

DAISETZ T. SUZUKI

«LIVING BY ZEN»

# LEBEN AUS ZEN

EINE EINFÜHRUNG  
IN DEN ZEN-BUDDHISMUS

*Vorwort von  
Eugen Herrigel*



O.W. Barth Verlag

Dieses Buch ist eine der klarsten und inspiriertesten Einführungen in den Geist des Zen und seine Bedeutung für ein authentisches Leben aus den tiefsten Wurzeln unseres Seins. Hier wird deutlich, daß – wie Eugen Herrigel in seinem Vorwort schreibt – die Zen-Erfahrung nicht nur „ein Geschehen in einer der vielen Schulen des Buddhismus ist, sondern die Summe der ostasiatischen Existenz selbst“.

Und mehr als das: Suzuki zeigt auf, daß das Wesen und der Kern des Zen zugleich Wesen und Kern aller religiösen Erfahrung ist. Leben aus Zen, das ist nicht etwa eine Flucht aus der Welt, sondern ein freudiges und rückhaltloses Annehmen des „So-Seins“ aller Dinge und damit eine Befreiung und Erlösung, die nicht einem „Jenseits“ vorbehalten bleibt, sondern von jedem Menschen hier und jetzt verwirklicht werden kann.

»D.T. Suzuki spricht aus der Vollmacht eines Geistes, der viel gedacht und viel erfahren hat, der die uralten Kulturgüter Indiens und Chinas, deren Sprachen er beherrscht, ebenso gründlich kennt wie die wesentlichsten Erscheinungen des europäischen Geisteslebens, und der dennoch weiß, daß er noch immer unterwegs ist. Er ist ein Weiser in des Wortes tiefster Bedeutung.« Eugen Herrigel

DAISETZ TEITARO SUZUKI

# LEBEN AUS ZEN

Eine Einführung in den  
Zen-Buddhismus

OTTO WILHELM BARTH VERLAG



1988. 3999

(B 4064)

Bearbeitete Neuausgabe 1987  
Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Englischen  
von Ursula von Mangoldt. Redaktion Adrian Leser.  
Titel des Originals: «Living by Zen».  
Copyright © 1955 und 1987 by 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  
sowie der Übersetzung, sind vorbehalten.  
Schutzumschlag von Adolf Bachmann.

## Inhalt

Vorwort von Eugen Herrigel	7
Zur Einführung: Leben aus Zen	11
Allgemeiner Überblick	19
Satori	53
Wege zum Satori	105
Das Kōan	153

## VORWORT VON EUGEN HERRIGEL

In dem vorliegenden Buch, das er selbst in englischer Sprache verfaßt hat, scheint mir die Absicht von D. T. Suzuki, dem in der ganzen Welt berühmten buddhistischen Gelehrten und Zen-Meister, zu sein, das Zen von immer wieder neuen Seiten anzugehen und es noch verständlicher und durchsichtiger zu machen, als ihm bisher gelungen sei.

Was mag er damit meinen – er, der in seinen früheren Schriften darauf hingewiesen hat, das Wesen des Zen sei dem Verstande oder der Vernunft schlechthin unzugänglich und bleibe in alle Ewigkeit unbegreiflich? Er, der in immer neuen Wendungen dargelegt hat, daß es nur einen einzigen Weg gebe, des Zen habhaft zu werden, den Weg des nicht minder rätselhaften Satori: jener unmittelbaren Erleuchtung, die ebenfalls nur zu umschreiben, niemals aber zu beschreiben sei und die niemand zu begreifen vermöge, außer er sei von ihr ergriffen?

Von der Entschiedenheit dieser Behauptung wird nicht das geringste Stück zurückgenommen. Sie wird im Gegenteil gesteigert durch den Hinweis, es habe sich inzwischen unzweideutig herausgestellt, daß alle von anderer Seite her unternommenen Versuche, das Rätsel des Satori, das ein und dasselbe sei wie das Zen, auf philosophischem oder psychologischem Wege zu lösen, als gescheitert anzusehen seien. Das

einziges also, was sich daran begreifen lasse, sei nicht mehr als – die Unbegreiflichkeit. Was dem Menschen des Abendlandes als Höhepunkt seiner Existenz erscheine: ein Leben der Vernunft zu führen in der Überzeugung, das Sein könne auf die Dauer dem Ansturm des Denkens nicht widerstehen und die Vernunft sei eben das Medium, in dem es sich selbst offenbare und auslege – eben dies erscheine dem Zen-Buddhismus als tiefster Punkt der Existenz, der mit dem verzweifelten Mute dessen überwunden werden müsse, der alles aufs Spiel setze, selbst das eigene Leben mit allen seinen vermeintlichen Werten und Wertschätzungen, um endlich aus der Wahrheit leben zu können, die für den Ostasiaten nicht das Sein und das Wort, sondern das Nichts und das Schweigen sei.

