögen sie noch so trefflich geschmiedet sein, sind nicht in der Lage, solchen Frieden zu vermitteln. Dazu bedarf es etwas, das unmittelbar bis an die Wurzeln reicht, und ich behaupte, daß bloße Beschäftigung mit den Vier Edlen Wahrheiten oder der Zwölffachen Kette der Verursachung nicht zur Anuttarasamyaksambodhi führt. Der Buddha muß etwas erfahren haben, das weit tiefer in das Bewußtsein hinabreichte als das bloße intellektuelle Erfassen empirischer Wahrheiten. Er muß den Bereich des analytischen Denkens hinter sich gelassen haben. Er muß zu dem vorgedrungen sein, was unsere intellektuellen Operationen erst ermöglicht, ja sogar die Grundbedingung für unser bewußtes Leben ist.

Als Shāriputra den Ashvajit sah, fiel ihm auf, wie gesammelt dieser war, wie vollkommen er alle Sinnesorgane beherrschte und wie klar und hell seine Haut war. Er fragte ihn nach seinem Lehrer und was dessen Lehre sei. Ashvajit erwiderte: «Der große Shākyamuni, der Gesegnete, ist mein Lehrer, und was er lehrt, ist im wesentlichen dies:

Der Buddha hat den Grund genannt  
All der Dinge, die einem Grund entspringen;  
Und wie die Dinge aufhören zu sein –  
Dies ist, was der Große Mönch verkündet.»

Es heißt, aufgrund dieser Darlegung habe Shāriputra den Dharma klar und deutlich erfaßt: Alles Entstandene muß vergehen. Dadurch erlangte er den todlosen, leidlosen Zustand, der unzählige Kalpas lang dem Vergessen anheimgefallen war.

Ich möchte die Aufmerksamkeit hier auf folgende Fragen lenken: Liegt in diesem Vers etwas für den Intellekt so Außerordentliches oder gänzlich Neues, daß es das wunderbare Erwachen Shāriputras aus seinen gewohnten und lieb gewonnenen Denkweisen erklären könnte? Was den Dharma (die Lehre) des Buddha angeht, bieten diese vier Zeilen eigentlich so gut wie nichts. Ashvajit dagegen behauptet, sie enthielten sogar das Wesentliche des Dharma. Wenn das der Fall ist, scheint der Dharma nicht viel Wesentliches zu enthalten. Wie konnte Shāriputra hier eine Wahrheit finden, die konkret und durchschlagend genug war, ihn aus seinen alten Geleisen zu werfen?

Dieser Vers, der nicht nur Shāriputras, sondern auch Maudgalyāyanas Wandlung bewirkt haben soll, scheint wirklich nichts für das buddhistische Denken Charakteristische an sich zu haben, dem man eine solche Kraft zutrauen könnte. Wir müssen die Gründe offenbar anderswo suchen, nämlich weniger im Gehalt des Verses als vielmehr in der subjektiven Verfassung dessen, der sie hörte und dem dadurch die Schau einer ganz anderen Welt eröffnet wurde. Etwas in Shāriputra öffnete sich dem klaren und deutlichen Verstehen des Dharma: Der Dharma offenbarte sich in ihm als etwas, das aus ihm selbst kam und ihm nicht erst – als etwas Äußeres – eingeflößt werden mußte. Der Dharma war immer schon in seinem Geist, aber er gewährte ihn erst auf Ashvajits Worte hin. Er war nicht der passiv Empfangende, dem etwas ihm Fremdes eingeflößt wurde. Diesen Vers zu hören, war seine Chance für die Erfahrung des höchsten Augenblicks. Und sein Begreifen kann keine Leistung des Intellekts gewesen sein, sonst wäre sein späterer Dialog mit Ānanda (*Samyutta-Nikāya*, III, 235 f) kaum möglich gewesen:

Ānanda sah Shāriputra von weitem kommen und sagte zu ihm: «Heiter und rein und strahlend ist dein Gesicht, Bruder Shāriputra! In welcher Gemütsverfassung befindet Shāriputra sich heute?»

«Ich war allein in Dhyāna, und mir kam nie der Gedanke: *Ich* erlange es! *Ich* habe es! *Ich* bin daraus aufgetaucht!»

Hier sehen wir den Unterschied zwischen intellektuellem Verstehen und dem spirituellen Begreifen der Erleuchtung. Er gab keine logische Erklärung für seine heitere, reine und strahlende Verfassung, sondern nannte einfach die Fakten, so wie sie sich ihm darstellten. Über den Wahrheitsgehalt seiner Äußerung kann nichts gesagt werden. Darauf komme es hier auch gar nicht an, sondern auf den Umstand, daß Shāriputras Begreifen der Lehre vom Entstehen und Vergehen nicht Ergebnis einer intellektuellen Analyse war, sondern ein rein intuitiver Vorgang. Zwischen der Erleuchtung des Buddha und Shāriputras plötzlicher Schau des Dharma besteht eine spiegelbildliche Ähnlichkeit. Beim Buddha kam die Erleuchtung zuerst und fand dann ihren Ausdruck; bei Shāriputra wurde die Einheit durch eine bestimmte Aussage ausgelöst. Beide Ereignisse stimmen jedoch darin überein, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Schritt keine Kausalbeziehung auszumachen ist: Wenn wir die Sache verstandesmäßig betrachten, können wir nicht sagen, daß eines notwendigerweise das andere bedingt oder erklärt.

Daher dürfen wir die Erklärung nicht im objektiven Wahrheitsgehalt der Lehre des Entstehens und Vergehens suchen, sondern im Bewußtsein dessen, der Erleuchtung findet. Wie hätte sonst ein so starker Glaube an Selbstverwirklichung und Selbstbefreiung entstehen können, wie ihn die folgenden Worte dokumentieren: «Er hat alle bösen Leidenschaften (*āsava*) zerstört; er hat Herz-Befreiung (*cetovimutti*) und Intellekt-Befreiung (*paññāvimutti*) erlangt, hier in dieser sichtbaren Welt hat er aus eigener Kraft den Dharma begriffen, verwirklicht und gemeistert, er ist tief in ihn eingetaucht, hat den Zweifel hinter sich gelassen, die Verwirrung abge-

legt, volles Vertrauen gewonnen, er hat das Leben gelebt, getan, was zu tun war, hat die Fessel der Wiedergeburt durchtrennt, er hat den Dharma begriffen, wie er in sich selbst wahrhaft ist.«<sup>19</sup>

Weil es für den Intellekt keinen Zugang zur Erleuchtungserfahrung gibt, weist das *Lankāvatāra-Sūtra* uns immer wieder eindringlich darauf hin, daß die Sprache ganz und gar untauglich ist, den inneren Zustand der Erleuchtung erklärend zu vermitteln. Ohne Sprache würden wir zwar im alltäglichen Leben kaum zurechtkommen, aber wir müssen uns davor hüten, ihr außerhalb ihres legitimen Geltungsbereichs zu vertrauen. Das Sūtra gibt dafür als Hauptgrund an, daß die Sprache aus dem kausalen Denken erwächst, wandelbar und unstet ist, konditionierend wirkt, aber selbst auch ein Produkt von Konditionierungen ist und auf falschen Anschauungen über die wahre Natur des Bewußtseins beruht. Aus diesem Grund kann sie uns nicht das wahre Wesen der Dinge enthüllen. Das bekannte Bild vom Finger, der auf den Mond deutet, ist eine gute Illustration für die Beziehung zwischen Symbol und Wirklichkeit.

Wenn die Erleuchtung des Buddha wirklich so viel enthielt, daß es selbst ihm nicht gegeben war, sie während seines langen, der Meditation und der Darlegung hingegebenen Lebens hinreichend zu demonstrieren oder zu illustrieren mit seiner «langen dünnen Zunge» – wie konnte dann irgendein Geringerer je hoffen, sie zu begreifen und spirituelle Freiheit zu finden? Die Antwort, die das Zen sich zu eigen machte, lautet: Um die Wahrheit der Erleuchtung zu begreifen, bedarf es der Anwendung eines anderen geistigen Vermögens als des Intellekts.

Das diskursive Denken erreicht das Ziel nicht, und doch haben wir den unstillbaren Drang nach diesem Unerreichbaren. Müssen wir ewig in dieser qualvollen Lage leben und sterben? Wäre es so, dann befänden wir uns in einer höchst erbärmlichen Lage. Die Buddhisten haben sich mit größtem Ernst auf die Lösung des Problems geworfen und sind schließ-

lich darauf gekommen, daß wir alles, was wir brauchen, in uns selbst haben. Es ist die Kraft der von Geist durchdrungenen Intuition, die uns die spirituelle Wahrheit begreifen läßt und uns all die Geheimnisse des Lebens zeigt, die die Erleuchtung des Buddha ausmachen. Es ist eine Kraft, die uns jenseits aller intellektuellen Prozesse augenblicklich und auf direktestem Wege etwas ganz Fundamentales erfassen läßt. Prajñā ist, wie ich schon sagte, der Name, den die Buddhisten dieser Kraft gaben, und der Zen-Buddhismus zielt ab auf die Erweckung von Prajñā durch meditative Schulung.

Im *Saddharma-pundarīka* lesen wir: «O Shāriputra, das wahre Gesetz, wie es der Tathāgata verstand, ist jenseits der engen Grenzen des Verstandes. Der Tathāgata erscheint in der Welt, um ein großes Werk zu verrichten, nämlich alle Wesen die Erkenntnis und Einsicht, die der Tathāgata erlangte, annehmen, sehen und von innen her begreifen zu machen, sie auf den Pfad der Erkenntnis und der Einsicht zu führen, die der Tathāgata erlangte . . . Die es vom Tathāgata erlernen, gelangen auch zu seiner Vollkommenen Universalen Erleuchtung.»<sup>20</sup> Wie aber gelangen wir nun auf diesen Pfad? Und wenn dieser Dharma der Erleuchtung vom Verstand nicht zu fassen ist und kein Philosophieren uns dem Ziel jemals näherbringen wird – wie lernen wir dann vom Tathāgata? Gewiß nicht aus seinem Munde, auch nicht anhand der Aufzeichnungen von seinen Darlegungen oder durch die Praxis der Askese, sondern indem wir durch die Übung des Dhyāna seine Stimme in uns selbst entdecken. Und dies ist die Lehre des Zen.

## ERLEUCHTUNG UND SPIRITUELLE FREIHEIT

Wenn die Erleuchtungslehre sich an die innere Erfahrung des Buddhisten richtet und er ihren Inhalt unmittelbar, also ohne Vermittlung durch irgendwelche mentalen Vorgänge zu erfassen hat, so ist er selbst seine einzige spirituelle Autorität:

die Tradition und die Institutionen verlieren alle bindende Kraft. Für ihn werden Aussagen dann wahr – das heißt lebendig – sein, wenn sie mit seiner spirituellen Einsicht übereinstimmen; sein Handeln wird keinen äußeren Beurteilungsmaßstab zulassen, denn solange sie der unmittelbare Ausfluß seines inneren Lebens sind, sind sie gut, ja heilig. Dieser Interpretation der Erleuchtung geht es darum, die absolute spirituelle Freiheit in jeder Weise zu wahren; sie führt dazu, daß diese innere Haltung aus dem engen Rahmen des monastischen und scholastischen Buddhismus ausbricht, und das war, vom mahāyānistischen Standpunkt aus gesehen, durchaus nicht wider den Geist des Buddha.

Die buddhistische Bruderschaft muß sich unter diesen Umständen wandeln. In der Frühzeit des Buddhismus war sie ein Zusammenschluß heimatloser Mönche, die sich vorgegebenen asketischen Lebensregeln unterwarfen. Buddhismus war hier ausschließlicher Besitz einer Elite, und die Anhängerschaft der Upāsaka oder Laien, die sich durch die Dreifache Zuflucht zum Buddhismus bekannten, bildete nur eine Art Anhängsel der mönchischen Bruderschaft. In den ersten Entwicklungsstadien des Buddhismus wurden nicht einmal Nonnen (*bhikṣuṇī*) in die Gemeinschaft aufgenommen. Der Buddha soll sie erst nach langem Zögern angenommen und vorausgesagt haben, die natürliche Lebensspanne des Buddhismus werde sich dadurch um die Hälfte verringern.

Wir ersehen daraus, daß die Lehre des Buddha und die Erleuchtungslehre ursprünglich nur einer bestimmten Klasse von Menschen zugeordnet waren. Innerhalb seiner Anhängerschaft machte der Buddha zwar keinerlei Unterschiede sozialer, rassischer oder sonstiger Art, aber seine Lehre konnte sich nicht über die Mönchsgemeinschaft hinaus verbreiten. Wenn es in ihr nichts gab, was der ganzen Menschheit zugute kommen konnte, war dies natürlich verständlich. Aber die Erleuchtungslehre war auf die Dauer nicht auf einen bestimmten Rahmen zu beschränken; sie barg so vieles in sich, daß sie schließlich alle Grenzen sprengen mußte. Als die Idee der

Bodhisattvaschaft immer mehr an Bedeutung gewann, war die strenge monastische Abgeschlossenheit nicht mehr aufrechtzuerhalten, und die Religion der Mönche und Nonnen mußte eine Religion der Laien werden. Die asketische Disziplin, die zum Anūpādhisheshā-Nirvāna führen sollte, mußte einem Lehrsystem weichen, das jedermann den Weg zur Erleuchtung eröffnete und die Verwirklichung des Nirvāna im täglichen Leben anstrebte. In allen Mahāyāna-Sūtras wird diese allgemeine Entwicklungstendenz des Buddhismus vehement befürwortet, ein Hinweis darauf, wie heftig die Auseinandersetzung zwischen konservativen und progressiven Kräften war.

Dieser Geist der Freiheit, der den Buddhismus aus seiner monastischen Schale ausbrechen ließ, um den Erleuchtungsgedanken in die Welt zu tragen, ist der Lebensimpuls des Universums, und alles, was sich der spontanen Entfaltung dieses Geistes entgegenstellt, muß auf die Dauer unterliegen. Die Geschichte des Buddhismus ist daher auch die Geschichte der Freiheit im spirituellen, intellektuellen und moralischen Leben. Das Gefühl moralischer Erhabenheit und der disziplinarische Formalismus des primitiven Buddhismus konnten den Geist nicht lange derart unter Kontrolle halten. Als sich die Interpretation der Erleuchtungslehre immer deutlicher auf deren inneren Gehalt verlagerte, erhob sich der Geist über den Formalismus buddhistischer Disziplin.

Um Erleuchtung zu erlangen, war es nun nicht mehr absolut notwendig, sein Heim zu verlassen und den Fußstapfen wandernder Mönche zu folgen. Innere Reinheit und nicht äußere Frömmigkeit, das war es, worauf es im buddhistischen Leben ankam, und in dieser Hinsicht war ein Laie einem Mönch nicht unterlegen. Für diesen Umstand ist das *Vimalakīrti-Sūtra* ein beredtes Zeugnis. Vimalakīrti ist ein Laienphilosoph, der nicht der buddhistischen Bruderschaft angehörte. Was die Tiefe, die Spannweite und die Feinheiten des Denkens anging, konnte sich keiner der Schüler des Buddha mit ihm messen. Als der Buddha sie einmal aufforderte, Vi-



malakīrti in seinem Krankenzimmer zu besuchen, erfand jeder von ihnen irgendeine Ausrede, nur Mañjuśrī nicht, der im Mahāyāna-Buddhismus als Inkarantion der Prajñā gilt und als Bodhisattva der Weisheit verehrt wird.

Daß Laienschüler immer mehr an Bedeutung gewannen, selbst auf Kosten der Arhats, illustrieren auch andere Sūtra-Texte, vor allem das *Shrimalā*, das *Gandhavyūha*, das *Vajrasamādhi* und das *Chandrottara-dārikā*. Hier ist vor allem interessant, daß die Frau bei vielen Gelegenheiten eine hervorragende Rolle spielt. Ihre Gabe des Philosophierens wird der des Mannes gleichgestellt. Unter den dreiundfünfzig Philosophen und geistigen Führern, mit denen Sudhana während seiner Pilgerschaft sprach, befanden sich auch zahlreiche Frauen in verschiedensten Lebensumständen, darunter sogar Kurtisanen, und sie alle sprachen weise mit dem Wahrheitssucher. Einiges hatte sich hier in der Tat gewandelt seit den frühen Tagen des Buddhismus und der zögernden Aufnahme von Frauen in den Sangha (die buddhistische Gemeinde). Der spätere Buddhismus mag die Strenge und das Flair der Heiligkeit verloren haben, die unsere religiöse Imagination so beflügeln, doch dafür wurde er demokratischer, anschaulicher und menschlicher.

Hat der freie Geist erst die monastische Enge der buddhistischen Bruderschaft verlassen, so ergibt es sich fast zwangsläufig, daß er auch die disziplinarischen Regeln und den asketischen Formalismus des Hīnayāna-Buddhismus in Frage stellt. Die moralischen Regeln, die der Buddha seinen Anhängern gab, waren unmittelbarer Ausdruck des Lebensablaufs in der Gemeinschaft, solange der Buddha noch als lebendige Verkörperung der Buddhaschaft unter ihnen weilte. Danach aber erstarrten die Regeln, die innere Beziehung zum Geist ihres Urhebers riß ab, und natürlich begehrten nun diejenigen, denen es vor allem um den Erleuchtungsgedanken ging, gegen diese Regeln auf, indem sie sich auf den «Geist, der Leben gibt», beriefen und dessen vollkommene Freiheit behaupteten. Solange der Geist rein blieb, so lautete ihre An-

schauung, könne kein Handeln des Körpers verderblich oder verwerflich sein; der Geist könne sich aufhalten, wo immer er wolle, und doch absolut unbefleckt bleiben. Und wenn es um der noch unerlösten Seelen willen nötig sei, in die Hölle hinabzusteigen, so könne der Geist auch dies unbeschadet tun. Er werde sein Eingehen ins Nirvāna solange aufschieben, bis alle Seelen erlöst und alle Geister erleuchtet sind.

Dem «toten Buchstaben» zufolge war es keinem Buddhisten erlaubt, Spirituosengeschäfte zu betreten oder mit den Bewohnern nichtrespektabler Häuser zu verkehren – nicht einmal in Gedanken durften die moralischen Gebote verletzt werden. Den Mahāyāna-Buddhisten war dagegen alles «Zweckdienliche» erlaubt, wenn sie erleuchtet waren und ihren Geist geläutert hatten. Sie lebten jenseits von Gut und Böse, und solange sie sich in diesem Bereich aufhielten, galten die herkömmlichen ethischen Maßstäbe für ihr Handeln nicht. Im Reich des freien Geistes, der sich über alle Unterschiede und Gegensätze erhob, waren diese relativen Begriffe nicht anwendbar.

Hier befanden sich die Mahāyāna-Buddhisten allerdings auf sehr schlüpfrigem Boden. Waren sie wirklich erleuchtet und hatten die Tiefen des Geistes ausgelotet, so war jede ihrer Handlungen ein göttlicher Schöpfungsakt; objektive Kriterien konnte es in diesem Bereich nicht geben: Wer sollte also in der Lage sein zu unterscheiden, was bloße Zügellosigkeit und was wahre Spiritualität war? Trotz dieses Dilemmas waren die Anhänger des Mahāyāna auf dem richtigen Weg, wenn sie kompromißlos den Implikationen der Erleuchtungslehre nachgingen. Ihr Bruch mit dem Hīnayāna war unvermeidlich.

Die Erleuchtungslehre lenkt das Augenmerk auf die Innerlichkeit der spirituellen Erfahrung, die man nicht analysieren kann, ohne sich in logische Widersprüche zu verwickeln. Diese spirituelle Erfahrung sucht alle intellektuellen Barrieren zu durchbrechen, sie strebt nach einer Befreiung nicht nur der inneren Einsicht, sondern des Lebens selbst. Damit finden

sich die «radikalen» Anhänger des Erleuchtungsgedankens allerdings in der Gefahr, ungewollt zu Advokaten der Zügellosigkeit zu werden. Hätten sie auf diesem Stand verharrt, ohne tiefer in das Wesen von Prajñā einzudringen, so wäre ihnen vermutlich das Schicksal mancher anarchistischer Geister beschieden gewesen, aber sie wußten, daß die Erleuchtung in die Liebe zu allen Wesen mündet und daß auch der von allen äußeren Regeln freie Geist Prinzipien hat, denen er folgt. Denn Freiheit, als bloße Gesetzlosigkeit verstanden, wäre nichts als die Zerstörung ihrer selbst; wirkliche Freiheit ist das Erschaffen des Guten und Schönen aus ihrer inneren Lebenskraft heraus. Diese Schöpferkraft, in der die Erleuchtung eine harmonische Verbindung mit der Liebe eingegangen ist, bezeichnen die Mahāyāna-Buddhisten als «Geschicklichkeit in der Methode» (*upāyakaushalya*).

Die intellektuell verstandene Erleuchtung ist nicht dynamisch und wirft kein Licht auf den Pfad, den erst die Liebe bahnen kann. Prajñā erschöpft sich jedoch nicht im Intellektuellen, sondern erzeugt Karuṇā (Liebe, tätiges Mitgefühl), und erst zusammen erreichen sie das große Ziel des Lebens: die Erlösung aller Wesen aus Verblendung, Leidenschaft und Elend. In dieser Verbindung ist Prajñā unerschöpflich im Hervorbringen von Mitteln, mit denen sie ihre Bestimmung verwirklichen kann.

Das *Saddharma-Pundarīka* betrachtet das Erscheinen des Buddha auf der Erde und sein historisches Leben als die «Geschicklichkeit in der Methode» der Welterlösung, die das höchste Wesen von ewiger Erleuchtung wählte. Diese Schöpfung ist jedoch keine vollkommene (nämlich spontane und unreflektierte) Schöpfung mehr, wenn der Schöpfer sich einer Zielsetzung bewußt wird; dann entsteht eine Spaltung in seinem Bewußtsein, die das spontane Ausfließen des Geistes behindert, und die Freiheit geht schon in ihrem Ursprung verloren. Die Methode, die sich ihres Zwecks bewußt geworden ist, ist nicht mehr «geschickte

Methode», und nach Ansicht der Buddhisten repräsentiert sie nicht mehr den Zustand vollkommener Erleuchtung.<sup>21</sup>

So muß also die Erleuchtungslehre durch eine Lehre der angemessenen Methode (*upāya*) ergänzt werden; vielmehr: Die letztere entwickelt sich aus der ersteren, wenn die Erleuchtung dynamisch aufgefaßt wird und nicht einfach als kontemplativer Bewußtseinszustand. Die frühen Buddhisten neigten dazu, die Erleuchtung als einen beschaulichen Zustand der Stille zu betrachten. Sie machten sie zu etwas Leblosem und Unschöpferischem, anstatt alles ans Licht zu bringen und zu nutzen, was sie enthält. Das Wirk- oder Willens-Element, das den Buddha dazu bewegte, seinen Sāgaramudrā-Samādhi – ein Samādhi, in dem das ganze Universum sich in seinem Bewußtsein spiegelt wie der Mond im Ozean – wieder zu verlassen, entwickelte sich zur Lehre der angemessenen Methode.

Dieser Wille ist grundlegender als der Intellekt; er stellt das höchste Prinzip des Lebens dar. Ohne den sich selbst bestimmenden, «Mittel hervorbringenden» Willen ist das Leben nur das Spiel blinder Kräfte. Mit dem Willen zur Seite wird der freie Geist nicht mehr zur Zügellosigkeit neigen, sondern dem großen Werk der universalen Erlösung zur Verfügung stehen. Seine schöpferische Kraft wird aus liebevollem Erbarmen die richtigen Mittel zur Erlösung aller belebten und unbelebten Wesen finden. Dhyāna ist eines dieser Mittel, die unseren Geist im Gleichgewicht und unter der Kontrolle dieses Willens halten. Zen ist die gezielte Anwendung der Dhyāna-Disziplin für das Erlangen der Erleuchtung.

## ZEN UND DHYĀNA

Der Begriff «Zen» ist die Kurzform des Wortes «Zenna», abgeleitet vom chinesischen Ch'an-na beziehungsweise Ch'an, das wiederum die Übersetzung des Sanskritwortes «Dhyāna» (Pāli: Jhāna) ist. Schon daraus wird ersichtlich, daß

Zen sehr viel mit einer Praxis zu tun hat, die seit den Tagen des Buddha, ja seit den Anfängen der indischen Kultur geübt wird. Dhyāna wird normalerweise als «Meditation» übersetzt, und man verbindet damit im allgemeinen die Vorstellung des Meditierens über eine philosophische oder religiöse Wahrheit, damit sie gründlich verstanden und im Bewußtsein verankert wird. Man praktiziert sie an einem Ort der Stille, fernab vom Lärm und Wirbel der Welt. Die indische Literatur ist voll von Darstellungen dieser Art, und in den Āgamas stößt man allenthalben auf die Formulierung: «allein an einem Ort der Stille sitzen und sich ausschließlich der Meditation widmen».

Die folgende Unterredung zwischen Sandhana, einem Buddhisten, und Nigrodha, einem Asketen, die wir im *Udumbarika Sihanada Suttanta* finden,<sup>22</sup> verdeutlicht uns den Lebenswandel des Buddha. Sandhana sagt: «Doch der Erhabene sucht die einsamen und entlegenen Waldwinkel auf, wo kein Lärm und kaum ein Laut zu hören ist; ein lauer Wind von den Weiden her, und doch ist der Ort den Blicken der Menschen verborgen, zur Einkehr wie geschaffen.» Darauf erwiderte der wandernde Asket: «Gib nur acht, Haushälter, weißt denn du, mit wem der Samana Gotama spricht? Mit wem er Gespräche führt? Der klare Glanz der Weisheit – mit wem tauscht er sich aus, ihn zu erlangen? Des Samana Gotama Einsicht wird verdorben durch seinen Hang zur Abgeschiedenheit. Eine Versammlung zu leiten, ist nicht seine Stärke. Im Gespräch mangelt ihm die Gewandtheit. So hält er sich an abgeschiedenen Orten von anderen fern. Wie eine einäugige Kuh, die, an die Ränder sich haltend, im Kreise geht, so ist der Samana Gotama.»

Weiterhin lesen wir im *Sāmanna-phala Sutta*:<sup>23</sup> «Der Meister dieses so vortrefflichen Kodex moralischer Gebote, begabt mit so vortrefflicher Beherrschung der Sinne, versehen mit so vortrefflicher Achtsamkeit und Geistesgegenwart, erfüllt von so vortrefflicher Genügsamkeit, er wählte eine einsame Stelle, um auszuruhen auf seinem Weg – im Wald, am Fuße

eines Baumes, auf einer Hügelflanke, in einer Bergschlucht, in einer Felsenhöhle, an einem Begräbnisplatz oder auf einem Strohhaufen auf offenem Feld. Und dorthin zurückkehrend nach seinem Almosengang, setzt er sich nach beendigem Mahl mit verschränkten Beinen nieder, hält seinen Körper gerade und seinen Geist aufmerksam und wach.»

Wunder wirken und sophistische Diskussionen führen – das scheint in den Tagen des Buddha die Hauptbeschäftigung der wandernden Asketen und der brahmanischen Metaphysiker gewesen zu sein. Auch der Buddha wurde häufig gedrängt, an philosophischen Debatten teilzunehmen oder Wunder zu vollbringen, damit sich mehr Menschen seiner Lehre anschließen. Nigrodhas Äußerung über den Buddha zeigt deutlich, daß er überhaupt nichts von leerer Gedankenspielererei hielt, sondern sich lieber praktischen und produktiven Dingen widmete und sich stets fernab der Welt der Meditation widmete. Als Chien-ku, Sohn eines reichen Kaufmanns von Nālandā, den Buddha bat, er möge seinen Mönchen auftragen, für das Wohl der Stadtbewohner zu wirken, lehnte dieser ab mit den Worten: «Meine Schüler sind angewiesen, in Abgeschiedenheit still zu sitzen und ernsthaft über den Weg zu meditieren. Haben sie etwas Verdienstvolles, so mögen sie es verborgen halten; haben sie aber Fehler, so mögen sie sie bekennen.»<sup>24</sup>

Die analytische Methode ist niemals ausreichend, wenn es darum geht, eine Wahrheit – namentlich eine religiöse – von innen her zu begreifen; ebenso reicht der Zwang durch äußere Kräfte nicht aus, eine spirituelle Wandlung in uns zu bewirken. Wir müssen im Innersten all das erfahren, was eine Lehre bedeutet, erst dann verstehen wir sie nicht nur, sondern können sie ins Werk setzen. Es besteht dann keine Kluft mehr zwischen Erkenntnis und Leben. Auch der Buddha wußte, daß Weisheit nur aus persönlicher spiritueller Erfahrung erwächst, und so machte er die Meditation zum Weg der Erkenntnis. So besteht denn der buddhistische Weg zur Befreiung aus einer dreifachen Disziplin: ethische Regeln (*śīla*),

Sammlung (*samādhi*) und Weisheit (*prajñā*). Durch *Shīla* wird das äußere Verhalten geregelt, *Samādhi* führt zu innerer Stille, und *Prajñā* bewirkt wahres Begreifen. Daher die Bedeutung der Meditation im Buddhismus.

Diese dreifache Disziplin war von Anfang an einer der kennzeichnenden Züge des Buddhismus. Dies geht bereits aus der Tatsache hervor, daß das *Mahāparinibbāna-Sutta* wiederholt auf die folgende Formel hinweist, als stelle sie den Gegenstand dar, den der Buddha zur moralischen Erbauung seiner Anhänger am häufigsten erörterte: «Solcherart ist aufrechte Lebensführung (*shīla*); solcherart ist ernsthafte Kontemplation (*samādhi*); und solcherart ist Intelligenz (*prajñā*). Groß wird die Frucht, groß der Nutzen des Intellekts, wenn er eingebettet ist in ernsthafte Kontemplation. Der Geist, umfassen von Intelligenz, ist frei von den Befleckungen (*āsrava*); von der Befleckung der Sinnlichkeit (*kāma*), von der Befleckung des Werdens (*bhāva*), von der Befleckung der falschen Anschauungen (*drishti*) und von der Befleckung des Nicht-Wissens (*avidyā*).<sup>25</sup>

*Samādhi* und *Dhyāna* sind weitgehend synonym und austauschbar. Genau genommen ist *Samādhi* jedoch ein psychischer Zustand, der durch die Übung von *Dhyāna* erzeugt wird. *Dhyāna* ist also das «Verfahren», *Samādhi* das Ziel. Die buddhistischen Schriften nennen zahlreiche *Samādhis*, und bevor der Buddha mit einer Darlegung beginnt, tritt er im allgemeinen in einen *Samādhi* ein, aber soweit ich weiß, nie in ein *Dhyāna*.<sup>26</sup> Letzteres praktiziert oder übt man. In China finden wir *Dhyāna* und *Samādhi* häufig zu dem Wort *Ch'an-tung* kombiniert; es bezeichnet einen Zustand innerer Ruhe, der durch Meditation oder *Dhyāna* erreicht wird. Es gibt in der buddhistischen Literatur und in anderen religiösen Systemen Indiens noch weitere Begriffe, die diesen beiden analog sind, nämlich: *Sampatti* (Zusammenkunft), *Samāhita* (Sammlung der Gedanken), *Shamata* (ruhiges Verweilen), *Chittaikāgratā* (Konzentration), *Drishta-dharma-sukha-vihāra* (Verweilen in der Seligkeit der Wahrnehmung des Dharma), *Dhārani* oder

*Dhāraṇa* (Abstraktion) und andere. All diese Begriffe hängen mit der zentralen Idee des *Dhyāna* zusammen: die Leidenschaften zu befrieden und einen Zustand absoluter Identität herzustellen, in dem die Wahrheit im Innern und von innen her erfahren wird, also einen Zustand der Erleuchtung. In diesen subtilen Unterscheidungen zeigt sich auch einmal mehr die Neigung der Philosophen zu analytischer Genauigkeit.<sup>27</sup>

Das erste *Dhyāna* ist eine Übung, bei welcher der Geist sich auf einen einzigen Gegenstand zu sammeln hat, bis alle gröberen emotionalen Elemente aus dem Bewußtsein gelöscht sind und nur ein Gefühl der Freude und des Friedens zurückbleibt. Der Intellekt ist jedoch nach wie vor tätig, nur bleibt seine Urteils- und Reflexionsfähigkeit auf das Objekt der Kontemplation beschränkt. Wenn auch er schweigt und der Geist einfach nur in einen Punkt gesammelt ist, haben wir das zweite *Dhyāna* erreicht, aber immer noch gibt es das Gefühl von Freude und Frieden. Im dritten Stadium von *Dhyāna* wird die Sammlung noch tiefer und vollkommene Gelassenheit stellt sich ein; die subtilsten geistigen Aktivitäten und das Gefühl der Freude sind jedoch noch nicht verschwunden. Auf der vierten und letzten Stufe erlischt selbst dieses Gefühl der Freude, und im Bewußtsein herrscht vollkommene Gelassenheit der Kontemplation. Alle intellektuellen und emotionalen Faktoren, die der inneren Stille Abbruch tun können, werden unter Kontrolle gebracht, und der Geist verweilt in absoluter Sammlung und Versunkenheit.

Hier stellt sich ein vollkommenes Gleichgewicht ein zwischen *Shamatha*, der Beruhigung des Geistes, und *Vipashyana*, der kontemplativen Einsicht. Alle buddhistische Disziplin hat diese Harmonie zum Ziel, denn wenn das Bewußtsein nach einer der beiden Seiten hin aus dem Gleichgewicht gerät, wird es entweder zu schwer (*styānam*) oder zu leicht (*auddhatyam*), wird träge oder verliert sich in die Kontemplation. Die spirituelle Übung soll sich auf dem Mittelweg zwischen diesen beiden Tendenzen halten.

Es gibt noch vier weitere Stufen des Dhyāna, die man Arūpavimoksha nennt; sie werden von denen geübt, die die ersten vier Stufen gemeistert haben. Die erste besteht in der Kontemplation der Unendlichkeit des Raumes, der von der Vielfalt der materiellen Dinge nicht berührt wird. Bei der zweiten geht es in gleicher Weise um die Unendlichkeit des Bewußtseins. Die dritte Stufe dringt tiefer in den Bereich jenseits der Unterscheidung von Raum und Denken ein. Auf der vierten wird schließlich sogar das Bewußtsein der Nichtunterschiedenheit aufgelöst, und die letzten Spuren mentaler Tätigkeit verschwinden.

Außer diesen acht Formen der Übung nennt der Buddha manchmal noch eine weitere, und diese gilt als spezifisch buddhistisch. Sie unterscheidet sich von den anderen dadurch, daß sie nicht so ausschließlich auf die Verstandestätigkeit ausgerichtet ist, sondern sowohl dem Denken (*samjñā*) als auch den Empfindungen (*vedita*), also den beiden Hauptelementen des Bewußtseins, ein Ende setzen will. Es ist fast ein todähnlicher Zustand, totale Auslöschung, nur hat man darin Leben und Wärme, und alle Sinnesorgane arbeiten vollkommen normal. Es ist allerdings schwierig, zwischen diesem Nirōdha-vimoksha (Befreiung durch Aufhebung) und dem letzten Stadium der Arūpa-Meditation zu unterscheiden, denn in beiden erlöschen selbst die einfachsten und grundlegendsten Bewußtseinsfunktionen.

Jedenfalls wird aber deutlich, daß es dem Buddha – wie anderen geistigen Führern Indiens – darum ging, daß seine Schüler die Erleuchtung durch Dhyāna oder Meditation in sich selbst realisierten. So ließ er sie allmählich von vergleichsweise einfachen Übungen zu den höchsten Stufen geistiger Sammlung fortschreiten, auf denen alle mentale Aktivität erlischt, so daß die Dualität von Einheit und Vielheit transzendiert werden kann. Darüber hinaus ließ der Buddha seine Anhänger je nach den Umständen über bestimmte Objekte meditieren, die ihnen helfen konnten, ihre Leidenschaften und intellektuellen Verhaftungen zu überwinden.

Betrachten wir nun, wie das Zen sich aus diesem System der spirituellen Schulung entwickelte. Es übernahm die äußere Form des Dhyāna als die geeignetste Methode für die Ziele, die es anstrebte; was aber den Inhalt anging, so hatte das Zen seine ganz eigene Art, den Geist des Buddha zu interpretieren. Die Dhyāna-Praxis des primitiven Buddhismus lag nicht ganz auf der Linie dessen, worum es im Buddhismus geht: Erleuchtung zu erlangen und sie im alltäglichen Leben wirksam werden zu lassen. Das Bewußtsein einfach abzulegen, damit nichts die heitere Gelassenheit des Geistes stören kann, das war denen, die den positiven Gehalt der Erleuchtung des Buddha gänzlich zu entfalten wünschten, zu negativ. Absolut still zu werden, war nicht das Endziel des Dhyāna und endgültige Versunkenheit in einen Samādhi-Zustand nicht der Sinn des buddhistischen Lebens. Erleuchtung mußte mitten im Leben gefunden werden, in einem wahrhaft befreiten und erfüllten Leben – und nicht in seinem Aufhören.

Was veranlaßte den Buddha, sein Leben auf religiöser Wanderschaft zu verbringen? Was ließ ihn sein eigenes Wohlergehen, ja sein ganzes Leben dem Wohl aller Wesen aufopfern? Wenn es im Dhyāna um nichts anderes ging, als die Leidenschaften stillzulegen und sich der Versenkung in die Tiefen des Bewußtseins hinzugeben, weshalb verließ er dann seinen Sitzplatz unter dem Bodhi-Baum und ging zurück in die Welt? Wenn Erleuchtung nur ein Aufhören von allem war, woher hätte dann der Impuls kommen können, der ihn drängte, sich für andere einzusetzen? Die Kommentatoren übersehen diesen Umstand häufig, wenn sie davon ausgehen, daß der Buddhismus nichts weiter ist als das in den Āgamas und der Pāli-Literatur niedergelegte Lehrsystem. Wie ich bereits dargestellt habe, ist auch das Buddhismus, was sich unter den Schülern des Buddha in direktem Bezug auf seine Person und seine Erfahrung bildete, und hier kommt der Geist des Meisters sogar direkter und deutlicher zum Ausdruck. Und so lautet denn die Zielsetzung des Zen: den Er-

leuchtungsgedanken durch Dhyāna-Praxis und in Übereinstimmung mit dem Geist des Buddhismus tiefer, positiver und vollständiger zu fassen, damit das von seinen blinden Impulsen geläuterte und durch Einblick in seinen wahren Wert geheiligte Leben zur Geltung kommen kann.

### ZEN UND DAS LANKĀVATĀRA-SŪTRA

Unter den vielen Sūtras, die seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert nach China gelangten, war eines, das *Lankāvātāra-Sūtra*, das die Prinzipien des Zen entschiedener und direkter darlegte als alle anderen (oder zumindest die, welche zur Zeit Bodhidharmas bereits existierten). Das Zen gründet seine Gültigkeit nicht auf irgendwelche Dokumente, sondern unmittelbar auf den erleuchteten Geist des Buddha. Es lehnt daher die Berufung auf alle bloß äußeren Dinge ab, und selbst die Sūtras oder andere Schriften, die als heilig betrachtet werden, weil in ihnen die Worte des Buddha niedergelegt sein sollen, fallen unter das Verdikt all der Dinge, die keinen unmittelbaren Bezug zur inneren Wahrheit des Zen haben. Daher spielt im Zen auch der «Dialog» eine so große Rolle, den der Buddha mit Mahākāshyapa über eine Blüte führte. Bodhidharma jedoch, der das Zen von Indien nach China brachte, übergab Hui-k'o, seinem ersten Schüler, das *Lankāvātāra-Sūtra* als den einzigen derzeit in China verfügbaren Text, der die Prinzipien des Zen lehrte.

Wenn die unmittelbare eigene Erfahrung für das Zen die Autorität ist, auf die es sich gründet, so ist verständlich, daß es die Schriften als unwesentlich für seine Wahrheit erachtet; und so ist denn auch das *Lankāvātāra-Sūtra* von den Anhängern des Zen nicht gerade eifrig studiert worden. Um aber die Position des Zen auch denen zu verdeutlichen, die noch kaum oder keine Erfahrung damit besitzen und trotzdem begierig sind, etwas darüber zu erfahren, dürfen auch äußere Quellen zitiert und begriffliche Argumente angeführt wer-

den, ohne daß man sich in Widerspruch zur Wahrheit des Zen begibt. Dies vor Augen, können wir versuchen, uns dem *Lankāvātāra-Sūtra* zu nähern, das Bodhidharma (oder einfach Dharma) gerade zu diesem Zweck unter allen anderen auswählte.

Drei chinesische Übersetzungen des Sūtra sind bis heute erhalten geblieben, eine vierte ging verloren. Die erste erstellte Gunabhadra im Jahre 443 zur Zeit der Lu-Sung-Dynastie; die zweite stammt aus der Hand von Bodhiruchi (zehn Bände, entstanden im Jahr 513), der während der Yüan-Wei-Dynastie lebte; die dritte (sieben Bände aus dem Jahr 700) verfaßte Shikshānanda während der T'ang-Dynastie. Die letzte Ausgabe ist am leichtesten zu verstehen und die erste am schwersten, und diese war es natürlich, die Bodhidharma seinem Schüler Hui-k'o als «die Essenz des Geistes» übergab. In Form und Inhalt gibt diese Übersetzung den frühesten Text des Sūtra wieder, und auf ihr beruhen alle Kommentare, die wir in Japan besitzen.