Durch viele, zum Teil schon in früheren Schriften berichtete, zum Teil neue Fälle von Satori wird diese Behauptung bestätigt und bekräftigt.

Aber nun, so fährt Suzuki in überaus erregender Weise fort, lasse sich zeigen, daß das Satori auf dem Wege der inneren Erleuchtung gleichsam Antworten auf Fragen erteile, die den Grundfragen, die der westliche Mensch sich seit eh und je gestellt habe, unverkennbar verwandt seien. Auch der östliche Mensch gewinne also durch Satori unmittelbare Einsicht in sein Woher und Wohin, in den Sinn von Sein und Dasein und somit in die in Ostasien seit eh und je bedeutsame fundamentale Dreiheit, die man, in freilich sehr bedenklicher Anlehnung an europäische Ausdrucksweise, als Gott, Mensch und Welt kennzeichnen dürfe. Von hier aus lasse sich dann sagen, daß Zen oder Satori eine ihnen eigentümliche, nur in ihrer Dimension mögliche Logik und Psychologie aufweisen, die von der im Abendlande traditionellen Logik und Psychologie ebenso verschieden seien wie das Nichts vom Sein, das Schweigen vom Wort, das Satori vom gewöhnlichen Denken.

Hat D. T. Suzuki seine Absicht, dem westlichen Leser, an den er sich ja wendet, Sinn und Bedeutung des Zen oder Satori noch verständlicher, noch durchsichtiger zu machen, erreicht? Mir scheint: ja! Denn seine Ausführungen besagen, Satori sei nicht ein Geschehen in einer der vielen Sekten des Buddhismus, das nur partikulares Interesse beanspruchen könne, sondern es sei die Summe der ostasiatischen Existenz selbst. Es bringe keine neuen Gedanken in die Welt, die man prüfen, annehmen oder verwerfen könne, sondern eine innere Wandlung derer, die es an sich erfahren haben, von einzigartiger Tragweite und Tiefe – ein Seinsverständnis, das man nur darleben, niemals aber wie eine Theorie darlegen könne.

D. T. Suzuki spricht aus der Vollmacht eines Geistes, der viel gedacht und viel erfahren hat, der die uralten Kulturgüter Indiens und Chinas, deren Sprachen er beherrscht, ebenso gründlich kennt wie die wesentlichsten Erscheinungen des europäischen Geisteslebens, und der dennoch weiß, daß er noch immer unterwegs ist. Er ist ein Weiser in des Wortes tiefster Bedeutung.

Eugen Herrigel

## ZUR EINFÜHRUNG: LEBEN AUS ZEN

Was bedeutet «Leben aus Zen»? Leben wir nicht alle durch Zen, in Zen und mit Zen? Können wir diesem jemals entfliehen? Wie sehr wir auch kämpfen mögen, diesem zu entfliehen, wir gleichen den kleinen Fischen, die an der Angel hängen. Der Kampf ist nutzlos, und am Ende fügen wir uns nur selbst schweren Schaden zu. Von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet, gleicht «Leben aus Zen» einem Kopf, den wir, noch vor unserer Geburt, auf den schon vorhandenen setzen. Was also ist der Sinn, hierüber zu sprechen?

Es ist die Natur des Menschen, daß er an sich einleuchtende Fragen stellt und sich unentwirrbar in diese verstrickt. Es ist zweifellos höchste Torheit, aber eben diese Torheit öffnet einen Bereich, dessen Dasein wir bisher niemals erwartet haben. Torheit ist mit anderen Worten Neugier, und Neugier hat Gott in den menschlichen Geist gelegt. Wahrscheinlich war Gott selbst neugierig, sich kennenzulernen. Darum schuf er den Menschen und versucht, seine Neugier durch den Menschen zu befriedigen.

Wie dies auch sein mag, der Titel dieses Buches ist «Leben aus Zen». Wir wollen sehen, was er bedeutet. Zu diesem Zweck steigen wir von Gott, von dem Göttlichen Licht herab und benutzen den Intellekt, das menschliche Bewußtsein, das in uns entwickelt ist. Denn dieses allein unterscheidet uns

Menschen in charakteristischer und wesentlicher Weise von der übrigen Schöpfung. In mehr als einer Weise wirkt der Intellekt schädlich, aber für unser praktisches Leben ist er ein nützliches Werkzeug, und solange wir ihn auf verständige Weise benutzen, werden wir viel Wohltat von ihm erlangen.

Die Materialisten behaupten, das Bewußtsein sei vom Sein bedingt und nicht das Sein vom Bewußtsein, und das Sein, dessen Grund in sich selbst liegt, sei durch sich selbst bedingt. Dies ist soweit ganz richtig. Aber es wird außer acht gelassen, daß es kein Sein geben kann ohne Bewußtsein. Das Sein wird tatsächlich erst zum Sein, wenn es seiner selbst bewußt wird. Solange Gott mit sich selbst zufrieden ist, existiert er nicht. Er muß zu etwas erwachen, das er nicht ist, dann ist er Gott. Gott ist Gott, wenn Gott nicht Gott ist. Aber was nicht Gott ist, muß auch in ihm liegen. Und dies – was er nicht selbst ist – ist sein eigener Gedanke oder sein Bewußtsein.

In diesem Bewußtsein geht er von sich selbst fort und kehrt zur gleichen Zeit zu sich selbst zurück. So kann man nicht sagen, daß das Bewußtsein durch das Sein entsteht und das Sein in sich selbst ruht. Sondern man muß sagen, daß Sein durch das Bewußtsein Sein ist, das heißt, daß Sein Sein ist, weil Sein nicht Sein ist.

Zen ist Leben, ist das Leben, und das Leben ist Zen. Wir leben nicht aus Zen, wir leben einfach Zen. Sagen wir trotzdem; daß wir aus Zen leben, so bedeutet es, daß wir dieser Tatsache bewußt werden. Daß dieses Bewußtsein wichtig ist, steht außer Frage. Denn gibt es irgend etwas Wichtigeres im menschlichen Leben als die Erkenntnis des Göttlichen ihm?

Der Hund ist alle Zeit ein Hund und wird seines Hundseins, des Göttlichen in sich, nicht gewahr. Darum kann er sich selbst nicht übersteigen. Er findet Knochen, stürzt sich auf sie und frißt sie. Er ist durstig und trinkt Wasser. Zu

Zeiten jagt er seiner weiblichen Gefährtin nach und kämpft auf Leben und Tod mit seinen Rivalen. Wenn er stirbt, atmet er einfach sein Leben aus. Er beklagt nicht sein Schicksal, kennt keine Reue, keine Hoffnung, keine Sehnsucht. Und warum? Ganz einfach, weil er seiner Buddha-Natur nicht bewußt ist. Er wurde nicht zur Wahrheit erweckt. Er lebt trotzdem auf gleiche Weise Zen, aber er lebt nicht aus Zen.

Nur der Mensch kann ebenso aus Zen leben wie Zen leben. Es ist nicht genug, Zen zu leben. Wir müssen aus Zen leben. Das bedeutet, daß wir uns dessen bewußt sein müssen, wenn auch dieses Bewußtsein jenes, das wir im allgemeinen darunter verstehen, übersteigt. Das Bewußtsein, Zen zu leben, ist qualitativ verschieden von jenem, das relativ und psychologisch ist. Es bezeichnet die Grenze der Entwicklung, die der menschliche Geist erreichen kann; es grenzt an das göttliche Bewußtsein.

Als Gott das Licht sah, das sein Gebot hervorrief, sprach er: «Es ist gut.» Diese Zustimmung Gottes ist das erste Erwachen des Bewußtseins in der Welt – tatsächlich der Anfang der Welt selbst. Die Scheidung von Licht und Dunkel stellt noch nicht den Anfang dar. Die Welt beginnt erst, wenn es einen Geist gibt, der dessen gewahr wird, einen Geist, der kritisch seiner selbst bewußt ist. Das bedeutet auch das Essen von «den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht». Das Essen bedeutet Erkenntnis des Guten und Bösen, Gewahrwerden des Lichtes und der Dunkelheit; und in diesem Erkennen, in diesem Wissen liegt das Geheimnis des Lebens aus Zen.