Die wichtigsten Besonderheiten dieses Sūtra, die es von anderen Mahāyāna-Schriften unterscheidet, sind folgende: Der Gegenstand wird hier nicht systematisch entwickelt wie in den meisten anderen Sūtras; wir finden hier keine Berichte von übernatürlichen Phänomenen, sondern tiefe philosophische und religiöse Ideen im Zusammenhang mit der zentralen Lehre des Sūtra – Ideen, die aufgrund der Knappheit des Ausdrucks und der Unzugänglichkeit ihres Gegenstandes intellektuell schwer nachzuvollziehen sind; diese Gedanken werden in Form von Dialogen vorgetragen, bei denen der Buddha anders als in den übrigen Mahāyāna-Sūtras nur einen einzigen Gesprächspartner hat, den Bodhisattva Mahāmāti; das Sūtra enthält keine Dhāranis oder Mantrams – mystische Silben und Formeln, die wunderbare Kräfte besitzen sollen. Schon aufgrund dieser Besonderheiten nimmt das *Lankāvātāra-Sūtra* in der Überlieferung der Mahāyāna-Schule eine Sonderstellung ein.

Ich beziehe mich bei dieser Charakterisierung auf den er-

leuchtungsgedanken durch Dhyāna-Praxis und in Übereinstimmung mit dem Geist des Buddhismus tiefer, positiver und vollständiger zu fassen, damit das von seinen blinden Impulsen geläuterte und durch Einblick in seinen wahren Wert geheiligte Leben zur Geltung kommen kann.

#### ZEN UND DAS LANKĀVATĀRA-SŪTRA

Unter den vielen Sūtras, die seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert nach China gelangten, war eines, das *Lankāvatāra-Sūtra*, das die Prinzipien des Zen entschiedener und direkter darlegte als alle anderen (oder zumindest die, welche zur Zeit Bodhidharmas bereits existierten). Das Zen gründet seine Gültigkeit nicht auf irgendwelche Dokumente, sondern unmittelbar auf den erleuchteten Geist des Buddha. Es lehnt daher die Berufung auf alle bloß äußeren Dinge ab, und selbst die Sūtras oder andere Schriften, die als heilig betrachtet werden, weil in ihnen die Worte des Buddha niedergelegt sein sollen, fallen unter das Verdikt all der Dinge, die keinen unmittelbaren Bezug zur inneren Wahrheit des Zen haben. Daher spielt im Zen auch der «Dialog» eine so große Rolle, den der Buddha mit Mahākāshyapa über eine Blüte führte. Bodhidharma jedoch, der das Zen von Indien nach China brachte, übergab Hui-k'o, seinem ersten Schüler, das *Lankāvatāra-Sūtra* als den einzigen derzeit in China verfügbaren Text, der die Prinzipien des Zen lehrte.

Wenn die unmittelbare eigene Erfahrung für das Zen die Autorität ist, auf die es sich gründet, so ist verständlich, daß es die Schriften als unwesentlich für seine Wahrheit erachtet; und so ist denn auch das *Lankāvatāra-Sūtra* von den Anhängern des Zen nicht gerade eifrig studiert worden. Um aber die Position des Zen auch denen zu verdeutlichen, die noch kaum oder keine Erfahrung damit besitzen und trotzdem begierig sind, etwas darüber zu erfahren, dürfen auch äußere Quellen zitiert und begriffliche Argumente angeführt wer-

den, ohne daß man sich in Widerspruch zur Wahrheit des Zen begibt. Dies vor Augen, können wir versuchen, uns dem *Lankāvatāra-Sūtra* zu nähern, das Bodhidharma (oder einfach Dharma) gerade zu diesem Zweck unter allen anderen auswählte.

Drei chinesische Übersetzungen des Sūtra sind bis heute erhalten geblieben, eine vierte ging verloren. Die erste erstellte Gunabhadra im Jahre 443 zur Zeit der Lu-Sung-Dynastie; die zweite stammt aus der Hand von Bodhiruchi (zehn Bände, entstanden im Jahr 513), der während der Yüan-Wei-Dynastie lebte; die dritte (sieben Bände aus dem Jahr 700) verfaßte Shikshānanda während der T'ang-Dynastie. Die letzte Ausgabe ist am leichtesten zu verstehen und die erste am schwersten, und diese war es natürlich, die Bodhidharma seinem Schüler Hui-k'o als «die Essenz des Geistes» übergab. In Form und Inhalt gibt diese Übersetzung den frühesten Text des Sūtra wieder, und auf ihr beruhen alle Kommentare, die wir in Japan besitzen.

Die wichtigsten Besonderheiten dieses Sūtra, die es von anderen Mahāyāna-Schriften unterscheidet, sind folgende: Der Gegenstand wird hier nicht systematisch entwickelt wie in den meisten anderen Sūtras; wir finden hier keine Berichte von übernatürlichen Phänomenen, sondern tiefe philosophische und religiöse Ideen im Zusammenhang mit der zentralen Lehre des Sūtra – Ideen, die aufgrund der Knappheit des Ausdrucks und der Unzugänglichkeit ihres Gegenstandes intellektuell schwer nachzuvollziehen sind; diese Gedanken werden in Form von Dialogen vorgetragen, bei denen der Buddha anders als in den übrigen Mahāyāna-Sūtras nur einen einzigen Gesprächspartner hat, den Bodhisattva Mahāmāti; das Sūtra enthält keine Dhāranis oder Mantrams – mystische Silben und Formeln, die wunderbare Kräfte besitzen sollen. Schon aufgrund dieser Besonderheiten nimmt das *Lankāvatāra-Sūtra* in der Überlieferung der Mahāyāna-Schule eine Sonderstellung ein.

Ich beziehe mich bei dieser Charakterisierung auf den er-

sten chinesischen Text des Gunabhadra. Die beiden späteren Fassungen haben drei später hinzugefügte Kapitel: Eines davon bildet nun das erste Kapitel des Sūtra und ist eine Art Einleitung, die den Hauptgedanken des Werkes darstellt; die beiden anderen wurden an den Haupttext angehängt. Das eine ist eine kurze Sammlung von Dhāranis, und das andere, das den Abschluß des Sūtra bildet, faßt den Inhalt des ganzen Textes zusammen; es ist in Versform abgefaßt und wird Gāthā-Kapitel genannt. Allerdings besitzt es kein formelles Ende, worin die Versammlung das Loblied des Buddha anstimmt und das Beachten seiner Unterweisungen gelobt. Ohne Zweifel gehören diese drei Kapitel nicht zur Urfassung des Sūtra.

Der Hauptgegenstand des Lankāvatāra-Sūtra ist der Inhalt der Erleuchtung – die innere Erfahrung des Buddha, die zur großen religiösen Wahrheit des Mahāyāna-Buddhismus wurde. Den meisten Lesern des Sūtra entgeht dies, und sie meinen, es erkläre vor allem die Fünf Dharmas, die Drei Kennzeichen der Wirklichkeit (*svabhāva*), die Acht Arten des Bewußtseins (*vijñāna*) und die Zwei Formen des Nicht-Ich (*nairātmya*).

Es stimmt zwar, daß das Sūtra Züge der von Asanga und Vasubandhu vertretenen psychologischen Schule des Buddhismus erkennen läßt, wenn es zum Beispiel das Ālayavijñāna als den Speicher der karmischen Saat bezeichnet, aber solche Aussagen sind hier nur von untergeordneter Bedeutung, werden lediglich benutzt, um «das edle Verständnis der inneren Erfahrung des Buddha» zu erklären. Nach Mahāmatis Lobgesang vor den versammelten Anhängern auf dem Berg Lankā bringt der Buddha selbst unmißverständlich zum Ausdruck, worum es in seinen Darlegungen gehen wird. Ich zitiere hier die ganze Passage, weil der Gesang des Bodhisattva Mahāmati nicht nur die Grundzüge des Mahāyāna-Buddhismus präzise formuliert, sondern auch meine Aussagen über die Einheit von Erleuchtung und Liebe illustriert:

Wenn du auf die Welt blickst mit deiner Weisheit und deinem Erbarmen, ist sie dir wie die flüchtige Blüte, von der wir nicht sagen können, ob sie erschaffen wird oder vergeht, weil die Begriffe des Seins und Nichtseins auf sie nicht anwendbar sind.

Wenn du auf alle Dinge blickst mit deiner Weisheit und deinem Erbarmen, sind sie wie eine Vision, nicht zu erfassen durch Verstand und Bewußtsein, weil die Begriffe des Seins und Nichtseins auf sie nicht anwendbar sind.

Wenn du auf die Welt blickst mit deiner Weisheit und deinem Erbarmen, so ist sie ewig gleich einem Traum, von dem wir nicht sagen können, ob er dauerhaft ist oder der Zerstörung anheimfallen wird, weil die Begriffe des Seins und Nichtseins auf ihn nicht anwendbar sind.

Im Dharmakāya, dessen Natur eine Vision und ein Traum ist – was gäbe es da zu preisen? Wahre Existenz ist, wo sich kein Gedanke von Natur und Nicht-Natur erhebt.

Er, dessen Erscheinen jenseits der Sinne und Sinnesobjekte liegt und nicht von ihnen noch in ihnen gesehen werden kann – wie könnte man ihn loben oder tadeln, o Muni?

Mit deiner Weisheit und deinem Erbarmen, die wahrlich jeder Benennung spotten, begreifst du die wesenhafte Ichlosigkeit aller Dinge und Personen und bist auf ewig frei von Leidenschaften und dem Hemmnis des Wissens.

Du entschwindest nicht ins Nirvāna, noch wohnt das Nirvāna in dir, denn es transzendiert die Zweiheit von Erleuchtetem und Erleuchtung, von Sein und Nichtsein.

Die den Muni so heiter-gelassen und befreit von Geburt sehen, sind ihrer Begierden enthoben, bleiben makellos in diesem Leben und danach.

Darauf sagt der Buddha: «O ihr, Söhne des Jina, fragt mich alles, was ihr gern fragen möchtet. Ich werde euch über die Art meines innerlich Erlangten (*pratyātmagatigocharam*) berichten.» Das sind deutliche Worte, die über das Thema des Lankāvatāra-Sūtra keinerlei Zweifel lassen. Die Fünf Dhar-



mas, die Drei Kennzeichen und ähnliches sind nur Hilfsmittel, deren sich der Buddha bei der Darlegung des Eigentlichen bedient.

Die beiden späteren Übersetzungen enthalten nicht nur Hinzufügungen, sondern sind überdies in zehn beziehungsweise achtzehn Kapitel unterteilt, während die früheste Übersetzung des Gunabhadra nur einen Haupttitel besitzt: «Der Kern aller Buddha-Worte». Das erste der hinzugefügten Kapitel gibt einen Abriß des gesamten Sūtra in der Form eines Dialoges zwischen dem Buddha und Rāvana, dem Herrn der Yakshas auf der Insel Lankā. Als der Buddha aus dem Palast der Nāgas tritt und die Burg Lankā erblickt, lächelt er und sagt, dies sei der Ort, an dem alle Buddhas der Vergangenheit das in ihrem innersten Bewußtsein verwirklichte Begreifen der Erleuchtung dargelegt hätten, die sich der logischen Analyse entzieht und nicht vom Tīrthya, Shrāvaka oder Pratyeka-Buddha erlangt werden kann. Aus diesem Grund, so fährt der Buddha fort, werde der Dharma nun Rāvana, dem Herrn der Yakshas, dargelegt. Rāvana bringt dem Buddha allerlei kostbare Dinge dar und singt das Loblied seiner Einsicht und Tugenden: «O Herr, unterweise mich über deine Lehre, die sich auf das Selbst-Wesen des Geistes gründet, unterweise mich in der Lehre des Nicht-Ich, das frei von Voreingenommenheit und Verunreinigung ist, in der Lehre, die sich in deinem innersten Bewußtsein offenbart.»

Am Ende des Kapitels formuliert der Buddha noch einmal seine Lehre der inneren Verwirklichung, also der Erleuchtung: «Es ist wie das Sehen des eigenen Bildes in einem Spiegel oder im Wasser, es ist wie das Sehen des eigenen Schattens im Mondlicht oder Lampenschein, und wiederum ist es, als hörte man seine eigene Stimme im Tal widerhallen: Wo ein Mensch an seinen falschen Anschauungen haftet, unterscheidet er irrtümlich zwischen Wahrheit und Trug, und aufgrund dieses Unterscheidens gelangt er nicht über die Dualität der Gegensätze hinaus, ja er verfällt dem Trug und erlangt nicht den Zustand der Stille. «Stille» meint die Ungeteiltheit der

Absicht (oder die Einheit der Dinge), und «Ungeteiltheit der Absicht» meint das Eingehen in den vortrefflichsten Samādhi, worin ein edles Begreifen der Selbst-Verwirklichung entsteht, das Gefäß der Tathāgataschaft (*tathāgata-garbha*).»

Aus diesen Zitaten wird deutlich, weshalb Bodhidharma den Zen-Schülern gerade das *Lankāvatāra-Sūtra* empfahl. Damit aber der Leser einen noch besseren Eindruck von der Schlüsselstellung dieses Sūtra für die Geschichte des Zen in Indien und China bekommt, zitiere ich noch einige Passagen, die zu zeigen vermögen, wie die Lehre von der Selbst-Verwirklichung hier entwickelt wird.

Nach den Worten des Autors ist die Anuttara-Samyaksambodhi, die den Muni aus dem Geschlecht der Shākya zum Buddha machte, zu verwirklichen, indem man die Ideen des Seins und des Nichtseins (*nāsi-asti-vikalpa*) transzendiert. Dieses dualistische Denken – den Grundirrtum – abzuschütteln, ist der erste Schritt auf dem Weg zur Selbst-Verwirklichung. Der Irrtum erwächst aus der Unfähigkeit zu erkennen, daß alle Dinge leer (*shūnya*), ungeschaffen (*anutpāda*) und nicht-dualistisch (*advaya*) sind und keinen unwandelbaren individuellen Charakter (*nishvabhāvalakshana*) besitzen. Mit der Leerheit der Dinge ist in der Hauptsache gemeint, daß sie einander so vielfältig bedingen, daß die irrige Vorstellung der Individualität keinen Bestand haben kann; so findet auch die logische Analyse, wird sie nur konsequent genug fortgeführt, nichts, wodurch ein Ding definitiv vom anderen gesondert werden kann. Daher heißt es im Sūtra: «Sva-para-ubhaya-abhāvāt» – «Es existiert weder eines noch ein anderes noch beide.»

Ungeschaffen sind die Dinge deshalb, weil sie weder selbsterschaffen sind noch durch äußeren Einfluß entstehen. Da sie sich gegenseitig bedingen, kann die dualistische Auffassung der Welt nicht die letztgültige sein, und es ist ein Irrtum, das Nirvāna aufgrund dieser falschen Unterscheidung (*vikalpa*) außerhalb von Samsāra zu suchen und das Samsāra außerhalb des Nirvāna. Und schließlich bedeutet dieses Prin-

zip der gegenseitigen Bedingtheit, daß Individualität keine absolute Realität darstellt, denn unter den wechselnden Umständen des Werdens in Abhängigkeit – und alles Sein ist Werden – kann nichts seine Individualität unveränderlich beibehalten.

Aus diesen Gründen können wir die Wahrheit der Erleuchtung nur in uns realisieren, wenn wir die erste Bedingung der Verstandestätigkeit – das *Lankāvatāra-Sūtra* nennt sie Parikalpa oder Vikalpa (Unterscheidung) – transzendieren. Unermüdlich warnt das Sūtra vor diesem Vikalpa, der analytischen Tendenz des Verstandes, die Ausdruck einer dualistischen Grundverfassung des Bewußtseins ist; gleichzeitig hebt es immer wieder die Bedeutung der Selbstverwirklichung hervor, die nur nach Überwindung dieser Grundtendenz zu erlangen ist.

Wenn die intellektuelle Grundverfassung transzendiert wird, verwirklicht sich die höchste Wahrheit (*paramārthasatyā*), die zugleich die innerlich realisierte Wahrheit (*pratyātmajñāna*) und das ewige Gesetz des Universums (*paūrānasthitidharmatā*) ist. Diese innerlich realisierte Wahrheit hat viele Namen, je nachdem unter welchem Aspekt des menschlichen Lebens sie betrachtet wird: Bodhi bedeutet Erleuchtung und bezeichnet in der Literatur des Mahāyāna und des Hīnayāna den Geist, der vollständig von aller Verblendung befreit ist; Tathatā (Soheit) oder Bhūtatā (Wirklichkeit) sind metaphysische Begriffe; Nirvāna wird als ein spiritueller Zustand aufgefaßt, in dem der Tumult der Leidenschaften zur Ruhe gekommen ist; Tathāgatagarbha besitzt eine eher psychologische als ontologische Bedeutung; Chitta gehört in die Reihe mentaler Begriffe wie Manas oder Manovijñāna (und andere Vijñānas) und ist nur dann gleichbedeutend mit Bodhi oder Pratyātmajñāna, wenn es mit Adjektiven der Reinheit näher bezeichnet ist; Shūnyatā ist ein negativer Begriff von erkenntnistheoretischem Charakter – buddhistische Gelehrte, vor allem die der Prajñāpāramitā-Schule, hantieren gern damit, und auch das *Lankāvatāra-Sūtra* bedient sich seiner ausgiebig. Es versteht

sich wohl von selbst, daß diese Begriffe nichts als Hinweise auf den eigentlichen Gehalt der Selbst-Verwirklichung darstellen.

Daneben gibt es noch einige sehr häufig verwendete Ausdrücke für die zentrale Idee dieses Mahāyāna-Textes. Wenn wir den Sinn dieser Ausdrücke erfassen, zugleich aber auch die psychologischen Diskurse über Chitta und Vijñāna, wird die gesamte hier dargelegte Philosophie des Zen und damit auch die allgemeine Tendenz des Mahāyāna-Denkens transparent. Der erste Ausdruck lautet *vāg-vikalpa-ahita*; der zweite *vāg-akshara-prativikalpanam vinihata*; der dritte *shāshvata-uchcheda-sad-asad-drishti-vivarjita*. Mit diesen Ausdrücken wird der Leser im Sūtra am häufigsten begrüßt. Die ersten beiden bedeuten, daß der innere Gehalt des edlen Verstehens von Worten und vom analytischen Denken nicht zu erreichen ist; der dritte besagt, daß die höchste Wahrheit weder im Ewigkeitsdenken noch im Nihilismus noch im Realismus noch im Nicht-Realismus zu finden ist.

Dazu ein Zitat aus dem Sūtra: «O Mahāmati, die Sūtras werden allen Wesen gemäß ihrer Denkweise gepredigt, und sie treffen den wahren Sinn nicht; Worte können die Wahrheit nicht so nachbilden, wie sie ist. Das ist wie mit einem Trugbild, welches die Tiere Wasser vermuten läßt an einer Stelle, wo keines ist. All die Lehren der Sūtras sollen die Vorstellungskraft der Massen befriedigen, doch sie enthüllen die Wahrheit nicht, die der Gegenstand des edlen Verstehens ist. Deshalb, o Mahāmati, bringe dich in Einklang mit dem Sinn, verliere dich nicht in Worte und Lehren.»<sup>28</sup>

Die genannten Adjektive und Ausdrücke besagen, daß keine begriffliche Interpretation der Erleuchtung oder Selbst-Verwirklichung möglich ist; sie muß aus dem eigenen inneren Bewußtsein erwachsen, unabhängig von Schriftquellen oder der Hilfe anderer. Alles, was wir brauchen, um zum Pratyātmajñāna geführt zu werden, liegt in uns selbst, nur befindet es sich aufgrund von falschen Anschauungen, die der Geist seit unvordenklichen Zeiten hegt, in einem Zustand der

zip der gegenseitigen Bedingtheit, daß Individualität keine absolute Realität darstellt, denn unter den wechselnden Umständen des Werdens in Abhängigkeit – und alles Sein ist Werden – kann nichts seine Individualität unveränderlich beibehalten.

Aus diesen Gründen können wir die Wahrheit der Erleuchtung nur in uns realisieren, wenn wir die erste Bedingung der Verstandestätigkeit – das *Lankāvatāra-Sūtra* nennt sie Parikalpa oder Vikalpa (Unterscheidung) – transzendieren. Unermüdlich warnt das Sūtra vor diesem Vikalpa, der analytischen Tendenz des Verstandes, die Ausdruck einer dualistischen Grundverfassung des Bewußtseins ist; gleichzeitig hebt es immer wieder die Bedeutung der Selbstverwirklichung hervor, die nur nach Überwindung dieser Grundtendenz zu erlangen ist.

Wenn die intellektuelle Grundverfassung transzendiert wird, verwirklicht sich die höchste Wahrheit (*paramārthasatyā*), die zugleich die innerlich realisierte Wahrheit (*pratyātmajñāna*) und das ewige Gesetz des Universums (*paurānasthitidharmatā*) ist. Diese innerlich realisierte Wahrheit hat viele Namen, je nachdem unter welchem Aspekt des menschlichen Lebens sie betrachtet wird: Bodhi bedeutet Erleuchtung und bezeichnet in der Literatur des Mahāyāna und des Hīnayāna den Geist, der vollständig von aller Verblendung befreit ist; Tathatā (Soheit) oder Bhūtatā (Wirklichkeit) sind metaphysische Begriffe; Nirvāna wird als ein spiritueller Zustand aufgefaßt, in dem der Tumult der Leidenschaften zur Ruhe gekommen ist; Tathāgatagarbha besitzt eine eher psychologische als ontologische Bedeutung; Chitta gehört in die Reihe mentaler Begriffe wie Manas oder Manovijñāna (und andere Vijñānas) und ist nur dann gleichbedeutend mit Bodhi oder Pratyātmajñāna, wenn es mit Adjektiven der Reinheit näher bezeichnet ist; Shūnyatā ist ein negativer Begriff von erkenntnistheoretischem Charakter – buddhistische Gelehrte, vor allem die der Prajñāpāramitā-Schule, hantieren gern damit, und auch das *Lankāvatāra-Sūtra* bedient sich seiner ausgiebig. Es versteht

sich wohl von selbst, daß diese Begriffe nichts als Hinweise auf den eigentlichen Gehalt der Selbst-Verwirklichung darstellen.

Daneben gibt es noch einige sehr häufig verwendete Ausdrücke für die zentrale Idee dieses Mahāyāna-Textes. Wenn wir den Sinn dieser Ausdrücke erfassen, zugleich aber auch die psychologischen Diskurse über Chitta und Vijñāna, wird die gesamte hier dargelegte Philosophie des Zen und damit auch die allgemeine Tendenz des Mahāyāna-Denkens transparent. Der erste Ausdruck lautet *vāg-vikalpa-ahita*; der zweite *vāg-akshara-prativikalpanam vinihata*; der dritte *shāshvata-uchcheda-sad-asad-drishti-vivarjita*. Mit diesen Ausdrücken wird der Leser im Sūtra am häufigsten begrüßt. Die ersten beiden bedeuten, daß der innere Gehalt des edlen Verstehens von Worten und vom analytischen Denken nicht zu erreichen ist; der dritte besagt, daß die höchste Wahrheit weder im Ewigkeitsdenken noch im Nihilismus noch im Realismus noch im Nicht-Realismus zu finden ist.

Dazu ein Zitat aus dem Sūtra: «O Mahāmati, die Sūtras werden allen Wesen gemäß ihrer Denkweise gepredigt, und sie treffen den wahren Sinn nicht; Worte können die Wahrheit nicht so nachbilden, wie sie ist. Das ist wie mit einem Trugbild, welches die Tiere Wasser vermuten läßt an einer Stelle, wo keines ist. All die Lehren der Sūtras sollen die Vorstellungskraft der Massen befriedigen, doch sie enthüllen die Wahrheit nicht, die der Gegenstand des edlen Verstehens ist. Deshalb, o Mahāmati, bringe dich in Einklang mit dem Sinn, verliere dich nicht in Worte und Lehren.»<sup>28</sup>

Die genannten Adjektive und Ausdrücke besagen, daß keine begriffliche Interpretation der Erleuchtung oder Selbst-Verwirklichung möglich ist; sie muß aus dem eigenen inneren Bewußtsein erwachsen, unabhängig von Schriftquellen oder der Hilfe anderer. Alles, was wir brauchen, um zum Pratyātmajñāna geführt zu werden, liegt in uns selbst, nur befindet es sich aufgrund von falschen Anschauungen, die der Geist seit unvordenklichen Zeiten hegt, in einem Zustand der

Verwirrung. Es bedarf einer direkten persönlichen Bestätigung oder Übertragung durch die Buddhas, doch selbst sie können uns nicht zum erhabenen Zustand der Erleuchtung erwecken, solange wir nicht alle spirituellen Kräfte auf das Werk der Selbst-Befreiung konzentrieren. Um zur Wahrheit des innersten Bewußtseins vorzudringen, empfiehlt das Sūtra daher die Meditation (*dhyāna*).

Der Dhyāna-Begriff des *Lankāvatāra-Sūtra* unterscheidet sich jedoch von der Darstellung, die die Hīnayāna-Literatur im allgemeinen gibt – also von den Arten des Dhyāna, die wir im vorigen Abschnitt besprochen haben.<sup>29</sup> Das Sūtra unterscheidet vier Dhyānas:

Das erste wird von den Ungelehrten (*bālopaçhārika*) geübt, den Shrāvakas, Pratyeka-Buddhas und Anhängern des Yoga. Sie wurden in der Lehre des Nicht-Ātman (*anātman*) unterwiesen, und da sie die Welt als vergänglich, unrein und leid-erzeugend betrachten, folgen sie der Anātman-Lehre, bis sie den Samādhi der Gedankenauslöschung verwirklichen. Das zweite Dhyāna wird «Aussagen-Prüfung» (*artha-pravichaya*) genannt; es stellt eine intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen oder nichtbuddhistischen Aussagen und Behauptungen dar wie etwa: «Jedes Ding hat seine individuellen Kennzeichen», «Es gibt keinen persönlichen Ātman», «Die Dinge werden von einer äußeren Kraft erschaffen», «Die Dinge bedingen sich gegenseitig». Nach der Auseinandersetzung mit solchen Themen wendet sich der Übende der Nicht-Ichheit der Dinge (*dharmānairātmya*) und den charakteristischen Zügen der verschiedenen Stadien (*bhūmi*) der Bodhisattvaschaft zu, um schließlich in Übereinstimmung mit dem darin enthaltenen Sinn seine kontemplative Übung fortzusetzen. Das dritte Dhyāna heißt «Sich an die Soheit Heften» (*tathatālabhāna*); hier erkennt man, daß das Unterscheiden zweier Formen der Nicht-Ichheit immer noch auf analytischer Spekulation beruht und keine solche Analyse mehr möglich ist, wenn die Dinge ihrer Wahrheit gemäß (*yathābhūtam*) erkannt werden, denn dann herrscht absolute

Einheit. Das vierte und letzte ist das Tathāgata-Dhyāna. Hier tritt man in das Stadium der Buddhaschaft ein; man erfährt eine dreifache Glückseligkeit, die auf dem edlen Begreifen der Selbst-Verwirklichung beruht, und vollbringt Wundertaten zum Wohl aller Wesen.

An diesen Dhyānas erkennen wir eine allmähliche Vervollkommnung, die schließlich zur absoluten spirituellen Freiheit der Buddhaschaft führt – jenseits aller intellektuellen Bedingungen und außerhalb der Reichweite des relativen Bewußtseins. Die unausdenklichen (*achintya*) Wundertaten, die aus der spirituellen Freiheit erwachsen, nennt man «Taten, die ohne Nützlichkeitsdenken vollbracht werden» (*anābhogacharya*) oder «absichtslose Taten», und sie sind die Vollendung des buddhistischen Lebens.

So übergab Bodhidharma seinem Schüler Hui-k'o denn das *Lankāvatāra-Sūtra* als den Text, der am klarsten über die Zen-Lehre Auskunft gab. Die weitere Entwicklung des Zen in China, einer ganz anderen Welt, löste sich natürlich von diesem indischen Vorbild. Gewiß war das Zen vom Leben und Geist des Dhyāna und des Tathāgata durchdrungen, aber es schuf sich seine eigene Erscheinungsform, und gerade durch diese Anpassungsfähigkeit bewies es seine ungeheure Lebenstüchtigkeit.

## ZEN – DIE ERLEUCHTUNGSLEHRE IN CHINESISCHER GESTALT

Wenn wir verstehen wollen, auf welche Weise die Erleuchtungslehre in China zum Zen-Buddhismus wurde, müssen wir zuerst die allgemeinen Unterschiede zwischen dem chinesischen und dem indischen Bewußtsein betrachten. Danach wird das Zen sich als eine ureigene Frucht der chinesischen Erde erweisen, in die der Buddhismus trotz vieler Hindernisse verpflanzt wurde. Im großen und ganzen sind die Chinesen vor allem sehr praktische Leute, während bei den In-

dem eine visionäre und spekulative Begabung im Vordergrund steht. Gewiß können wir den Chinesen nicht nachsagen, sie seien phantasielos und ohne Sinn fürs Dramatische, aber gegen die Bewohner der Heimat des Buddha wirken sie doch ein wenig farblos.

Die geographischen Gegebenheiten beider Länder haben sich der Bevölkerung überdeutlich aufgeprägt. Die tropische Üppigkeit indischer Imagination bildet einen geradezu verblüffenden Gegensatz zum frostigen Pragmatismus der Chinesen. Die Inder verstehen sich auf subtile Analyse und poetischen Höhenflug; die Chinesen sind Kinder des irdischen Lebens, sie placken sich mit schwerer Arbeit ab und schwingen sich nie auf zum freien Flug. Ihr tägliches Leben hat schon immer daraus bestanden, die Erde zu bearbeiten, trockene Blätter zu sammeln und die Wasserversorgung zu sichern; sie kauften und verkauften, pflegten die Familienbande, kamen ihren gesellschaftlichen Pflichten nach und entwickelten ein höchst kompliziertes System der Etikette. Der Sinn fürs Praktische bringt einen Sinn fürs Historische mit sich: den Ablauf der Zeit verfolgen und die zurückbleibenden Spuren aufzeichnen. Die Chinesen können sich etwas auf ihr Aufzeichnungstalent zugute halten – ganz anders die Inder, denen aller Sinn für die Zeit abgeht. Gedruckte Bücher genügten den Chinesen nicht, sie schlugen ihre Taten auch noch in Stein und haben es so zu einer hochentwickelten Steinmetzkunst gebracht. Dieser Hang zum Aufzeichnen von Ereignissen hat ihre Literatur hervorgebracht, und ihre Neigungen liegen auch viel mehr auf diesem Gebiet als etwa auf dem der Kriegsführung – sie lieben ein friedliches, kulturelles Leben. Ihre Schwäche besteht darin, daß sie den literarischen Effekt über die Fakten stellen, Exaktheit und Wissenschaftlichkeit sind nicht ihre größte Stärke. Die Liebe zur Rhetorik und zur Schönheit des Ausdrucks hat ihren praktischen Sinn häufig erstickt, aber hier liegt auch ihre künstlerische Begabung. Zurückhaltend auch hierin, haben sie in ihrer Nüchternheit nie jenen Grad an Phantastik erreicht, den wir in den meisten Mahāyāna-Texten antreffen.

Die Chinesen haben große Architektur hervorgebracht, und für ihre literarischen Leistungen gebührt ihnen der Dank der Welt, aber Logik war nie eine ihrer Stärken, ebenso wenig wie Philosophie oder Imagination. Als der Buddhismus mit seiner typisch indischen Dialektik und Bilderwelt nach China gelangte, reagierten die Menschen hier zunächst vermutlich nur mit ratlosem Staunen. All diese Götter mit ihren vielen Köpfen und Armen – so etwas wäre ihnen niemals in den Sinn gekommen (übrigens auch keinem anderen Volk außer den Indern). Und dann die überreiche Symbolik, die alle Wesen in der buddhistischen Literatur zu umgeben scheint. Der mathematische Unendlichkeitsbegriff, das Vorhaben des Bodhisattva, die Welt zu erlösen, das wunderbare Szenarium, bevor der Buddha mit seiner Darlegung beginnt – kühn und doch genau, hochfliegend und doch trittsicher, in der gesamten Anlage ebenso wie im Detail –, all das muß den praktischen und erdverbundenen Menschen Chinas höchst staunenswert erschienen sein.

Ein Zitat aus einem Mahāyāna-Sūtra mag den Unterschied zwischen indischer und chinesischer Phantasie verdeutlichen. Im *Saddharma-pundarika* möchte der Buddha seinen Schülern eindrucksvoll verdeutlichen, wie unermesslich viel Zeit vergangen ist, seit er Vollkommene Erleuchtung erlangte. Er sagt nicht einfach, es sei falsch zu denken, seine Erleuchtung habe sich vor einer gewissen Zeit von Jahren unter dem Bodhi-Baum nahe der Stadt Gayā ereignet; er begnügt sich auch nicht mit der Feststellung, es sei sehr lange her – wie es die Chinesen vermutlich tun würden. Sondern er sagt:

In Wahrheit aber, ihr jungen Männer aus guter Familie, habe ich die Vollkommene Universale Erleuchtung vor vielen Hunderttausenden Myriaden von Kotis von Äonen erlangt. Um es zu verdeutlichen, ihr jungen Männer aus guter Familie, stellt euch die Atome der Erde von fünfzig hunderttausend Myriaden von Kotis von Welten vor; nehmt einen Mann an, der eines dieser Staubatome nimmt

und dann in östlicher Richtung fünfzig hunderttausend Myriaden von Kotis von Welten weiter geht, um dort das Staubatom abzulegen; möge er nun auf eben diese Weise von all diesen Welten die gesamte Erdmasse forttragen und in der beschriebenen Weise all diese Atome in östlicher Richtung ablegen. Glaubt nun einer von euch, ihr jungen Männer aus guter Familie, daß irgend jemand die Zahl dieser Welten wägen, sich vorstellen, zählen oder bestimmen kann?» Nachdem der Erhabene so gesprochen hatte erwiderten der Bodhisattva Mahāsattva Maitreya und alle anderen Bodhisattvas: «Sie sind unbestimmbar, o Erhabener, diese Welten, zahllos, jenseits des Denkbaren. Nicht einmal die Shrāvakas und Pratyeka-Buddhas mit ihrem Ārya-Wissen, o Erhabener, sind in der Lage, sie zu denken, zu zählen oder zu bestimmen. Auch für uns, o Erhabener, die wir Bodhisattvas sind und an der Stelle stehen, von der es kein Zurück gibt, ist dieser Punkt unserem Begreifen nicht zugänglich, so unzählbar, o Erhabener, sind diese Welten.» Darauf sagte der Buddha zu den Bodhisattvas Mahāsattvas: «So verkünde ich euch denn, ihr jungen Männer aus guter Familie: Wie zahlreich die Welten auch sein mögen, wo jener Mann die Staubatome ablegt und wo er es nicht tut, es sind in diesen Hunderttausenden von Myriaden von Kotis von Welten doch nicht so viele Staubatome, als Hunderttausende von Myriaden von Kotis von Äonen verstrichen sind, seit ich Vollkommene Universale Erleuchtung erlangte.»<sup>10</sup>

Gewiß sind die Chinesen wie jedes andere Volk in der Lage, sich eine Vorstellung von großen Zeiträumen zu bilden, aber es würde ihnen niemals einfallen, eine Beschreibung nach Art der indischen Philosophen zu versuchen.

Wenn es um Dinge geht, die mit Worten nicht zu beschreiben sind, so werden die meisten Menschen wohl nur die Wahl haben zu schweigen oder eben zu sagen, daß diese Dinge sprachlich nicht zu erfassen sind; ein Philosoph mag sich auf die negative Aussage «nicht dies, nicht das» zurückziehen

oder ein Buch schreiben, in dem er erläutert, weshalb es logisch unmöglich ist, sich solchen Gegenständen mit dem diskursiven Verstand zu nähern. Die Inder jedoch fanden einen neuen Weg, philosophische Wahrheiten zu verdeutlichen, die sich jedem analytischen Zugriff verschließen, nämlich Wunder oder übernatürliche Phänomene. So machten sie den Buddha zu einem großen Zauberer, und nicht nur ihn sondern die meisten Hauptgestalten der Mahāyāna-Schriften. Für mich ist das einer der reizvollsten Züge der Mahāyāna-Texte – dieser Rückgriff aufs Übernatürliche zur Darstellung schwer faßlicher Aussagen. Manche mögen das für kindisch und für eine Verletzung der Würde des Buddha halten, aber damit urteilen sie oberflächlich.

Wir müssen uns klarmachen, daß es den indischen Mahāyāna-Buddhisten mit all den Wundertaten, die sie dem Buddha zugeschrieben, darum ging, Dinge bildhaft zu verdeutlichen, die ihrer Natur nach mit keinem anderen Mittel des Intellekts darzustellen waren. Wo der Intellekt daran scheiterte, das Wesen der Buddhaschaft auszumachen, kam die reiche Vorstellungskraft zu Hilfe und ermöglichte eine Visualisierung. Wo immer wir logische Erklärungen für die Erleuchtung suchen, verstricken wir uns in Widersprüche. Wenn aber unsere bildhafte Vorstellungskraft angesprochen wird (und wir in ausreichendem Maße über sie verfügen), begreifen wir die Dinge viel leichter. Das jedenfalls scheint mir die indische Vorstellung von der Bedeutung des Übernatürlichen zu sein.

Als der erkrankte Vimalakīrti von Shāriputra gefragt wurde, wie er denn in einem so kleinen Raum, der gerade für seinen eigenen Sitz genügend Platz bot, all die vielen tausend Bodhisattvas und Arhats und Devas unterzubringen gedenke, die mit Mañjushrī kamen, um den kranken Philosophen zu besuchen, erwiderte dieser: «Bist du hier, um Stühle zu suchen oder den Dharma? . . . Wer den Dharma sucht, findet ihn, indem er ihn in nichts sucht.» Dann erfuhr er von Mañjushrī, wo Sitzgelegenheiten zu bekommen waren, und bat den Buddha Sumerudīparāja, ihm 32000 prächtig ge-

und dann in östlicher Richtung fünfzig hunderttausend Myriaden von Kotis von Welten weiter geht, um dort das Staubatom abzulegen; möge er nun auf eben diese Weise von all diesen Welten die gesamte Erdmasse forttragen und in der beschriebenen Weise all diese Atome in östlicher Richtung ablegen. Glaubt nun einer von euch, ihr jungen Männer aus guter Familie, daß irgend jemand die Zahl dieser Welten wägen, sich vorstellen, zählen oder bestimmen kann?» Nachdem der Erhabene so gesprochen hatte erwiderten der Bodhisattva Mahāsattva Maitreya und alle anderen Bodhisattvas: «Sie sind unbestimmbar, o Erhabener, diese Welten, zahllos, jenseits des Denkbaren. Nicht einmal die Shrāvakas und Pratyeka-Buddhas mit ihrem Ārya-Wissen, o Erhabener, sind in der Lage, sie zu denken, zu zählen oder zu bestimmen. Auch für uns, o Erhabener, die wir Bodhisattvas sind und an der Stelle stehen, von der es kein Zurück gibt, ist dieser Punkt unserem Begreifen nicht zugänglich, so unzählbar, o Erhabener, sind diese Welten.» Darauf sagte der Buddha zu den Bodhisattvas Mahāsattvas: «So verkünde ich euch denn, ihr jungen Männer aus guter Familie: Wie zahlreich die Welten auch sein mögen, wo jener Mann die Staubatome ablegt und wo er es nicht tut, es sind in diesen Hunderttausenden von Myriaden von Kotis von Welten doch nicht so viele Staubatome, als Hunderttausende von Myriaden von Kotis von Äonen verstrichen sind, seit ich Vollkommene Universale Erleuchtung erlangte.»<sup>30</sup>

Gewiß sind die Chinesen wie jedes andere Volk in der Lage, sich eine Vorstellung von großen Zeiträumen zu bilden, aber es würde ihnen niemals einfallen, eine Beschreibung nach Art der indischen Philosophen zu versuchen.

Wenn es um Dinge geht, die mit Worten nicht zu beschreiben sind, so werden die meisten Menschen wohl nur die Wahl haben zu schweigen oder eben zu sagen, daß diese Dinge sprachlich nicht zu erfassen sind; ein Philosoph mag sich auf die negative Aussage «nicht dies, nicht das» zurückziehen

oder ein Buch schreiben, in dem er erläutert, weshalb es logisch unmöglich ist, sich solchen Gegenständen mit dem diskursiven Verstand zu nähern. Die Inder jedoch fanden einen neuen Weg, philosophische Wahrheiten zu verdeutlichen, die sich jedem analytischen Zugriff verschließen, nämlich Wunder oder übernatürliche Phänomene. So machten sie den Buddha zu einem großen Zauberer, und nicht nur ihn sondern die meisten Hauptgestalten der Mahāyāna-Schriften. Für mich ist das einer der reizvollsten Züge der Mahāyāna-Texte – dieser Rückgriff aufs Übernatürliche zur Darstellung schwer faßlicher Aussagen. Manche mögen das für kindisch und für eine Verletzung der Würde des Buddha halten, aber damit urteilen sie oberflächlich.

Wir müssen uns klarmachen, daß es den indischen Mahāyāna-Buddhisten mit all den Wundertaten, die sie dem Buddha zuschrieben, darum ging, Dinge bildhaft zu verdeutlichen, die ihrer Natur nach mit keinem anderen Mittel des Intellekts darzustellen waren. Wo der Intellekt daran scheiterte, das Wesen der Buddhaschaft auszumachen, kam die reiche Vorstellungskraft zu Hilfe und ermöglichte eine Visualisierung. Wo immer wir logische Erklärungen für die Erleuchtung suchen, verstricken wir uns in Widersprüche. Wenn aber unsere bildhafte Vorstellungskraft angesprochen wird (und wir in ausreichendem Maße über sie verfügen), begreifen wir die Dinge viel leichter. Das jedenfalls scheint mir die indische Vorstellung von der Bedeutung des Übernatürlichen zu sein.