Wir alle, die fühlenden und nicht fühlenden Wesen, leben Zen. Das Geheimnis des Lebens ist aber nur den Menschen offenbar. Es ist ihr Vorrecht, durch dieses geheime Wissen in Gemeinschaft mit Gott zu sein. Dieses Geheimnis ist kein Geheimnis, wenn man es kennt. Es wird jedem Wesen offen-



bar, das mit Bewußtsein begabt ist. «Denn nichts ist verborgen, das nicht offenbar werden soll, und nichts versteckt, das nicht erkannt werden soll.»

Leben aus Zen ist mehr als eine moralische Tugend. Moral begrenzt und bindet. Zen macht frei und führt uns in einen freieren, weiteren Bereich des Lebens. Moral ist nicht schöpferisch. Sie erschöpft sich, indem sie versucht, anders als sie selbst zu sein, oder eher versucht, sie selbst zu sein.

Leben aus Zen bedeutet, man selbst zu sein, in sich vollkommen zu sein, und ist deshalb immer ein Selbstwirken. Es gibt, was es hat, und sucht oder erstrebt niemals, etwas anderes zu sein als es selbst oder, besser, es selbst zu sein. Ein Morgen mit Zen ist ein guter Morgen, jeder Tag ein guter Tag, gleichgültig wie stürmisch er auch sein mag. Moral verbindet sich immer mit der Idee des Guten und Bösen, mit gerecht und ungerecht, tugendhaft und lasterhaft und kann diese Begriffe nicht überschreiten. Vermöchte sie dies, so wäre sie nicht mehr sie selbst. Es ist ihre eigene Natur, daß sie nicht frei und unabhängig sein kann. Zen dagegen ist mit keiner derartigen Idee verbunden. Es ist so frei wie der Vogel, der fliegt, wie der Fisch, der schwimmt, die Lilie, die blüht.

Moral und Intellekt gehen Hand in Hand. Es ist das Anliegen des Verstandes, die Teilung vorzunehmen und den einen Teil dem anderen gegenüberzustellen; und es ist das Anliegen der Moral, nach dieser Polarität von Gut und Böse zu leben. Moral lebt durch intellektuelle Urteile. Zen dagegen stellt keine Urteile fest und gibt keine ab. Es nimmt die Dinge, wie sie sind. Aber ganz genau stimmt auch dies nicht und könnte zu Irrtümern führen. Denn Zen unterscheidet und urteilt.

Zen leugnet nicht die Sinne, den Intellekt oder die Moral. Das Schöne ist schön, das Gute gut, das Wahre wahr. Zen geht nicht gegen die Urteile an, die wir gemeinhin über Dinge fällen, so wie sie sich uns darstellen. Was Zen ausmacht, ist

etwas, das Zen allen diesen Urteilen hinzufügt, und wenn wir dessen gewahr werden, können wir sagen, daß wir durch Zen leben. Doch gibt es in dieser Hinsicht eine große Schwierigkeit: die Unfähigkeit, dies unserem Denken verständlich zu machen – so sehr hat uns der Intellektualismus im Griff.

Äußert sich Zen selbst, so stellt es sich gegen den Intellekt, um ihn aus seinen Angeln zu heben. Der Verstand verliert seinen Stand und ist vollkommen betäubt. Zen würde erklären: Der reine und unbefleckte Asket geht nicht ins Nirvāna ein, während der Bhikkhu, der die Vorschriften verletzt, nicht in die Hölle kommt – Aussagen, die den Ideen der Moral vollkommen entgegengesetzt sind. Hierzu sagt Hakuin (1686–1769) in charakteristischer Zen-Weise folgendes:

*Die eifrigen Ameisen bemühen sich,  
die Flügel einer toten Libelle fortzutragen;  
die Frühlingschwalben sitzen Seite an Seite  
auf einem Weidenzweig.*

*Die Frau des Seidenspinners hält, bleich und müde,  
in der Hand die Körbe voll Maulbeerbaumblätter;  
man sieht die Dorflausbuben mit gestohlenen Bambusschößlingen  
eine durchlöcherzte Umzäunung durchkriechen.*

Von einem intellektuellen Gesichtspunkt aus gesehen muß man sich fragen, welche Beziehung zwischen der Aussage über den Asketen und den Mönch und diesem «erklärenden» Vers des Hakuin besteht. Zen findet eine ganze Menge Verbindungen, tatsächlich so viele, daß man aus seiner Aussage einen Kommentar über Hakuin ableiten könnte. Wenn das eine verstanden wird, ergibt sich auch der Sinn des anderen.