Als der erkrankte Vimalakīrti von Shāriputra gefragt wurde, wie er denn in einem so kleinen Raum, der gerade für seinen eigenen Sitz genügend Platz bot, all die vielen tausend Bodhisattvas und Arhats und Devas unterzubringen gedenke, die mit Mañjuśrī kamen, um den kranken Philosophen zu besuchen, erwiderte dieser: «Bist du hier, um Stühle zu suchen oder den Dharma? . . . Wer den Dharma sucht, findet ihn, indem er ihn in nichts sucht.» Dann erfuhr er von Mañjuśrī, wo Sitzgelegenheiten zu bekommen waren, und bat den Buddha Sumerudīparāja, ihm 32000 prächtig ge-

schmückte und 84.000 Yojanas hohe Löwensitze zur Verfügung zu stellen. Als sie hereingebracht wurden, war in dem Raum, der sonst nur für einen Sitz ausreichte, wunderbarerweise genügend Platz für alle Begleiter des Mañjuśrī; ein jeder saß bequem auf seinem Sitz, und es entstand durchaus keine drangvolle Enge. Śhāriputra war maßlos erstaunt über das, was er da sah, doch Vimalakīrti erklärte, für denjenigen, der die Lehre der spirituellen Befreiung verstehe, habe selbst der Berg Sumeru in einem Senfkorn Platz und alle vier Ozeane in einer Hautpore, ohne daß den Fischen, Krokodilen, Schildkröten und anderen Lebewesen dadurch irgendwelche Unbequemlichkeiten entstünden – im Reich des Geistes gebe es keine Grenzen von Raum und Zeit.

Ein weiteres Beispiel aus dem (nicht in der ältesten chinesischen Fassung enthaltenen) ersten Kapitel des *Lankāvatāra-Sūtra*: Als König Rāvana den Buddha durch den Bodhisattva Mahāmāti bitten ließ, ihm den Gehalt seiner inneren Erfahrung darzulegen, sah er seine Bergresidenz unversehens in zahllose Edelsteinberge von himmlischer Pracht verwandelt, und auf jedem dieser Berge sah er eine Manifestation des Buddha. Vor jedem Buddha stand König Rāvana selbst mit all seinen Leuten, und da waren alle Länder der zehn Weltgegenden, und in jedem Land erschien der Tathāgata, vor ihm wiederum König Rāvana, seine Familie, sein Palast, seine Gärten – alles genau so, wie er es kannte. In jeder dieser unzähligen Szenen war auch der Bodhisattva Mahāmāti und bat den Buddha, den Gehalt seiner spirituellen Erfahrung zu offenbaren. Als der Buddha mit Hunderttausenden von köstlichen Stimmen seine Darlegung gegeben hatte, verschwand die ganze Szene so plötzlich, wie sie gekommen war. König Rāvana war wieder allein in seinem Palast. Er überlegte: «Wer war es, der die Frage stellte? Wer war es, der zuhörte? Was waren all die Dinge, die da vor mir erschienen? Ein Traum oder Zauber?» Und weiter überlegte er: «Alle Dinge sind wie diese: Schöpfungen des eigenen Geistes. Wenn der Geist unterscheidet, ersticht die Vielfalt der Dinge; unterläßt er es aber,

so gewinnt er Einblick in ihr wahres Sein.» Nach diesen Gedanken hörte er Stimmen in der Luft und in seinem Palast: «Wohl hast du gedacht, o König! Führe dein Leben gemäß dieser Einsicht.»

Nicht nur die Mahāyāna-Literatur berichtet von Wunderkräften des Buddha, die alle Bedingtheit durch Raum und Zeit und alle geistigen und physischen Möglichkeiten des Menschen übersteigen. In dieser Hinsicht stehen die Pāli-Schriften dem Mahāyāna in nichts nach. Untersuchen wir jedoch die in den Nikāyas berichteten Wunder eingehender, so zeigt sich, daß sie keiner anderen Absicht dienen als der Verherrlichung des Buddha. Die Menschen, die solche Wunder aufschrieben, werden es wohl in dem Glauben getan haben, daß sie ihren Meister damit gegenüber anderen Schulen weit über die Masse der gewöhnlichen Sterblichen hinausheben könnten. Uns mag heute der Gedanke etwas naiv anmuten, man könne, wie es im *Kevaddha-Sutta* geschrieben steht, durch ungewöhnliche Taten des Meisters die Leute dazu bringen, die Überlegenheit des Buddhismus anzuerkennen. Damals aber verfehlte das Übernatürliche seine Wirkung bei Gelehrten ebenso wenig wie beim Volk, und so machten sich natürlich auch die Buddhisten diese Neigung zunutze.

Wenn wir uns aber den Mahāyāna-Sūtras zuwenden, wird sofort deutlich, daß die hier beschriebenen, noch viel unglaublicheren Wunder nichts mit solchem Glauben ans Übernatürliche oder mit Propaganda und Selbsterhöhung zu tun haben, sondern innig mit der im Text dargelegten Lehre verknüpft sind. Im *Prajñāpāramitā-Sūtra* beispielsweise sendet jeder Körperteil des Buddha unzählige Strahlen aus, die augenblicklich die entferntesten Weltgegenden erleuchten, während im *Avatamsaka-Sūtra* verschiedene Teile seines Körpers bei bestimmten Gelegenheiten Strahlen aussenden. Im *Saddharma-pundarīka-Sūtra* geht ein Lichtstrahl aus der Haarlocke zwischen den Augenbrauen des Buddha hervor und erleuchtet über achtzehnhunderttausend östliche Buddhaländer, macht jedes Wesen darin sichtbar, selbst die Bewohner der tiefsten



Hölle. Es liegt auf der Hand, daß die Autoren dieser Sūtras etwas ganz anderes im Sinn hatten, als was die Kompilatoren der Nikāyas mit ihren Erzählungen von den Wundertaten des Buddha bezweckten. Was dieses Etwas war, habe ich hier ganz allgemein darzustellen versucht; eine systematische Studie über die Bedeutung des Übernatürlichen im Mahāyāna wäre zweifellos eine interessante Aufgabe.

Das bisher Gesagte dürfte jedoch ausreichen, meine These zu stützen, daß dem Übernatürlichen in der Mahāyāna-Literatur die Rolle zukommt, die Unmöglichkeit des intellektuellen Verstehens spiritueller Gegebenheiten zu demonstrieren. Die Philosophen mühten sich vergeblich, sie zu verstehen; weise Männer wie Vimalakīrti und Bāhva schwiegen; die indischen Mahāyāna-Buddhisten gaben sich damit nicht zufrieden und führten die Symbolik des Übernatürlichen ein. Die chinesischen Zen-Buddhisten mußten aufgrund ihrer ganz anderen Veranlagung jedoch wieder völlig neue Wege finden, die Schwierigkeiten der Vermittlung tiefster spiritueller Einsichten zu überwinden.

Die Chinesen neigen anders als die Inder überhaupt nicht dazu, sich mit Mysteriösem und Übernatürlichem zu umwölken. Im alten China waren die taoistischen Weisen Chuang-tzu und Lieh-tzu dem indischen Geist noch am ehesten verwandt, doch auch ihre Bilderwelt reicht nicht im entferntesten an die Pracht, Vielschichtigkeit und imaginative Kraft indischer Mahāyāna-Texte heran. Chuang-tzu ging so weit, sich auf dem Rücken des Tai-p'eng, dessen Schwingen sich wie Wolkenbänke ausbreiteten, in die Lüfte zu erheben; und Lieh-tzu machte Winde und Wolken zu seinen Wagenlenkern. Die späteren Taoisten träumten davon, nach einem langen asketischen Leben und mit der Hilfe eines aus seltenen Kräutern zusammengebrauten Elixiers zum Himmel aufzusteigen. So finden wir im alten China vor allem taoistische Bergeinsiedler, und nirgendwo hören wir von einem Heiligen oder Philosophen, der es einem Vimalakīrti oder Mañjuśrī oder auch nur einem der

Arhats gleichzutun könne. Beredtes Zeugnis der chinesischen Geisteshaltung ist die Aussage des K'ung-tzu, daß der Edle nie über Wunder oder Übernatürliches spricht. Aufgrund dieser durch und durch praktischen Einstellung mußte sich in China ein ganz eigenes Verständnis der Erleuchtungslehre bilden, und so war es fast unausweichlich, daß aus der tiefsten spirituellen Erfahrung dieser Menschen das Zen hervorging.

Die Shūnyatā-Philosophie der indischen Prajñāpāramitā-Schule lag den Chinesen ebenso wenig wie das Übernatürliche, und so mußten die Anhänger der Erleuchtungslehre sich hier andere Ausdrucksmittel suchen. Es blieb ihnen nur der Weg des direkten Zugriffs, und das ist der Zen-Weg.

Wie verändert sich nun die Szenerie, wenn wir uns nach all den Wunderdingen indischer Mahāyāna-Schriften und den hochabstrakten Spekulationen der Mādhyamaka-Denker dem Zen zuwenden? Keine Strahlen aus der Stirn des Buddha, keine Bodhisattvas mit Gefolge, die sich vor uns manifestieren, nichts, das unseren Sinnen merkwürdig oder außerordentlich erscheint oder unserem Verstand unerreichbar. Alle Menschen, denen man begegnen mag, sind gewöhnliche Sterbliche, und abstrakte Ideen oder dialektische Finessen würde man vergeblich suchen. Die Berge ragen in den Himmel auf, die Flüsse ergießen sich ins Meer. Im Frühjahr sprießen die Pflanzen, die Blumen blühen rot. Wenn der Mond vom Himmel scheint, erfäßt eine sanfte Trunkenheit die Poeten, und sie singen das Lied des ewigen Friedens. Daran mag für uns zunächst überhaupt nichts Außerordentliches zu erkennen sein, aber auch dies erwies sich als ein Boden, auf dem der Buddhismus gedeihen konnte.

Wenn ein Mönch fragt, wer der Buddha sei, deutet der Meister auf sein Bild in der Buddha-Halle; keine Erklärungen, keine Argumente. Ein andermal geht es um den Geist, und ein Mönch fragt: «Was ist Geist eigentlich?» – «Geist», lautet die Antwort des Meisters. «Ich verstehe nicht», forscht der Mönch weiter. «Ich auch nicht», erwidert ohne zu zögern der Meister. Wieder ein andermal wird ein Mönch von der

Frage der Unsterblichkeit bedrängt. «Wie kann ich den Fesseln von Geburt und Tod entkommen?» Antwort des Meisters: «Wo bist du?»

Zen Meister verschwenden selten Zeit mit Antworten im gewöhnlichen Sinne, und auf Diskussionen lassen sie sich schon gar nicht ein. Ihre Antworten sind in der Regel knapp und definitiv, und vor allem folgen sie ohne Bedenkzeit augenblicklich auf die Frage. Jemand fragt: «Was ist die grundlegende Lehre des Buddha?» Der Meister antwortet: «In diesem Fächer ist genügend Wind, mich zu kühlen.» Was für eine ungemein nüchterne Antwort! Im Rahmen der Zen-Lehre hat die sonst allgegenwärtige Grundformel des Buddhismus, nämlich die Vierfache Edle Wahrheit, offenbar keinen Platz – ebensowenig wie die philosophischen Spekulationen der Prajñāpāramitā-Literatur.

Ummon (Yün-men) erschien einst vor den versammelten Mönchen und sagte: «In dieser Schule des Zen bedarf es keiner Worte; was denn ist die letzte Essenz der Zen-Lehre?» Und indem er selbst die Antwort gab, breitete er die Arme aus und verließ wortlos seinen Sitz. So also interpretierten die chinesischen Zen-Buddhisten die Erleuchtungslehre und legten das *Pratyāmajñānagochara* des *Lankāvatāra-Sūtra* dar. Und dies war für sie der einzige Weg, wenn die Erfahrung des Buddha nicht intellektuell oder analytisch oder mit Hilfe des Übernatürlichen, sondern praktisch dargelegt, also demonstriert werden sollte.

Das konkrete, praktische Leben ist weder in Begriffen noch in Bildern enthalten, und um es zu verstehen, müssen wir darin eintauchen und es unmittelbar persönlich berühren; wenn wir es in die Hand nehmen oder gar ein Stück heraus-schneiden, um es zu untersuchen, töten wir es; sobald wir glauben, wir hätten seine Essenz erfaßt, ist es nicht mehr, es hat aufgehört zu leben und ist verdorrt. Seit Bodhidharma in China gewirkt hatte, arbeitete der chinesische Geist an dem Problem, in welches Gewand die Erleuchtungslehre hier zu kleiden war, damit sie dem chinesischen Fühlen und Denken

entsprach; erst in der Zeit nach Hui-neng (Enō) wurde dieses Problem zufriedenstellend gelöst, und erst jetzt entstand eigentlich die Schule, die seither Zen genannt wird.

Zwei geschichtliche Tatsachen belegen, daß das Zen tatsächlich die dem chinesischen Bewußtsein gemäßeste Form der Erleuchtungslehre war: Als das Zen sich als Schule gefestigt hatte, nahm es bald die beherrschende Stellung im ganzen Land ein, während alle anderen buddhistischen Schulen (außer der Schule des Reinen Landes) sich nicht behaupten konnten. Und erst als der Buddhismus die Zen-Gestalt annahm, bildete sich eine innere Beziehung zum althergebrachten Denken Chinas, dem Konfuzianismus.

Betrachten wir zunächst, wie das Zen zur führenden spirituellen Schule Chinas wurde. In den Anfängen des chinesischen Buddhismus gab es hier verständlicherweise noch kaum mehr als ein intellektuelles Verständnis der Erleuchtung – die eigentliche Erfahrung fehlte noch weitgehend. Wie ich schon sagte, werden die Chinesen von der Kühnheit und Subtilität der indischen Mahāyāna-Philosophie zunächst eher verwirrt gewesen sein, denn sie selbst besaßen – mit Ausnahme ihrer Morallehre – kein so ausgefeiltes philosophisches System. Was aber dieses moralische System anging, so waren sie sich ihrer Stärke auf diesem Gebiet wohl bewußt, und selbst entschiedene Buddhisten wie I-ching (Gijō) und Hs'üan-chuang (Genjō) erkannten es an, wenn sie sich auch andererseits für Yogācāra-Philosophie und Avatamsaka-Metaphysik begeisterten; in der moralischen Kultur, so fanden sie, war China dem Ursprungsland des Buddhismus überlegen oder hatte zumindest nichts von ihm zu lernen.

Einheimische und indische Gelehrte übersetzten in rascher Folge die Sūtras und Shāstras der Mahāyāna-Literatur, und so wagte der chinesische Geist sich immer weiter auf ein Gebiet vor, in dem er sich noch nicht allzu gut auskannte. Die Zeugnisse der Zeit verzeichnen weit mehr Kommentatoren, Interpreten und Philosophen als Übersetzer oder Menschen, die in

die Praxis des Dhyāna eingeweiht waren: Anfangs hatten die buddhistischen Gelehrten alle Hände voll zu tun, die verschiedenen Lehren der Mahāyāna-Literatur intellektuell zu verarbeiten. Diese Lehren waren nicht nur tief und schwierig, sondern schienen einander zu widersprechen. Wollten die Gelehrten in die Tiefe des buddhistischen Denkens vordringen, so mußten sie diese Verwicklungen irgendwie auflösen. Sie alle bezweifelten nicht, daß diese Texte echt waren, also getreulich die Worte des Buddha wiedergaben, und so mußte es logischerweise einen Weg geben, die verschiedenen Lehren auf einen Nenner zu bringen. Sie mußten herausfinden, was der Hauptgrund für das Erscheinen des Buddha in dieser verblendeten und verdorbenen und dem Karma ewiger Seelenwanderung verfallenen Welt war. Aus diesen Bemühungen ging schließlich das hervor, was wir als die spezifisch chinesische Form des Buddhismus bezeichnen können.

Wenn auch diese philosophische Auseinandersetzung im Vordergrund stand, fehlte es doch andererseits nicht an Menschen, die den praktischen Zugang zum Buddhismus suchten. Manche von ihnen hielten sich an die Vinaya-Texte, während andere sich der Dhyāna-Praxis widmeten. Dieses Dhyāna war jedoch noch nicht das Dhyāna des Zen-Buddhismus, sondern eine Form der Meditation, bei der man sich auf Ideen wie Vergänglichkeit, Ichlosigkeit und die Kette des bedingten Entstehens oder auf die Attribute des Buddha konzentrierte. Manche Historiker rechneten selbst Bodhidharma, den Begründer der Zen-Schule, dieser Art von Dhyāna-Adepten zu; man wußte sein besonderes Verdienst als Meister einer ganz neuen Schule des Buddhismus noch nicht recht zu würdigen, und dies war unvermeidlich, weil die Menschen Chinas die Erleuchtungslehre anfangs nur sehr oberflächlich erfaßten.

Einer der wenigen, die sich der Bedeutung des Dhyāna als Weg zur Erleuchtung voll bewußt waren, war Chih-i (Chisha, 538–597), der größte Philosoph Chinas und einer der Gründer der T'ien-t'ai-Schule. Er war ein Mann von gro-

ßer analytischer Kraft, beschränkte sich jedoch nicht auf Spekulationen, sondern räumte dem Dhyāna eine ebenso große Bedeutung ein. Intellektuelle und spirituelle Übungen sollten einander nach seiner Ansicht in vollkommener Harmonie ergänzen, ohne daß eine der beiden Seiten, Samādhi oder Prajñā, auf Kosten der anderen überbetont wurde. Leider neigten seine Nachfolger doch immer mehr zur Einseitigkeit, so daß die Dhyāna-Praxis zugunsten der intellektuellen Beschäftigung mit der Erleuchtungslehre in den Hintergrund trat. Daher auch ihre spätere ablehnende Haltung gegenüber den Befürwortern des Zen-Buddhismus (wofür diese allerdings zum Teil auch selbst verantwortlich waren).

Dem indischen Mönch Bodhidharma (den meisten Quellen zufolge soll er von 470–543 gelebt haben) ist zu verdanken, daß das Zen die in China vorherrschende Form des Buddhismus wurde. Er setzte die Bewegung in Gang, die sich bei diesem den praktischen Dingen des Lebens zugewandten Volk als so fruchtbar erweisen sollte. Als er seine Botschaft überbrachte, trug sie noch ihre indischen Gewänder, und Bodhidharma selbst war nicht gänzlich frei von der buddhistischen Metaphysik seiner Zeit. Doch auch wenn er vom *Vajra-Samādhi* sprach und das *Lankāvatāra-Sūtra* empfahl – es waren seine Hände, die die Saat des Zen ausbrachten. Seinen Schülern blieb es überlassen, dafür zu sorgen, daß diese Saat aufging und in Harmonie mit dem neuen Boden und Klima gedeihen konnte. Es dauerte an die zweihundert Jahre, bis sich die ersten Früchte zeigten, die lebensfähig und der neuen Umgebung gänzlich angepaßt waren und doch die ganze Essenz des Buddhismus enthielten.

Hui-neng (638–713), der sechste Patriarch nach Bodhidharma, war der eigentliche chinesische Begründer des Zen. Unter ihm und seinen direkten Nachfolgern konnte das Zen sein aus Indien mitgebrachtes Gewand ablegen und sich nach chinesischem Zuschnitt kleiden. Sein Geist blieb natürlich ebenderselbe Geist, der – vom Buddha ausgehend – in ununterbrochener Übermittlungslinie nach China gelangt war,

aber seine Ausdrucksform war jetzt durch und durch chinesisch. Damit war der Weg geebnet für den phänomenalen Aufstieg des Zen. Die Zeit der «Einbürgerung» war auch eine Zeit des Kräftesammelns; diese Kraft drängte jetzt zur Tat und verhalf dem Zen zu einem Siegeszug durch das ganze Land. Während der T'ang-Dynastie (618–906), als die chinesische Kultur sich vollendete, folgte ein großer Zen-Meister dem anderen; sie erbauten Klöster und schulten Mönche und Laien, die nicht nur die konfuzianischen Klassiker kannten, sondern auch in der Mahāyāna-Überlieferung des Buddhismus bewandert waren.

Auch die Kaiser versagten diesen Zen-Weisen ihre Achtung nicht; sie ließen sie an den Hof kommen und vor erlauchtem Publikum ihre Einsicht darlegen. Es gab auch Zeiten der Buddhistenverfolgung, in denen viele Schriften und Kunstwerke verloren gingen und manche Schulen ihre Lebenskraft einbüßten; stets erholte sich die Zen-Schule am schnellsten davon und nahm mit verdoppeltem Eifer ihre Arbeit wieder auf. Während der Zeit der Fünf Dynastien (erste Hälfte des 10. Jahrhunderts), als China in kleinere Königreiche zerfiel und die allgemeine politische Lage der Religiosität der Menschen nicht gerade Vorschub leistete, gedieh das Zen wie eh und je, und die Meister führten ihre Klöster unbeirrt weiter.

Mit dem Aufstieg der Sung-Dynastie (960–1279) erreichte das Zen die Höhe seiner Entwicklung und seines Einflusses, während die anderen Schulen des Buddhismus einen rapiden Niedergang erlebten. Und schließlich, während der Yüan-Dynastie (1280–1367) und der Ming-Dynastie (1368–1661), war «Buddhismus» gleichbedeutend mit «Zen». Den anderen Schulen – Kegon (Hua-yen), Tendai (T'ien-tai), Sanron (San-lun), Kusha (Abhidharmakosha), Hosso (Fa-hsiang) und Shingon (Mantra) –, sofern sie nicht durch Verfolgungen vollständig ausgelöscht wurden, mangelte es an Erneuerungskraft. Ihnen war vielleicht ohnehin das Aussterben bestimmt, denn sie besaßen noch starke indische Züge und blieben dem chine-

sischen Denken und Fühlen fremd. Jedenfalls blühte das Zen als die Essenz des Buddha-Geistes weiterhin, und wer in China überhaupt dem Buddhismus zuneigte, wurde im allgemeinen ein Zen-Anhänger. Auch heute noch ist das Zen die einzige Form des Buddhismus, die sich eine gewisse Vitalität bewahrt hat, wenn es auch Züge der Schule des Reinen Landes angenommen hat, die sich bald nach der Einführung des Buddhismus in China entwickelt hatte.

Allmählich legte das Zen die Bilder, Begriffe und Denkweisen ab, die mit dem Buddhismus aus Indien eingeführt worden waren, und aus diesem neugewonnenen Selbstbewußtsein entstand die Literatur, die in diesem Land am besten geeignet war, die Wahrheit der Erleuchtung darzulegen. Bodhidharma lehrte seine Schüler, direkt in das Wesen der Lehre des Buddha zu schauen und auf die äußere Darstellungsweise nicht zu achten, vor allem aber, sich nicht mit der begrifflichen, analytischen Interpretation der Erleuchtungslehre abzugeben. Natürlich gab es dagegen Widerspruch von Seiten derer, die mehr auf den Buchstaben als auf den Geist der Sūtras achteten, aber die Lehre des Dharma entfaltete und verbreitete sich trotzdem.

Bodhidharmas Schülern gelang es, die Essenz des Buddhismus zu erfassen. Nun ging es darum, sie nach einer ganz eigenen Methode und in einer ganz eigenen Terminologie darzulegen. Zwar legten sie die alte Ausdrucksweise nicht gänzlich ab und sprachen weiterhin von Buddha, Tathāgata, Bodhi, Trikāya, Karma, Wiedergeburt, Befreiung und ähnlichem, aber von der Zwölffachen Kette der Entstehung, den Vier Edlen Wahrheiten und dem Achtfachen Pfad ist nicht mehr die Rede. Läsien wir Zen-Literatur, ohne um ihre Beziehung zum Buddhismus zu wissen, so könnte es sein, daß uns gar nichts spezifisch Buddhistisches daran auffiele. Yakusan (Yüeh-shan, 750–834) empfing einen Mönch, der bei ihm vorsprach, und fragte: «Woher kommt Ihr?» – «Ich komme von südlich des Sees.» – «Fließt der See über?» – «Nein, Meister, er fließt noch nicht über.» – «Seltsam, weshalb fließt

er nicht über nach soviel Regen?» Auf diese letzte Frage wußte der Mönch keine zufriedenstellende Antwort; darauf sagte Ungan (Yün-yen), einer von Yakusans Schülern: «Er fließt über, fürwahr!», und Dōsan (Tung-shan), ein anderer Schüler, rief aus: «In welchem Kalpa wäre er nicht übergeflossen?» Entdecken wir in diesem Gespräch auf Anhieb etwas Buddhistisches? Ist hier nicht von etwas höchst Alltäglichem die Rede? Wir stoßen in der Zen-Literatur allenthalben auf solche scheinbaren Trivialitäten, aber nach den Worten der Meister sind sie gesättigt mit Zen-Geist. Wahrhaftig, was die Ausdrucks- und Demonstrationsweise angeht, sieht das Zen nicht gerade sehr buddhistisch aus, und es ist verständlich, wenn manche Kritiker das Zen für «die chinesische Anomalie des Buddhismus» halten.

In der chinesischen Literatur bilden Zen-Schriften, die man Yü-lu (jap. Goroku)<sup>31</sup> nennt, eine eigene Gattung, und diesen Texten ist zu verdanken, daß die Umgangssprache der T'ang- und der frühen Sung-Zeit erhalten blieb. Die chinesischen Literaten jener Zeit verachteten nämlich die Umgangssprache als unkultiviert und bedienten sich eines klassischen poetischen Idioms, das wenig mit der Umgangssprache zu tun hatte. Die Zen-Meister waren nicht unbedingt gegen die klassische Sprache, sondern der schönen Literatur ebenso zugetan wie ihre Zeitgenossen; sie waren gebildet und gelehrt, aber für die Darlegung ihrer inneren Erfahrung leistete ihnen die Umgangssprache weit bessere Dienste.

Diesem Phänomen begegnen wir häufig bei spirituellen Neuerern, denn sie wollen sich durch das Idiom mitteilen, das ihrem Empfinden am nächsten liegt und sich ihrer ganz eigenen und neuen Art, die Dinge zu sehen, am besten leiht. Sie vermeiden, wann immer das möglich ist, abgenutzte Begriffe, die bereits mit Assoziationen gefüllt und versteinert sind, so daß kaum noch Lebensimpulse von ihnen ausgehen können. Lebendige Erfahrung muß in lebendiger Sprache dargestellt werden, nicht in verbrauchten Begriffen und Bildern. Indem die Zen-Meister sich also der Alltagssprache be-

dierten, sorgten sie dafür, daß der Buddhismus kein fremdartiges «Importprodukt» blieb, sondern in der Gestalt des Zen zu einer eigenständigen Schöpfung des chinesischen Geistes wurde. Dies ist der Grund, weshalb das Zen alle anderen Schulen des Buddhismus überlebte: Nur in dieser Form konnte der chinesische Geist die buddhistische Erleuchtungslehre annehmen und sich zu eigen machen.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß der Buddhismus – also die Erleuchtungslehre – in China die Gestalt des Zen annehmen mußte und nur in dieser Gestalt wirklich lebensfähig blieb. Wenden wir uns nun dem zweiten der beiden genannten Punkte zu – ich meine die Begegnung zwischen Zen und Konfuzianismus, der eingeborenen Philosophie Chinas –, um zu zeigen, wie das Zen zum Ursprung der Philosophie der Sung-Zeit wurde. Wenn ich sage, daß der Buddhismus erst dann das chinesische Denken wirklich beeinflusste, als er die Gestalt des Zen annahm (wodurch der Genius Chinas seine Gedanken nun auf einer viel tieferen Ebene als zuvor weiterentwickeln konnte), so wird manch einer mir widersprechen. Es stimmt, daß der Einfluß des Buddhismus bereits während der späteren Han-Dynastie spürbar wurde, wie wir etwa an Mou-tzus Schrift «Über Vernunft und Irrtum» (entstanden zwischen 190 und 220) erkennen können. Hieran anschließend äußerten sich viele Autoren zu den Lehren des Karma, der Verursachung und der Unsterblichkeit, die mit dem Buddhismus von Indien nach China gelangt waren.

Dann folgte, vom sechsten Jahrhundert an, eine recht hitzige Auseinandersetzung zwischen Buddhisten und Taoisten. Es gab viele Berührungspunkte zwischen den beiden Schulen, und so war es ganz natürlich, daß sie sich gegeneinander zu behaupten suchten, aber auch wechselseitig beeinflussten und befruchteten. Der Buddhismus übte einen prägenden Einfluß auf das Denken und die Literatur des Taoismus aus, übernahm jedoch selbst auch manches aus dieser Schule, um sich dem chinesischen Bewußtsein besser zugänglich zu machen. Insgesamt dürfte der Taoismus mehr vom Buddhismus

angenommen haben, was seine Organisation, seine Rituale, seine Literatur und Philosophie betrifft. Nach dem buddhistischen Modell systematisierten die Taoisten den Volksaberglauben Chinas und schufen ein religiöses Potpourri aus indischen Elementen, den Gedanken des Lao-tzu und den volkstümlichen Idealen der Unsterblichkeit, des irdischen Wohlstands und der «Reinheit». Doch der volkstümliche Taoismus war so voller Aberglauben, daß er im Grunde nicht der von den Gebildeten (einschließlich der Regierungsbeamten) repräsentierten und gepflegten Hauptströmung des chinesischen Denkens angehört. In gewisser Weise ist der volkstümliche Taoismus die popularisierte und mit Aberglauben durchsetzte chinesische Lesart des Buddhismus – allerdings wird manch einer bezweifeln, und ich schließe mich dem an, ob es wirklich gelang, die Essenz des Buddhismus in eine taoistische Form zu übertragen.

Zu einem wirklichen Besitz des chinesischen Bewußtseins wurde der Buddhismus erst, als die Konfuzianisten begannen, buddhistisches Gedankengut anzunehmen und in ihr System zu integrieren; dies geschah während der Sung-Dynastie, als die konfuzianistischen Philosophen erkannten, daß sie ihre Lehre auf diese Weise vertiefen, bereichern und somit lebensfähiger machen konnten: Sie verstanden dies einfach als den natürlichen Entwicklungsweg des Konfuzianismus. Bei allen Kennern der chinesischen Geistesgeschichte herrscht Einmütigkeit darüber, daß die Aufnahme buddhistischen Gedankenguts sich in der Tat außerordentlich befruchtend auf die Philosophie der Sung-Zeit auswirkte.

Eine Frage knüpft sich an diese Erneuerung des Konfuzianismus unter dem Einfluß des Buddhismus: Hätte es in der Sung-Zeit überhaupt ein Wiederaufleben der orthodoxen chinesischen Lehre geben können, wenn das Zen nicht als die dem chinesischen Bewußtsein gemäßeste Interpretation der Erleuchtungslehre in diesem Land entstanden wäre und nicht den Weg geebnet hätte für große konfuzianistische Denker wie Chou Tun-i (1017–1073), die Gebrüder Ch'eng (Ch'eng

Hao, 1032–1085, und Ch'eng I, 1035–1107) und Chu Hsi (1130–1200)? Ich glaube, die Sung-Dynastie hätte ohne das Zen nicht jenen phänomenalen Aufschwung der – von chinesischen Historikern so genannten – «Wissenschaft der Vernunft» erlebt. Das Zen war, wie gesagt, die einzige Form, in welcher der Buddhismus dem chinesischen Bewußtsein zugänglich werden konnte. Und da das Zen eine sehr weite Verbreitung fand, mußte notwendigerweise alles spätere Denken davon geprägt sein. Denn betrachten wir einmal, wie zum Beispiel die Yogāchāra-Schule von den chinesischen Denkern aufgenommen wurde. Der erste, der sie vertrat und kommentierte, war Hsüan-chuang, aber diese tiefgründige Erforschung des menschlichen Geistes war selbst für die besten Köpfe Chinas zu analytisch, und so überlebte sie Hsüan-chuang und seine Schüler nicht lange.

Und wie erging es der Prajñāpāramitā-Philosophie? Sie gelangte im ersten Jahrhundert nach China und wurde später von Kumārajīva und seinen chinesischen Schülern vertreten und gekonnt interpretiert. Ihre Aussichten waren besser als die des Yogāchāra, weil es für sie in den Lehren des Lao-tzu und seiner Nachfolger eine chinesische Entsprechung gab: die Philosophen beider Richtungen sind einander in ihrem Denken verwandt. Dennoch zeigten die Chinesen keine allzu starke Neigung, sich dieses Shūnyatā-System zu eigen zu machen, denn trotz einer gewissen Übereinstimmung zwischen beiden Schulen war die Shūnyatā-Denkweise den Chinesen zu metaphysisch, zu abgehoben. Hier setzte sich wieder einmal die tief verwurzelte Neigung zum Praktischen durch, die wir selbst bei den Schülern von Lao-tzu und Chuang-tzu beobachten können.

Neben der Mādhyamaka-Schule des Nāgārjuna und der Yogāchāra-Schule des Asanga gab es noch die Tendai-Philosophie des Chih-i und das Avatamsaka-System des Hsien-Shou (643–712). Die beiden letzteren waren in gewisser Weise Schöpfungen chinesischer Buddhisten, und wären sie überhaupt assimilierbar gewesen, so hätten sie ihren Einfluß ge-

weiß über den engen Kreis buddhistischer Spezialisten hinaus auch im Bereich des Konfuzianismus und Taoismus geltend gemacht. Daß dies nicht geschah, beweist, daß sie doch fremdartig geblieben waren, eine Art Übersetzung. So blieb dem Buddhismus schließlich nur die Möglichkeit, die Gestalt des Zen anzunehmen, um in diesem Land überhaupt heimisch werden zu können. Als dies geschah – und es mußte geschehen, weil es in der Natur des Buddhismus liegt –, wurde das Zen die bewegende Kraft des chinesischen Denkens und inspirierte die Konfuzianisten der Sung-Dynastie, das Fundament ihrer Philosophie nach den Leitlinien des Buddhismus neu zu legen.

Es dürfte nun hinlänglich klar geworden sein, daß das Zen trotz seines fremdartigen äußeren Erscheinungsbildes eindeutig eine buddhistische Schule ist. Und unter Buddhismus verstehen wir nicht nur die Lehre des Buddha, wie sie in den frühesten Āgamas niedergelegt ist, sondern auch die späteren Ausgestaltungen, die vor allem die Person und das Leben des Buddha betreffen. Seine Nachfolger trugen mitunter Theorien vor, die nicht ganz vereinbar zu sein schienen mit dem, was als die Aussagen des Meisters aufgezeichnet worden war. Und das war zwangsläufig so, denn die Welt mit all ihren Inhalten unterliegt unserer subjektiven Interpretation; das heißt aber nicht, daß die Nachfolger des Buddha geistige Willkür übten, sondern ihre Interpretationen entsprangen ihrer spirituellen Sehnsucht und damit tiefster innerer Notwendigkeit. Auch der Buddha war als Gegenstand religiöser Erfahrung davon nicht ausgenommen, und gerade seine Person erweckte jene Empfindungen und Gedanken, die wir mit dem Ausdruck Buddhismus zusammenfassen.

Die bedeutendsten und fruchtbarsten Ideen, zu denen der Buddha seine Nachfolger inspirierte, hängen mit seiner Erleuchtung und seinem Nirvāna zusammen. Das waren die beiden herausragenden Züge seines langen, friedvollen Lebens, und alle Theorien und Überzeugungen, die sich mit dem Namen des Buddha verbinden, sind Versuche, sie unter

dem Gesichtspunkt der eigenen religiösen Erfahrung zu interpretieren. So gewann der Ausdruck «Buddhismus» einen weit größeren Bedeutungsumfang, als die meisten Gelehrten annehmen.

Wenn auch die Erleuchtung und das Nirvāna des Buddha in seinem historischen Leben zwei getrennte Tatsachen sein mögen, müssen wir sie aus der religiösen Perspektive doch als ein und dasselbe betrachten: Wer den Gehalt und Wert der Erleuchtung begreift, begreift auch die Bedeutung des Nirvāna. Aufgrund dieser Einsicht entwickelten sich zwei Strömungen unter den Mahāyāna-Buddhisten: Die einen trieben das Denken bis an seine äußersten Grenzen voran, während die anderen sich der praktischen Methode des Buddha zuwandten, um in der Praxis des Dhyāna den direkten Zugang zur Erleuchtung zu finden.

Die Mahāyāna-Texte, die in den Jahrhunderten nach der Lebenszeit des Buddha zusammengetragen wurden, sind Zeugnisse für die hier vorgetragene Anschauung. Das *Lankāvatāra-Sūtra* ist unter diesen Schriften diejenige, die ausdrücklich der Verbreitung des Zen gewidmet ist; hier wird der Gehalt der Erleuchtung – so weit Worte das vermögen – unter psychologischen, philosophischen und praktischen Gesichtspunkten dargelegt. Als das chinesische Bewußtsein sich dieses Sūtra wirklich zu eigen gemacht hatte, entstand hier jene charakteristische Ausdrucksform seines Kerngedankens, die seither Zen genannt wird. Die Wahrheit hat viele Wege, über die sie sich dem menschlichen Geist mitteilen kann; welchen Weg sie letztlich wählt, hängt von den jeweiligen Umständen ab. Die üppige Fülle indischer Vorstellungskraft und die chinesische Vorliebe für die handgreiflichen Dinge des Lebens schufen zusammen den Zen-Buddhismus. Der Leser wird nun vielleicht zumindest ahnen, was die Zen-Meister mit den folgenden Definitionen des Zen sagen wollen:

Als Jōshū gefragt wurde, was Zen sei, erwiderte er: «Es ist bewölkt heute, und ich werde nicht antworten.»

Auf dieselbe Frage antwortete Ummon: «Das ist es.» Aber

ein andermal war er nicht so affirmativ, sondern sagte:  
«Nicht ein Wort ist da auszusagen.»

Wenn so ihre Definitionen des Zen aussahen, welche Beziehung bestand dann für sie zwischen dem Zen und der Erleuchtungslehre, wie sie in den Sūtras vorgetragen wird? Verstanden sie Erleuchtung in der Weise des *Lankāvatāra-Sūtra* oder in der Weise des *Prajñāpāramitā-Sūtra*? Nein, das Zen brauchte sein eigenes Verständnis; dem chinesischen Bewußtsein war es nicht möglich, blind dem indischen Modell zu folgen. Sollten daran noch immer Zweifel bestehen, so lese man das folgende:

Ein Mönch fragte Kan (Chien), der in Haryo (Pa-ling) lebte: «Gibt es irgendeinen Unterschied zwischen der Lehre des Patriarchen und der Lehre der Sūtras?» Der Meister sagte: «Wenn das kalte Wetter kommt, fliegt das Hausgeflügel hinauf in die Bäume, während die Wildente auf dem Wasser niedergeht.» Goso Hōen (Wu-tsu Fa-yen) bemerkt dazu: «Der große Meister aus Pa-ling hat nur die eine Hälfte der Wahrheit geäußert. Ich sehe das anders. Meine lautet: Wird Wasser mit Händen geschöpft, spiegelt sich der Mond in ihnen; wird mit Blumen hantiert, durchtränkt der Duft das Gewand.»

## ERLEUCHTUNG UND VERBLENDUNG

### I

Buddhistische Gelehrte befassen sich zu ausschließlich mit dem, was sie als die Lehre des Buddha und die Darlegung des Dharma durch seine Schüler erachten, während sie die eigentliche spirituelle Erfahrung des Buddha gänzlich vernachlässigen. Wenn wir jedoch dem buddhistischen Denken wirklich näherkommen wollen, so meine ich, müssen wir zunächst die Natur jener spirituellen Erfahrung ergründen, die uns in den Schriften als die Erleuchtung des Buddha geschildert wird. Was der Buddha seine Schüler lehrte, um sie auf dem Weg zu jener Erfahrung voranzubringen, die er selbst gemacht hatte, war das Ergebnis seiner intellektuellen Auseinandersetzung mit dieser Erfahrung und enthält daher nicht unmittelbar das Wesen der Erleuchtung selbst. Wenn wir den Geist des Buddhismus erfassen wollen, der im wesentlichen vom Gehalt der Erleuchtung bestimmt wird, müssen wir uns mit der Bedeutung der Erfahrung des Buddha vertraut machen. Betrachten wir also, was uns an Zeugnissen dieser Erfahrung zugänglich ist, was ihr vorausging und folgte.<sup>1</sup>

Es gibt im *Dīgha-Nikāya* ein Sūtra mit dem Titel *Mahāpādāna-Suttanta*, worin der Buddha seine Schüler über die sechs Buddhas belehrt, die ihm vorausgingen. Die äußeren Umstände ihres Lebens sind mit Ausnahme einiger nebensächlicher Details bei allen weitgehend identisch, denn alle Buddhas, so heißt es, hatten ein und dieselbe Laufbahn. Indem



Gautama, der Buddha des gegenwärtigen Kalpa, über seine Vorgänger und ihre Erleuchtung spricht, rekapituliert er sein eigenes Erdendasein, und alles, was seinem Bericht zufolge seinen Vorgängern widerfuhr – mit Ausnahme des Elternhauses, des gesellschaftlichen Standes, des Geburtsortes, der Lebensspanne und ähnlicher Dinge –, widerfährt ihm selbst ebenso. Das gilt insbesondere für seine Erleuchtung.<sup>2</sup>

Als der Bodhisattva (so wird der Buddha genannt, bevor er die Buddhaschaft verwirklicht) in der Abgeschiedenheit meditierte, kam ihm dies in den Sinn: «Fürwahr, diese Welt ist in eine mißliche Lage geraten; man wird geboren, wird alt und stirbt, man fällt aus einem Zustand heraus und findet sich in einem anderen wieder. Und überdies weiß niemand einen Ausweg aus diesem Leiden des Verfalls und des Todes. O, wann wird uns die Kunde von einem Ausweg aus diesem Leiden zuteil werden?» Dann überlegte der Bodhisattva, daß Verfall und Tod aus Geburt entstehen, Geburt aus dem Werden, das Werden aus dem Anhaften, das Anhaften aus der Begierde, und schließlich kam er zur wechselseitigen Bedingtheit von Name-und-Form (*nāmarūpa*) und Bewußtsein (*viññāna*).<sup>3</sup> Dann sann er weiter über das Entstehen dieses ganzen Übels und sein endgültiges Aufhören, und bei diesem Gedanken öffnete sich ihm ein Auge (*chakkhu*)<sup>3</sup> für Dinge, die der Geist nie zuvor wahrgenommen hatte. Dann rief er aus:

Ich habe diesen Dharma durchdrungen, der tief, schwer zu erkennen, schwer zu verstehen ist; still, erhaben, ist er mehr als bloße Dialektik, äußerst fein, begreifbar nur dem Weisen. Doch dies ist ein Geschlecht, das den Dingen verfällt, an denen es hängt; es ist ihnen verfallen und ergötzt sich an ihnen. Und für ein Geschlecht, das den Dingen verfällt, an denen es hängt, und sich an ihnen ergötzt, wäre schwerlich zu erkennen, daß dies durch jenes bedingt ist und daß alles durch Verursachung geschieht. Auch dies wäre schwerlich zu erfassen: die Befriedung aller Lebens-

bereiche, die Lossagung von allen Ebenen der Geburt, die Vernichtung der Begierde, der Tod der Leidenschaft, Stille des Herzens, Nirvāna.