Um eine Erklärung vom intellektuellen Standpunkt aus zu geben: Die von Hakuin beschriebenen Szenen sind uns aus unserem täglichen Leben vertraut. Wir übergehen sie meist,

ohne etwas Bedeutsames darin zu finden. Hakuin aber beschreibt sie, als sei etwas von Zen in ihnen enthalten. Dies bedeutet, daß unsere täglichen Erfahrungen – so wie sie sind – Zen-Erfahrungen sind. Aber wir erkennen dies nicht, uns als Intellektuellen fehlt etwas, was uns die Bedeutung paradoxer Aussagen begreifen ließe. «Der reine und unbefleckte Asket geht nicht ins Nirvāna ein» – solange wir das mit dem Verstand erfassen wollen, haben wir keine Möglichkeit, dem Teufelskreis zu entrinnen. Das Leben aus Zen macht uns ein geheimnisvolles Etwas bewußt, das sich dem Zugriff des Verstandes entzieht. Su Tung-p'o, einer der größten Gelehrten der Sung Dynastie, der ein Zen-Schüler war, hat folgendes zu sagen:

*Feuchter Nebel auf dem Berge Lu  
und Wellen wild bewegt im Che-chiang;  
bist du noch nicht dort gewesen,  
wirst du dich darum grämen.  
Warst du erst dort und wendest wieder heim den Schritt,  
wie nüchtern sehen dann die Dinge aus!  
Feuchter Nebel auf dem Berge Lu  
und Wellen wild bewegt im Che-chiang.*

Der feuchte Nebel auf dem Berg Lu und die wildbewegten Wellen des Che-chiang bleiben die gleichen, ob du Zen hast oder nicht. Darum sagt der Dichter, daß es «nichts Besonderes gibt», weder vor noch nach deiner Ankunft. Es ist die gleiche alte Welt mit oder ohne Zen. Und doch muß etwas neu sein in deinem Bewußtsein; sonst könntest du nicht sagen: «Alles ist das gleiche.»

Leben aus Zen löst sich also auf in das Bewußtwerden eben «jener Kleinigkeit», die alle Zeit in deinem Geist war, die du aber nicht wahrgenommen hast. Diese «Kleinigkeit» stellt

sich als eine große Angelegenheit heraus, da sie deine ganze Lebenshaltung betrifft. Der Mond strahlt hell diese Nacht. Objektiv gesehen, erblicken wir alle denselben Himmelskörper, der regelmäßig zu- und abnimmt. Aber Dichter drücken ihre verschiedensten Empfindungen bei den verschiedensten Gelegenheiten aus. Für sie hat der Mond nicht stets dieselbe astronomische Existenz. Während Su Tung-p'o erklärt, «es sei nichts Besonderes» mit dem Berg Lu, hat doch eine große Veränderung – eine wahrhaft umwälzende – im Geist des Dichters stattgefunden. Sie ist so umfassend und grundlegend, daß er sich kaum dieser Veränderung in dem Sinn bewußt wird, der meist damit verbunden wird.

Vollzieht sich diese Umwälzung nur teilweise, dann bleiben noch andere Dinge bestehen, die zum Vergleich herangezogen werden können. Im Fall des Mondes ist jede Eingebung, die er bewirkt, sei sie poetisch, romantisch oder ergreifend, eine Gemütsregung und überschreitet deshalb nicht das Bewußtsein. Bei Su Tung-p'o aber hat der Sinn des «Nichts-Besonderes» jede Zelle durchdrungen, jede Faser seines Seins, und er ist nicht mehr derselbe wie vorher. Und auch der Berg Lu ist nicht mehr der alte Lu. Sein *sat* (Sein) ist nun auch *chit* (Bewußtsein), und zudem ist der frühere Betrachter Su Tung-p'o letztlich eins mit dem Berg in ihrer beider Seligkeit (*ānanda*). Ist dies nicht das größte Ereignis, das die Welt erleben kann? Wenn möglich, sucht dieses kleine Buch der Erhellung dieses geheimnisvollen Ereignisses zu dienen, das als Zen bekannt ist, und führt damit naturgemäß zur Beschreibung dessen, was «Leben aus Zen» bedeutet.