Dann sprach Buddha die folgenden Worte, worin sein Widerstreben zum Ausdruck kommt, der Welt den Dharma zu predigen, den er von Angesicht zu Angesicht geschaut hatte, ohne irgendeine traditionelle Schulung durchlaufen zu haben:

Dies, das durch manche Mühsal ich gewann –  
Genug! wozu es jenen unterbreiten,  
Die sich verzehren in Gier und Haß?  
Dies ist nicht die Wahrheit,<sup>4</sup> die erfaßt werden kann!  
Gegen den Strom des gemeinen Denkens,  
Tief, subtil, schwierig, zart,  
Bleibt es ungesehen von den Sklaven der Leidenschaft  
In ihrem Nebel des Nicht-Wissens.<sup>5</sup>

Was hier im Geist des Buddha aufblitzte, muß eine höchst ungewöhnliche Erfahrung gewesen sein, die im gewöhnlichen Bewußtsein nicht vorkommt, auch nicht im Bewußtsein weiser, gelehrter und tiefgründig denkender Menschen. So ist es verständlich, daß der Buddha ins Nirvāna einzugehen wünschte, ohne die Verbreitung des Dharma auch nur zu versuchen. Doch diesen Gedanken gab er auf, als der Große Brahmā zu ihm sprach:

Wie ein Mann, auf einer Felszacke stehend,  
Die Menschen tief drunten betrachten mag,  
So schaut auch du, o Weiser, Allsehender,  
Der du die gestaffelten Höhen der Weisheit erklimmst,  
Vom Kummer befreit auf die Menschheit herab,  
Die in Kummer versinkt unter der Bürde von Geburt  
und Alter.  
Erhebe dich, o Held! Gewinner der Schlacht!  
Du von Schuld Befreiter! Herr der Pilgerschar!

Durchmiß die Welt und, erhabener und gesegneter Lehrer,  
Lehre uns die Wahrheit! Es gibt ihrer, die verstehen  
werden.

Zweifellos war es diese Erfahrung, die den Bodhisattva zum Buddha machte, zum Vollkommen Weisen, zum Bhagavat, zum Arhat, zum König des Dharma, zum Tathāgata, zum Allwissenden, zum Überwinder. Darin stimmen alle Aufzeichnungen der Hīnayāna- und der Mahāyāna-Tradition überein.

Hier nun erhebt sich die bedeutsamste Frage in der Geschichte des Buddhismus. Was an dieser Erfahrung ließ den Buddha die Verblendung (*avijjā*, *avidyā*) überwinden, was befreite ihn von allen Befleckungen (*āsava*, *āsrava*)? Worin bestand die Einsicht in die Natur der Dinge, die seinem Geist nie zuvor begegnet war? War es die Lehre vom universalen Leiden aufgrund von Gier oder «Durst» (*tanhā*, *trishnā*) und Verhaftung (*upādāna*)? War es die Verursachungstheorie, die alles Leiden letztlich auf Nicht-Wissen oder Verblendung zurückführt?

Ganz offensichtlich ist jedenfalls, daß diese Überlegungen nicht die Ursache der Erleuchtung waren. «Nicht durch bloße Logik zu erfassen» (*atakkāvachara*) – das ist der Ausdruck, dem wir in der Pāli- und Sanskritliteratur des Buddhismus allenthalben begegnen. Natürlich stellt auch die intellektuelle Lösung eines Problems eine Befriedigung dar, doch sie reicht niemals bis in die Tiefen unseres Seelenlebens. Ein Gelehrter ist nicht unbedingt ein Heiliger, und ein Heiliger muß durchaus kein Gelehrter sein. Die intellektuelle Begründung des Gesetzes vom Entstehen in Abhängigkeit (*paṭichcha-samuppāda*, *pratitya-samutpāda*), mochte sie noch so vollkommen und gründlich sein, konnte dem Buddha keine so unerschütterliche Gewißheit geben, daß er Nicht-Wissen, Schmerz, Geburt und Unreinheiten überwunden hatte. Die Dinge bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen und ihre Verkettung aufzuzeigen, ist eine Sache; sie im wirklichen Le-

ben zu überwinden, ist etwas ganz anderes. Im einen Fall ist allein der Intellekt aktiv, während der andere das Wirken des Willens darstellt – und der Wille ist der Mensch. Der Buddha war nicht allein der Entdecker dieser Zwölffachen Kette der Verursachung, sondern er sprengte sie aus eigener Kraft, so daß sie ihn nie mehr fesseln konnte.

Die Einsicht reichte bis zum Grund seines Seins, und er sah es, wie es wirklich war, und dieses Sehen war wie das Sehen der eigenen Hand mit den eigenen Augen – keine Reflexion, keine Schlußfolgerung, kein Urteil, kein Vergleich, kein schrittweises Vorgehen oder Rückschließen; die Sache wurde gesehen, und das war alles, es gab nichts, worüber zu reden gewesen wäre, nichts, was verteidigt oder erklärt werden mußte. Das Sehen war in sich selbst ganz und vollständig – es führte nicht über sich hinaus, weder nach innen noch nach außen. Und es war diese Vollständigkeit und Endgültigkeit, die dem Buddha unzerstörbaren Frieden gab: Er wußte, daß er die Kette gefunden und gesprengt hatte, daß er ein freier Mann war. Daher kann die Erleuchtung des Buddha nicht als eine Leistung des Intellekts verstanden werden, denn der Intellekt ist nicht in der Lage, bleibende Erfüllung und Befriedigung zu schaffen.

Um nun zu erklären, welche Art von Bewußtsein die spirituelle Erfahrung des Buddha herbeiführte, bieten die buddhistischen Autoren ihren ganzen Wortschatz auf, der zum Bedeutungsfeld «Verstehen» gehört: Erkenntnis (*vijjā*), Verstehen (*pajānanā*), Vernunft (*nāna*), Weisheit (*paññā*), Durchdringung (*abhisameta*), Realisation (*abhisambuddha*), Wahrnehmung (*sañjānam*) und Einsicht (*dassana*) sind einige der Begriffe, die hier verwendet werden. Indes, solange wir uns auf intellektuelles Verstehen beschränken, mag es noch so tief, subtil, überragend und erhellend sein, entgeht uns der Kern der Sache. Deshalb mußten sogar die Anhänger des sogenannten primitiven Buddhismus, die von manchen als Positivisten, Rationalisten und Agnostiker betrachtet werden, für den Umgang mit Dingen, die das relative Erkennen übersteigen, eine besondere Kraft annehmen.

Die Mahāyāna-Darstellung der Erleuchtung, wie wir sie im Abhisambodhana-Kapitel des *Lalitavistara* finden, sagt deutlicher, welche Art von mentaler Aktivität oder Weisheit den Bodhisattva in den Buddha verwandelte: Ekachitteshana-samyukta-prajñā. Was für eine Art von Weisheit ist damit gemeint? Sie ist ein Begreifen höherer Ordnung als das, mit dem man relatives Wissen gewinnt. Sie ist ein zugleich intellektuelles und spirituelles Vermögen, durch dessen Wirken die Seele befähigt wird, die Fesseln der reinen Verstandeserkenntnis zu sprengen. Diese ist sich stets eines Subjekts und Objekts bewußt und daher grundsätzlich dualistisch, während es in der Prajñā, die «im Einklang mit der Ein-Gedanken-Schau» wirksam wird, keine Trennung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten gibt: sie werden im einen Gedanken (*ekachitta*) geschaut (*ikshana*), und daraus erwächst die Erleuchtung. Mit dieser Sicht vom Wirken der Prajñā gelang es den Mahāyāna-Buddhisten, die Natur der Sambodhi klarer zu machen: Wenn das Bewußtsein seine übliche Stoßrichtung umkehrt und, anstatt sich nach außen hin zu zersplittern, in ursprüngliches inneres Einssein zurückkehrt, geht es ein in den Zustand der «Ein-Gedanken-Schau», worin Verblendung keinen Ansatzpunkt findet und Befleckungen nicht bestehen.

Erleuchtung ist demnach ein absoluter Bewußtseinszustand, in dem es kein Unterscheiden (*parikalpana* oder *vikalpa*) gibt, und es bedarf großer geistiger Anstrengungen, diesen Zustand zu erreichen, in dem alle Dinge «in einem Gedanken geschaut» werden. Unser logisches und praktisches Bewußtsein ist zu sehr auf Analyse und Ideenbildung ausgerichtet, das heißt, wir spalten die Wirklichkeit der Dinge in Elemente auf, um sie so zu verstehen; versuchen wir sie dann wieder zusammenzufügen, um das ursprüngliche Ganze wiederherzustellen, so stechen diese allzu wohldefinierten Elemente doch deutlich hervor, und wir können das Ganze nicht «in einem Gedanken» schauen. Da wir aber nur in dieser «Ein-Gedanken-Schau» Erleuchtung erlangen können, bedarf es

der Anstrengung, unser relatives empirisches Bewußtsein, das sich auf die Vielfalt der Dinge und nicht auf ihre Einheit richtet, zu transzendieren.

In der *Katha-Upanishad* lesen wir: «Wie Regenwasser, das auf einen Bergrücken fällt, an allen Seiten herabrinnt, so rinnt der, welcher einen Unterschied zwischen Eigenschaften sieht, an allen Seiten ihnen nach. Wie reines Wasser, in reines Wasser gegossen, das bleibt, was es ist, o Gautama, so ist das Selbst eines Wissenden.» Dieses «Reines-Wasser-in-reines-Wasser-Gießen» ist die «Schau aller Eigenschaften in einem Gedanken», die alle Unterschiede und Ähnlichkeiten zur Absoluten Einheit von Erkennendem (*jñānin*) und Erkanntem (*jñeya*) verschmilzt und so endlich das hoffnungslos in sich verhaspelte logische Netz durchschneidet.

Der große deutsche Mystiker Meister Eckehart befindet sich in vollkommener Übereinstimmung mit der «Ein-Gedanken-Schau» des Buddhismus, wenn er sagt: «Das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe.»<sup>6</sup> Noch deutlicher wird dieser Gedanke der umgekehrten Blickrichtung in Jakob Böhmes Bild des «umgewandten Auges», mit dem Gott erkannt wird.

Der Intellekt mag für den Weg zur Erleuchtung eine wichtige Rolle spielen, entscheidend aber ist der Wille. Erleuchtung ist ein aus dem Willen geborener Akt der Intuition. Der Wille möchte sich selbst erkennen, so wie er in sich selbst ist (*yathābhūtam dassana*), frei von allen gedanklichen Bedingungen. Der Buddha erreichte dieses Ziel, nachdem seine Gedanken endlos und in Zirkeln von Verfall und Tod durch die zwölf Kettenglieder des Pratitya-samutpāda zur Verblendung und wieder zurück gewandert waren, bis ihn schließlich eine neue Einsicht überkam. Er mußte immer wieder diesen selben Weg gehen, weil er in die intellektuelle Ausweglosigkeit geraten war; gewiß nahm er diese schwere Bürde nicht (wie ursprünglich angenommen wurde) zu seiner eigenen philosophischen Erbauung auf sich.

Tatsächlich wußte er nämlich einfach nicht, wie er diesem in sich geschlossenen Kreis der Gedanken entkommen sollte; hier waren Geburt, Verfall und Tod, dort das Nicht-Wissen. Die objektiven Tatsachen waren nicht zu leugnen, aber zugleich ließ das Nicht-Wissen kein Vorankommen des Denkens nach vorn oder vielmehr innen zu. Nach beiden Seiten ging es nicht weiter, und so ging er den gleichen Weg unentwegt hin und zurück und stets mit demselben Ergebnis: daß alle geistigen Mühen dieser Art vergebens sind. Doch er besaß einen unbeugsamen Willen, und mit seiner gesamten Willenskraft warf er sich darauf, die Wahrheit zu ergründen. Er pochte und pochte, bis die Pforten der Verblendung aufsprangen und sich ihm ein nie zuvor geschauter Ausblick eröffnete. So konnte er später dem nackten Asketen Upaka, dem er auf dem Weg nach Benares begegnete, zuzurufen:

Allüberwinder, ich, All-Erkennender,  
Von allem Staub und Schmutz befreit,  
Allem entsagend, von Begierde entbunden,  
Selbst-gelehrt – wen sollte ich Meister nennen?

Was ich weiß, lernte ich von niemandem,  
Ebenbürtig ist mir niemand auf der Erde.  
Von menschlicher oder himmlischer Geburt –  
Keiner kommt mir gleich.

Ich habe wahrhafte Befreiung erlangt,  
Weltenlehrer bin ich und habe nicht meinesgleichen,  
Allein, vollkommen erleuchtet,  
Verweile ich in nie endendem Frieden.<sup>7</sup>

Wo von Erleuchtung die Rede ist, geschieht dies allzu häufig unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten, während die Bedeutung der Willenskraft – ja der gesamten Kraft, die ein Mensch überhaupt aufbieten kann – meist übersehen wird. Daß der Wille nicht als der entscheidende Faktor für die Lö-

sung des wichtigsten aller Probleme erkannt wird, liegt wohl auch daran, daß der Intellekt im Buddhismus eine so große (und vielleicht zu große) Bedeutung besitzt für die Verwirklichung des buddhistischen Lebensideals. So konzentriert sich die Aufmerksamkeit zu sehr auf die Lehre des Patichcha-samuppāda oder des Ariyasachcha als Essenz des Buddhismus. Das allerdings ist ein beklagenswerter Irrtum, ebenso wie die Annahme, der Buddhismus sei nur eine Art Ethik, ohne eine Seele, ohne einen Gott und daher auch ohne Unsterblichkeitsverheißung – nichts weiter als ein System moralischer Gebote (*shīla*).

Dabei wird übersehen, daß buddhistische Begriffe wie Verblendung, Verursachung und moralische Lebensführung tief in der wirklichen Natur des Menschen wurzeln. Verblendung ist kein kognitives Nicht-Wissen, sondern die Blindheit des spirituellen Auges. Wäre Verblendung ein rein kognitives Phänomen, so würde ihre Aufhebung nicht zu Erleuchtung führen, zur Befreiung von allen Fesseln und Unreinheiten, von den Vergiftungen, wie manche Pāli-Gelehrte sagen. Die Einsicht des Buddha drang bis in die Tiefe seines Seins, und er erkannte es in seiner Soheit (*yathābhūtam*) und wuchs über sich selbst hinaus als der Buddha, erhaben und ohne seinesgleichen. Dieses von ihm verwirklichte spirituelle Erkennen wird «Vollkommene Universale Erleuchtung» (*anuttara-samyaksambodhi*) genannt.

Verblendung oder Nicht-Wissen ist also nicht einfach ein Mangel an Information oder die fehlende Vertrautheit mit einer Theorie, einem System oder Gesetz, sondern bezeichnet den Umstand, daß die Wirklichkeit des Lebens nicht unmittelbar erfaßt wird. In der Verblendung ist das Erkennen vom Handeln getrennt, der Erkennende von dem, was erkannt werden soll; die Welt stellt sich in der Verblendung als etwas vom Ich Verschiedenes dar; kurz, es gibt stets zwei Elemente, die einander gegenüberstehen. Dies ist aber die Grundbedingung der Verstandeserkenntnis, und damit wird deutlich, daß diese Art des Erkennens stets von Verblendung behaftet ist.

Wann immer wir etwas zu wissen glauben, gibt es etwas, das wir nicht wissen. Hinter dem Erkannten verbirgt sich stets das Unerkannte, und wir bekommen diesen unerkannten Erkennenden nie zu Gesicht, der in jedem Akt der Erkenntnis vorhanden ist, solange wir bei bloßer Verstandeserkenntnis bleiben. Aber etwas in uns findet sich nicht damit ab, ihn unerkannt zu lassen; wir müssen ihn erkennen, müssen sehen, was er ist, kurz: Verblendung muß erleuchtet werden. Hier gerät der Verstand in die Ausweglosigkeit, und wir müssen diesen Zustand überwinden, sonst gibt es keinen inneren Frieden, und das Leben wird unerträglich.

Bei seinem Forschen nach dem «Erbauer» (*gahāgara*) war dem Buddha stets das Nicht-Wissen um jenen unerkannten Erkennenden hinter allem Erkennen zur Seite. Lange Zeit gelang es ihm nicht, sich diesem schwarz Maskierten zu nähern, bis er den Dualismus von Erkennendem und Erkanntem transzendierte. Dieses Transzendieren war keine Leistung des Verstandes, sondern ein spirituelles Erwachen in einem ganz anderen Bereich als dem des logischen Denkens und daher frei von Verblendung. Das Erkennen des eigenen Selbst, und zwar als ein Innewerden, in dem der Unterschied zwischen Erkennendem und Erkanntem nicht mehr existiert, kann niemals eine Leistung des Intellekts sein, denn dieser ist ein für allemal an seine dualistische Bedingtheit gebunden. Die Verblendung kann nicht niedergedrungen, sondern nur transzendiert werden – und dies ist ein Willensakt. Nicht-Wissen als solches ist kein Übel und auch nicht der Ursprung des Übels, aber wenn wir vom Nicht-Wissen, von seiner Bedeutung für unser Leben, nicht wissen, bildet sich eine endlose Verkettung des Bösen. Die Begierde (*tanhā*), die als das Grundübel betrachtet wird, ist nur zu überwinden, wenn das Nicht-Wissen in seiner eigentlichen und tiefsten Bedeutung verstanden wird.

Daher zeugt es von völliger Unkenntnis der wahren Verhältnisse, wenn buddhistische Gelehrte die Zwölffache Kette der Verursachung (*patichcha-samuppāda*, *pratītya-samutpāda*)<sup>8</sup> zeitlich zu interpretieren versuchen und die Unwissenheit in die Vergangenheit verlegen. Die beiden ersten Faktoren rechnen sie der Vergangenheit zu, die nächsten acht der Gegenwart und die beiden letzten der Zukunft. Das Nicht-Wissen, das erste der zwölf ineinandergreifenden Nidānas (Glieder), besitzt jedoch – wie die Erleuchtung – keine zeitliche, sondern eine Willensnatur. Sobald wir den Zeitbegriff einführen, verliert die Erleuchtung, die wir als Aufhebung des Nicht-Wissens definieren können, ihren Charakter der Endgültigkeit, und wir fangen an, uns nach etwas umzuschauen, was über sie hinausgeht. Damit aber würden wir die Fesseln nur enger um uns schlingen und unser verblendetes Dasein endlos fortsetzen. Die Götter hätten keinen Grund, vom Erwachten zu singen, von «einem Lotos, entsprungen dem See der Erkenntnis, nicht beschmutzt vom Staub der Leidenschaft; einer Sonne, die die Finsternis des Nicht-Wissens vertreibt; einem Mond, welcher die sengende Hitze der dem Dasein innewohnenden Sünden fortnimmt».<sup>9</sup>

Wenn die Erleuchtung das Universum in sechsfacher Weise erschütterte, wie es in den Sūtras geschrieben steht, muß die Verblendung, die sie schließlich überwand, von beinahe ebenso großer, wenn auch entgegengesetzter Kraft sein. Wenn wir Verblendung (Nicht-Wissen) als einen intellektuellen Begriff nehmen und sie dann unter dem Gesichtspunkt von Zeitrelationen interpretieren, werden wir ihrem Charakter als erstem der zwölf Nidānas in keiner Weise gerecht. Daß der Buddha auf seine Zeitgenossen und die Nachwelt einen so außerordentlich großen Einfluß ausübte, lag gewiß nicht nur an seinem erstaunlichen analytischen Scharfsinn, sondern vor allem an seiner spirituellen Größe und der Tiefe seiner Persönlichkeit, geboren aus einem Willen, der bis zum Grund

der Schöpfung reichte. Im Überwinden der Verblendung zeigte sich seine ganze Kraft, gegen die selbst Māra mit all seinen Teufeln und Verlockungskünsten machtlos war. Solange die wahre Bedeutung der Verblendung im System des Paticcha-samuppāda oder im Ariyasachcha nicht gesehen wird, entstehen unweigerlich falsche Vorstellungen vom Wesen der Erleuchtung und daher auch des Buddhismus.

Am Anfang – dieses Wort besitzt eigentlich keinen spirituellen Sinn, sondern ist nur für unser endliches Leben von Bedeutung – wünscht der Wille sich selbst zu erkennen; das Bewußtsein erwacht, und damit spaltet sich der Wille. Der eine Wille, in sich selbst vollständig und ganz, ist nun zugleich Handelnder und Beobachter. Aus dieser Spaltung entstehen unweigerlich Konflikte, denn der Handelnde wünscht nun die Beschränkungen abzuschütteln, die er auf sich nehmen mußte, um Bewußtsein zu erlangen. Er hat in gewisser Weise die Möglichkeit gewonnen zu sehen, doch es gibt auch etwas, das er als Beobachter nicht sehen kann. Erkenntnis ist unweigerlich von Nicht-Wissen gefolgt wie alle Dinge von ihrem Schatten, von dem sie nicht zu trennen sind. Aber der Wille als der Handelnde ist darauf aus, zu seinem ursprünglichen Zustand zurückzukehren, in dem Frieden herrschte, weil es noch keinen Dualismus gab. Diese Sehnsucht nach der verlorenen Heimat führt auf einen langen und schweren Weg, denn das einmal Geteilte kann nur durch große Anstrengungen wiedervereinigt werden. Aber diese Wiedervereinigung ist mehr als bloße Rückkehr, denn durch die Spaltung, den Kampf und das erneute Zusammenfügen wird dem ursprünglichen Einen etwas Entscheidendes hinzugefügt.

Wenn das Bewußtsein durch Spaltung aus dem ursprünglich einen Willen hervorgeht, ist es von seiner Neuheit und von seinem Vermögen, mit praktischen Problemen umzugehen, zunächst so begeistert, daß es seine eigentliche Mission, den Willen zu erleuchten, vergißt. Anstatt seine erleuchtenden Strahlen nach innen zu wenden – also auf den Willen, der seine Existenzgrundlage darstellt –, läßt es sich ganz von der

gegenständlichen Welt der Phänomene und Ideen gefangen nehmen, und wenn es sich selbst zu erkennen sucht, stößt es auf eine Welt absoluter Einheit, wo das Subjekt selbst das Objekt ist, das es erkennen möchte. Aber die Klinge kann nicht sich selbst schneiden. Das Subjekt kann sich nicht selbst zum Objekt machen. An diesem Punkt muß der Wille eine heroische Anstrengung unternehmen, sich selbst zu erleuchten, sich selbst zu erlösen, aber ohne das neu entstandene Bewußtsein zu zerstören, sondern indem er das Prinzip nutzt, das die Basis des Bewußtseins bildet. Im Falle des Buddha gelang dies, und er wurde der Erwachte, der Erhabene, der vollkommen Erleuchtete. Im Willen liegt mehr als bloßes Wollen, nämlich auch Denken und Sehen. Durch dieses Sehen sieht der Wille sich selbst, und so wird er frei und sein eigener Herr. Das ist Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes, und darin besteht die buddhistische Erlösung.

Verblendung herrscht, solange der Wille sich von seinem eigenen Sproß, seinem eigenen Spiegelbild täuschen läßt – vom Bewußtsein, in dem der Erkennende stets vom Erkann-ten gesondert ist. Diese Täuschung kann jedoch nicht von Dauer sein, denn der Wille möchte erleuchtet werden, möchte frei und ganz bei sich selbst sein. Nicht-Wissen oder Verblendung setzt stets die Existenz von etwas außerhalb Liegendem und Unbekanntem voraus. Dieses unbekanntes «draußen» wird Ego oder Seele genannt, ist aber tatsächlich der Wille selbst im Zustand der Verblendung. Als der Buddha Erleuchtung erfuhr, ging ihm sogleich auf, daß es keinen Atman gibt, keine Seelen-Wesenheit als unerkannte und unerkennbare Größe. Die Erleuchtung vertrieb die Verblendung, und damit verschwanden all die Chimären, die aus der dunklen Höhle des Ego heraufbeschworen worden waren. Mit Nicht-Wissen meinen wir im allgemeinen das Gegenteil von Wissen, aber im Buddhismus bildet es den Gegensatz zur Erleuchtung und steht für das Ego (*ātman*), dessen Existenz der Buddha so entschieden leugnete. Und das ist nicht verwunderlich, wenn wir berücksichtigen, daß die Erleuchtung

– die Aufhebung der Verblendung – im Mittelpunkt seiner Lehren steht.

Wer im Buddhismus nur die Lehre des Nicht-Ātman (*anātman*) sieht und nicht nach der tieferen Bedeutung der Erleuchtung fragt, kann die Botschaft des Buddha an die Welt unmöglich ganz erfassen und richtig einschätzen. Hätte er das Ich lediglich unter psychologischen Gesichtspunkten in seine Bestandteile zerlegt, um dann seine Nichtexistenz zu postulieren, so könnte man ihn einen großen wissenschaftlichen Geist nennen, denn seine analytischen Fähigkeiten auf diesem Gebiet übertrafen die seiner Zeitgenossen bei weitem – aber seine Wirkung als spiritueller Führer wäre dann nicht so weitreichend und anhaltend gewesen. Seine Anātman-Lehre war nicht das Ergebnis eines wissenschaftlichen Vorgehens im modernen Sinne, sondern in erster Linie die Konsequenz seiner inneren Erfahrung.

Wenn wir Nicht-Wissen im spirituellen Sinne verstehen, muß seine Aufhebung notwendig zur Negation einer Ich-Wesenheit als Träger aller unserer Lebensvollzüge führen. Erleuchtung ist ein positiver Begriff, für das gewöhnliche Bewußtsein schwer in seiner ganzen Tragweite zu erfassen. Aber wenn wir ihren Stellenwert im System des Buddhismus kennen und unsere Bemühungen auf ihre Verwirklichung richten, wird sich alles andere von selbst erledigen: unsere Ich-Vorstellung und das Haften an ihr, unsere Verblendung, unsere Fesseln und Mängel. Moralische Lebensführung, meditative Versenkung und höheres Verstehen sind die Mittel, die uns zum Ziel des Buddhismus führen sollen, zur Erleuchtung. Wenn der Buddha seinen Schülern immer wieder die Lehre des bedingten Entstehens darlegte – dies die Ursache, jenes die Wirkung, und wird die Ursache aufgehoben, verschwindet auch die Wirkung –, so geht es ihm nicht darum, sie mit gewissen logischen Zusammenhängen vertraut zu machen; er will sie vielmehr sehen lassen, daß die Erleuchtung Voraussetzung ist für Glück, spirituelle Freiheit und inneren Frieden.

Wenn Verblendung als ein Mangel an logischem Erkenntnisvermögen aufgefaßt wird, kann ihr Verschwinden unmöglich jene spirituelle Freiheit hervorbringen, von der schon in den frühesten Texten des Buddhismus so deutlich und nachdrücklich gesprochen wird. So lautet die «spirituelle Unabhängigkeitserklärung» des Arhat, wie wir sie in den Nikāyas lesen: «Da erhob sich Einsicht in mir, die Freiheit meines Herzens wurde unerschütterlich; dies ist meine letzte Geburt, es wird für mich nun keine Wiedergeburt mehr geben.» Diese Aussage zeigt, wie intensiv und überzeugend hier die Begegnung mit der zentralen Tatsache des Lebens gewesen sein muß. Gelegentlich finden wir dieselbe Aussage auch in etwas ausführlicherer Form: «Wer so erkennt und so sieht,<sup>10</sup> dessen Herz ist befreit von der Befleckung der Begierde, ist befreit von der Befleckung des Werdens, ist befreit von der Befleckung der Verblendung. Im so Befreiten erhebt sich das Wissen um seine Befreiung, und er weiß, daß Wiedergeburt ausgelöscht wurde, daß das Höhere Leben erfüllt ist, daß erreicht ist, was zu tun war und es über dieses Leben hinaus keines geben wird.» Im Wesen ist der Arhat der Buddha, ja sogar der Tathāgata, und so wurden diese Begriffe in der Frühzeit des Buddhismus auch nicht so scharf gegeneinander abgesetzt.

Als der Buddha zu seinen Schülern über gewisse Spekulationen sprach, die zu jener Zeit im Umlauf waren, sagte er das folgende über das Erkenntnisvermögen des Tathāgata:

Das weiß er, und er weiß auch andere Dinge, die weit höher, weit besser sind als diese Spekulationen; und in diesem Wissen bläht er sich nicht auf; und derart makellos, hat er in seinem eigenen Herzen den Ausweg aus diesen Spekulationen verwirklicht, hat das Entstehen und Vergehen der Empfindungen verstanden, ihre Süße, ihre Gefährlichkeit, ihre Unverläßlichkeit, und indem er nach keinem der Dinge greift, auf die Menschen so erpicht sind, ist er, der Tathāgata, gänzlich befreit. Dies sind die anderen Dinge, tief, schwer zu verstehen und schwer zu verwirklichen,

beruhigend und süß, nicht durch Logik zu erfassen, fein und nur dem Weisen zu begreifen, welche der Tathāgata darlegt, nachdem er sie selbst realisiert und von Angesicht zu Angesicht gesehen hat. Sie sind es, über die jene sprechen sollten, die in Übereinstimmung mit der Wahrheit den Tathāgata preisen wollen.»<sup>11</sup>

Al das ist dem Tathāgata offenkundig nicht aus Spekulation und analytischem Denken erwachsen. An intellektuellem Scharfsinn und Weitblick konnte er sich gewiß mit den besten seiner Zeitgenossen messen, doch war ihm noch eine höhere Fähigkeit gegeben, nämlich Willenskraft, und nur indem er diese Willenskraft mit äußerster Entschlossenheit einsetzte, erlangte er die Tathāgataschaft. Er brauchte sich nicht mit den metaphysischen Problemen abzugeben, von denen die Philosophen seiner Zeit umgetrieben wurden; sie lösten sich auf, als er seine spirituelle Freiheit und Gelassenheit erlangte – und nicht nur teilweise, wie es bei einem intellektuellen Erkennen der Fall gewesen wäre, sondern ganz und gar. In diesem Licht ist das *Mahāli-Sutta* zu lesen. Manche Gelehrte fragen sich, weshalb hier zwei gänzlich unverbundene Themen gemeinsam abgehandelt werden, aber das zeigt nur, daß sie die wahre Bedeutung der Erleuchtung im System des Buddhismus nicht richtig einzuschätzen wissen. Zum richtigen Verständnis brauchen wir hier vor allem Intuition.

Das *Mahāli-Sutta* ist eines der Pāli-Sūtras im *Dīgha-Nikāya*. Hier fragt Mahāli den Buddha, welche Absicht dem religiösen Lebenswandel seiner Schüler zugrunde liege, und seine Antwort lautet, auf die wesentlichen Punkte reduziert: Buddhisten üben sich nicht in der Sammlung, um damit wunderbare Kräfte zu erlangen, etwa das Hören himmlischer Musik oder das Sehen himmlischer Bilder. Es gibt höhere und wohlthuerendere Dinge; eines davon ist die vollständige Zerstörung der Drei Bande (Verblendung, Zweifel und der Glaube an die Wirksamkeit von guten Werken und Zeremonien) und das Erlangen eines Geisteszustandes, der zur Einsicht in die höhe-

ren Dinge führt. Ist diese Einsicht erlangt, so wird das Herz heiter-gelassen, frei vom Makel des Nicht-Wissens, und erkennt seine Befreiung. Solche Fragen, wie du sie stellst, o Mahāli, Fragen über die Identität von Körper und Seele, sind müßig; denn hast du erst die höchste Einsicht erlangt und siehst die Dinge, wie sie in sich selbst wirklich sind, werden die Fragen, die dich jetzt bedrängen, ihren Sinn ganz verlieren, und du wirst sie nicht mehr in dieser Weise stellen. Daher bedarf es keiner Antwort von mir.

An diesen Worten des Buddha wird sehr deutlich, welche Beziehung zwischen der Erleuchtung und dem Problem der Seele besteht. Man braucht sich nicht zu wundern, daß der Buddha diese ewig wiederkehrende Frage nicht beantwortete, sondern sie einfach übergang und dafür über etwas sprach, das mit dem Gegenstand wenig zu tun zu haben scheint. Dies ist einer der Punkte, bei denen wir anknüpfen müssen, um herauszufinden, was Nicht-Wissen bedeutet.

### III

Der Buddhismus ist ein praktisches System spiritueller Disziplin und keine Sammlung metaphysischer Abhandlungen – und schon deshalb ließ der Buddha manche metaphysische Frage unbeantwortet oder in der Schwebel. Natürlich besaß er eine Erkenntnistheorie, aber die war von zweitrangiger Bedeutung, denn im Buddhismus geht es vor allem darum, Erleuchtung zu erlangen und damit spirituelle Freiheit zu finden. Die Erleuchtung löscht das Nicht-Wissen aus, das Geburt und Tod zugrunde liegt und uns die verschiedensten Fesseln intellektueller und affektiver Art anlegt. Und dieses Auslöschen des Nicht-Wissens ist nur durch Willenskraft zu erreichen; alle anderen Ansätze, vor allem die rein intellektuellen, sind vollkommen müßig. Daher die Worte des Buddha: «Diese Fragen<sup>12</sup> sind nicht dazu angetan, einen Nutzen zu erbringen, sie beziehen sich nicht auf den Dharma, haben keine



Bedeutung für die Elemente des rechten Verhaltens, für die Aufhebung von Verhaftungen, für die Reinigung von Begierden, für das Stillwerden, für die Befriedung des Herzens, für wahre Erkenntnis, für die Einsicht in die höheren Ebenen des Pfades und für das Nirvāna. Daher kommt es, daß ich zu ihnen keine Meinung äußere.» Zum anderen aber legte er dar, «was Leiden ist, was der Ursprung des Leidens ist, was das Aufhören des Leidens ist und durch welche Methode man das Aufhören des Leidens erlangen kann». Das sind praktische Dinge, die nicht nur gänzlich verstanden und durchdrungen, sondern von jedem, der wahrhaft Befreiung zu erlangen wünscht, aktiv gemeistert werden müssen.

Daß der Buddha von reiner Verstandeserkenntnis überhaupt nichts hielt, sondern immer wieder betonte, man müsse den Dharma wirklich sehen und persönlich unmittelbar erfahren, ist in den Nikāyas ebenso wie in den Mahāyāna-Schriften allenthalben belegt. Tatsächlich ist dies die größte Stärke der buddhistischen Lehre. Als ein brahmanischer Philosoph von seinem Wissen über die Drei Vedas sprach und von seiner Vereinigung mit dem, was er nicht gesehen hatte, erwiderte der Buddha:

Du sagst also, die Brahmanen seien nicht in der Lage, den Weg zur Vereinigung mit dem zu weisen, was sie gesehen haben; und weiter sagst du, weder einer von ihnen noch einer ihrer Schüler noch einer ihrer Vorgänger bis in die siebte Generation habe Brahman je gesehen. Und weiter sagst du, selbst die Rishis der alten Zeit, deren Worte ihr so sehr in Ehren haltet, hätten nicht vorgegeben zu wissen oder gesehen zu haben, wo, woher oder wohin Brahman ist. Und doch sagen diese in den Drei Vedas bewanderten Brahmanen allen Ernstes, sie könnten den Weg weisen zur Vereinigung mit etwas, das sie weder kennen noch gesehen haben . . . Sie sind wie eine Schlange von Blinden, die sich einer am anderen festhalten: Der vorderste kann nichts sehen, der in der Mitte kann nichts sehen, der hinterste kann

nichts sehen. Was sie sagen, diese in den Drei Vedas bewanderten Brahmanen, ist nichts als blindes Gerede: Der erste sieht nicht, der mittlere sieht nicht, noch kann der letzte sehen.

Die Erleuchtung, das Ende der Verblendung, ist, wie wir jetzt deutlich sehen, keine Leistung des Intellekts, sondern die Umwandlung unseres Seins durch eine fundamentale Kraft, die jedem von uns eingeboren ist. Bloßes Verstehen hat stets noch einen Rest von Fremdheit oder Dualität in sich und verwandelt sich nie so vollständig in lebendige Wirklichkeit. Wenn die Erleuchtung wirklich die in den Sūtras beschriebene tiefgreifende Wirkung auf unsere spirituelle Grundverfassung ausübt, wird sie gewiß nicht durch bloße Vertrautheit mit der Lehre der Verursachung ausgelöst. Erleuchtung ist das Werk von Paññā, die aus dem Willen geboren wird, und dieser will sich selbst sehen und bei sich selbst sein. Deshalb maß der Buddha der persönlichen Erfahrung so viel Gewicht bei, und deshalb führten alle seine Unterweisungen immer wieder auf den Weg zu dieser Erfahrung zurück, auf Meditation in der Abgeschiedenheit.

Meditation, durch die der Wille den Zustand zu transzendieren trachtet, in den er sich durch die Erweckung des Bewußtseins selbst gebracht hat, ist keineswegs einfach ein Nachsinnen über die Theorie des bedingten Entstehens, denn dieses Nachsinnen dreht sich ewig im Kreis, mit Verblendung beginnend und in Verblendung mündend. Meditative Versenkung ist das, worauf es im Buddhismus vor allem anderen ankommt. Alle metaphysischen Fragestellungen bilden doch nur ein unentwirrbares Gespinnst, in dem wir uns verfangen.

Verblendung kann also nicht durch metaphysische Mittel behoben werden, sondern nur durch das Aufbieten aller Willenskraft. Geschieht dies, so werden wir nicht nur von der Verblendung, sondern auch von der Ich-Vorstellung befreit. Verblendung und Ego bedingen und nähren einander gegenseitig. Das Ego ist der blinde Fleck, den die Strahlen des

Intellekts nicht erreichen, der letzte Unterschlupf der Verblendung, in dem sie sich vor dem Licht verstecken kann. Wird dieser letzte Schlupfwinkel ausgeräumt, so vergeht die Verblendung wie Reif an der Sonne. Letztlich sind Verblendung und Ich-Vorstellung ein und dasselbe.

Daß die Verblendung vertrieben wird und mit ihr das Ego, ist für uns zunächst eine etwas unheimliche Vorstellung, denn woran finden wir dann noch Halt? Sind wir dann nicht wie Herbstlaub, das der Wind hierhin und dahin weht, wie er gerade will? Keineswegs, denn Erleuchtung ist nicht einfach die Abwesenheit von Verblendung, also etwas Negatives. Tatsächlich ist Erleuchtung das Ursprüngliche, und Verblendung ist ihre Negation. Erleuchtung ist Bejahung im besten Sinne des Wortes, und deshalb sagte der Buddha: Wer den Dharma sieht, sieht den Buddha, und wer den Buddha sieht, sieht den Dharma; wer aber den Buddha sehen möchte, soll ihn nicht in der Form, der Stimme und dergleichen suchen. Als die Verblendung noch weitgehend uneingeschränkt herrschte, galt das Ego als etwas Positives, und seine Leugnung war nihilistisch. Natürlich hielt die Verblendung das Ego hoch, denn es war ja ihre Behausung. Mit der Erleuchtung verkehrt sich all das jedoch ins Gegenteil: Was negativ war, ist jetzt positiv, und was positiv war, ist negativ. Diese Umkehrung der Werte, die mit der Erleuchtung einhergeht, wird häufig übersehen. Die Erleuchtung ist der höchste Wert im buddhistischen Leben, und daher ist am Buddhismus nichts Negativistisches und Pessimistisches.

#### IV

Weil die Philosophie die Bedeutung abstrakter Ideen und logischer Schlußfolgerungen überbewertet und darüber allzu leicht den Kontakt zur wirklichen Welt der Erfahrung verliert, lehnte der Buddha es strikt ab, sich auf Kosten der praktischen Übung dem Theoretisieren (*takka* oder *vitakka*)

zuzuwenden. Erleuchtung ist die Frucht solcher praktischen Übung, und es gibt kein anderes Mittel, durch das die Verblendung aufgehoben werden könnte. Wenn es überhaupt Sinn hat, dem Lehrsystem des Buddha so etwas wie eine Erkenntnistheorie oder Denkmethode zuzuordnen, so müßten wir sie wohl als «radikalen Empirismus» bezeichnen. Damit meine ich, daß er das Leben und die Welt so nahm, wie sie wirklich waren, und nicht versuchte, seine eigenen Interpretationen in sie hineinzulesen.

Ein Theoretiker mag sagen, dies sei unmöglich, denn wir legen unsere Subjektivität in jeden Wahrnehmungsakt, und was wir die objektive Welt nennen, sei eigentlich eine Nachbildung unserer Ideen. Erkenntniskritisch gesehen mag das so sein, aber für die spirituelle Verwirklichung gilt, daß vollkommene Befreiung nur zu erlangen ist, wenn wir unser ichhaftes Denken nicht auf das Leben projizieren, sondern die Welt so nehmen, wie sie ist – gleich einem Spiegel, der eine Blume als Blume und den Mond als Mond widerspiegelt. Wenn ich sage, der Buddhismus sei radikaler Empirismus, so ist das also nicht erkenntnistheoretisch, sondern spirituell zu verstehen. Dies meint der Ausdruck «Yathābhūtam», den wir als «Erkennen der wahren Wirklichkeit» übersetzen können; er kommt in den buddhistischen Schriften häufig vor und ist eines der wichtigsten Motive des buddhistischen Denkens.

Im *Sāmaññaphala-Sutta* des *Dīgha-Nikāya* erfahren wir, was – in aufsteigender Reihenfolge – die Früchte des buddhistischen Lebens sind; den Abschluß dieser Stufenleiter bildet das Yathābhūtam, das Erkennen und Annehmen der Welt als das, was sie ist:

Mit seinem Herzen so heiter, so rein, durchlässig für das Licht, durchgebildet, frei von allem Bösen, fügsam, zum Handeln bereit, fest und unerschütterlich, beugt er sich nieder vor dem Wissen um die Auslöschung der Befleckungen (*āsava*). Er erkennt der Wirklichkeit gemäß: «Dies ist Leid.» Er erkennt der Wirklichkeit gemäß: «Dies ist der

Ursprung des Leides.» Er erkennt der Wirklichkeit gemäß: «Dies ist das Aufhören des Leides.» Er erkennt der Wirklichkeit gemäß: «Dies ist der Weg, der zur Beendigung des Leides führt.» Er erkennt der Wirklichkeit gemäß: «Dies sind die Befleckungen.» Er erkennt der Wirklichkeit gemäß: «Dies ist das Aufhören der Befleckungen.» Er erkennt der Wirklichkeit gemäß: «Dies ist der Weg, der zum Aufhören der Befleckungen führt.» Wer so erkennt und so sieht, dessen Herz ist befreit von der Befleckung des sinnlichen Begehrens (*kāma*), ist befreit von der Befleckung des Seins (*bhāva*), ist befreit von der Befleckung der Verblendung (*avijjā*). Im so Befreiten erhebt sich das Wissen um seine Befreiung, und er weiß, daß Wiedergeburt ausgelöscht wurde, daß das Höhere Leben erfüllt ist, daß erreicht ist, was zu tun war, und es über dieses Leben hinaus keines geben wird.

Wie haben wir das zu verstehen? Ebenso wie die Zwölf Nidānas werden die Vier Edlen Wahrheiten ihren tiefsten Sinn nicht preisgeben, wenn wir uns ihnen intellektuell nähern. Sie sind nur eine andere Ausdrucksweise für die Lehre vom bedingten Entstehen: im Patichcha-Samuppāda wird dasselbe Prinzip zum Ausdruck gebracht wie im Ariya-Sachcha. Das letztere zeigt die praktische Methode zum Entkommen aus den Fesseln des Karma auf, während das erstere darstellt, wie diese Fesseln geschlungen sind. Als bloße Begriffe führen beide nicht über sich selbst hinaus – sie bleiben wirkungslos und sind nicht geeignet, eine spirituelle Revolution auszulösen. Der Buddha hatte mit der Formulierung der Vier Edlen Wahrheiten nichts anderes im Sinn, als ihre praktische Anwendung für den Weg zur Erleuchtung zu fördern. Die geistige Disziplin, die in vorangegangenen Teilen des *Sāmañña-phala-Sutta* in allen Einzelheiten beschrieben wurde, ist nur die Vorbereitung für diese grundstürzende Wandlung. Nur mit einem heiteren, reinen und standhaften Herz kann die Wahrheit so erfaßt werden, wie sie wirklich ist. Ein scharfer

und tiefschürfender Verstand mag die Wahrheit erkennen und sich gelehrt über sie äußern, aber zu ihrer Verwirklichung im Leben bedarf es eines disziplinierten Geistes.

Die zitierte Passage ist nur unter dem Gesichtspunkt des spirituellen Lebens verständlich. Der Buddhismus ist logisch, doch wenn wir nur das an ihm sehen, entstellen wir ihn gänzlich. Die logische Stimmigkeit ist nur ein Aspekt der buddhistischen Lehre und kein sehr wichtiger. «Er erkennt der Wirklichkeit gemäß» – dahin müssen wir kommen, denn Yathābhūta-ñāna-dassana ist die Einsicht, welche die Befleckungen tilgt und das Bewußtsein der spirituellen Befreiung (*chetovimutti*) erzeugt. Ohne dieses Ñāna oder Ñāna-dassana (Einsicht oder Intuition) wäre kein Loslassen und keine Freiheit möglich. Das «so erkennend, so sehend» meint nicht das intellektuelle Verstehen von Tatsachen und Wahrheiten, die nicht der eigenen Erfahrung entspringen, sondern das Gewahren von Dingen, die sich in einem selbst wirklich abgespielt haben. Und selbst intellektuelles Verstehen ist nicht möglich, wenn keinerlei Erfahrung seine Gültigkeit bezeugen kann. Wer in der Übung des Dhyāna gänzlich ungeschult ist, wird sich kaum irgendwie klarmachen können, worin dieser Geisteszustand besteht, der in der Yathābhūtam-Kontemplation der Welt gipfelt. Aber nur unter dieser Voraussetzung sind die Aussagen des Buddha über die Früchte des Sāmañña-Lebens zu verstehen.

Es werden im allgemeinen drei, selten vier Befleckungen (*āsava*) genannt: sinnliches Begehren (*kāma*), Sein oder Werden (*bhāva*), Verblendung oder Nicht-Wissen (*avijjā*) und Verstandestätigkeit (*ditthi*). Welche Art von Einsicht kann all diese Befleckungen auslöschen? Und was wird danach in uns noch übrig sein? Man mag vermuten, daß hier nur eine vollkommen nihilistische Antwort möglich ist, denn solch ein Zerstörungswerk, so scheint es, kann kaum etwas anderes als absolute Leere zurücklassen. Und wenn wir dann noch Verse wie den folgenden lesen (*Sutta-Nipāta*, V. 949 und 1099), könnten wir versucht sein, die Lehre des Buddha als vollkommen negativistisch zu betrachten:

Was vor dir ist, lege es beiseite;  
Laß nichts hinter dir sein;  
Und greifst du nicht nach dem, was in der Mitte ist,  
So gehst du in Frieden.<sup>13</sup>

Tatsächlich ist aber das Tilgen aller Befleckungen und das Freiwerden von jeder Form des Anhaftens die Voraussetzung dafür, daß das innerste Sein geläutert wird und sich sieht, wie es wirklich ist – also nicht als ein Ich im Gegensatz zum Nicht-Ich, sondern als etwas, das alle Gegensätze transzendiert und sie doch in sich vereinigt. Letztlich wird also nichts weiter zerstört als die irrtümlich angenommene Dualität der Dinge, und erst jetzt kann ihre ursprüngliche Einheit sichtbar werden. Das ist die Rückkehr in eine fast vergessene Heimat. Die Einsicht besteht darin, die Einheit in der Vielheit zu sehen und zu erkennen, daß sie nicht in Opposition stehen und sich gegenseitig bedingen, sondern beide auf einem höheren Prinzip beruhen; in dieser Einsicht, wenn sie von wirklicher Erfahrung getragen ist, liegt die vollkommene Befreiung.

Der gründlich geschulte Geist erkennt, daß sowohl Negation (*niratta*) als auch Affirmation (*atta*) an der Wirklichkeit vorbeigehen; die Wahrheit liegt allein im unmittelbaren Ergreifen der Dinge, wie sie in ihrer Soheit oder an sich selbst sind. Dann kommen wir zum «*Ti yathābhūtam pajānāti*» – «Er erkennt der Wirklichkeit gemäß» –, das von den Mahāyāna-Buddhisten später zur Lehre von der Soheit (*bhūtata-thatā*) weiterentwickelt wurde. Der in den vier Dhyānas der Nikāyas geschulte Geist schreitet fort zu etwas, das die Mahāyāna-Buddhisten «Spiegel-Einsicht» (*ādarsha-jñānam*) genannt haben. Das letzte Bild, mit dem der Buddha die Früchte des Sāmañña-Lebens beschreibt und das alle vorangegangenen in sich vereinigt, wird nun ganz verständlich:

Es ist, o König, als läge inmitten einer Bergfeste ein kleiner See, klar bis zum Grund und in heiterer Stille, so daß ein Mann, der am Ufer stünde und Augen besäße, die Austern

und Muscheln sähe, den Sand und die Kiesel und die Schwärme der Fische, wie sie sich regen oder still stehen. Er würde erkennen: Dieser See ist klar bis zum Grund und von heiterer Stille, und in ihm sind Austern und Muscheln, Sand und Kiesel, und die Fischschwärme regen sich oder stehen still.

Der radikale Empirismus der Yathābhūtam-Lehre des Buddha ist hier sinnfällig dargestellt in einem Bild, das uns an das *Itivuttaka* (V. 109) erinnert, wo der Buddha sich selbst als einen Schauenden am Ufer beschreibt. Der Versuch, dieses Bild intellektuell zu verstehen, führt zu gar nichts. Hier beschreibt einer seine geistige Haltung von einer höheren Bewußtseinsebene aus, die er erst nach langer Schulung erreichte. Es ist die Ebene der Sambodhi, der Erleuchtung. Die erste, die «negative» Phase dieser Entwicklung besteht im Auslöschen der Befleckungen, und wenn wir nur das betrachten, ist die Erleuchtung reine Negation; hat das Auge sich jedoch erst der Soheit der Dinge geöffnet, so ist sie reinste Bejahung. Hier liegt «die unvergleichliche Insel des Nichts-Besitzens und Nichts-Ergreifens, Nirvāna genannt, das Ende von Geburt und Tod» (*Sutta-Nipāta*, V. 1094). Geburt und Tod werden hier ausgelöscht, nicht das Leben; erst durch die Erleuchtung erlangt das Leben seine ureigene Freiheit und Schöpferkraft zurück.

Das Bild des Spiegels (*ādarśā*) könnte uns jedoch zu der Annahme verleiten, die buddhistische Haltung gegenüber der Welt sei durch Passivität und einen Mangel an vitalisierender Inspiration bestimmt. Aber wer so denkt, übersieht offenbar die Selbstlosigkeit, Hingabe und Tatkraft, mit welcher der Buddha sein langes Leben ganz dem spirituellen Wohl seiner Mitmenschen widmete, ganz abgesehen von den außerordentlichen Bemühungen seiner Schüler um die Verbreitung der Lehre und um ihre Weiterentwicklung zum Mahāyāna-Buddhismus. Aber auch wenn wir diese historischen Fakten außer acht lassen, ist der Vorwurf der Passivität, der gegen

die buddhistische Weltanschauung erhoben wird, falsch. Gänzlich passiv ist nur etwas, das vollkommen leer ist, ein reines Nichts. Als Ergebnis größter spiritueller Anstrengungen ist die Erleuchtung jedoch ein höchst positiver Zustand mit einem unerschöpflichen Schatz an Möglichkeiten, eine Einheit, die eine ganze Welt der Vielfalt in sich birgt. «Lärmend gehen die kleinen Wasser, still der weite Ozean.»<sup>14</sup> Im weiten Ozean der Erleuchtung ist die Stille der Einheit. Auch die Avatamsaka-Philosophen vergleichen sie mit der endlosen Weite eines Ozeans, still und klar, der alle Himmelskörper widerspiegelt, in dem aber auch die Möglichkeit zu donnern, alles verschlingenden Wellen unschuldig schlummert.

So fragt der Buddha im *Mahāli-Sutta*: «Wenn ein Mönch so erkennt und so sieht, ist er dann gerüstet, die Frage aufzunehmen: Ist die Seele dasselbe wie der Körper, oder ist die Seele ein Ding und der Körper ein anderes?» Es ist offensichtlich, daß die Lehre des Buddha stets auf die praktische Verwirklichung der Erleuchtung als «Asavam Khata-nana» angelegt war – Einsicht, welche die Befleckungen tilgt und alle Verhaftungen (*upādāna*) löst. Er mied die Erörterung metaphysischer Probleme nicht nur deshalb, weil sie metaphysisch waren, sondern weil sie nicht zum Erreichen des höchsten Ziels im buddhistischen Leben beitragen, das nicht durch gedankliche Raffinesse, sondern nur durch Läuterung des Geistes zu verwirklichen ist. Die Verblendung muß in unserer Erfahrung bereinigt werden und nicht durch intellektuelles Verstehen des Prinzips des bedingten Entstehens, sei es in der Gestalt des Patichcha-Samuppāda oder des Ariya-Sachcha.

Daß die Erleuchtung darin besteht, die Dinge in ihrer Soheit zu sehen, *Yathābhūtam* oder *Yathātatham*, frei von Zweifel, nicht gestört durch Theoretisieren oder analytisches Denken, läßt sich auch aus der letzten *Gāthā* des *Itivuttaka* ersehen, worin der Buddha für seine Tugenden gepriesen wird. Ich zitiere die ersten drei Strophen:

Durch seine Einsicht in alle Welt,  
In alle Welt, wie sie wirklich ist,  
Ist er von aller Welt entbunden  
und ohnegleichen in aller Welt.

Alles übersteigend, standhaft,  
Von allen Banden befreit,  
Gehört der höchste Friede ihm,  
Der Nirvāna erlangt hat – keine Furcht von irgendwoher.

Dieser Erleuchtete, dessen Befleckungen getilgt sind,  
Der unbeirrt ist, frei von Zweifel,  
Hat die Auslöschung von allem Karma erreicht,  
Seinen Nährboden zerstört und ist frei.

## V

Die Dinge «*Yathābhūtam*» sehen – das ist sozusagen der intellektuelle oder noetische Aspekt der Erleuchtung, womit allerdings nicht diskursives Denken gemeint ist. Es gibt noch einen anderen Aspekt der Erleuchtung, nämlich ihre Beziehung zu *Samādhi* und *Dhyāna*. Sie sind, wie ich bereits sagte, Voraussetzung der Erleuchtung und nicht die Erleuchtung selbst, aber sie zeigen auch, daß die Verwirklichung der Erleuchtung mehr ist als bloße intellektuelle Einsicht in die Wahrheit. Wäre die Erleuchtung nichts als das, so könnte sie kaum eine so tiefgreifende Beseitigung der Leidenschaften und eine so vollkommene Freiheit mit sich bringen. Die Intuition könnte nicht so tief in den Quell des Lebens eintauchen, alle Zweifel zerstreuen und alle Bande des Anhaftens durchtrennen, wäre das Bewußtsein nicht gründlich darauf vorbereitet, das All in seiner Gesamtheit und Soheit in sich aufzunehmen. Unsere Sinne und das gewöhnliche Bewußtsein neigen nur allzu sehr dazu, sich von der Schau der Wahrheit ablenken zu lassen, und so ist es unumgänglich, sich in geistiger Disziplin zu üben.

Der Buddha selbst übte diese Disziplin unter seinen beiden Samkhya-Lehrern, und nach seiner Erleuchtung machte er es seinen Schülern zur Regel, sich in den Dhyāna-Übungen zu schulen. Er selbst zog sich in die Einsamkeit zurück, wann immer er Gelegenheit dazu hatte. Und das tat er natürlich nicht, um einfach die Welt sich im Spiegel des Bewußtseins spiegeln zu lassen, nicht als müßige Kontemplation, sondern als spirituelle Schulung, die er auch nach seiner Erleuchtung fortsetzte. Darin folgte er der Praxis aller anderen indischen Weisen und Philosophen. Für ihn hatte die spirituelle Disziplin den Sinn, das höchste Begreifen des Dharma zu wecken, denn ohne dieses letzte Erwachen führt Dhyāna, mag es von noch so hehren Erfahrungen begleitet sein, nicht zur Vollendung des buddhistischen Lebens. Wir lesen im *Dhammapada* (V. 372): «Ohne Weisheit (*paññā*, *prajñā*) keine Meditation (*jhāna*, *dhyāna*), ohne Meditation keine Weisheit: Wer aber Weisheit und Meditation hat, ist dem Nirvāna nahe.»

Dieses Abhängigkeitsverhältnis von Jhāna und Paññā unterscheidet den Buddhismus von allen anderen indischen Lehren jener Zeit. Jhāna muß in Paññā einmünden und sich zur Yathābhūtam-Sicht der Welt entwickeln. Deswegen konnte die Schulung, die dem Buddha bei seinen Lehrern zuteil wurde, ihn nicht befriedigen; sie führte, wie er selbst sagte, «nicht zur vollkommenen Einsicht, zum höchsten Erwachen, zum Nirvāna». Gelassen im Nichts zu verweilen, mag zwar angenehm sein, doch den Buddha verlangte es nach etwas anderem, als sein irdisches Leben zu verträumen. Er wünschte Einblick in das Leben und die Seele der Dinge zu gewinnen. Deshalb war Paññā – Weisheit oder Erkenntnis – für ihn der wesentliche Teil seiner Lehre, und sie mußte aus Jhāna erwachsen, und das Jhāna, das nicht in Paññā einmündete, war kein buddhistisches Jhāna. Gewiß, das Haus muß vollständig ausgeräumt werden, aber in einem «leeren Haus» (*suññāgāram*) zu verweilen, ist vollkommene Auslöschung:

Ein Auge muß sich öffnen, um die Wahrheit klar und vollständig zu erblicken, die Wahrheit (*paramam ariyasaccham*), die das Leben von seinen vielen Fesseln und Bürden befreit. So sagt auch das *Dhammapada* (V. 373):

Ein Mönch, der dieses Haus betreten hat und  
dessen Geist still ist,  
Empfindet eine mehr als menschliche Freude,  
wenn er die Wahrheit klar erkennt.

Da es bei der Jhāna-Praxis darum geht, den Geist auf die Begegnung mit der Wahrheit, die zerstört und befreit, vorzubereiten, und da diese Wahrheit nur zu realisieren ist, wenn die höchste Weisheit (*parama-paññā*) erweckt wurde, das Erkennen, (*ñāna*), das allem Elend (*sabbadukkha*) ein Ende setzt, wurde der Buddha nie müde, seinen Schülern die Wichtigkeit der Paññā einzuschärfen. So sagt er etwa, daß die überwältigenden oder angenehmen Erfahrungen, die sich bei der Jhāna-Praxis einstellen können, nichts mit dem eigentlichen Ziel des buddhistischen Lebens zu tun haben; man muß von ihnen loslassen, sonst umgarnen sie das Bewußtsein und unterbrechen seinen Aufstieg zu Erweckung der Paññā. Und nur auf diesem Weg ist Befreiung, die Rückkehr in die ursprüngliche spirituelle Heimat, zu erlangen. Befreiung bedeutete für den Buddha aber das Freiwerden von allen Formen des Anhaftens, dem sinnlichen (*rūpam*) ebenso wie dem intellektuellen (*viññānam*). So sagt er im *Majjhima-Nikāya* (138): «Laß nicht zu, daß dein Geist durch äußere Dinge abgelenkt wird, und laß ihn nicht unter deine eigenen Ideen abschweifen. Sei frei von Verhaftungen und fürchte nichts. Das ist der Weg zur Überwindung vom Leiden der Geburt und des Todes.»

Solange noch Spuren von irgendeinem äußeren oder inneren Anhaften vorhanden sind, bleibt ein Nährboden von Ichbewußtsein, auf dem neues Karma wachsen kann, das uns dann wieder in den Kreislauf von Geburt und Tod hincin-

zieht. Dieses Anhaften ist eine Art Besessenheit oder Illusion oder Einbildung. Die Nikāyas nennen neun solcher Einbildungen, die alle aus Spekulationen über das Ich herrühren und natürlich zu Verhaftungen aller Art führen: «Ich bin», «Ich bin das», «Ich werde sein», «Ich werde nicht sein», «Ich werde Form haben», «Ich werde ohne Form sein», «Ich werde Denken haben», «Ich werde ohne Denken sein», «Ich werde weder Denken haben noch ohne Denken sein». Wir müssen all diese überheblichen, ichbetonten Vorstellungen (*maññītam*) abschütteln, um das Ziel des buddhistischen Lebens zu erreichen. Dann nämlich hören wir auf, uns Sorgen zu machen, Haß zu empfinden, aggressiv zu sein und uns von Ängsten umtreiben zu lassen – das ist innerer Friede (*santi*) und Nirvāna und die Schau der Wirklichkeit und Wahrheit aller Dinge. Wenn Paññā in uns erwacht ist, lassen wir Moralität und Meditation hinter uns zurück, und es bleibt nur ein erleuchteter Bewußtseinszustand, in dem der Geist weht, wohin er will.

Das bekannte Gleichnis vom Floß ist eine gute Illustration für die buddhistische Lehre des Nicht-Anhaftens, die sich als Grundton durch die gesamte Geschichte des Buddhismus zieht. Auch die Prajñāpāramitā-Philosophie, die von manchen als eine Abweichung vom Geist des ursprünglichen Buddhismus angesehen wird, legt großes Gewicht auf die Lehre des Nicht-Anhaftens. Tatsächlich ist die Shūnyatā-Lehre, wie sie in allen Prajñā-Sūtras dargelegt wird, nichts anderes als ein Philosophieren über die Lehre des Nicht-Anhaftens.

Das Floß-Gleichnis wird im *Majjhima-Nikāya* (22) erzählt:

Mit dem Floß-Gleichnis, o Mönche, lege ich euch meine Lehre dar, die auf das Entkommen abzielt, nicht auf das Verharren. Hört aufmerksam zu und behaltet wohl, was ich euch sagen werde. Gesetzt, ein Mann, der sich auf einer langen Reise befindet, komme an ein großes und breites Wasser, hüben voller Ängste und Gefahren, drüben sicher

und frei von allem Ängstigenden, doch kein Boot, damit die Fluten zu überqueren, und keine Brücke, die von diesem an jenes Ufer führte. Und gesetzt, dieser Mann sagte zu sich selbst: Dies ist fürwahr ein großes und weites Gewässer, und hüben voller Ängste und Gefahren, doch drüben sicher und frei von allem Ängstigenden; und es gibt nicht Boot noch Brücke, die mir hinüberhülfe. Wenn ich nun Röhricht und Gerten und Blätter sammelte und sie zu einem Floß zusammenbände und dann, von diesem Floß getragen und mit Händen und Füßen rudern, sicher zum anderen Ufer übersetzte? Gesetzt, o Mönche, dieser Mann sammelte tatsächlich Röhricht und Gerten und Blätter und Zweige, verbände sie zu einem Floß, ginge damit zu Wasser und arbeitete mit Händen und Füßen, um endlich sicher ans andere Ufer zu gelangen. Und gesetzt nun, nach wohlbehaltener Überfahrt ans andere Ufer gelangt, sagte dieser Mann: Wahrlich sehr dienstlich ist dieses Floß mir gewesen. Von diesem Floß getragen und mit Händen und Füßen rudern, habe ich wohlbehalten übergesetzt; wie wäre es nun, wenn ich das Floß auf meinen Kopfhöhe oder es mir auf die Schultern legte und so weiterginge, wohin es mich zieht? Was denkt ihr, o Mönche? Würde dieser Mann damit recht handeln? Nein, fürwahr, Erhabener!

Was aber sollte dieser Mann tun, um recht zu handeln? So, ihr Mönche, müßte dieser Mann denken: Wahrlich sehr dienstbar ist dieses Floß mir gewesen! Von diesem Floß getragen und mit Händen und Füßen rudern, habe ich wohlbehalten dieses Ufer erreicht. Wie wäre es nun, wenn ich dieses Floß hier ablegte oder dem Wasser überließe und ledig meiner Wege ginge? So, ihr Mönche, würde der Mann recht handeln.

So auch lege ich euch meine Lehre dar, mit dem Floß-Gleichnis, welches auf das Entkommen abzielt, nicht auf das Verharren. Gemäß dem Floß-Gleichnis, o Mönche, müßt ihr die Dharmas zurücklassen – und wieviel mehr die Un-Dharmas!<sup>15</sup>

Wir können nun die Lehre des Buddha auf folgende Weise zusammenfassen: Die Dinge in ihrer Soheit oder Yathābhūtam zu sehen, ist gleichbedeutend mit vollkommener spiritueller Freiheit. Wir könnten auch sagen, daß wir dann zur vollen Wahrheit erwachen, wenn wir von allen Leidenschaften, die auf der irrigen Ich-Vorstellung beruhen, loslassen und wenn das Herz seiner eigenen Befreiung innewird. Diese beiden Dinge, Sehen und Befreitwerden, sind so innig miteinander verknüpft, daß das eine ohne das andere undenkbar, ja unmöglich ist. Sie sind zwei Aspekte ein und derselben Erfahrung, getrennt nur für unser beschränktes Denken. Paññā ohne Jhāna ist nicht Paññā, und Jhāna ohne Paññā ist nicht Jhāna. Der Ausdruck «Erleuchtung» bezeichnet die Erfahrung der Identität von Jhāna und Paññā, das Yathābhūtam-Sehen, das sich einstellt, wenn alle Dharma-Flöße aufgegeben wurden. In diesem Licht ist das folgende zu verstehen:

Daher, o Mönche, muß alles, was es an Körperlichem (oder Materie, *rūpam*) gibt – sei es vergangenes, künftiges oder gegenwärtiges, sei es innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gering oder erhaben, fern oder nah –, im Lichte der vollkommenen Erkenntnis (*sammāpaññā*) als das gesehen werden, was es ist, nämlich: «Dies gehört nicht zu mir», «Dies bin ich nicht», «Dies ist nicht mein Ich». So ist es auch mit den übrigen der fünf Anhäufungen (*khandā*): Empfindungen (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), psychische Formkräfte (*sankhāra*), Bewußtsein (*viññānam*). Wer so die Welt sieht und sich von ihr abwendet, ist wahrhaft befreit von den Leidenschaften und besitzt das Bewußtsein der Befreiung. Man nennt ihn einen, der die Hindernisse beseitigt und die Gräben zugeschüttet hat, einen, der alle Fesseln gesprengt hat und frei ist, einen, dessen Kampf vorüber ist, der seine Bürde abgelegt hat und an nichts mehr haftet.<sup>16</sup>

Er besitzt, mit anderen Worten, alle Eigenschaften des Erleuchteten, in dem sich Wille und Intellekt harmonisch miteinander verbunden haben.

Verblendung ist der Auszug aus der Heimat, Erleuchtung die Rückkehr. In der Fremde führen wir ein Leben voller Schmerz und Leid, und die Welt, in der wir uns finden, ist keine gar so ersprießliche Umgebung. Dem setzt die Erleuchtung ein Ende, denn durch sie finden wir in die Heimat zurück, wo Freiheit und Frieden herrschen.

Der Wille verneint sich selbst bei dem Versuch, Einblick in sein eigenes Sein zu gewinnen, und daraus entspringt der Dualismus. Das Bewußtsein kann sich nicht selbst transzendieren. Der Wille müht sich ab und verzweifelt an seinem Werk. «Warum?» fragt der Intellekt, aber gerade das ist die Frage, die der Intellekt nie endgültig wird beantworten können, denn sie beinhaltet ein Mysterium, das nur in der Tiefe des Willens aufzufinden ist. Warum mußte der Vater im Himmel seinen einzigen Sohn aussenden, die Schöpfung, die sein eigenes Werk war und sich doch immer weiter von ihrem Ursprung entfernte, zu erlösen? Warum mußte Christus so betrübt sein über das Geschick der verirrtten Kinder Gottes? Das ist ein ewiges Mysterium, und kein relatives Verstehen wird je mit diesen Fragen ins Reine kommen. Doch schon die bloße Tatsache, daß solche Fragen sich erheben und ständig unseren Seelenfrieden bedrohen, zeigt, daß sie keine müßigen metaphysischen Probleme darstellen, deren Lösung man getrost den Berufsphilosophen überlassen kann: Sie brennen uns direkt auf der Seele, und diese muß sich vermöge einer eingeborenen Kraft, die höher und zugleich tiefer ist als Dialektik und diskursives Denken, bemühen, ihnen gerecht zu werden.

Der verlorene Sohn ist ein Lieblingsmotiv nicht nur im Christentum, sondern auch im Buddhismus;<sup>17</sup> ist darin nicht etwas ewig Wahres, wenn auch Tragisches und Unergründliches zu erkennen, das tief in jedem Menschenherzen verborgen liegt? Wie dem auch sei, dem Willen jedenfalls gelingt es schließlich doch, sich selbst zu erkennen und an seinen ur-



sprünglichen Ort zurückzukehren. Der Friede, den man in der Erleuchtung findet, ist wirklich der Friede, den man bei der Heimkehr nach langer Wanderschaft empfindet. War die Wanderung überhaupt notwendig? Wozu verliert man sich selbst, wenn man sich doch wiederfinden soll? Logisch gesehen scheint das Ganze ein müßiger Prozeß zu sein. Aber der Auszug und die Rückkehr sind nicht einfach ein voller Pendelschwung, an dessen Ende das Pendel unverändert seine Ausgangslage erreicht, sondern nach der Rückkehr ist man nicht mehr derselbe wie zuvor. Der Wille, heimgekehrt von seinem Ausflug durch das Zeitbewußtsein, ist Gott selbst.

Im *Vajrasamādhi-Sūtra* fragt der Bodhisattva Apratisthita den Buddha, weshalb der Vater so herzlos war, seinen umherwandernden Sohn erst zurückzurufen, nachdem fünfzig Jahre vergangen waren; der Buddha antwortete: «Fünfzig Jahre sind hier nicht als Zeitdauer zu verstehen; sie bezeichnen das Erwachen eines Gedankens.» Das Erwachen des Bewußtseins scheint mir gemeint zu sein – eine Spaltung des Willens, der jetzt nicht mehr allein Handelnder, sondern auch Erkennender ist. Der Erkennende wird jedoch allmählich zum Zuschauer und Kritiker und möchte schließlich sogar Lenker und Herrscher sein. Daraus entsteht die Tragödie des Lebens, aus welcher der Buddha die Vier Edlen Wahrheiten ableitete. Daß das Leben, wie die meisten von uns es leben, Leiden (*duhkha*) ist, stellt die nüchterne, unverblümete Feststellung einer Tatsache dar. Ursache dafür ist unsere Verblendung: Das Bewußtsein ist nicht gänzlich erleuchtet über seine Natur, Mission und Funktion in Beziehung zum Willen. Wenn das Bewußtsein, seinem wahren Meister gehorchend, sich an die Erfüllung seiner «ursprünglichen Gelübde» (*pūrva-prañidhāna*)<sup>18</sup> macht, muß es zunächst in den Willen zurückgeführt werden. Das Erwachen eines Gedankens markiert den Beginn der Verblendung und ist ihre Voraussetzung. Ist die Verblendung bezwungen, so wird der Gedanke in den Willen zurückgeführt, und das ist die Erleuchtung. Daher ist die Erleuchtung eine Rückkehr.

Das Christentum ist hierin symbolischer als der Buddhismus. Die Schöpfungsgeschichte, der Sündenfall, die Vertreibung aus dem Garten Eden, Gottes Aussenden seines Sohnes zur Tilgung der Erbsünde, die Kreuzigung und Auferstehung – all das hat symbolische Bedeutung. Die Schöpfung ist das Erwachen des Bewußtseins oder «das Erwachen eines Gedankens»; der Sündenfall ist das Abirren des Bewußtseins von seinem ursprünglichen Pfad; Gottes Plan, seinen eigenen Sohn unter die Menschen zu schicken, ist das Verlangen des Willens, sich selbst durch sein eigenes «Kind», das Bewußtsein, zu erkennen; die Kreuzigung ist das Transzendieren der Dualität von Handeln und Erkennen, die aus dem Erwachen des Intellekts erwächst; die Auferstehung schließlich bedeutet den Sieg des Willens über den Intellekt – mit anderen Worten, der Wille sieht sich selbst im Bewußtsein und durch das Bewußtsein. Nach der Auferstehung ist der Wille nicht mehr blindes Streben und der Intellekt nicht mehr bloßer Beobachter. Im Buddhismus sind diese beiden nicht getrennt: Sehen und Handeln, sie fallen zu *einem* spirituellen Leben zusammen, und diese Synthese wird von den Buddhisten Erleuchtung genannt oder Auslöschung der Verblendung, Sprengen der Fesseln, Tilgung der Befleckungen. Daher finden wir im Buddhismus nichts, was der historischen Symbolik des Christentums ähnelt. Die Zeitkategorie transzendierend, wird die Erlösung im Buddhismus durch einen Willensakt angestrebt: Die Rückkehr löscht alle Spuren der Zeit.

Der Buddha selbst gab dem Gefühl der Rückkehr Ausdruck, als sich sein Auge bei der Erleuchtung dem Dharma öffnete, von dem zuvor noch kein Mensch gehört hatte. Er sagte:

Ich bin wie ein Wanderer, der nach langem Irrweg durch wüste Wildnis endlich einen alten Pfad entdeckt, den seine Vorgänger ausgetreten haben; dieser Straße folgend, findet er die Dörfer, Paläste, Gärten, Wälder, Lotosteiche, Mauern und anderen Stätten, an denen seine Vorgänger einst lebten.<sup>19</sup>

Dieses Gefühl der Rückkehr an einen vertrauten Ort scheint der Aussage zu widersprechen, daß es sich um einen Einblick in Dinge handelt, «die sich dem Bewußtsein nie zuvor dargestellt haben», doch das ist nur für die Logik ein Widerspruch. Solange der Buddha der Kette des bedingten Entstehens gedanklich folgte – solange er also mit den Mitteln des empirischen Bewußtseins zu seinem eingeborenen Willen zurückzufinden versuchte –, konnte er sein Ziel nicht erreichen. Erst als er die Mauer mit schierer Willenskraft zum Einsturz brachte, gelangte er zurück auf den uralten Pfad. Dem Auge seiner Intelligenz, mochte sie auch überragend sein, war der Pfad nicht erkennbar. Auch der Buddha war dem Gesetz unterworfen, das den Gebrauch des Intellekts regiert: die Kette ist nicht zu zerschlagen, indem man ihre Glieder von Ursache und Wirkung vorwärts und rückwärts verfolgt. Erkenntnis – das heißt Verblendung – vertrieb Adam aus dem Garten Eden in die Welt des Schmerzes und der Geduld (*sahaloka*), doch was ihn zum Vater zurückführen konnte, war nicht wiederum Erkenntnis, sondern der Wille, der die Verblendung vertreibt und die Erleuchtung herbeiführt.

Das Gefühl heimzukehren oder etwas Bekanntes wiederzuerkennen, das die Erleuchtung begleitet, ist Zen-Schülern vertraut. Um nur ein Beispiel zu nennen: Chi-i (538–597), der allgemein unter seinem Ehrentitel Chih-che Tai-shih bekannt ist, war der Begründer der T'ien-tai-Schule des chinesischen Buddhismus. Unter seinem Meister Hui-ssu (515–577) schulte er sich auch in der Praxis des Dhyāna, und obgleich er keiner Zen-Übertragungslinie angehörte, betrachtet man ihn als einen Zen-Meister. Hui-ssu trug ihm auf, sich in einem Samādhi namens «Fa-hua San-mei» (*saddharmapundarīka-samādhi*) zu üben. Dabei stieß er auf eine Passage in einem Sūtra, die seinen Geist öffnete; und augenblicklich begriff er eine Aussage, die der Meister gemacht hatte: daß er und der Meister unter den am Geierberg Versammelten gewesen waren, als der Buddha über das Sūtra sprach. Der Meister sagte daraufhin: «Wärest du nicht, niemand könnte die Wahrheit

sehen; und wäre ich nicht, niemand könnte es bestätigen.» Zen-Meister sagen gern, die heilige Versammlung am Geierberg tage immer noch. Dieses Erinnern hat jedoch nichts mit der übernatürlichen Erinnerungsgabe mancher Heiliger zu tun. Das Erinnern bei der Erleuchtung ist nur scheinbar zeitlicher Art; in Wirklichkeit ist es ein Er-innern – ein erneutes Innwerden – dessen, was immer da ist. Das Gefühl der Rückkehr zu etwas Bekanntem – vielmehr zu dem, der durch und durch damit vertraut ist –, bedeutet in Wirklichkeit, daß der Wille nach langer Wanderschaft an seinen ursprünglichen Ort zurückkehrt, jetzt aber über einen ungeheuren Erfahrungsschatz verfügt und von einer Weisheit erfüllt ist, die seinen nie endenden Weg überstrahlen wird.

## VII

Es ist hier vielleicht angebracht, etwas zu dem seit Schopenhauer in Mode gekommenen Schlagwort vom Negativismus des Buddhismus zu sagen. Der Buddha lehnte keineswegs den Willen zum Leben ab, wie dieser pessimistische Philosoph meinte, denn er hielt ihn durchaus nicht für blind und irrational; in Wirklichkeit lehnte er etwas ganz anderes ab, nämlich die Ich-Vorstellung, die auf Verblendung beruht und Begierden, das Anhaften an Vergänglichem und ichhaftes Streben erzeugt. Was der Buddha bei all seinen Darlegungen vor Augen hatte, ist die Erleuchtung des Willens und nicht seine Verneinung; seine Lehre beruht auf positiven Annahmen. Das gewöhnliche Leben befürwortet er deshalb nicht, weil es das Produkt von Verblendung und Egoismus ist, die uns unweigerlich in den Abgrund des Leidens stürzen. Der Buddha zeigte, daß der Ausweg nur durch Erleuchtung möglich ist, nicht durch Verneinung.

Der Wille an sich ist reines Wirken, ohne eine Spur von Egoismus. Der Egoismus erwacht erst, wenn der Intellekt in seiner Verblendung das wahre Wirken des Willens verkennt und sich selbst zum Prinzip der Individuation macht. Darum

will der Buddha den erleuchteten Willen und nicht seine Negation. Wird der Wille erleuchtet und der Intellekt damit in seine natürliche Bahn gelenkt, so fallen die Fesseln, die wir uns durch falsche Anschauungen selbst angelegt haben, von uns ab, und die Befleckungen, die vom falsch verstandenen Willen auf uns übergehen, werden bereinigt.

Wirkliche Befreiung der Seele ist nur möglich, wenn alle dualistischen Vorstellungen aufgegeben werden. Das Argument, das Ashvaghosha dem Buddha gegenüber dem Samkhya-Philosophen Arada (oder Ālāra Kālāma) in den Mund legt, macht dies deutlich. Als Arada dem Buddha riet, seine Seele vom Körper zu befreien, wie der Vogel aus dem Käfig fliegt oder der Schilfstengel aus der Scheide gelöst wird, um so allen Egoismus abzuschütteln, erwiderte der Buddha:

Solange die Seele weiterbesteht, gibt es kein Aufgeben des Egoismus. Die Seele wird nicht frei von Eigenschaften, solange sie nicht der Zahl und allem übrigen entledigt wird; solange sie also nicht frei von Eigenschaften ist, kann von Befreiung keine Rede sein. Es ist keine Trennung möglich zwischen Eigenschaften und ihrem Subjekt; losgelöst von seiner Gestalt und Wärme ist Feuer nicht denkbar. Ohne den Körper gibt es nichts Verkörpertes, ohne Eigenschaften kein Subjekt. Wie konnte die Seele, wenn sie ursprünglich frei war, je in den Zustand der Gebundenheit kommen? Das Körper-Erkennende (die Seele), das nicht verkörpert ist, muß entweder erkennend oder nicht-erkennend sein; ist es erkennend, so muß es einen Gegenstand geben, der erkannt wird, und dann ist es nicht befreit. Sollte es aber nicht erkennend genannt werden, welchen Nutzen hat dann diese vorgestellte Seele für dich? Und selbst ohne solch eine Seele ist das Vorhandensein von Nicht-Erkennen offenkundig, wie etwa bei einem Holzklötzchen oder einer Wand. Und da jedes Preisgeben immer noch von Eigenschaften begleitet ist, behaupte ich, daß das absolute Erlangen unseres Zieles allein im Preisgeben von allem liegt.<sup>20</sup>

Das «Preisgeben von allem» ist das Transzendieren des Dualismus von Seele und Körper, von Subjekt und Objekt, von Erkennendem und Erkanntem, von «es ist» und «es ist nicht», von Seele und Seelenlosigkeit. Und für dieses Transzendieren genügt es nicht, die Seele oder den Willen einfach zu verneinen: wir müssen ihr Wesen erfassen und sie als das realisieren, was sie sind, und das ist ein Willensakt. Die von den Samkhya-Philosophen befürwortete intellektuelle Kontemplation führt nicht zur spirituellen Freiheit, sondern in die Passivität, in ihren «Bereich des Nichts». Dem Buddhismus geht es um Befreiung, nicht um Auslöschung, er lehrt die spirituelle Disziplin, nicht geistige Abstumpfung oder Leereheit. So entschieden der Buddha sich gegen Askese und Lebensverneinung wandte, so eindringlich warnte er andererseits vor dem Wohlleben: Im Leben eines jeden, der wahrhaft ein Anhänger des Buddha sein möchte, bedarf es einer gewissen Abkehr von äußeren Dingen und einer Öffnung für eine neue geistige Schau.

Der Bericht, den wir im *Majjhima-Nikāya* von der Unterredung des Buddha mit den Samkhya-Denkern finden, unterscheidet sich etwas von der Darstellung des Mahāyāna-Dichters, bestätigt dafür jedoch deutlicher meine Aussagen über die Erleuchtung des Buddha. Weshalb die Lehren von Ālāra Kālāma und Uddaka ihn nicht zufriedenstellen konnten, wird hier so erklärt: «Diese Lehre führt nicht zur Abkehr, zur Leidenschaftslosigkeit, zum Aufhören, zum Stillwerden, zu vollkommener Durchdringung, zu höchstem Erwachen, zum Nirvāna, sondern nur in den Bereich des Nichts.» Was denn verstand der Buddha unter Nirvāna, das wörtlich soviel wie «Verlöschen» oder «Aufhören» bedeutet, hier aber zusammen mit anderen Begriffen dem Nichts gegenübergestellt wird? Nirvāna muß demnach ein positiver Begriff sein, der eine bestimmte Erfahrung meint. Als er sich im Schatten des Bodhi-Baumes niedersetzte, faßte er den Entschluß, diesen Platz nicht zu verlassen, bis er in sich wirklich hatte, wonach er seit seinem Verlassen der Heimat

auf der Suche war. Nach dem *Lalitavistara* legte er folgendes Gelübde ab:

Mag auch mein Körper verdorren auf diesem Platz,  
Mögen meine Haut, meine Knochen und mein Fleisch  
untergehen:  
Solange Bodhi nicht erlangt ist, so schwer zu erlangen  
durch manches Kalpa,  
Werden mein Körper und Denken sich nicht von diesem  
Platz bewegen.<sup>21</sup>

Derart entschlossen, verwirklichte der Buddha schließlich die Höchste Erleuchtung, um die er durch so viele Leben gerungen hatte. Worin besteht der Unterschied zu seinen früheren Erfahrungen unter Uddaka oder Ālāra Kālāma? Hören wir ihn selbst:

Dann, ihr Schüler, selbst der Geburt unterworfen, aber das Elend aller der Geburt unterworfenen Dinge erkennend und die unvergleichliche Geborgenheit des Nirvāna suchend, in dem keine Geburt ist, erlangte ich diese unvergleichliche Geborgenheit, das Nirvāna, in dem keine Geburt ist.

Selbst Wachstum und Verfall unterworfen, aber das Elend aller Wachstum und Verfall unterworfenen Dinge erkennend und die unvergleichliche Geborgenheit des Nirvāna suchend, in dem kein Wachstum und Verfall ist, erlangte ich diese unvergleichliche Geborgenheit, das Nirvāna, in dem kein Wachstum und Verfall ist.

Selbst der Krankheit unterworfen, aber das Elend aller der Krankheit unterworfenen Dinge erkennend und die unvergleichliche Geborgenheit des Nirvāna suchend, das frei von Krankheit ist, erlangte ich diese unvergleichliche Geborgenheit, das Nirvāna, das frei von Krankheit ist.

Selbst dem Tod unterworfen, aber das Elend aller dem Tod unterworfenen Dinge erkennend und die unvergleichliche

Geborgenheit des Nirvāna suchend, das todlos ist, erlangte ich diese unvergleichliche Geborgenheit, das Nirvāna, das todlos ist.

Selbst dem Leiden ausgesetzt, aber das Elend aller dem Leiden ausgesetzten Dinge erkennend und die unvergleichliche Geborgenheit des Nirvāna suchend, das leidlos ist, erlangte ich diese unvergleichliche Geborgenheit, das Nirvāna, das leidlos ist.

Selbst Befleckungen ausgesetzt, aber das Elend aller den Befleckungen ausgesetzten Dinge erkennend und die unvergleichliche Geborgenheit des Nirvāna suchend, das frei von Befleckung ist, erlangte ich diese unvergleichliche Geborgenheit, das Nirvāna, das frei von Befleckung ist.

Da sah und erkannte ich: «Meiner Befreiung bin ich gewiß; dies ist meine letzte Geburt; niemals mehr werde ich in dieses Leben zurückkehren!»<sup>22</sup>

Als ein Zustand ohne Geburt, Tod, Befleckungen, Leiden, Wachstum und Verfall scheint das Nirvāna in der Tat ein reines Nichts zu sein. Aber wenn es in diesen Verneinungen gar nichts Bejahendes gäbe, könnte der Buddha kaum in der «unvergleichlichen Geborgenheit» (*anuttaram yogakkhemam*) des Nirvāna ruhen, überzeugt von seiner endgültigen Befreiung. In Wahrheit verneinte der Buddha die Verblendung als die wahre Ursache von Geburt und Tod; diese Verblendung wurde durch äußerste Willensanstrengung vertrieben und nicht durch dialektische Verstandesarbeit oder durch Kontemplation. Der Wille verschaffte sich Geltung, und der Intellekt erwachte zu seiner wahren Bedeutung. Die so erleuchteten Begierden, Gefühle, Gedanken und Strebungen hören auf, egoistisch zu sein und können nicht mehr zu Befleckungen und Fesseln und den vielen anderen Hindernissen werden, von denen in der Hinayāna- und Mahāyāna-Literatur gleichermaßen so häufig die Rede ist. In diesem Sinne ist der Buddha der Jina, der Eroberer oder Überwinder – aber nicht der Eroberer des Nichts, sondern der Überwinder von Verwirrung, Finsternis und Verblendung.

## SATORI – DIE OFFENBARUNG EINER NEUEN WAHRHEIT IM ZEN-BUDDHISMUS

### I

Die wesentliche Zielsetzung des Zen-Buddhismus besteht darin, eine neue Perspektive für die Betrachtung des Lebens und aller Dinge zu gewinnen. Wenn wir wahrhaft in das Zen eindringen wollen, müssen wir die normalen Denkgewohnheiten aufgeben, die unseren Alltag beherrschen, müssen uns fragen, ob unsere gewohnte Art, die Dinge zu beurteilen, unsere spirituellen Bedürfnisse wirklich befriedigt. Meist empfinden wir ein vages Ungenügen, und irgend etwas in unserem Leben scheint dem Gefühl tiefer innerer Freiheit im Weg zu stehen – wir müssen versuchen, den Weg zu etwas zu finden, das uns endlich und endgültig Frieden gibt. Zen kann dieser Weg zu einer neuen Sicht der Dinge für uns sein, die uns das Leben frischer, tiefer und befriedigender zeigen wird. Damit jedoch ist der verheerendste geistige Umsturz verbunden, der uns überhaupt widerfahren kann. Es ist eine Art Feuertaufe, bei der man Sturm und Erdbeben, das Einstürzen der Berge und das Zerbersten der Felsen zu überstehen hat.

Dieses Erreichen einer neuen Basis für den Umgang mit dem Leben und der Welt wird im japanischen Zen-Buddhismus «Satori» (chin. 悟) genannt. «Satori» ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck für die Bezeichnung, die der Buddha seiner Erleuchtungserfahrung unter dem Bodhi-Baum am Nairājanā-Fluß gab und die von seinen Nachfolgern beibehalten wurde: Anuttara-Samyaksambodhi. Im Chinesischen

gibt es noch etliche andere Ausdrücke für diese Erfahrung; sie alle besitzen einen bestimmten Bedeutungsumfang, in dem sich andeutet, wie das Phänomen Erleuchtung jeweils aufgefaßt wird. Satori ist das A und O des Zen-Buddhismus, ohne Satori kein Zen. Zen ohne Satori wäre wie die Sonne ohne ihr Licht und ihre Wärme. Es mag seine Literatur verlieren, seine Klöster und alles «Drum und Dran», aber solange es ihm um die Verwirklichung von Satori geht, wird es weiterbestehen. Das ist ein außerordentlich wichtiger Punkt, denn es gibt sogar unter den Zen-Schülern Leute, die für diese Tatsache blind sind und glauben, wenn Zen logisch oder psychologisch erklärt sei oder als eine der buddhistischen Philosophien, die man mit ein paar hochspezialisierten Termini umschreiben kann, so sei das Zen damit bereits erschöpfend beschrieben. Tatsächlich beginnt das eigentliche Leben des Zen jedoch erst mit dem Satori.

Wir können Satori definieren als intuitive Schau in das Wesen der Dinge im Gegensatz zu logischem oder analytischem Verstehen. Praktisch gesehen bedeutet es die Entfaltung einer neuen Welt, welche von dem auf Dualismus konditionierten Bewußtsein bis dahin nicht wahrgenommen wurde. Wer Satori erlangt hat, für den ist die Welt nicht mehr die alte Welt, wie er sie kannte. Alle ihre scheinbaren Gegensätze und Widersprüche vereinigen sich zu einem organischen Ganzen. Das ist ein Rätsel und ein Wunder, doch nach den Worten der Zen-Meister geschieht es jeden Tag. Satori ist nirgendwo anders zu finden als in unserer unmittelbaren, persönlichen Erfahrung.

Eine blasse Ahnung davon gewinnen wir etwa bei der Lösung eines schwierigen mathematischen Problems oder bei einer großen Entdeckung, oder wenn sich inmitten schier unentrinnbarer Schwierigkeiten plötzlich ein Ausweg auftut, kurz: in der Sekunde, bevor wir Heureka! rufen. Dies ist allerdings nur die intellektuelle Seite des Satori und daher natürlich unvollständig; so drängen wir nicht ganz bis zum Grund des Lebens vor, der ein unteilbares Ganzes ist. Die

Zen-Erfahrung, die Satori genannt wird, muß die Gesamtheit des Lebens erfassen: sie ist eine Revolution und die Neueinschätzung unserer selbst als spirituelle Einheit. Die Lösung eines mathematischen oder irgendeines anderen konkreten Problems bringt in der Regel keine Umwälzung des ganzen Lebens mit sich. Die Satori-Erfahrung ist dagegen die Neuschaffung des Lebens selbst. Wenn es echt ist – denn es gibt Phänomene, die als Satori empfunden werden, aber keines sind –, kommen die Auswirkungen auf unser moralisches und spirituelles Leben einer Revolution gleich; sie erhöhen und läutern uns nicht nur, sondern stellen auch ganz neue Ansprüche an uns. Als ein Meister gefragt wurde, was Buddhaschaft sei, antwortete er: «Der Boden des Eimers ist herausgebrochen.» Die Geburt eines neuen Menschen ist wirklich eine Naturkatastrophe.

In der Religionspsychologie wird diese spirituelle Erhöhung des ganzen Lebens im allgemeinen «geistige Wandlung» genannt. Doch in dem Sinne, wie dieser Ausdruck etwa im Christentum verwendet wird, ist er für den Buddhismus, insbesondere für die Zen-Erfahrung, untauglich; es hat einen zu emotionalen Beigeschmack, als daß es ein Synonym für Satori sein könnte. In seiner Grundtendenz ist der Buddhismus eher intellektuell als emotional, und mit seiner Erleuchtungslehre hebt er sich gegen die christliche Heilslehre deutlich ab. Als eine der Mahāyāna-Schulen hat natürlich auch das Zen Anteil an diesem «transzendentalen Intellektualismus», der sich nicht mit logischen Dualismen abgibt. Poetisch oder bildlich ausgedrückt, ist das Satori «das Sich-Öffnen der Geist-Blüte», «das Wegziehen des Riegels» oder «das Erstrahlen des Geist-Wirkens».

Alle diese Ausdrücke deuten die Freilegung von bis dahin irgendwie blockierten Kanälen an, wodurch – vergleichbar einer ungenügend arbeitenden Maschine – das innere Wirken sich nicht voll entfalten konnte. Mit dem Entfernen der Blockierung eröffnet sich uns ein neuer Ausblick, grenzenlos weit und bis ans Ende der Zeit. Jetzt endlich ist das Leben frei und

ungehindert in seinem Wirken und entfaltet sich in seiner ganzen Fülle: Das ist das Ziel der Zen-Schulung. Häufig finden wir zur Beschreibung dieses Zustands Ausdrücke wie «Gelassenheit» oder «Absichtslosigkeit», aber das hat nichts mit Abstumpfung oder Gleichgültigkeit zu tun, denn abgeschnitten werden nur die ichhaften Interessen unseres gewöhnlichen Bewußtseins, damit sich der Geist in seinem Wirken um so freier entfalten kann. Dieser Geist lehnt ethische Ideale weder ab, noch stellt er sich über sie; er ist einfach ein Bewußtseinszustand, der sich um seine Konsequenzen im phänomenalen Bereich nicht sorgt.

## II

Als Bodhidharma (jap. Bodaidaruma, chin. P'u-t'i-ta-mo) am Anfang des sechsten Jahrhunderts nach China kam, führte er das Satori-Element in den hier schon bestehenden Buddhismus ein, dessen Vertreter sich damals ganz auf subtile philosophische Erörterungen verlegt hatten oder ein buchstabengetreues Ausführen der Rituale und Einhalten der disziplinarischen Regeln pflegten. Mit seinem Ausdruck «direkte Übertragung des Geist-Siegels» meinte der erste Patriarch das Satori, die Öffnung eines Auges, mit dem es möglich ist, Einblick in den Geist der buddhistischen Lehre zu gewinnen.

Es war das Verdienst des Sechsten Patriarchen, Enō (Hui-neng), den Satori-Aspekt hochzuhalten, während die sogenannte Nördliche Schule des Zen unter Führung von Jinshu (Shen-hsiu) die «allmähliche» Erleuchtung durch Stillwerden des Geistes lehrte. Baso (Ma-tsu), Ōbaku (Huang-po), Rinzaï (Lin-chi) und all die anderen Sterne, die in den frühen Tagen des Zen während der T'ang-Dynastie erstrahlten, lehrten die «plötzliche» Erleuchtung durch Satori. Ihr ganzes Sinnen und Trachten war allein darauf gerichtet, und man erkennt gleich, wie sehr sie sich von anderen unterschieden, die bloße Versunkenheit in sogenanntes Dhyāna anstrebten. Sie wandten sich entschieden gegen den Quietismus; seine Anhänger, so sagten

sie, seien abgestumpft und lebten in der Höhle der Finsternis. Bevor wir fortfahren, dürfte es daher ratsam sein, ganz klar zu machen, worum es im Zen letztlich geht. Das Leben in einer Art Trance zu verbringen, ist gewiß nicht das Ziel; vielmehr geht es darum, das Auge des Satori zu öffnen und Einblick in das eigene wahre Wesen zu gewinnen.

Es gibt in Japan ein Buch mit dem Titel *Shōshitsu Rokumonshū* («Sammlung der sechs Tore des Shōshitsu», gemeint ist Bodhidharma, der Erste Patriarch des Zen); es enthält zweifellos manche Aussprüche von Bodhidharma, stammt aber im Wesentlichen nicht aus seiner Hand, sondern entstand vermutlich während der T'ang-Dynastie, als das Zen im chinesischen Buddhismus immer mehr an Einfluß gewann. Davon abgesehen ist das Buch jedoch gänzlich durchdrungen von echtem Zen-Geist. Eines der sechs «Tore», sein Titel lautet «Ketsumyakuron» oder «Abhandlung über die Blutsverwandtschaft» erörtert die Frage des *Chien-hsing'* oder Satori, das nach den Worten des Autors die Essenz des Zen darstellt. Hier einige Auszüge aus dem Buch:

Willst du den Buddha suchen, so schaue in dein eigenes Wesen (*hsing*), denn dieses Wesen ist der Buddha selbst. Hast du nicht in dein eigenes Wesen geschaut, was nützt es dir dann, an den Buddha zu denken, die Sūtras zu rezitieren, das Fasten oder die Gebote einzuhalten? Wenn du an den Buddha denkst, mag diese Ursache [verdienstvolle Tat] Früchte tragen; wenn du die Sūtras rezitierst, mag deine Intelligenz wachsen; wenn du die Gebote befolgst, magst du im Himmel wiedergeboren werden; wenn du Wohltätigkeit übst, mag es dir reichlich vergolten werden; was aber dein Suchen des Buddha angeht, so bist du weit entfernt von ihm. Wenn dein Selbst noch nicht klar begriffen ist, solltest du einen weisen Meister aufsuchen und dir eine gründliche Einsicht in die Wurzel von Geburt und Tod verschaffen. Einer, der nicht in sein wahres Wesen geschaut hat, kann nicht ein weiser Meister genannt werden.

Wenn dieses [Schauen in das eigene wahre Wesen] nicht erlangt wird, entkommt man nicht aus dem Kreislauf von Geburt und Tod, wie bewandert man auch im Studium der heiligen Schriften in ihren zwölf Abteilungen sein mag. Nie wird die Zeit kommen, da man dem Leiden der dreifachen Welt entrinnt. In alter Zeit lebte ein Bhikshu namens Zenshō (Shan-hsing),<sup>2</sup> der alle zwölf Abteilungen der Schriften rezitieren konnte, aber nicht in der Lage war, sich selbst vor der Wiedergeburt zu bewahren, da er keine Einsicht in sein eigenes wahres Wesen besaß. Wenn das sogar bei Zenshō so war, wie steht es dann erst um die Heutigen, die gerade über eine Handvoll Sūtras und Shāstras gelehrt reden können und sich für bedeutende Vertreter des Buddhismus halten? Sie sind wahrhaft einfältig. Solange der Geist nicht erfaßt wird, ist es ganz und gar müßig, Schriftstücke zu rezitieren und gelehrt darzulegen. Willst du den Buddha suchen, so schau in dein eigenes Wesen, denn dieses Wesen ist der Buddha selbst. Der Buddha ist ein freier Mensch, einer, der weder schafft noch vollbringt. Wenn du, anstatt in dein eigenes Wesen zu schauen, dich abwendest und den Buddha in äußeren Dingen suchst, wirst du ihn nie erreichen.

Der Buddha ist dein eigener Geist; begehe nicht den Fehler, dich [vor äußeren Dingen] zu verbeugen. «Buddha» ist ein Wort aus dem Westen, und in jenem Land bedeutet es «erleuchtetes Wesen», und mit «erleuchtet» ist Erleuchtung des Geistes gemeint. Unsere geistige Natur ist das, was auf die äußere Welt antwortet, mit den Dingen in Berührung kommt, die Augenbrauen hebt, blinzelt, Arme und Beine bewegt. Diese Natur ist der Geist, und der Geist ist der Buddha, und der Buddha ist der Weg, und der Weg ist Zen. Dieses schlichte Wort, Zen, ist den Weisen ebenso unbegreiflich wie den Unwissenden. Unmittelbar in dein ursprüngliches Wesen zu schauen, das ist Zen. Wenn du auch in Hunderten von Sūtras und Shāstras bewandert bist, bleibst du im Buddhismus doch ein Ignoramus, solange du dein ursprüngliches Wesen nicht geschaut hast. Da [in bloßer Gelehrt-

keit] ist der Buddhismus nicht. Die höchste Wahrheit ist unauslotbar tief, nicht Gegenstand von Gespräch und Erörterung, und selbst die kanonischen Texte können sie uns nicht nahebringen. Schauen wir aber nur einmal in unser eigenes ursprüngliches Wesen, so haben wir die Wahrheit, mögen wir auch ungebildet sein und nicht ein Wort wissen.

Mögen jene, die nicht ihr eigenes wahres Wesen geschaut haben, die Sūtras lesen, an den Buddha denken, lange studieren, hart arbeiten, durch die sechs Tageszeiten ihren religiösen Übungen nachgehen, lange sitzen und sich nie zum Schlaf niederlegen, und mögen sie gelehrt sein und sich in allen Dingen auskennen – mögen sie glauben, all das sei Buddhismus. Alle Buddhas in den aufeinanderfolgenden Zeitaltern sprechen vom Schauen in das eigene wahre Wesen. Alle Dinge sind vergänglich; solange du nicht Einblick in dein Wesen gewonnen hast, sage nicht: «Ich besitze vollkommene Erkenntnis.» Das wäre wahrlich ein schweres Verbrechen. Ānanda, einer der zehn großen Schüler des Buddha, war bekannt für sein umfassendes Wissen, doch besaß er keine Einsicht in die Buddhaschaft, da er so sehr darauf aus war, Wissen zu erlangen.

Auch Enō (Hui-neng), der Sechste Patriarch, äußert sich zu diesen Dingen ganz unmißverständlich. Auf die Frage: «Was nun Eure Bestätigung durch den Fünften Patriarchen, Ōbai (Huang-mei), angeht, wie gebt Ihr anderen Anleitung und Unterweisung darin?», antwortete er: «Keine Anleitung, keine Unterweisung. Wir sprechen nur vom Schauen in das eigene Wesen; Dhyāna zu üben und darin Befreiung zu suchen, davon ist nicht die Rede.» Die nach Erkenntnis streben, werden anderswo auch «die Verwirrten» genannt, die es nicht wert seien, «daß man sich mit ihnen berät», geistig leere Still-sitzer; dagegen «sind selbst Ungebildete, wenn sie nur plötzlich die Wahrheit realisieren und ihr geistiges Auge öffnen, weise Menschen, die sogar die Buddhaschaft erlangen können». Als man dem Patriarchen von den Lehrmethoden



der Meister der Nördlichen Schule berichtete – nämlich alle geistigen Regungen zu unterbinden, still in Kontemplation versunken zu verharren und solange wie möglich ununterbrochen mit verschränkten Beinen zu sitzen –, da nannte er diese Praxis abwegig und gegenstandslos, weit entfernt von der Wahrheit des Zen. Diesen Vers fügte er noch hinzu:

Im Leben sitzt man und liegt nicht,  
Im Tod liegt man und sitzt nicht;  
Ein übelriechendes Skelett!  
Was soll es nützen, sich so zu schinden und zu plagen?

Baso (Ma-tsu) saß täglich Zazen im Dempo-in. Nangaku Ejō (Nan-yüch Huai-jang), der ihn beobachtete, dachte: Er wird ein großer Mönch werden, und er fragte ihn:

«Mein Werter, was wollt Ihr durch Sitzen erreichen?»

Baso erwiderte: «Ich will ein Buddha werden.»

Daraufhin hob Nangaku eine Ziegelscherbe auf und begann sie an einem Felsen vor sich zu schleifen.

«Was macht Ihr da, Meister?» fragte Baso.

«Ich schleife sie, um daraus einen Spiegel zu machen», sagte Nangaku.

«Wie könnte das Schleifen einen Ziegel zu einem Spiegel machen?»

«Wie könnte das Sitzen im Zazen einen Buddha machen?»

Baso fragte: «Was soll ich dann tun?»

Nangaku erwiderte: «Wenn Ihr einen Karren führt, und er bewegt sich nicht, würdet Ihr dann den Karren peitschen oder den Ochsen?»

Baso gab keine Antwort.

Nangaku fuhr fort: «Übt Ihr Euch im Zazen? Strebt Ihr danach, ein sitzender Buddha zu werden? Wenn Ihr Euch im Zazen übt, (so laßt Euch sagen, die Substanz des) Zen ist weder Sitzen noch Liegen. Wenn Ihr Euch darin schult, ein sitzender Buddha zu werden, (laßt Euch gesagt sein) daß Buddha keine Form hat (wie zum Beispiel das Sitzen). Der Dharma, der keine feste Stätte hat, erlaubt keine Unterschei-

dungen. Wenn Ihr ein sitzender Buddha zu werden versucht, so bedeutet das nichts anderes, als den Buddha zu töten. Wenn Ihr Euch an die Form des Sitzens klammert, werdet Ihr die Ur-Wahrheit nicht erreichen.»

Als Baso das hörte, fühlte er sich so erfrischt, als hätte er den köstlichen Trunk genossen.

Hier haben wir einige gänzlich unverblümete Aussagen, die sehr deutlich machen, worum es im Zen letztlich geht und daß es keinen Sinn hat, sich durch Stillsitzen nach Art eines Hindu-Heiligen in einen Zustand stumpfer Teilnahmslosigkeit zu versetzen, alle inneren Regungen erstickend.

Diese Vorbemerkungen werden es dem Leser erleichtern, sich den folgenden Zen-Dialogen oder Mondō (wörtl. «Frage-Antwort») zu nähern; ich zitiere diese Mondō hier zur sinnfälligen Verdeutlichung meiner These, daß die Zen-Schulung das Satori zum Ziel hat, eine ganz neue Betrachtungsweise des Lebens und der Welt. Die Zen-Meister machen sich, wie wir sehen werden, gern die scheinbar trivialsten Situationen des Lebens zunutze, um das Bewußtsein des Schülers in Kanäle zu lenken, die ihm bis dahin völlig unbekannt waren. Es ist, als öffnete sich jäh eine verborgene Schleuse und entließe eine Flut neuer Erfahrungen. Es ist auch wie das Läutwerk einer Uhr: ist die festgelegte Zeit erreicht, so löst sich ein Sperrhebel, und der Glockenklang wird freigesetzt. Unser Bewußtsein scheint auch solch einen Mechanismus des plötzlichen Umschlagens in einen ganz anderen Zustand zu besitzen: Plötzlich hebt sich ein Schleier, ein ganz neuer Blick eröffnet sich, und unser Leben fühlt sich von da an völlig anders an. Dieses innere Einrasten oder Aufspringen nennen die Zen-Meister Satori, das Hauptziel ihrer Schulung.

Sehr bezeichnend sind in diesem Zusammenhang die folgenden Worte von Meister Eckehart:

Hierüber sprach ein heidnischer Meister ein schönes Wort zu einem anderen Meister: «Ich werde etwas in mir gewahr, das leuchtet in meiner Vernunft; davon empfinde ich

wohl, daß es etwas ist, aber was es ist, das kann ich nicht verstehen, nur dünkt mich, könnte ich es begreifen, ich verstünde alle Wahrheit.»<sup>3</sup>

### III

Die im folgenden zitierten Beispiele geben nicht immer die ganze Geschichte der geistigen Entwicklung bis zum Satori wieder, also von der ersten Begegnung des Schülers mit seinem Meister durch alle Höhen und Tiefen der Schulung bis zum Augenblick der Verwirklichung. Diese Beispiele sollen zeigen, daß die ganze Zen-Schulung ihren Sinn erhält durch diesen Umschlagspunkt, an dem sich eine völlig neue Welt eröffnet. Denn von diesem Punkt an ist das tägliche Leben, selbst in seinen banalsten Einzelheiten, gänzlich von Zen erfüllt. Daher ist Satori im Grunde etwas höchst Normales, geradezu prosaisch; rätselhaft geheimnisvoll erscheint es nur da, wo es nicht richtig verstanden wird. Andererseits, ist das Leben nicht selbst voller Wunder und Geheimnisse, unauslotbar für unser diskursives Denken?

Einst sagte ein Mönch zu Jōshū (Chao-chou, 778–897): «Ich bin gerade ins Kloster gekommen. Seid so gut, Meister, unterweist mich bitte.» Jōshū sagte: «Hast du schon dein Frühstück gegessen?» Der Mönch sagte: «Ja, das habe ich.» Jōshū sagte: «Dann wasch die Eßschale ab.» Der Mönch kam zu einer Einsicht.

Hier wird gleich deutlich, was für eine gewöhnliche Sache Satori ist. Um aber sehen zu können, welche wichtige Rolle solche trivialen Vorfälle des Lebens im Zen spielen, müssen wir noch einige Bemerkungen anführen, die andere Meister dazu machten und die dem Lesen eine Ahnung vom Gehalt des Satori vermitteln können. Ummon (Yün-men, 864–949) sagte: «Lag in Jōshūs Worten irgendeine besondere Unterweisung oder nicht? Wenn ja, worin bestand sie. Wenn nein, was war das für ein Satori, das der Mönch erlangte?» Zu diesen

Worten machte Umpō Mon'etsu (Yün-feng Wen-yüeh, 997–1062) später eine spöttische Anmerkung: «Der große Meister Ummon kennt sich nicht aus, daher diese Bemerkung. Sie war jedoch gänzlich unnötig, als malte man der Schlange Beine oder ließe einem Eunuchen einen Bart wachsen. Meine Anschauung unterscheidet sich von seiner: Dieser Mönch, der Satori erlangt zu haben scheint, fährt pfeilgerade zur Hölle.»

Was hat das nun alles zu bedeuten, Jōshūs Anweisung, die Eßschale abzuwaschen, die Satori-Erfahrung des Mönchs, Ummons Fragen dazu und Umpōs Behauptung? Widersprechen sie einander? Ist das alles nur viel Lärm um nichts? Und die Liste der Fragen läßt sich ja ohne weiteres noch erweitern: Wie konnte Jōshū dem Mönch durch eine so banale Anweisung die Augen öffnen? Oder hatte sie einen versteckten Sinn, der die innere Gestimmtheit des Mönchs genau traf? Wenn ja, wodurch wurde der Mönch vorbereitet auf diesen letzten Schlag des Meisters, der dann ja nichts weiter war als ein Auslöser im rechten Moment? Dem Geschirrabwaschen an sich können wir noch nichts über Satori und die Wahrheit des Zen entnehmen. So können wir also davon ausgehen, daß Jōshū gewiß etwas mit der Einsicht des Mönchs zu tun hatte. Daher auch Ummons Bemerkung, die zwar etwas rätselhaft wirkt, aber genau ins Schwarze trifft. Umpōs Bemerkung dagegen ist eine für Zen-Meister typische Art der Erwiderung, die Nenrō genannt wird – was so viel wie «spielerisch umwenden» heißt. Scheinbar macht er eine abfällige Bemerkung über Ummon, aber in Wahrheit weiß er sich zutiefst einig mit seinen Vorgängern.

Tokusan (Te-shan, 781–867) war ein großer Gelehrter des *Diamant-Sūtra*. Als er erfuhr, daß es eine buddhistische Schule mit dem Namen Zen gab, die alle Schriften ignorierte und das «unmittelbare Deuten auf des Menschen Herz» lehrte, ging er zu Ryūtan (Lung-t'an), um sich von ihm in der Lehre unterweisen zu lassen. Einst bat er ihn bis spät in die Nacht um Unterweisung. Ryūtan sagte: «Es ist tiefe Nacht. Warum

willst du nicht besser weggehen?» Tokusan empfahl sich, hob den Türbehang und ging hinaus. Als er die Dunkelheit draußen gewahrte, wandte er sich um und sagte: «Dunkel draußen.» Daraufhin zündete Ryūtan eine Papierfackel an und reichte sie ihm. Tokusan war im Begriff sie zu nehmen, da blies Ryūtan sie aus. Da kam Tokusan urplötzlich zu einer Einsicht. Er warf sich nieder.

Als der große Meister Baso (Ma-tsu, 709–788) sich zusammen mit Hyakujō (Pai-chang, 720–814) erging, sahen sie Wildenten vorbeifliegen. Der große Meister sagte: «Was ist das?»

Hyakujō sagte: «Wildenten.»

Der große Meister sagte: «Wohin sind sie geflogen?»

Hyakujō sagte: «Sie sind weggefliegen.»

Daraufhin drehte der große Meister Hyakujō die Nasenspitze um. Hyakujō schrie vor Schmerz auf.

Der große Meister sagte: «Warum sind sie nicht weggefliegen?»

Es heißt, daß Hyakujō durch diese Worte zu einer Einsicht kam.

Können wir irgendeine Verbindung sehen zwischen dem Eßschalen-Abwaschen, dem Fackelausblasen und dem Nasenumdrehen? Wir müssen mit Ummon sagen: Wenn es keine gibt, wie konnten diese Menschen dann zur Einsicht in die Wahrheit des Zen kommen? Und wenn doch, worin besteht sie? Was ist dieses Satori? Worin besteht diese neue Art, die Dinge zu sehen? Solange wir unser Augenmerk nur auf die Vorgänge richten, die der Erleuchtungserfahrung unmittelbar vorausgehen, können wir vermutlich nicht erfassen, worauf es hier wirklich ankommt. Es sind alltägliche Vorkommnisse, und wenn darin das Zen besteht, ist jeder von uns schon immer ein Meister. Dies ist in der Tat in gewissem Sinne richtig, denn es gibt nichts Künstliches oder Konstruiertes im Zen. Soll aber das Ausblasen einer Papierfackel oder das Umdrehen der Nasenspitze uns wirklich die Schuppen von den Augen fallen lassen, so muß unsere Aufmerksamkeit nach innen gelenkt werden, auf das Wirken des Geistes; nur dort

werden wir die versteckte Beziehung erfassen können, die zwischen den fliegenden Enten, der abgewaschenen Schale, der ausgeblasenen Fackel und den unzähligen anderen Geschnitten besteht, aus denen das unendlich vielgestaltige Muster des menschlichen Lebens gewebt ist.

Unter Dai'e (Ta-hui, 1089–1163), dem großen Meister der Sung-Dynastie, hatte sich ein Mönch namens Dōken (Tao-ch'ien) viele Jahre im Zen geschult, war aber noch nicht in seine Geheimnisse eingedrungen – falls es solche gab. So entmutigte es ihn um so mehr, als er in eine ferne Stadt geschickt wurde, um dort etwas zu erledigen, denn diese Reise von einem halben Jahr würde seine Schulung doch gewiß eher verzögern als fördern. Sogen (Tsung-yüan), einem der anderen Mönche, tat er leid, und so sagte er: «Ich werde dich begleiten und für dich tun, was ich kann. Weshalb solltest du nicht unterwegs deine meditative Übung fortsetzen können?» Sie brachen gemeinsam auf.

Eines Abends bekniete Dōken seinen Freund verzweifelt, ihm doch zu helfen, das Rätsel des Lebens zu lösen. Sogen sagte: «Ich bin bereit, dir in jeder Weise zu helfen, doch es gibt fünf Dinge, bei denen ich dir in keiner Weise von Nutzen sein kann. Um die mußt du dich ganz allein kümmern.» Dōken begehrte zu wissen, was diese fünf Dinge seien. «Zum Beispiel», sagte der Freund, «wenn du hungrig oder durstig bist, wird mein Essen oder Trinken dir nicht den Magen füllen. Du mußt selbst essen und selbst trinken. Und möchtest du einem natürlichen Drang nachgeben, so mußt du es selbst tun, ich kann dabei nichts für dich tun. Und schließlich kann niemand anderes als du diesen deinen Körper hier diese Straße entlangtragen.» Diese Worte öffneten augenblicklich den Geist des wahrheitsuchenden Mönchs, so daß er, völlig hingerissen von seiner Entdeckung, gar nicht wußte, wie er seiner Freude Ausdruck geben sollte. Sein Werk sei nun getan, sagte Sogen, und es habe nun keinen Sinn mehr, den Freund weiter zu begleiten. So trennten sie sich, und Dōken setzte seinen langen Fußweg allein fort. Nach einem halben Jahr

erreichte er wieder sein altes Kloster. Es fügte sich, daß Dai'e, sein alter Meister, ihm auf dem Weg ins Tal entgegenkam. «Diesmal weiß er alles», sagte der Meister. Was war da wie ein Blitz durch Dökens Bewußtsein gezuckt, als sein Freund ihm so naheliegende, ja selbstverständliche Dinge erklärte?

Kyōgen (Hsiang-yen, gest. 898) war ein Schüler von Meister Hyakujō, sehr intelligent und gelehrt, aber er fand lange Zeit keine Erleuchtung. So ging er nach dem Tod seines Meisters zu Meister Isan (Kuei-shan, 771-853), der Meisterschüler und Dharma-Nachfolger von Meister Hyakujō war. Eines Tages fragte Isan ihn nach seinem «Ur-Antlitz vor der Geburt seiner Eltern»; Kyōgen wußte jedoch keine Antwort. Auch als er in seinen Büchern, den Sūtras und den gelehrten Kommentaren dazu, nachschlug, konnte er nicht einen Satz finden, der ihm als Antwort geeignet erschien. So kehrte er schließlich verzweifelt zu seinem Meister zurück und bat ihn, ihm die Antwort zu sagen.

«Ich könnte dir leicht die Antwort geben», sagte Isan, «aber später würdest du mir deshalb Vorwürfe machen.»

Daraufhin sagte Kyōgen zu sich selbst: «Ein leerer Magen läßt sich nicht mit dem Bild von Speisen füllen» – und verbrannte alle seine Bücher. Daran verzweifelt, jemals Erleuchtung finden zu können, entschloß er sich, das Studium des Buddhismus aufzugeben und zog sich in eine Einsiedelei zurück, wo er seine Tage damit enden wollte, das Grab des «Landesmeisters Chung» zu pflegen.

Eines Tages, als er dort den Boden fegte, sprang ein Kiesel von seinem Besen weg und schlug gegen den Stamm eines Bambus. Bei dem Ton des anschlagenden Kiesels erlebte Kyōgen Erleuchtung und brach in schallendes Gelächter aus. Er kehrte in seine Hütte zurück, opferte Weihrauch und warf sich dankbar in Richtung auf den Kuei-shan nieder. Dabei sagte er: «Meister, Eure Güte ist weit größer als die meiner Eltern. Hättet Ihr mir damals die Antwort gegeben, wäre ich niemals zu dieser großen Freude gekommen.» Den folgenden Vers dichtete er auf dieses Ereignis:

Ein Anschlagen, und ich vergaß alles, was ich wußte,  
Künstlicher Disziplin bedarf es nicht;  
In jedem Augenblick halte ich ihn hoch, den uralten Weg,  
Und verfall' niemals in bloßes Stillsitzen;  
Wohin ich gehe, nirgends bleibt eine Spur zurück,  
Meine Sinne sind nicht gefesselt von Verhaltensregeln;  
Überall wird die Wahrheit von denen, die sie erlangt haben,  
Unübertrefflich genannt.

## IV

Es gibt im Zen offensichtlich etwas, das allen Erklärungen spottet und zu dem kein Meister, sei er noch so einfallsreich, seine Schüler durch intellektuelle Analyse hinführen kann. Kyōgen oder Tokusan besaßen genügend Wissen über die kanonischen Lehren und die Darlegungen der Meister, aber wenn es um das Eigentliche ging, gelang es ihnen nicht, eine Antwort zu finden, die sie selbst zufriedenstellte oder die Zustimmung des Meisters fand. Satori ist eben kein Ding, das man sich durch den Verstand erschließen kann. Liegt der Schlüssel aber erst in unserer Hand, so liegt alles offen vor uns, und die ganze Welt erscheint in einem anderen Licht. Die Wissenden erkennen diesen inneren Wandel. Der aufbrechende Dōken und der heimkehrende Dōken waren äußerlich dieselbe Person, doch Dai'e sah sofort, was geschehen war, noch bevor sein Schüler ein Wort gesagt hatte. Baso drehte Hyakujō die Nasenspitze um, und dieser, durch seine Erleuchtungserfahrung buchstäblich entfesselt, scheute sich nicht, des Meisters Matte aufzurollen, als dieser gerade zu einer Darlegung anheben wollte (siehe weiter unten). Die Erfahrung, die sie gemacht haben, hat nichts Verwickeltes und Kompliziertes und läßt sich nicht intellektuell darstellen, denn keiner von ihnen kam je auf den Gedanken, sie in gelehrte Traktate umzumünzen; sie tun einfach dies oder das oder sagen etwas für Außenstehende Unverständliches, und die ganze Affäre stellt Meister und Schüler in höchstem Maße

zufrieden. Dennoch ist Satori gewiß nicht Einbildung, leer und ohne wirklichen Wert; vielmehr muß es die einfachste Erfahrung sein, die überhaupt möglich ist, denn es ist die Grundlage aller Erfahrung.

Zen kann nicht mehr tun, als den Weg zu zeigen und den Rest unserer eigenen Erfahrung zu überlassen. Der angegebenen Richtung folgen und das Ziel erreichen, das muß jeder selbst und ohne fremde Hilfe tun. Bei allen Hilfen, die ein Meister geben kann, liegt es nicht in seiner Hand, den Schüler begreifen zu machen, solange dieser nicht gründlich darauf vorbereitet ist. Wir können ein Pferd nur zur Tränke führen, aber nicht zum Trinken zwingen, und so müssen wir auch die höchste Wirklichkeit selbst ergreifen. Eine Blume erblüht aus innerer Notwendigkeit, und das Schauen in unser eigenes wahres Wesen ist nur als ein inneres Überfließen möglich. Hier ist das Zen persönlich und subjektiv im Sinne von innerlich und schöpferisch. Schon in der Āgama- oder Nikāya-Literatur begegnen wir immer wieder Ausdrücken, die besagen, daß die Erleuchtung ein inneres, nicht von anderen abhängiges Erwachen ist, aufgrund dessen wir eine Welt ewiger Schönheit und Harmonie – die Welt des Nirvāna – erschaffen können.

Das Zen gibt uns keine intellektuellen Hilfen und läßt sich nicht auf Diskussionen mit uns ein; es gibt uns nur Hinweise, aber nicht, weil es gern nebelhaft bleiben möchte, sondern weil es wirklich nicht mehr für uns tun kann. Wenn es könnte, würde es alles tun, uns zum Begreifen zu verhelfen. Tatsächlich tun ja die Zen-Meister alles Erdenkliche, um ihren Schülern weiterzuhelfen, und selbst wenn sie einen Schüler niederschlagen, kann kein Zweifel daran bestehen, daß es aus reiner Güte und Barmherzigkeit geschieht. Und sie warten einfach auf den Zeitpunkt, da ihr Schüler reif ist für den entscheidenden Augenblick. Wenn es so weit ist, bietet sich überall und in allem die Möglichkeit, die Augen zu öffnen für die Wahrheit des Zen. Es kann ein undeutlicher Laut sein oder eine unverständliche Bemerkung, es kann eine Blüte sein

oder etwas ganz alltägliches wie ein Stolpern, das Aufrollen eines Vorhangs, der Gebrauch eines Fächers. Nach außen hin ein höchst unbedeutendes Geschehen, aber in seiner Auswirkung weit durchschlagender, als man erwarten sollte, eine Explosion, die die Welt in ihren Grundfesten erschüttert.

Alles, was zum Satori führt, liegt im Geist selbst; wenn daher im richtigen Augenblick der «Auslöser» betätigt wird, bricht sich alles, was im Geist schon längst vorhanden war, Bahn wie in einem Vulkanausbruch, wie in Blitz und Donner. Im Zen wird dies «Heimkehr» genannt, und man fügt hinzu: «Du hast nun dich selbst gefunden; von Anfang an wurde dir nichts vorenthalten. Du selbst warst es, der die Augen vor der Wirklichkeit verschloß. Im Zen gibt es nichts zu erklären, nichts zu lehren, was du nicht schon weißt. Ein Wissen, das nicht aus dir selbst kommt, ist ohne Wert für dich: fremde Federn wachsen nicht.»

Kōzankoku (Huang San-ku), ein konfuzianischer Dichter und Staatsmann, kam zu Kaido (Hui-t'ang, 1024–1100), um von ihm im Zen unterwiesen zu werden. Der Meister sagte: «Es gibt eine Passage in dem Text, mit welchem Ihr so gründlich vertraut seid, der die Zen-Lehre treffend beschreibt. Sagte nicht K'ung-tzu: «Glaubt ihr, ich hätte euch etwas verschwiegen, o meine Schüler? Wahrlich, ich habe euch nichts verschwiegen.»» Kōzankoku setzte zu einer Antwort an, doch Kaido erstickte diesen Versuch mit einem «Nein, nein!» im Keime. Der Schüler, in großer innerer Not, wußte nicht, sich Ausdruck zu verschaffen. Einige Zeit später ergingen die beiden sich in den Bergen. Der wilde Lorbeer stand in voller Blüte, die Luft war von Duft erfüllt. Der Meister fragte: «Riecht Ihr es?» Als der Schüler bejahte, sagte Kaido: «Da, ich habe Euch nichts verhohlen.» Diese Worte öffneten Kōzankokus Geist augenblicklich. Liegt es nicht auf der Hand, daß Satori kein Ding ist, das man einem anderen geben kann, sondern daß es von innen heraus wachsen muß? Nichts wird vor uns verborgen, doch erst durch Satori erkennen wir, daß dies so ist, daß in Wirklichkeit nirgendwo, weder innen noch außen, ein Ungenügen ist.

Satori rührt an den innersten Kern des Daseins und markiert daher einen Wendepunkt im Leben. Es gibt hier allerdings – wie in allen geistigen Dingen – Grade der Tiefe und Intensität dieser Erfahrung, und um den Namen «Satori» zu verdienen, muß die geistige Revolution so tiefgreifend sein, daß sie zweifelsfrei eine wirkliche Feuertaufe darstellt. Die Intensität dieser Erfahrung hängt davon ab, mit wieviel aufrichtigem Bemühen man sich der Zen-Schulung gewidmet hat. Wenn es sich nur um einen oberflächlichen Durchbruch handelt, wird keine so tiefgreifende spirituelle Revolution damit verbunden sein wie bei Rinzaï oder Bukkō (von dem weiter unten noch die Rede sein wird). Zen ist eine Sache des Charakters, nicht des Intellekts – es erwächst aus dem Willen, dem ersten Prinzip des Lebens. Ein brillanter Intellekt wird nicht alle Geheimnisse des Zen lüften können, doch eine starke Seele trinkt in tiefen Zügen aus dieser unerschöpflichen Quelle. Ich weiß nicht, ob der Intellekt nur in der Rindenschicht der Persönlichkeit operiert; jedenfalls ist aber der Wille der eigentliche Mensch, und das Zen wendet sich an diesen Willen. Wird man urplötzlich des Wirkens dieser Kraft gewahr, so ist das der Durchbruch zum Satori und zum Verständnis des Zen. Die Schlange, so lautet eine Umschreibung dafür, hat sich in einen Drachen verwandelt; oder um etwas näher an unserer Erfahrungswelt zu bleiben: Ein gewöhnlicher Straßenköter, der kriecherisch schwanzwedelnd um Nahrung und Zuwendung bettelte, meist aber nur Fußtritte erntete, hat sich in einen goldmähnigen Löwen verwandelt, dessen Brüllen alle Schwächlinge zu Tode ängstigt.

Als Rinzaï demütig die «dreißig Schläge» seines Meisters Ōbaku über sich ergehen ließ, bot er einen recht jämmerlichen Anblick, aber als er Satori erlangt hatte, war er plötzlich ein ganz anderer, und sein erster Ausruf war: «Es ist eigentlich nicht viel dran an Ōbakis Buddhismus.» Und als er seinen Meister das nächste Mal sah, vergalt er ihm seine

Schläge mit einer Ohrfeige. «Welch ein Hochmut, welche Frechheit!» polterte Ōbaku, doch Rinzaï's Grobheit hatte einen guten Grund, und der alte Meister konnte sich nur freuen über diese Behandlung durch seinen früher so weinerlichen Schüler.

Als Tokusan Einblick in die Wahrheit des Zen gewonnen hatte, nahm er seine Kommentare zum *Diamant-Sūtra*, ging vor die Lehrhalle, hob eine Fackel hoch und sagte: «Auch wenn wir die tiefgründigen Doktrinen gemeistert haben, ist es doch nur, als legte man ein Haar in den weiten Raum; auch wenn wir das wesentliche Wissen der Welt erschöpft haben, ist es doch nur, als ließe man einen Tropfen in den großen Abgrund fallen.» Er nahm seine Kommentare auf und verbrannte sie. Daraufhin verneigte er sich und ging.

Am Tag nach dem Erlebnis mit den Wildenten erschien Baso in der Lehrhalle, um zu den versammelten Mönchen zu sprechen, als Hyakujō vortrat und die Matte des Meisters aufzurollen begann.<sup>4</sup> Baso kam ohne Widerspruch von seinem Sitz herunter und zog sich in seinen Raum zurück. Er ließ Hyakujō rufen und fragte ihn, weshalb er die Matte zusammengerollt habe, bevor der Meister zu Wort gekommen sei.

Hyakujō erwiderte: «Gestern drehtet Ihr mir die Nasenspitze herum, und das war sehr schmerzhaft.»

Baso sagte: «Was war gestern mit deinem Herz-Geist?»

«Heute schmerzt es nicht mehr, Meister.»

Wie anders er sich nun verhält! Als seine Nase sich zwischen Basos Fingern befand, hatte er keine Ahnung von den Geheimnissen des Zen. Jetzt ist er ein Goldmähnenlöwe, Meister seiner selbst, handelt so frei wie einer, dem die Welt gehört, und selbst sein alter Meister muß in den Hintergrund treten.

Manche Meister haben in Form von Versen, die *Ge* (*Skrt. gāthā*) genannt werden, hinterlassen, was sie erfuhren oder

empfanden, als ihr geistiges Auge geöffnet wurde. Diese Art Verse nennt man Tōki-no-ge (chin. *Tou chi chia*, «Vers des gegenseitigen Verstehens», das in dem Augenblick eintritt, da der Geist des Meisters und der des Schülers verschmelzen); aus den folgenden Übersetzungen mag der Leser selbst seine Schlüsse ziehen über Natur und Gehalt des Satori. Allerdings sind diese Texte auf der literarischen Ebene, der Ebene nachvollziehbarer Inhalte, so verschiedenartig, daß es kaum möglich sein dürfte, durch bloßes Vergleichen ihren gemeinsamen Nenner zu entdecken. Wo der Autor einfach die Empfindungen beschreibt, die ihn im Augenblick des Satori bewegten, ist kein Verstehen möglich, solange man nicht selbst diese Erfahrung gemacht hat. Dennoch werden diese Verse, auch wenn man sie nur als emotionale Äußerungen zum Erlebnis des höchsten Augenblicks auffaßt, für das psychologische Studium der buddhistischen Mystik von Interesse sein.

Der folgende Vers stammt von Chōkei (Chang-ching, gest. 932), dessen Auge geöffnet wurde, als er einen Rollvorhang aufrollte:

Wie verblendet ich war! Fürwahr, wie verblendet!  
Hebe den Vorhang, und hier, schau die Welt!  
Du fragst: «Was ist deine Religion?»  
«Ich hebe meinen Hossu und schlage dir auf den Mund.

Goso Hōen (Wu-tsu Fa-yen, 1024–1104), der Dharma-Nachfolger von Hakuin Shūtan (Pai-yün Shou-tuan) und Meister von Engo Kokugon (Yüan-wu K'o-ch'in), schrieb nach seinem Satori:

Vor dem Hügel liegt still ein Streifen Ackerland.  
Die Hände über der Brust kreuzend, frage ich den  
alten Bauern freundlich:  
«Wie oft hast du es verkauft und selbst zurückgekauft?»

«Ich liebe die Kiefern und den Bambus, wo gern eine  
frische Brise sich einstellt.»

Engo (Yüan-wu, 1063–1135) war einer der bedeutendsten Lehrer der Sung-Zeit und Herausgeber des *Hekigan-roku* (chin. *Pi-yen-lu*), eines der wichtigsten Zen-Texte. Sein Vers scheint von ganz anderer Art zu sein als der seines Meisters Hōen, und dem Leser wird es vermutlich schwerfallen, hier überhaupt etwas von Zen zu entdecken:

Die goldene Ente verströmt keinen duftenden Rauch mehr  
hinter den Brokatschirmen,  
Mitten im Flötespielen und Singen zieht er sich zurück, tief  
berauscht und von anderen gestützt:  
Ein glückliches Ereignis im Leben eines schwärmerischen  
Jünglings,  
Nur seine Liebste darf davon wissen.

Yōmyō Enju (Yung-ming Yen-shou, 904–975) war einer der letzten bedeutenden Meister der Hōgen-Schule des Zen und Autor eines Werks mit dem Titel *Shūkyō-roku* («Aufzeichnung vom Runden Spiegel»). Er kam zu einem Durchbruch, als er ein Bündel Feuerholz zu Boden fallen hörte.

Etwas fiel! Es ist kein anderes Ding;  
Rechts und links, da ist nichts Erdiges;  
Flüsse und Berge und die große Erde –  
In allem ist der Leib des Dharmarāja offenbar.

Der erste der beiden folgenden Verse stammt von Yōdainen (Yang Tai-nien, 973–1020), einem Staatsmann der Sung-Dynastie, der zweite von Toryō Iku (Tu-ling Yü), einem Schüler von Yōgi Hō'e (Yang-ch'i Fang-hui, 992–1049), dem Begründer des Yōgi-Zweigs der Rinzaï-Schule:

Ein achteckiger Mühlstein saust durch die Luft;  
Ein Goldmähnenlöwe hat sich in einen Straßenkötter  
verwandelt:  
Willst du dich im Nordstern verbergen,  
So wende dich um und verschränke die Hände hinter  
dem Südstern.

Ich habe einen hell glänzenden Juwel,  
Lang begraben lag er unter weltlichen Sorgen;  
Heute morgen ist der Staubschleier fort, wieder-  
hergestellt sein Schimmer,  
Und er wirft Licht über die Flüsse und die Berge  
und die zehntausend Dinge.

Diese Auswahl dürfte genügen, um die Verschiedenartigkeit dieser Verse zu zeigen und deutlich zu machen, daß man durch Vergleich oder Analyse nicht zu einer für den Verstand nachvollziehbaren Erklärung des Satori kommen kann. Manche von ihnen wird man wohl leicht als Ausdruck des Gefühls von einer neuen Offenbarung verstehen können, doch um einigermaßen verständlich zu sagen, worin diese Offenbarung besteht, bedarf es eines gewissen Maßes an persönlicher Erfahrung. Jedenfalls beteuern all diese Meister mit ihren Worten, daß es im Zen eine als Satori bezeichnete Erfahrung gibt, die uns den Zugang zu einer neuen Welt eröffnet. Die alte Art, die Dinge zu betrachten, wird aufgegeben, und alles erhält einen neuen Sinngehalt. Manche dieser Meister sagen, sie seien «verblindet» gewesen oder ihr «ursprüngliches Wissen» sei lange Zeit der Vergessenheit anheimgefallen, während andere bekennen, bisher jener Schönheit nicht gewahr gewesen zu sein, die in der «erfrischenden Brise» und dem «glänzenden Juwel» liegt.

Wenn wir unsere Betrachtung auf die objektive Seite des Satori beschränken, wie sie in den bisher zitierten Beispielen deutlich wird, so scheint es keine gar so außergewöhnliche Sache zu sein, dieses Öffnen eines Auges für die Wahrheit des Zen. Der Meister macht eine Bemerkung, und wenn der Schüler gerade in der richtigen Verfassung ist, erlangt er augenblicklich die Verwirklichung und gewinnt Einblick in Geheimnisse, von denen er bislang nicht einmal träumen konnte. Man mag versucht sein, zu denken, das Zen sei doch eher eine vom Zufall regierte Sache. Doch wenn wir erfahren, daß es Nan-gaku (Nan-yüch) acht lange Jahre kostete, die Frage «Wer ist es, der so auf mich zukommt?» zu beantworten, wird uns doch bewußt, daß er große innere Nöte ausgestanden haben muß, bis er endlich die Lösung fand und sagen konnte: «Wenn man auch nur behauptet, daß es ein Etwas ist, verfehlt man es gänzlich.» Wenn wir daher von Satori sprechen, müssen wir auch nach dem inneren Mechanismus des Durchbrechens zu den ewigen Geheimnissen der menschlichen Seele fragen. Dazu zitieren wir am besten einige der Meister, über deren spirituelle Entwicklung wir Aufzeichnungen besitzen.

Köhō (Kao-feng, 1238–1285) war einer der großen Meister der späteren Sung-Zeit. Als sein Meister ihm das Kōan «Jōshū, Hund»<sup>5</sup> gab, warf er sich mit ganzer Kraft darauf, es zu lösen. Eines Tages fragte ihn der Meister unvermittelt: «Wer ist es, der diesen leblosen Leichnam (deinen Körper) für dich trägt?» Der arme Kerl wußte mit der Frage nichts anzufangen, und das war um so schlimmer, als es dann meist noch einen harten Schlag vom Meister setzte. Später fiel ihm eines Nachts im Schlaf ein, daß er einst von einem anderen Meister den Satz: «Die zehntausend Dinge gehen auf Eins zurück»<sup>6</sup> als Aufgabe erhalten hatte. Das hielt ihn die ganze Nacht und noch etliche weitere Tage und Nächte lang wach. In diesem Zustand äußerster innerer Anspannung fiel sein Blick einmal auf den Vers Goso Höens auf dessen Porträt. Er las die Zeilen:



Einhundert Jahre – sechsdreißigtausend Morgen,  
Dieser selbe alte Kerl geht ewig weiter.

Das löste augenblicklich seinen tiefen Zweifel bezüglich der Frage: «Wer ist es, der diesen leblosen Leichnam für dich trägt?» Er erfuhr die Taufe und wurde ein ganz neuer Mensch.

Er hinterließ uns in seinem Goroku («Worte-Aufzeichnung») einen Bericht von jenen Tagen der inneren Not:

Damals, als ich im Kloster Sōkei (Shuang-ching) war, sammelte sich eines Nachts in tiefem Schlaf meine ganze Aufmerksamkeit plötzlich auf die Frage: «Die zehntausend Dinge gehen auf Eins zurück. Worauf geht dieses Eine zurück?» Meine Aufmerksamkeit war so ausschließlich und unverrückbar darauf gerichtet, daß ich den Schlaf vernachlässigte, zu essen vergaß, Ost nicht von West, Morgen nicht von Abend unterschied. Während ich das Tuch ausbreitete, die Eßschalen hervorholte oder meinen natürlichen Bedürfnissen nachkam, ob ich mich regte oder ruhte, ob ich sprach oder schwieg, mein ganzes Sein war von dieser Frage eingenommen: «Worauf geht dieses Eine zurück?» Keine andere Frage kam je in mein Bewußtsein, ja, wollte ich auch nur den allergeringsten Gedanken fassen, der nichts mit diesem einen zu tun hatte, so konnte ich es nicht. Er war wie an mir festgeheftet, und so sehr ich mich auch loszureißen versuchte, er wich nicht von mir. Mochte ich mich auch mitten in einer Menschenmenge oder Versammlung befinden, es war mir, als wäre ich ganz allein. Von morgens bis abends, von abends bis morgen war mein Empfinden so klar, so still, so weit über alle Dinge erhaben. Vollkommen rein, nicht ein Staubkorn. Dieser eine Gedanke umspannte die Ewigkeit; so still war die Außenwelt, so weit war ich allen anderen Menschen entrückt. So verbrachte ich sechs Tage und Nächte wie ein Geisteskranker, ein Wahnsinniger, als ich wieder einmal zusammen

mit den übrigen die Halle betrat, die Sūtras rezitierte, und plötzlich, als ich den Kopf einmal hob, Gosos Vers erblickte. Das ließ diesen Bann jäh von mir abfallen, und der Sinn des «Wer ist es, der diesen leblosen Leichnam für dich trägt?» brach über mich herein. Mir war, als bräche dieser grenzenlose Raum in Stücke, als sei diese große Erde gänzlich vergangen. Ich vergaß mich selbst, ich vergaß die Welt, es war wie zwei Spiegel, die sich ineinander spiegeln. Ich legte mir innerlich noch etliche andere Kōan vor und fand sie von durchsichtiger Klarheit. Ich war nicht mehr blind für das wundervolle Wirken von Prajñā.

Als Kōhō seinem Meister begegnete, kam dieser gar nicht erst dazu, seine Frage zu wiederholen. Kōhō rief ein lautes «Katsu!» Darauf ergriff der Meister seinen Stock, um ihm einen Schlag zu versetzen, doch der Schüler hielt den Stock fest und sagte: «Ihr könnt mir heute keinen Schlag geben.» – «Warum kann ich nicht?» wollte der Meister wissen. Doch anstatt eine Antwort zu geben, wandte Kōhō sich um und verließ den Raum. Am folgenden Tag fragte ihn der Meister: «Die zehntausend Dinge gehen auf Eins zurück. Worauf geht dieses Eine zurück?» Augenblicklich kam die Antwort: «Der Hund säuft das kochende Wasser aus dem Kessel.» – «Woher hast du diesen Unsinn?» fragte in tadelndem Tonfall der Meister. Und wieder antwortete Kōhō, ohne zu zögern: «Das fragt Ihr besser Euch selbst.» Der Meister war hochzufrieden.

Auch Hakuin (1686–1769)<sup>7</sup> ist einer jener Zen-Meister, die ihre erste Zen-Erfahrung niedergeschrieben haben, und wir lesen in seinem Werk *Orategama*:

Als ich vierundzwanzig Jahre alt war, hielt ich mich im Egan-Kloster in Echigo auf. Jōshūs Mu war zu der Zeit mein Kōan, und ich widmete mich ihm voller Eifer. Tage- und nächtelang schlief ich nicht, vergaß zu essen und mich niederzulegen, als plötzlich ein Großer Zweifel<sup>8</sup> über mich kam. Ich war wie in einem tausend Meilen weiten Eisfeld

eingefroren, und in mir war ein Gefühl von vollkommener kristallener Klarheit. Es gab kein Vor und kein Zurück, ich war wie von Sinnen, und es gab nichts als Jōshūs Mu. Ich wohnte den Darlegungen des Meister zwar bei, doch sie klangen mir wie Gespräche aus einer anderen Halle, viele Schritte entfernt. Manchmal waren meine Empfindungen wie die von einem, der durch die Luft fliegt. Mehrere Tage verbrachte ich in diesem Zustand, bis eines Tages eine Tempelglocke erklang und alles zerschlug. Es war wie das Zerschlagen eines Eisbeckens, wie der Einsturz eines Hauses aus Jade. Als ich urplötzlich erwachte, da sah ich, daß ich selbst Gantō (Yen-t'ou)<sup>9</sup> war, der alte Meister, und daß durch all die Wandlungen der Zeit nichts verlorengegangen war. Zweifel und Unschlüssigkeit waren vollkommen zerschmolzen wie ein Stück Eis. Laut rief ich aus: «Wunderbar, wunderbar! Es gibt keinen Kreislauf von Geburt und Tod, den man durchlaufen muß! Es gibt keine Erleuchtung, nach der man streben muß! Die siebzehnhundert Kōan, aus alter Zeit überliefert, haben nicht den geringsten Wert!»

Noch spektakulärer ist der Fall des Landesmeisters Bukkō (Fo-kuang), und zum Glück besitzen wir auch von ihm detaillierte Aufzeichnungen:

Als ich vierzehn Jahre alt war, ging ich nach Kinzan. Mit siebzehn entschloß ich mich, die buddhistische Schulung zu beginnen, und machte mich daran, die Geheimnisse von Jōshūs Mu aufzudecken. Ich gedachte damit in einem Jahr fertig zu werden, kam jedoch in dieser Zeit noch zu keiner Einsicht. Ein weiteres Jahr verging ohne viel Fortschritt und ebenso die drei folgenden. Im fünften oder sechsten Jahr, wenngleich auch jetzt noch keine besondere Veränderung sich bemerkbar machte, heftete das Mu sich derart an mich, daß ich es nicht mehr abschütteln konnte, nicht einmal im Schlaf. Das ganze Universum schien nichts als die-

ses Mu zu sein. Unterdessen riet mir ein alter Mönch, es für eine Weile beiseite zu legen und zu sehen, wie es dann mit mir ginge. Seinem Rat folgend, ließ ich es ganz fallen und saß nur still. Da aber das Mu schon so lange mit mir war, konnte ich es auf keine Art und Weise loswerden, so sehr ich mich auch mühte. Wenn ich saß, vergaß ich, daß ich saß, noch war ich meines Körpers bewußt. Nichts als ein Gefühl äußerster Leerheit blieb. So verging ein halbes Jahr. Wie ein dem Käfig entflogener Vogel bewegte sich mein Geist, mein Bewußtsein, frei umher, manchmal ostwärts, manchmal westwärts, manchmal nordwärts, manchmal südwärts. Auch wenn ich zwei Tage lang von morgens bis abends saß<sup>10</sup> oder auch einen Tag und die ganze Nacht hindurch, fühlte ich keine Ermüdung.

An die neunhundert Mönche lebten zu der Zeit im Kloster, und viele hingebungsvoll übende Zen-Schüler waren darunter. Eines Tages war mir beim Sitzen, als wären mein Geist und mein Körper getrennt worden und hätten keine Möglichkeit, zueinander zurückzufinden. Die Mönche um mich her hielten mich für tot, doch ein alter Mönch sagte, ich sei nur in tiefer Versunkenheit in eine Art Erstarrung verfallen; man solle mich nur warm zudecken, dann würde ich schon von selbst wieder zu mir kommen. Das erwies sich als richtig, denn ich erwachte schließlich, und als ich die Mönche in meiner Nähe fragte, wie lange ich in diesem Zustand verweilt habe, sagten sie, einen Tag und eine Nacht lang.

Auch danach führte ich meine Zazen-Übung weiter. Nun konnte ich wieder ein wenig schlafen. Wenn ich die Augen schloß, bot sich ihnen eine endlose Weite von Leere, welche dann die Gestalt eines bäuerlichen Gartens annahm. Über dieses Stück Land wanderte und wanderte ich, bis der Boden mir gänzlich vertraut war. Sobald aber meine Augen sich öffneten, verschwand diese Vision. Dann saß ich einmal bis tief in die Nacht hinein, hielt die Augen geöffnet und war mir des Sitzens auf meinem Platz be-

wußt. Plötzlich erreichte der Klang vom Anschlagen des Holzbrettes vor dem Raum des Mönchsvorstehers mein Ohr, und darin wurde mir augenblicklich der «ursprüngliche Mensch» vollkommen offenbar. Danach stellte sich die Vision, die ich bei geschlossenen Augen geschaut hatte, nicht wieder ein. Ich sprang von meinem Sitz auf und lief hinaus in die mondhelle Nacht und ging hinauf zum Gartenhaus, wo ich, zum Himmel aufschauend, laut lachte: «Oh, wie groß ist der Dharmakāya! Wie groß und unermesslich immer und ewig!»

Da kannte meine Freude keine Grenzen. Ich konnte nicht still in der Meditationshalle sitzen. Ich wanderte ohne besondere Absicht durch die Berge, hierhin und dorthin. Ich dachte an die Sonne und den Mond, die an einem Tag den 4 000 000 000 Meilen weiten Raum durchheilen. «Ich lebe gegenwärtig in China», überlegte ich, «und es heißt, das Land Yang sei der Mittelpunkt der Erde. Wenn das so ist, muß dieser Ort 2 000 000 000 Meilen von dem Ort entfernt sein, wo die Sonne aufgeht; wie kommt es aber, daß ihre Strahlen, sobald sie aufgeht, unverzüglich mein Gesicht treffen?» Und wieder sann ich: «Die Strahlen meiner Augen müssen so schnell sein wie die der Sonne, wenn jene meine Augen erreichen. Meine Augen, mein Geist – sind sie nicht der Dharmakāya selbst?» Unter solchen Gedanken fühlte ich, daß all die Bande zersprungen und gerissen waren, die mich durch Ewigkeiten gefesselt hatten. Wie zahllos die Jahre, die ich im Ameisenloch verbracht hatte! Heute liegen in jeder Pore meiner Haut alle Buddha-Länder der zehn Weltgegenden. Ich dachte bei mir: «Auch wenn ich kein noch größeres Satori mehr erfahre, genüge ich mir selbst nun völlig.

Auch Bukkō dichtete einen Vers auf diesen großen Augenblick:

Mit einem Schlag habe ich die Höhle der Geister  
zerschmettert;  
Sich, das eiserne Gesicht des Nata-Ungeheuers fährt heraus!  
Meine Ohren sind wie taub, meine Zunge gebunden;  
Berührst du sie unbedacht, schießt der feurige Stern heraus.

## VIII

Diese Beispiele werden hinlänglich deutlich gemacht haben, welche inneren Prozesse dem Durchbruch zum Satori vorausgehen müssen. Natürlich handelt es sich hier um besonders herausragende Fälle, und nicht jedem Satori geht eine Periode von so außerordentlicher Versunkenheit voraus. Aber eine Erfahrung, die mehr oder weniger von dieser Art ist, bildet die Vorbedingung für jedes Satori, insbesondere in der frühen Phase der Schulung, die dem ersten Erlebnis dieser Art vorausgeht. Der Spiegel des Geistes oder das Bewußtseinsfeld erscheint dann so gründlich gesäubert, daß kein Staubkörnchen mehr darauf zu finden ist.

Wenn alle mentale Aktivität vorübergehend zum Stillstand kommt, verschwindet sogar das Bewußtsein des Bemühens, alle Aufmerksamkeit auf den Gegenstand der meditativen Übung zu sammeln. Der Geist ist, wie man im Zen sagt, so sehr von diesem einen Inhalt besessen und mit ihm identifiziert, daß selbst das Bewußtsein der Identität verlorengeht, so als spiegelte ein Spiegel einen anderen; man fühlt sich wie in einem Kristallpalast, alles ist durchsichtig, erfrischend, strahlend, majestätisch. Doch das ist nur die Vorstufe, das Ziel ist noch nicht erreicht. Solange das Bewußtsein unter diesem Bann bleibt, kann man nicht zur Wahrheit des Zen erwachen. Der «Große Zweifel» ist zwar eine notwendige Voraussetzung, aber er muß in einen Durchbruch zum Satori einmünden, die urplötzliche Schau des eigenen wahren Wesens.

Diese «Explosion» findet im allgemeinen dann statt, wenn dieser äußerst fein ausbalancierte innere Zustand des Großen

Zweifels irgendeinen Anstoß erfährt. Ein Stein fällt in einen spiegelglatten Teich, und augenblicklich breiten sich von einem Punkt her die Wellen über die ganze Oberfläche aus. Etwas klopft an das so fest verschlossene Tor des Bewußtseins, und dieser Ton teilt sich augenblicklich dem ganzen Sein der Person mit. Der Mensch wird wahrhaft erweckt. Getauft im Feuer der Schöpfung, geht er aus dieser Erfahrung hervor. Er hat Gottes Wirken in Seiner eigenen Werkstatt gesehen. Der Auslöser muß nicht unbedingt das Hören der Tempelglocke sein; auch beim Lesen eines Gedichts, beim Sehen irgendeiner Bewegung, bei einer Berührungsempfindung kann diese äußerste Sammlung in den Durchbruch zum Satori einmünden.

Nicht immer erreicht die Sammlung einen so außerordentlichen Grad wie etwa bei Bukkō. Sie dauert vielleicht nur ein, zwei Sekunden, aber wenn es die richtige Art von Sammlung ist und der Meister das Seinige tut, diesen Augenblick ganz auszuschöpfen, wird die Öffnung des Geistes erfolgen. Der Mönchsälteste Jō (Ting) fragte Rinzai: «Was ist der Große Sinn von Buddhas Dharma?» Rinzai trat von seinem Zen-Sitz herunter, packte ihn, schlug ihn mit der Hand und stieß ihn weg. Jō stand benommen da. Der Mönch neben ihm sagte: «Mönchsältester Jō, warum werft Ihr Euch nicht nieder?» Jō, als er sich niederwarf, erlebte tiefe Erleuchtung.

Hier dauerte die völlige Versunkenheit oder Sammlung offenbar nur einen Augenblick, und das Niederwerfen war der Umschlagspunkt, der den Bann brach; Jō war danach wieder «bei Sinnen», aber nicht in sein gewöhnliches Bewußtsein zurückgefallen, sondern durchgebrochen zum Gewahrsein seines eigenen wahren Wesens. Im allgemeinen besitzen wir keine Mitteilungen darüber, welche inneren Vorgänge einem Satori vorausgehen und mögen versucht sein, einen glücklichen Zufall oder gar irgendeinen intellektuellen «Dreh» dahinter zu vermuten. Wenn wir von solchen Begebenheiten lesen und sie wirklich verstehen wollen, bleibt uns nichts anderes übrig, als selbst die Erfahrungen zu suchen, die einem Durchbruch zum Satori vorausgehen.

In diesem Essay wurde das Phänomen, das man im Zen-Buddhismus «Satori» nennt, als die Essenz des Zen angesprochen, als der Wendepunkt im Leben, an dem der Geist sich einer weiteren und tieferen Welt öffnet, als etwas, das in den allrätlichsten Dingen des Lebens zu finden ist. Dann sagten wir, daß Satori nur aus dem Innern erwachsen, aber nicht von außen «gegeben» werden kann; Hilfe von außen erschöpft sich darin, den Weg zu zeigen und Anstöße zu geben. Danach habe ich dargestellt, in welcher Weise das Satori unsere Sicht der Dinge verändert, indem es unsere gewohnte Weise, die Dinge zu bewerten, umstürzt und uns einen völlig neuen Standpunkt einnehmen läßt. Zur Verdeutlichung wurden Verse zitiert, die einige Meister bei ihrer Erleuchtung dichteten. Sie sind besonders typische Ausdrucksformen dieser Erfahrung, da sie so gut wie keine intellektuellen Elemente besitzen; will man durch rein analytische Verfahren etwas aus diesen Versen gewinnen, so wird das Ergebnis enttäuschend ausfallen. Die psychische Seite der Erfahrung, wie sie uns von Hakuin und anderen in allen Einzelheiten dargestellt wird, dürfte für jene interessant sein, die das Zen unter psychologischen Gesichtspunkten studieren wollen. Diese Berichte allein genügen dazu freilich nicht, denn es gibt eine Reihe anderer Dinge, die bei einem gründlichen Studium zu berücksichtigen sind, etwa die generelle buddhistische Haltung gegenüber dem Leben und der Welt und das historische Umfeld, in welchem bestimmte Gestalten des Zen lebten und wirkten.

Ich möchte diesen Essay mit einigen rekapitulierenden Bemerkungen über jene Erfahrung schließen, die Satori genannt wird.

1. Manchmal trifft man auf das Vorurteil, die Zen-Schulung bestehe darin, durch Meditation eine Art Autosuggestion zu bewirken. Wie wir jedoch aus vielen der zitierten Beispiele ersehen, ist Satori eben nicht ein bestimmter, im voraus vorstellbarer Zustand, den man erreicht, indem man

intensiv an ihn denkt. Es ist vielmehr das wachsende Gewahrsein einer neuen geistigen Kraft, die uns ermöglicht, die Dinge von einem neuen Standpunkt aus einzuschätzen. Sobald unser Bewußtsein sich entfaltet, werden wir dazu angehalten, auf innere und äußere Umstände auf begrifflich vermittelte analytische Weise zu reagieren. In der Zen-Schulung wird uns dieser künstliche Bezugsrahmen genommen und unser Verhältnis zu uns selbst und der Welt auf eine völlig neue Basis gestellt. Den alten Bezugsrahmen nennt man «Nicht-Wissen» oder «Verblendung» (*avidyā*), die neue Orientierung «Erleuchtung» (*sambodhi*). Damit dürfte klar sein, daß Meditation über irgendeine unserem relativen Bewußtsein entsprungene Aussage nichts mit Zen zu tun hat.

2. Ohne Satori gibt es keinen Zugang zum Geheimnis des Zen. Es ist das plötzliche Aufblitzen einer völlig neuen Wahrheit, die vor diesem Aufblitzen auch der kühnsten Vorstellungskraft verschlossen bleibt. Es ist wie ein Dambruch, der nach einer langen Phase des Aufstauens urplötzlich über uns hereinbricht, und jetzt liegt ein neuer Himmel offen und weit vor unseren Augen. Wasser gefriert plötzlich, nachdem es über lange Zeit ohne äußerlich erkennbare Veränderungen langsam abgekühlt ist. Das Satori kommt unverhofft über uns, wenn wir unser ganzes Sein bis zum Grund ausgeschöpft haben. Es ist eine Neugeburt, die eine Neubewertung unserer Beziehung zur Welt mit sich bringt. Sie erscheint uns jetzt in einem anderen Gewand, an dem nichts mehr zu erkennen ist von der Häßlichkeit der Dualität – sie ist nicht mehr die Welt der Illusion und Täuschung (*māyā*), die unser auf seinen falschen Vorstellungen (*vikalpa*) beharrender Verstand uns vorgaukelte.

3. Satori ist die *raison d'être* des Zen – ohne es ist Zen nicht Zen. Daher sind alle Maßnahmen und Mittel (*upāya*) des Zen auf das Erlangen von Satori abgestellt. Zen-Meister können nicht darauf warten, daß das Satori sich von selbst einstellt (was in sehr seltenen Fällen vorkommt). Mit ihren Methoden wollen sie die Menschen veranlassen, die Wahrheit des Zen

bewußt und systematisch zu suchen. Ihre nach außen hin häufig rätselhafte Darlegung oder Verkörperung dieser Wahrheit soll bei ihren Schülern einen Bewußtseinszustand schaffen, der ihnen den Zugang zur Erleuchtung ermöglicht. Alle intellektuellen Darstellungen, die auch allenfalls zu einem intellektuellen Überzeugtsein führen, können dies nicht bewirken, sondern führen den Wahrheitssuchenden nur immer weiter in die Irre. Als der Buddhismus nach China gelangte, besaß er mit seinen hochmetaphysischen Abstraktionen und seiner komplizierten Morallehre noch das typisch indische Erscheinungsbild, und die Chinesen waren nicht in der Lage, in diesem für sie unverständlichen Gewirr die Essenz der buddhistischen Lehre zu erkennen. Bodhidharma, Enō, Baso und anderen fiel dieser Umstand auf, und daraus ergab sich die Entwicklung der Zen-Schule wie eine Naturnotwendigkeit. Satori war nun wichtiger als Sūtra-Studium und gelehrte Dispute, und schließlich wurde es mit Zen identifiziert.

4. Dieser Umstand, daß Satori im Zen über alles andere gestellt wird, macht deutlich, daß Zen kein Dhyāna-System ist, wie es in Indien oder von anderen buddhistischen Schulen praktiziert wird. Unter Dhyāna versteht man im allgemeinen eine Form der Meditation über bestimmte Objekte, etwa den Mahāyāna-Begriff der Leere (*śūnyatā*). Wenn der Geist so geschult ist, daß er einen Zustand vollkommener Leere realisiert, in der keine Spur von Bewußtsein zurückbleibt, wenn also alle Formen mentaler Aktivität verschwinden und das Bewußtseinsfeld wie ein leerer, weiter blauer Himmel ist, so wird dies als vollkommenes Dhyāna angesehen. Man mag es Ekstase oder Trance nennen – Zen jedenfalls ist es nicht. Im Zen muß ein Satori eintreten, ein allgemeiner geistiger Umsturz, der die alten Ansammlungen von Intellektualität auflöst und eine ganz neue Ausrichtung begründet; es muß das Erwachen zu einer Schau eintreten, in der all die alten Dinge aus einer ganz anderen Perspektive neu gesehen werden. Im Dhyāna finden wir nichts davon, denn es bewirkt nichts weiter als das absolute Stillwerden des Geistes. Natürlich hat

auch das einen Sinn und Nutzen, aber es ist noch nicht Zen. Aus diesem Grund fand der Buddha keine Befriedigung bei seinen beiden Samkhya-Lehrern, in deren Lehre die Meditation nichts weiter als eine Stufenfolge immer weiter gehender Selbst-Abstraktion und Gedankenauslöschung war.

5. Satori heißt nicht, wie manche christliche Mystiker vielleicht sagen würden, Gott zu sehen, wie er ist. Im Zen wird der Einblick in das innere Wirken der Schöpfung gesucht, und ob dort ein Schöpfer am Werk ist oder nicht, macht für den Zen-Weg keinen Unterschied. Meister Goso Höen pflegte seine Hand auszustrecken und seine Schüler zu fragen, weshalb man sie Hand nenne. Weiß man die Antwort, so ist das Satori, und man «hat» Zen. Beim Gott der Mystiker ist es das Ergreifen eines bestimmten Objekts, und wenn man Gott hat, ist das ausgeschlossen, was nicht Gott ist. Darin liegt eine Beschränkung, und das Zen strebt nach absoluter Befreiung, sogar von Gott. «Kein Ort zum Verweilen» oder «Wenn du auch nur das Wort (Buddha) sagst, spüle dir den Mund aus» – solche Ausdrücke meinen eben dies. Es ist keine morbide Lust an der Gottlosigkeit, was die Haltung des Zen bestimmt, sondern das Wissen um die Beschränktheit aller Namen. Deshalb sagte Yakusan (Yüeh-shan) kein Wort, als er um eine Darlegung gebeten wurde, sondern stieg von seinem Sitz herab und ging auf sein Zimmer. Hyakujō (Pai-chang) trat nur ein paar Schritte vor, blieb stehen und breitete die Arme aus – das war seine Darlegung des Grundprinzips des Buddhismus.

6. Satori ist eine tiefinnerliche persönliche Erfahrung und kann daher weder in Worten noch auf eine andere Weise beschrieben werden. Mitteilungen darüber müssen sich auf Andeutungen und Hinweise beschränken. Wer die Erfahrung gemacht hat, versteht sofort, wenn irgendwo solche Hinweise gegeben werden, aber wenn wir es durch diese Hinweise zu erhaschen versuchen, ist uns ein Fehlschlag gewiß. Wir sind dann wie einer, der sagt: «Ich liebe die schönste Frau der Welt», aber ihren Namen, ihre Persönlichkeit und ihre

Lebensumstände nicht kennt. Oder wie einer, der an einer Wegkreuzung eine Treppe baut, um so ins Obergeschoß eines Hauses zu gelangen – aber nicht weiß, ob dieses Haus im Osten oder Westen, im Norden oder Süden steht. So verspottete der Buddha die Philosophen und Schwätzer seiner Zeit, die mit leeren Abstraktionen hantierten oder die Abstraktionen anderer nachplapperten und nutzlose Hinweise gaben. Zen möchte deshalb, daß wir die Treppe genau an den Palast bauen, in dessen oberes Stockwerk wir gelangen wollen. Wenn wir sagen können: «Dies ist die Person, dies ist das Haus», so sehen wir mit eigenen Augen, und das ist Satori.

7. Der Bewußtseinszustand, der Satori genannt wird, ist keine psychische Abnormität, sondern ein vollkommen normaler Zustand. Wenn ich von «geistigem Umsturz» spreche, mag man denken, daß gewöhnliche Menschen lieber die Finger davon lassen sollten. Das ist ein Vorurteil, dem die Kritiker leider immer wieder verfallen. Meister Nansen (Nanch'üan) sagte, Satori sei «das alltägliche Bewußtsein». Als später ein Mönch einen anderen Meister fragte, was mit «alltäglichem Bewußtsein» gemeint sei, sagte dieser:

Tee trinken, Reis essen –  
Ich verbringe meine Zeit, wie sie kommt;  
Ich schaue hinunter in den Bach, ich schaue hinauf  
in die Berge –  
Wie heiter und gelassen ich mich fühle!

Ob die Tür sich nach außen oder nach innen öffnet, hängt davon ab, wo man die Angel anbringt. In einem Nu ist alles anders, man hat die Wahrheit des Zen geschaut und ist so normal wie eh und je. Und doch haben wir unterdessen etwas vollkommen Neues gewonnen. Alles geistige Wirken ist wie von einer neuen Gestimmtheit, befriedigender, friedvoller und freudiger als alles, was wir je hatten. Das Leben hat eine neue Färbung angenommen, alles ist schöner und frischer als je zuvor. Ein Umsturz, der in einen solchen Zustand einmün-

det, kann kaum eine Abnormität sein. Satori muß vielmehr etwas sehr Gesundes sein, das zu erstreben sich lohnt.

8. Wir gehen davon aus, daß wir alle in derselben Welt leben – aber wer möchte behaupten, daß der Stein, der hier vor dem Fenster liegt, für jeden von uns dasselbe ist? Je nachdem, wie wir ihn betrachten, hört er für manchen vielleicht auf, Stein zu sein, während er für andere ein für allemal eine wertlose geologische Probe ist. Und diese natürlich gegebene Divergenz der Anschauungen erzeugt eine endlose Reihe weiterer Divergenzen moralischer und spiritueller Art. Winzige Differenzen der Denkweise, so scheint es – und ganze Welten der Unvereinbarkeit bauen sich zwischen uns auf. So auch im Zen, wo das Satori diese Verschiebung ist, nur geschieht es hier in der richtigen Weise, so daß eine ganze Welt vollkommen neuer Werte sich offenbart.

Oder nehmen wir das Teetrinken. Wenn zwei Menschen jeder eine Tasse Tee schlürfen, sind darin äußerlich vielleicht keine gravierenden Unterschiede zu erkennen, aber das Teetrinken des einen könnte von Zen erfüllt sein, das des anderen nicht. Der eine bleibt selbst bei diesem Handeln in der Dualität seines Denkens befangen, sieht sich als Handelnden gegenüber den Dingen, mit denen er umgeht, während es für den anderen keine Spaltung zwischen Subjekt und Objekt gibt: Das Trinken ist für ihn in diesem Augenblick eine einzige ungeteilte Wirklichkeit, die ganze Welt. Zen ist lebendig und daher frei, während unser «gewöhnliches» Leben in Fesseln geschlagen ist. Satori ist der erste Schritt zur Befreiung.

9. Satori ist Erleuchtung (*sambodhi*). Wenn der Buddhismus sich als die Lehre von der Erleuchtung und das Zen das Satori als sein höchstes Ziel bezeichnet, dann verkörpert das Zen den Geist der buddhistischen Lehre. Das Zen versteht sich als die von diskursiver Darstellung und allen kanonischen Schriften unabhängige Überlieferung des Buddha-Geistes und beschreibt damit einen fundamentalen Unterschied zu anderen buddhistischen Schulen, die sich in China und Japan gebildet haben. Jedenfalls aber ist das Zen eines der

kostbarsten Güter der Völker des Ostens. Und selbst wenn man es als die buddhistische Form einer spekulativen Mystik betrachtet, wie sie im Westen durch die Philosophie eines Plotin oder Meister Eckehart repräsentiert wird, ist seine Literatur eine lohnende Lektüre für Forscher und Wahrheitssucher. Für Zen-Schüler in Japan und anderswo sind jedoch die in dieser Literatur bewahrten Kōan, die ein feinabgestuftes systematisches Vorgehen auf dem Weg zum spirituellen Erwachen erlauben, heute noch eine unermessliche Kostbarkeit.

## ANMERKUNGEN

### EINFÜHRUNG: DER ZEN-WEG ZUR BEFREIUNG

- 1 Meditative Übung ist im Zen etwas anderes, als was landläufig oder im Hinayāna-Buddhismus darunter verstanden wird. Zen hat nichts mit bloßem Quietismus oder mit einem Sich-in-Trance-Verlieren zu tun. Es wird davon noch eingehender die Rede sein.
- 2 Das erinnert einen an Meister Hofuku Jūten (Pao-fu Ts'ung-chan), der einst, als er einen Mönch näherkommen sah, seinen Stab ergriff, um zuerst einen Pfeiler und dann den Mönch zu schlagen. Als der Mönch aufschrie, fragte der Meister: «Wie kommt es, daß es dem hier nicht wehtut?»
- 3 Das *Hekigan-roku* ist eine Sammlung von einhundert «Beispielen» (Kōan) mit poetischen «Lobsprüchen» von Meister Setchō (Hsüeh-tou), sowie «Hinweisen», Zwischenbemerkungen und Erläuterungen zum Kōan von Meister Engo (Yüan-wu). In der Kamakura-Zeit gelangte das Buch nach Japan und ist hier seitdem einer der beiden wichtigsten Texte für die Zen-Schulung, vor allem in der Rinzai-Schule.
- 4 Gutei (Chü-chih) war ein Schüler von Kōshū Tentyū (Hang-chou T'ien-lung) und lebte gegen Ende der T'ang-Zeit (9. Jahrh.). In seiner ersten Zeit, als er in einer Klause wohnte, kam eines Tages eine Nonne namens Jissai (Shih-chi), trat ungebeten ein, ohne auch nur ihren Schirmhut abzunehmen, und umschritt dreimal den Zen-Sitz, auf dem Gutei saß. «Habt Ihr ein Wort für mich, so werde ich den Hut abnehmen und mich verbeugen.» Das sagte sie dreimal, doch Gutei wußte nichts zu erwidern. Als sie sich zum Gehen wandte, sagte Gutei: «Es ist schon recht spät; möchtet Ihr nicht bleiben für die Nacht?» Die Nonne sagte: «Wenn Ihr ein Wort für mich habt, werde ich bleiben.» Wieder konnte Gutei nicht antworten, und so ging die Nonne ihrer Wege. Gutei schämte sich sehr und sagte: «Ich habe die Gestalt eines Mannes, doch mir fehlt es an männlichem Geist.» So beschloß er, sich auf die

Suche nach fähigen Zen-Meistern zu machen und sich bei ihnen einer strengen Schulung zu unterziehen. Im Traum jener Nacht aber erschien ihm die Gottheit des Ortes und sagte: «Geh nicht fort. In diesen Tagen wird ein leibhaftiger Bodhisattva kommen und dir den Dharma darlegen. In der Tat erschien am nächsten Tag der Zen-Meister Tenryū bei der Klause. Gutei hieß ihn ehrfurchtsvoll willkommen und berichtete ausführlich von seiner Begegnung mit der Nonne, von seinem Entschluß und dem Traum. Tenryū hob nur einen Finger, und in diesem Augenblick kam Gutei zu tiefer Erleuchtung. Seitdem hielt er, wann immer ihm eine Frage gestellt wurde, bloß einen Finger hoch. Später hatte er einen Knaben (als Helfer). Einst fragte den einen von außerhalb: «Was für einen Dharma lehrt der Abt?» Der Knabe hob auch nur einen Finger hoch. Gutei hörte davon, ergriff alsbald ein Küchenmesser und schnitt ihm den Finger ab. Der Knabe lief, von Schmerz überwältigt, laut schreiend davon. Da rief Gutei ihn zu sich. Der Schüler wandte den Kopf um. Da richtete Gutei wiederum einen Finger auf. Urplötzlich kam der Knabe zu Erleuchtung.

### ZEN ALS CHINESISCHE FORM DER ERLEUCHTUNGSLEHRE

- 1 Er selbst soll auf die Frage, wie er denn zum Nachfolger des Fünften Patriarchen geworden sei, gesagt haben: «Weil ich vom Buddhismus nichts verstehe.» Betrachten wir hierzu noch eine Passage aus der *Kena-Upanishad*, die nicht nur inhaltlich, sondern sogar im Ausdruck mit diesem Gedanken übereinstimmt:

Der vermag Es zu denken, der Es nicht zu denken vermag;  
Der Es zu denken vermag, kennt Es nicht;  
Es wird von denen nicht verstanden, die Es verstehen;  
Es wird von denen verstanden, die Es nicht verstehen.

Und Lao-tzu, der Begründer der taoistischen Mystik, spricht in demselben Geist, wenn er sagt: «Der Wissende redet nicht. Der Redende weiß nicht.»

- 2 Die Vorstellung von einem Dharmakāya neben dem physischen Körper (*nīpakāya*) des Buddha war logisch unausweichlich, wie wir im *Ekottara-Āgama* lesen: «Das Leben des Shākyamuni Buddha ist außerordentlich lang, denn während sein stofflicher Körper ins Nirvāna eingeht, existiert sein Gesetzes-Körper.» Aber den Dharmakāya konnte man nicht direkt für die leidenden Seelen wirksam werden lassen, da er transzendent und



zu abstrakt war. Man wünschte sich etwas Konkreteres, Handfesteres, dem man sich persönlich nahe fühlen konnte. Daher die Vorstellung eines weiteren Buddha-Körpers – des Sambhogakāya –, eine Vorstellung, die zusammen mit den beiden anderen das Dogma vom Dreifachen Körper (*Trikāya*) des Buddha bildete.

3 Shinrans absoluter Glaube an Hōnens Lehre, die in diesem Zitat offenkundig wird, zeigt, daß die Shin-Schule (Shin-shū, Kurzform von Jōdo-shinshū, wörtl. «Wahre Schule des Reinen Landes») auf Shinrans innere Erfahrung zurückgeht und nicht das Produkt philosophischer Erwägungen ist. Die Erfahrung kam zuerst, und um sie sich selbst zu erklären und anderen mitzuteilen, zog er verschiedene Sūtras heran. So verfaßte er die Schrift *Lehre, Übung, Glaube und das Erreichen des Zieles*, um dem Shinshū-Glauben eine intellektuelle und autoritative Grundlage zu geben. Der Glaube geht dem verstandesmäßigen Erfassen voraus, das gilt in der Religion ebenso wie in anderen Bereichen des menschlichen Lebens. Diese Tatsache gilt es im Auge zu behalten, wo immer wir ideengeschichtlichen Fragestellungen nachgehen.

4 Dies wurde dem Buddha selbst sehr deutlich, als er Erleuchtung erlangte: Was er in seinem erleuchteten Geisteszustand erfahren hatte, würde er niemals anderen mitteilen können, und teilte er es mit, so könnten sie es nicht verstehen. Deshalb neigte er anfangs dazu, ins Nirvāna einzugehen, ohne das Rad des Dharma in Bewegung zu setzen. In einem der Sūtras aus der Āgama-Klasse der buddhistischen Literatur, dem *Sūtra über Ursache und Wirkung in Vergangenheit und Zukunft* (II), lesen wir: «Meine ursprünglichen Gelübde sind erfüllt; der Dharma, den ich erlangt habe, ist für das Verstehen zu tief. Allein ein Buddha kann verstehen, was im Geist eines anderen Buddha ist. In diesem Zeitalter der Fünf Makel leben alle Wesen in der Umklammerung von Gier, Torheit, Zorn, Falschheit, Hochmut und Schmeichelei; sie besitzen wenig Segensreiches und sind dumm und haben nichts, damit den Dharma zu begreifen, den ich erlangt habe. Würde ich das Dharma-Rad in Bewegung setzen, so wären sie nur verwirrt und könnten es nicht annehmen. Vielleicht würden sie sich gar in Schmähungen ergehen und, derart dem Bösen verfallen, Schmerzen aller Art auf sich laden. Das beste ist, wenn ich still bleibe und ins Nirvāna eingehe.»

Im *Sūtra über die Geschichte der Disziplin*, das als frühere Übersetzung dieses Textes gilt und von einem indischen Gelehrten in Zusammenarbeit mit einem Tibeter im Jahre 197 n. Chr. übersetzt wurde, ist noch nicht vom Entschluß des Buddha die Rede, über seine Erleuchtung Stillschweigen zu bewahren; hier wird nur gesagt, er habe All-Wissen erlangt, und das sei jenseits des Verstehens und könne nicht erklärt werden, da seine Höhe unerstiegbar und seine Tiefe unauslotbar sei – «es enthält das ganze

Universum und durchdringt noch das Undurchdringbare . . .». Vgl. das *Mahāpadāna Suttanta* (*Digha Nikāya*, XIV) und das *Ariyapariyesana Suttam* (*Majjhima Nikāya*, XXVI).

5 *Samyukta Āgama* (chin. Fassung) XXXII.

6 Die Tatsache, daß die Persönlichkeit des Buddha mindestens ebenso sehr bewundert und verehrt wurde wie seine außerordentlichen intellektuellen Gaben, läßt sich durch die gesamte Āgama-Literatur verfolgen. Hier nur zwei Beispiele: «Als der Brahmane Subha-Manāva Todeyyaputta den Gesegneten im Wald sitzen sah, war er hingerissen von der gelassenen Heiterkeit, seiner Person, die strahlend leuchtete wie der Mond unter den Sternen; seine Züge waren vollkommen, glühend wie ein goldener Berg; seine Würde war majestätisch und alle seine Sinne vollkommen beherrscht, so still und frei von allen Wolken der Leidenschaft war er und von vollkommenem Gleichmut – der Geist gezügelt und in der Stille gezähmt.» (Das *Madhyamāgama*, XXXVII.) Aus dieser Bewunderung wurde schließlich Vergötterung, und man glaubte, alle moralischen und körperlichen Übel könnten durch den Gedanken an ihn und seine Tugenden abgewehrt werden. «Wenn diese Wesen, die mit Körper, Mund oder Geist Böses taten, im Augenblick ihres Todes an die Verdienste des Tathāgata denken, so werden sie vor den drei bösen Wegen bewahrt und im Himmel geboren; selbst der Verruchteste wird im Himmel geboren.» (*Ekoutara Āgama*, XXXII.) «Wo Shramana Gautama auch erscheint, kein böser Geist oder Dämon kann sich ihm nähern; heißen wir ihn also bei uns willkommen, und all diese bösen Gottheiten werden Fersengeld geben.» (Ebenda.) Es lag also nahe, daß die Buddhisten den Buddha zum ersten Objekt der Achtsamkeit (*smṛiti*) machten, die, wie sie glaubten, ihren Geist am Abschweifen hinderte, damit sie das höchste Ziel des buddhistischen Lebens erreichten. Diese Zitate zeigen deutlich, daß die Nachfolger des Buddha seine Lehre als den Dharma achteten, der am Anfang schön ist, in der Mitte schön ist und am Ende schön ist, zugleich aber seiner Person wunderbare Kräfte und göttliche Eigenschaften zuschrieben, so daß seine bloße Präsenz vor dem inneren Auge ausreichte, eine geistig und materiell höchst förderliche Atmosphäre zu schaffen.

7 Als der Buddha ins Nirvāna einging, riefen die Mönche aus: «Zu früh ist der Tathāgata von uns gegangen, zu früh ist der Weltgeehrte von uns gegangen, zu bald ist das Große Gesetz erstorben; alle Wesen sind für immer ihrem Elend preisgegeben; denn das Auge der Welt ist entschwunden.» Sie waren maßlos in ihrem Wehklagen, fühlten sich wie entwurzelte, zerschmetterte Bäume, aber solche Empfindungen waren verständlich, denn diese Buddhisten hatten ihr Sinnen und Trachten mehr auf die Persönlichkeit des Meisters gelenkt als auf seine vernünftige und kluge Lehre. Vgl. das *Parinibhāna-suttanta* (Pāli).

- 8 Eine ausführliche Beschreibung der verschiedenen buddhistischen Schulen, die sich in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod des Buddha bildeten, findet sich im *Samayabhedo-parachana-chakra* des Vasumitra. Prof. Suisai Funahashi hat einen ausgezeichneten Kommentar zu diesem Werk veröffentlicht.
- 9 «Ich predige den Dharma mit einer Stimme», heißt es etwa im *Saddharma-pundarika* (S. 128). Auch das Bild des Wassers, das die verschiedensten Wesen erzeugt und nährt und doch nur einen Geschmack hat, ist im Mahāyāna-Buddhismus wohlbekannt.
- 10 Vgl. hierzu etwa die Sūtras *Tevijja*, *Mahāli* und *Brahmajāla* des *Digha Nikāya*. Siehe auch das *Sutta Nipāta*, insbesondere das *Atthakavagga*, das einer der ältesten buddhistischen Texte ist, die wir besitzen. Hier hören wir von Ajjhātasanti, dem «inneren Frieden», der weder durch Philosophie noch durch Tradition noch durch gute Taten zu erlangen ist.
- 11 Dafür finden sich in der gesamten Āgama-Literatur zahllose Beispiele; immer wieder stoßen wir auf Ausdrücke wie: «Ohne sich auf etwas anderes zu stützen, glaubte oder dachte er oder zerstreute seine Zweifel oder erlangte innere Gewißheit über das Gesetz.» Aus diesem selbstbestimmten Vorgehen erwuchs das Bewußtsein, sich von seinen Befleckungen befreit zu haben, was wiederum die Verwirklichung der Arhatschaft – Ziel des buddhistischen Lebens – bedeutete.
- 12 *The Dialogues of the Buddha*, Sacred Books of the Buddhists, Bd. II, S. 29.
- 13 Der Ausdruck Prajñā (Pāli: Paññā) ist freilich kein Exklusivbesitz der Mahāyāna-Schule, sondern wurde auch im Hīnayāna verwendet. Dieses jedoch maß der Erleuchtung keine überragende Bedeutung bei und infolge dessen auch nicht der Prajñā. Den Mahāyāna-Buddhismus können wir dagegen geradezu als die Prajñā-Religion bezeichnen.
- 14 Dies ist nichts anderes als «das Sich-Öffnen des reinen Dharma-Auges», mit dem in den Āgamas häufig das Erlangen der Arhatschaft umschrieben wird.
- 15 Siehe hierzu z. B. Kap. XV, «Dauer des Lebens des Tathāgata».
- 16 *Dhammapada*, 153, 154.
- 17 «Aus diesem Grund, o Mahāmāti, sage ich dir: In der Zeit, die verging zwischen der Nacht der Erleuchtung des Tathāgata und der Nacht seines Eingehens ins Nirvāna verlautete nicht ein Wort, nicht eine Äußerung von ihm.» (Kap. VII)
- 18 Nach Ashvaghoshas *Erweckung des Glaubens* ist Verblendung das plötzliche Erwachen eines Gedankens (*chitta*) im Bewußtsein. Das kann man auf verschiedene Arten interpretieren, doch solange Verblendung nicht als ein Vorgang von einer gewissen Dauer, sondern als Augen-

blicksereignis aufgefaßt wird, muß auch ihr Verschwinden mit der Erleuchtung ein Augenblicksphänomen sein.

- 19 Dies ist die in den Nikāyas vielfach anzutreffende Formel für die Charakterisierung eines Arhat.
- 20 Kapitel II, «Über Geschicklichkeit».
- 21 Hier mag es angebracht sein, ein Wort über das zu sagen, was im Buddhismus als «Akt des Nicht-Bemühens oder der Nicht-Absicht» (*anābhogacharyā*) oder «die Ur-Gelübde der Nicht-Absicht» (*anābhogapranidhāna*) bezeichnet wird. Dem entspricht, wenn ich es richtig verstehe, der christliche Gedanke, die rechte Hand nicht wissen zu lassen, was die linke tut. Wenn der Geist zur Wirklichkeit der Erleuchtung findet und dadurch von allen intellektuellen und affektiven Verunreinigungen befreit wird, ist alles, was er fortan tut, rein, selbstlos und für das Wohl der Welt förderlich. Solange wir uns des Bemühens bewußt sind, unsere ichbezogenen Impulse und Leidenschaften zu überwinden, bleibt noch ein Rest von Befangenheit und Künstlichkeit zurück, der spiritueller Unschuld und Freiheit im Wege steht, und die Liebe, die eingeborene Kraft eines erleuchteten Geistes, kann nicht all das wirken, was ihr innewohnt und um ihres eigenen Bestehens willen wirksam werden muß. Die «Ur-Gelübde» sind der Inhalt der Liebe, und sie können nur dann absichtslos (*anābhoga*) wirksam werden, wenn die Erleuchtung wahrhaft schöpferisch ist. Dies ist der Punkt, an dem sich zeigt, daß Religiosität etwas anderes ist als bloße Moralität und daß die Formulierung des Gesetzes vom «Entstehen in Abhängigkeit» (*pratītya-samutpāda*) noch nicht das buddhistische Leben ausmacht; es ist auch der Punkt, an dem der Zen-Buddhismus seinen Daseinsgrund gegen die «Realitätsbezogenheit» des Hīnayāna und den «Nihilismus» der Prajñā-pāramitā-Schule behauptet.
- 22 *The Dialogues of the Buddha*, Sacred Books of the Buddhists, Bd. III, S. 35.
- 23 Ebenda, Teil I, S. 82.
- 24 Der Pāli-Text, der diesem chinesischen Sūtra des *Dirgha-Āgama* entspricht, ist das *Kevaddha-Sutta*, aber die hier zitierte Passage fehlt dort. Siehe auch das *Lohichcha* (*Lou-che*) und das *Sāmañña-phala* in den chinesischen Āgamas, wo der Buddha ausführt, wie wichtig das zurückgezogene Leben für die Verwirklichung der Erleuchtung und die Ausrottung der Leidenschaften ist. Ständige Übung, entschlossene Sammlung und wache Aufmerksamkeit – ohne sie kann kein Buddhist sein Lebensziel zu erreichen hoffen.
- 25 Die Übersetzung stammt von T. W. Rhys Davids, der in der Fußnote anmerkt: «Das Wort, das ich mit «ernsthafte Kontemplation» wiedergebe, ist Samādhi; es nimmt in den Fünf Nikāyas eine ganz ähnliche

Stellung ein wie das Wort Glaube im Neuen Testament. Dieser Abschnitt zeigt, daß die Beziehung zwischen Samādhi, Paññā und Shīla im frühen Buddhismus eine ähnliche Rolle spielte wie die zwischen Glaube, Vernunft und Werken später in der westlichen Theologie. Es dürfte schwer fallen, eine Passage zu finden, in der die buddhistische Anschauung von diesen gegensätzlichen Begriffen schöner und bündiger dargestellt ist. » Aber wieso «gegenätzlich»?

- 26 Im *Mahāvuyutpatti* werden einhundertacht Samādhis aufgezählt. Anderswo hören wir von «unzähligen Samādhis».
- 27 Diese verschiedenen Nuancen des Dhyāna übernahm auch der Buddhismus, vor allem das Hinayāna. Zweifellos wurde der mahāyānistische Dhyāna-Begriff aus den hinayānistischen abgeleitet oder hat sich aus ihnen entwickelt; wir werden später sehen, wie sehr er sich von den letzteren unterscheidet. In den Agamas finden wir eine detaillierte Beschreibung der Hinayāna-Dhyānas, etwa im *Sāmañña-phala-Sutta*, wo von den Früchten des Einsiedlerlebens die Rede ist. Diese geistigen Übungen waren nicht im engeren Sinne buddhistisch, sondern wurden mehr oder weniger von allen indischen Philosophen und Bettelmönchen praktiziert. Dem Buddha jedoch genügten sie nicht, denn sie führten nicht zu dem Ziel, das er anstrebte – Erleuchtung. Das war der Grund, weshalb er seine beiden Lehrer Arada und Udraka verließ, bei denen er das Leben in der Hauslosigkeit begonnen hatte.
- 28 *Lankāvatāra-Sūtra*, Nanjō-Ausgabe, S. 77.
- 29 Es gibt allerdings ein Sūtra im *Samyukta-Āgama*, XXXIII, S. 93b (*Anguttara-Nikāya*, XI, 10), das zwischen wahren Dhyāna (*ājāniya-jhāna*) und ungeschultem Dhyāna (*khalunka-jhāna*) unterscheidet. Letzteres wird mit einem unerzogenen Pferd (*khalunka*) verglichen, das nicht an seine Pflichten denkt, sondern nur ans Futter. Dhyāna, das will dieses Bild besagen, kann von denen nicht mit Erfolg geübt werden, die nur an ihre selbstsüchtigen Absichten denken, denn sie werden nie die Wahrheit an sich begreifen. Wo nach Befreiung und wahren Erkennen gestrebt wird, haben Zorn, Verschlafenheit, Sorgen und Zweifel keinen Platz, und dann wird jenes Dhyāna möglich, das von keinem der Elemente abhängig ist und auch nicht von Begriffen wie Raum, Bewußtsein, Leere oder Undenkbarkeit; das Dhyāna, das nicht von dieser oder jener Welt oder den Himmelskörpern abhängig ist und nicht vom Hören, Sehen, Erinnern oder Erkennen; das Dhyāna, das nicht von den Ideen des Anhaftens oder des Suchens abhängt und nicht mit irgendeinem Wissen oder einer Vorstellung von Kontemplation in Einklang gebracht werden muß. Dieses «wahre Dhyāna» trägt eher die Züge des Mahāyāna als des Hinayāna.
- 30 *Sacred Books of the East*, Bd. XXI, S. 299 f.

- 31 Sammlung der Unterweisungen, Darlegungen und Aussprüche eines Zen-Meisters; der Titel wird meist aus dessen Namen und einem angehängten «-goroku» (oder «-roku») gebildet. (Anm. d. Übers.)

## ERLEUCHTUNG UND VERBLENDUNG

- 1 Die Geschichte der Erleuchtung wird erzählt im *Dīgha-Nikāya* XIV, in der Einleitung zu den Jātaka-Erzählungen, im *Mahāvastu*, im *Majjhima-Nikāya* XXVI und XXXVI und im *Samyutta-Nikāya* XII. In den Einzelheiten finden wir hier Abweichungen, aber nicht im wesentlichen. In der chinesischen Übersetzung des *Sūtra über Ursache und Wirkung in Vergangenheit und Gegenwart*, das eine spätere Fassung des *Mahāpadāna* zu sein scheint, wird die Geschichte etwas anders geschildert, aber in dem, worauf es mir hier ankommt, ist die Übereinstimmung ebenfalls gegeben. Ashvaghoshas *Buddhacharita* («Der Lebenslauf des Buddha») ist sehr poetisch. Das *Lalitavistara* gehört bereits mehr zur Mahāyāna-Tradition. Im vorliegenden Essay beziehe ich mich hauptsächlich auf *The Dialogues of the Buddha*, übersetzt von Thomas William Rhys Davids, *The Kindred Sayings*, übersetzt von Caroline Rhys Davids, den *Majjhima-Nikāya* in den Übersetzungen von Silachāra und Neumann, und die chinesischen Agamas.
- 2 Die Vorstellung von anderen Buddhas der Vergangenheit scheint sehr früh in der Geschichte des Buddhismus entstanden zu sein, und sie entwickelte sich weiter zum Ideal des Bodhisattva, das einen der kennzeichnenden Züge des Mahāyāna-Buddhismus darstellt. Aus den sechs Buddhas der Vergangenheit wurden später dreiundzwanzig oder vierundzwanzig (im *Buddhavamsa* und im *Prajñāpāramitā-Sūtra*), ja sogar zweiundvierzig (im *Lalitavistara*). Diese Vorstellung von Vorläufern scheint unter den Völkern der Antike weit verbreitet gewesen zu sein. K'ung-tzu gab an, seine Lehre von Yao und Shun übermittle bekommen zu haben, und Lao-tzu nannte den Kaiser Huang. Auch der indische Jainismus, der nicht nur in seiner Lehre, sondern auch in der Person des Gründers manche Übereinstimmung mit dem Buddhismus aufweist, nennt dreiundzwanzig Vorgänger. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß der Buddha einen ganz bestimmten Aufbau für die sogenannte Theorie der Verursachung oder Abhängigkeit oder des Entstehens vor Augen hatte. Im hier zugrundeliegenden Text geht er über Viññāna nicht hinaus, während die Kette in ihrer später allgemein anerkannten Form mit Nicht-Wissen oder Verblendung (*avijjā*) beginnt. Mir kommt es hier vor allem auf die Feststellung an, daß der Buddha sich bemühte, die Realitäten des Lebens mit der Theorie der

Verursachung zu erklären. Daß er das Nicht-Wissen als die Grundursache von Geburt und Tod, also für alles Elend in der Welt, ansah, ist in der Geschichte des Buddhismus vielfach belegt.

- 3 Dieses Wort begegnet uns häufig in Verbindung mit Begriffen wie Paññā (Weisheit oder Vernunft), Buddha oder Samanta (ringsum); es bezeichnet dann eine Fähigkeit, die das gewöhnliche, relative Verstehen übersteigt. Sowohl im Mahāyāna- als auch im Hinayāna-Buddhismus wird diesem Sehen eine besondere Bedeutung beigemessen; beide verwenden für das Erfassen nie zuvor erfahrener Wirklichkeiten das Bild des Auges. Dieses Chakkhu oder Paññā-chakkhu transzendiert die Bedingungsverhältnisse, die durch die Kette des Entstehens gegeben sind und in den Vier Edlen Wahrheiten formuliert wurden und dringt bis zum Grund des Bewußtseins vor, dem die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt entspringt.
- 4 Hier und in den folgenden Versen steht «Wahrheit» für Dharma.
- 5 Es gibt noch einen anderen Vers (er wurde im vorigen Essay zitiert), den der Buddha im Augenblick der Vollkommenen Erleuchtung gesprochen haben soll, die sogenannte Siegeshymne. In der Mahāyāna-Literatur ist diese Hymne unbekannt.
- 6 Franz Pfeiffer (Hrsg.): *Meister Eckhart*, 1924, S. 312.
- 7 *Dīgha-Nikāya* XXVI, übersetzt von Bhikkhu Silācharā.
- 8 Als die zwölf Glieder der Kette werden meist genannt: 1. Nicht-Wissen oder Verblendung (*avijjā*, *avidyā*); 2. psychische Formkräfte oder Tatabsichten (*sankhāra*, *samskāra*); 3. Bewußtsein (*viññāna*, *vijñāna*); 4. Name- und-Form (*nāmarūpa*); 5. die Sechs Grundlagen oder Objektbereiche der Sinne (*salāyatana*, *sadāyatana*); 6. Berührung (mit der Umwelt) (*phassa*, *sparsha*); 7. Empfindung (*vedana*); 8. Gier (*tanhā*, *trishnā*); 9. Ergreifen, Anhaften (*upādāna*); 10. Werden (*bhāva*); 11. Geburt (*jāti*); 12. Alter und Tod (*jarāmaranam*).
- 9 *Buddhacharita*, Buch XIV.
- 10 «So erkennen und so sehen» (*evam jānato evam passato*) ist einer der Ausdrücke, denen wir in der Hinayāna- und Mahāyāna-Literatur überall begegnen. Ob die Kompilatoren der Texte diese Unterscheidung auch schon im Sinne der modernen Erkenntnistheorie trafen oder nicht – jedenfalls ist das Begriffspaar «Erkennen – Sehen» von großer Bedeutung. Sie müssen um das Ungenügen des Wortes «erkennen» für die Beschreibung dessen, was man im Augenblick der Erleuchtung erfährt, gewußt haben. «Sehen» oder «von Angesicht zu Angesicht sehen» bezeichnet die Unmittelbarkeit und äußerste Klarheit und Gewißheit solchen Erkennens.
- 11 *The Brahmajāla Sutta* (übers. von T. W. Rhys Davids), S. 43.
- 12 Sie lauten gemäß dem *Pothapāda-Sutta*: Ist die Welt ewig? Ist die Welt nicht ewig? Ist die Welt endlich? Ist die Welt unendlich?

13 Vgl. auch *Dhammapāda*, V. 385: «Ihn, für den es weder diese noch jene Seite noch beide gibt, ihn, den Furchtlosen und Ungebundenen, nenne ich fürwahr einen Brahmanen.»

14 *Sutta-Nipāta*, V. 720.

15 Vgl. auch *Sutta-Nipāta* (V. 21): «Von mir wurde ein wohl gefertigtes Floß gebaut, so sagte Bhagavat, ich habe übersetzt zum Nirvāna, habe das jenseitige Ufer erreicht und die reißenden Fluten der Leidenschaft überwunden; es bedarf nun keines Floßes mehr; daher, wenn es dir gefällt, regne, o Himmel!»

Ich habe den vielschichtigen Begriff «Dharma», der verschiedentlich als «Rechtschaffenheit», «Moralität» oder «Eigenschaften» interpretiert wird, hier unübersetzt gelassen. Im Rahmen des Floß-Gleichnisses könnte Dharma «rechtes Verhalten» oder «Regeln der Moralität» bedeuten, aber auch eine religiöse Lehre bezeichnen, die als förderlich eingeschätzt wird. Das *Lankāvatāra-Sūtra* (Kap. I) spricht von der Transzendierung von Un-Dharma (*adharmā*) und Dharma; diese Unterscheidung geht hervor aus der irrtümlichen Annahme eines Dualismus zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist, während in Wahrheit das eine die Spiegelung des anderen ist. Im Floß-Gleichnis sind Dharma und Adharma synonym mit Sein (*sat*) und Nichtsein (*asat*) oder Bejahung (*asti*) und Verneinung (*nāsti*). Daher bedeutet das Zurücklassen von Dharma und Adharma die Überwindung des Dualismus mit all seinen Verwicklungen und Implikationen. Philosophisch gesehen bedeutet dieses Zurücklassen das Einswerden mit dem Absoluten; moralisch gesehen ist es die Transzendierung von Gut und Böse, richtig und falsch.

16 *Majjhima-Nikāya* 22, S. 139 (gekürzt); vgl. auch *Samyutta-Nikāya* XII, 70, S. 125.

17 Zur buddhistischen Version der Geschichte vom verlorenen Sohn siehe *Saddharmapundarīka-Sūtra*, Kap. IV, und *Vajrasamādhi-Sūtra*, Kap. IV (chinesische Übersetzung).

18 Das am Beginn der Laufbahn eines Bodhisattva stehende Gelöbnis, selbst Erleuchtung zu finden und alle Wesen durch Hinführen zum Nirvāna zu erlösen.

19 *Samyutta Nikāya* XII, 65, Nagara; vgl. auch eines der Prajñāpāramitā-Sūtras, von dem gesagt wird, es sei von Mañjuśrī gepredigt worden (Nanjō-Katalog, Nr. 21). Hier erzählt der Buddha von einem Mann, der von Freude überwältigt wird, als er einige Leute von den alten Städten und Dörfern plaudern hört, die er selbst einmal besucht hat. Die gleiche Freude empfinde jemand, der eine Darlegung des Prajñāpāramitā hört und versteht, denn er sei in einem vergangenen Leben unter den Menschen gewesen, die sich um den Buddha scharten, als er über

eben diesen Gegenstand sprach. Das Verstehen der Prajñāpāramitā-Lehre ist also ein Erinnern, und dies gilt zweifellos auch für die Erleuchtungslehre.

Auch in der *Kena-Upanishad* (VI, 50) findet sich eine Stelle, die vom Gefühl der Heimkehr und des Erinnerns bei der Erleuchtung spricht:

Was nun den Ātman betrifft:

Es ist, als erzwänge etwas seinen Weg ins Bewußtsein,

Und das Bewußtsein erinnerte sich plötzlich –

Solch einem Geisteszustand ähnlich ist das Erwachen des Wissens vom Ātman.

20 *Buddhacharita*, übersetzt von E. B. Cowell, S. 131 f.

21 In der Ausgabe von Lefmann, S. 289.

21 *Ariyapariyesana-Sutta*, *Majjhima-Nikāya* XXVI, S. 167.

#### SATORI – DIE OFFENBARUNG EINER NEUEN WAHRHEIT IM ZEN-BUDDHISMUS

- 1 *Chinesisch chien* bedeutet «Schau» oder «schauen», *hsing* bedeutet «Natur, Charakter, Wesen, Seele» oder «das Eingeborene». «Das Schauen in das eigene wahre Wesen» ist eine der stehenden Redewendungen der Zen-Meister und das erklärte Ziel aller Zen-Schulung. Dafür hat sich der japanische Ausdruck Satori eingebürgert, der allerdings im allgemeinen Gebrauch jede Art von gründlichem Verstehen bezeichnen kann und nur im Zen auf einen ganz bestimmten Sinn beschränkt ist. Ich gebrauche den Ausdruck hier im Sinne dessen, was im Zen das Allerwesentlichste ist.
- 2 Nach den Worten des *Mahāparinirvāna-Sūtra*, Bd. XXXIII (von Dharmaraksha im Jahre 423 ins Chinesische übertragen) war er einer der drei Söhne des Buddha in der Zeit, als dieser noch ein Bodhisattva war. Er war ein höchst gelehrter Kenner der gesamten buddhistischen Überlieferung, neigte jedoch zu nihilistischen Anschauungen und endete schließlich in der Hölle.
- 3 Walter Lehmann: *Meister Eckehart*, Göttingen 1919, S. 143.
- 4 Gemeint ist die vor dem Buddha ausgebreitete Matte, auf welcher der Meister seine Niederwerfungen ausführte; wird sie aufgerollt, so zeigt dies das Ende einer Darlegung (jap. *teishō*) an.
- 5 Dies ist eines der bekanntesten Kōan, für gewöhnlich das erste, das ein Zen-Schüler von seinem Meister erhält: Ein Mönch fragte einst Meister Jōshū: «Hat ein Hund wirklich Buddha-Wesen oder nicht?» Jōshū sagte: «Mu.» Dieses Mu (chin. *wu*) bedeutet wörtlich soviel wie «nicht», «kein»

oder «hat nicht». Dennoch bedeutet es keine Negation, sondern weist auf etwas höchst Positives, und man muß selbst herausfinden, worin dies besteht – unabhängig von anderen, denn keine Erklärung wird gegeben, und es ist auch keine möglich. Ein Kōan ist ein Thema, eine Aussage oder eine Frage, die dem Schüler vorgelegt wird und die er zu lösen hat, um zu einer spirituellen Einsicht zu gelangen.

- 6 Das ganze Kōan lautet: Ein Mönch fragte Jōshū: «Die zehntausend Dinge gehen auf Eins zurück. Worauf geht dieses Eine zurück?» Jōshū sagte: «Als ich in Seishū lebte, machte ich mir ein Gewand, das wog sieben Pfund.»
- 7 Er ist der Gründer der modernen japanischen Rinzai-Schule des Zen. Alle heutigen japanischen Meister dieser Schule führen ihre Übermittlungslinie auf Hakuin zurück.
- 8 Jap. Dai-Gidan. Hier ist jedoch kein Zweifel im Sinne von Skepsis gemeint, sondern ein Zustand der Bestürzung und intensiven Selbsterforschung, der zu äußerster geistiger Sammlung führt.
- 9 Gantō (828–887) war einer der großen Zen-Meister der T'ang-Zeit. Er wurde von Mitgliedern einer räuberischen Horde getötet, die das Kloster plündern wollten. Sein Todesschrei soll viele Meilen weit zu hören gewesen sein. Hakuin erging es wie manchem anderen Zen-Schüler, den dieses Ereignis in tiefe Zweifel stürzte: Denn mußte ein so hervorragender Zen-Meister nicht über alles menschliche Leiden erhaben sein? In seiner Erleuchtung entdeckte Hakuin den wirklichen Gantō, und er rief aus: «Fürwahr, Gantō lebt, stark und gesund!»
- 10 Das heißt Zazen übend, in der traditionellen Sitzhaltung mit überkreuzten Beinen.

Daisetz T. Suzuki  
Seine Hauptwerke in Einzelausgaben

Die Titel dieser Edition sind:

**LEBEN AUS ZEN**

Eine Einführung in den Zen-Buddhismus

**SATORI – DER ZEN-WEG ZUR BEFREIUNG**

Die Erleuchtungserfahrung im Buddhismus und im Zen

**ZAZEN – DIE ÜBUNG DES ZEN**

Grundlagen und Methoden der Meditationspraxis im Zen

**KOAN – DER SPRUNG INS GRENZENLOSE**

Das Koan als Mittel der meditativen Schulung im Zen

**KARUNA – ZEN UND DER WEG DER  
TÄTIGEN LIEBE**

Der Bodhisattva-Pfad im Buddhismus und im Zen

**PRAJNA – ZEN UND DIE HÖCHSTE WEISHEIT**

Die Verwirklichung der «transzendenten Weisheit»  
im Buddhismus und im Zen

**SHUNYATA – DIE FÜLLE IN DER LEERE**

Essays über den Geist des Zen in Kunst,  
Kultur und Religion Japans

**MUSHIN – DIE ZEN-LEHRE VOM  
NICHT-BEWUSSTSEIN**

Das Wesen des Zen nach den Worten des Sechsten Patriarchen

Kein anderer moderner Denker Ostasiens übte eine so große Wirkung auf die Kultur des Abendlandes aus wie der 1966 in hohem Alter verstorbene buddhistische Gelehrte Daisetz Teitaro Suzuki. 1870 in Kanazawa, Japan, geboren, studierte er Philosophie, Indologie, Sinologie und westliche Sprachen und Literatur an der Waseda-Universität und der kaiserlichen Universität Tokyo.

Unter dem Zen-Meister Shaku Soen praktizierte er im Engaku-Kloster in Kamakura die Zen-Meditation und kam zur unmittelbaren Einsicht in das Wesen der Lehre des Buddha und des Zen-Weges.

Er lebte fast 40 Jahre in den USA, lehrte dort an der Yale- und Columbia-Universität und machte Vortragsreisen durch die ganze westliche Welt. Er beeinflusste C.G. Jung, Heidegger, Toynbee, Erich Fromm und andere moderne Denker sowie zahllose Künstler und Naturwissenschaftler.

Dieser Band ist Bestandteil der ersten deutschen Gesamtausgabe des Hauptwerks von D.T. Suzuki, den weltberühmten „Essays in Zen Buddhism“. Dieses für das Verständnis von Philosophie, Religion und Mystik des Fernen Ostens bahnbrechende Werk erscheint in sechs thematisch in sich geschlossenen Einzelbänden.

# DAISETZ T. SUZUKI

## DIE HAUPTWERKE IN EINZELAUSGABEN

*«D.T. Suzukis Werk ist bahnbrechend für  
das Verständnis von östlicher Philosophie,  
Religion und Mystik und ihrer Bedeutung für  
das Abendland.»*

Arnold Toynbee

Dieser Band behandelt Wesen und Bedeutung der Erleuchtungs-Erfahrung (jap. Satori) im Buddhismus und im Zen. Er zeigt, daß Satori, das «Erwachen zur wahren Wirklichkeit», die zentrale Erfahrung des Buddhismus ist und daß das Zen wie keine andere buddhistische Schule den Vorrang von Satori vor theoretischen Erörterungen und moralischen Regeln betont. Wir erkennen, daß Erleuchtung als existentielle Grunderfahrung in jedem von uns angelegt ist.

*«D.T. Suzuki ist ein Weiser  
in des Wortes tiefster Bedeutung.»*

Eugen Herrigel