## ALLGEMEINER ÜBERBLICK

Es gibt eine buddhistische Schule, die als Zen bekannt ist. Sie behauptet, daß sie das Wesen der buddhistischen Lehre übermittelt und daß jede andere Schule des Buddhismus, der es an Zen mangelt oder deren Anhänger nicht ihren Blick auf Zen richten, nicht wirklich buddhistisch genannt werden kann. Nach Ansicht seiner Anhänger ist Zen also das Alpha und Omega des Buddhismus. Buddhismus beginnt in Zen und endet in Zen. Wird Zen dem Buddhismus fortgenommen, ist dieser nicht mehr, was er zu sein beansprucht. Dies ist die Sicht des Zen, und wenn dies wirklich zutrifft, ist Zen keine Schule des Buddhismus, sondern Buddhismus selbst.

Nach der Geschichte aber bildet Zen einen bestimmten Zweig der buddhistischen Lehre, eine Schule. Während der Anspruch des Zen, Quintessenz des Buddhismus zu sein, im folgenden deutlicher hervortreten wird, wollen wir inzwischen Zen als eine Disziplin betrachten, die nicht nur als Lehre, sondern auch zur praktischen Erhellung unseres täglichen Lebens von einzigartiger Bedeutung ist.

# I

Nach der Beschreibung seiner Meister ist Zen so äußerst, so unbegreiflich einzigartig, daß der nicht Eingeweihte, der es mit dem Verstand fassen will, daran verzweifeln muß. Man sehe sich nur die folgenden Antworten auf die Frage nach der Natur des Zen an: «Zen gleicht dem Greifen nach dem Mond im klaren Wasserspiegel.» «Zen gleicht einem Topf mit kochendem Öl.» «Affen klettern auf den Baum und hängen von seiner Spitze herunter, indem sie sich mit den Schwänzen aneinander halten.» «Es ist ein Stück zerbrochener Ziegel.» «Ich ziehe meine Augenbrauen hoch und bewege meine Augen.»

Ein Gärtnermönch nahte sich einst dem Meister und suchte Einweihung in Zen. Der Meister sprach: «Komm wieder, wenn niemand in der Nähe ist, und ich werde dir sagen, was es ist.» Am nächsten Tag ging der Mönch wieder zu dem Meister, und als er sah, daß niemand zugegen war, flehte er ihn an, ihm das Geheimnis zu offenbaren. Der Meister sprach: «Komm näher heran.» Der Mönch trat näher. Der Meister sprach: «Zen ist etwas, das nicht durch Worte vermittelt werden kann.»

Eine ähnliche Geschichte wird von Suibi erzählt. Er wurde einst von Reijun (875–919 n. Chr.) aus Seiheisan nach dem Geheimnis des Zen gefragt, das Bodhidharma nach China brachte. Suibi versprach, ihm das Geheimnis zu verraten, wenn niemand in der Nähe sei. Als er wiederkam, führte Suibi den erwartungsvollen Frager in den Bambushain, in dem es ganz still war. Auf die Bambusstämme zeigend, sprach er: «Sieh, wie lang diese und wie kurz jene sind.»

Seltsame Erklärungen, zwischen denen auch nicht annähernd eine Übereinstimmung besteht. Es gibt tatsächlich ebenso

viele Bezeichnungen für Zen wie es Meister gibt seit Beginn des Zen. Wie steht es aber mit Buddha, den man im Zen als den ersten Meister ansieht. Verehren seine Nachfolger ein und denselben Buddha?

Als ein Meister gefragt wurde, wer Buddha sei, gab er die Antwort: «Die Katze klettert den Pfosten hinauf.» Der Schüler gestand seine Unfähigkeit, den Sinn zu erfassen, und der Meister sprach: «Wenn du es nicht verstehst, frag den Pfosten.»

Ein Mönch fragte: «Wer ist Buddha?»

Reikan vom Usekisan streckte die Zunge heraus und zeigte sie ihm.

Der Mönch verbeugte sich.

Der Meister sprach: «Laß das. Was hast du gesehen, vor dem du dich verbeugst?»

Der Mönch antwortete: «Ich verdanke es Eurer Güte, daß Ihr mich den Buddha mit Hilfe Eurer Zunge schauen ließt.»

Der Meister sagte: «Seit kurzem habe ich eine Wunde auf meiner Zungenspitze.»

Ein Mönch fragte Keitsu vom Kakusan: «Wer ist der Buddha?»

Der Meister schlug ihn, und der Mönch schlug zurück. Der Meister sagte: «Du hast einen Grund, mich zu schlagen. Ich aber habe keinen, dich zu schlagen.»

» Dem Mönch fiel keine Antwort ein. Da schlug ihn der Meister und warf ihn aus dem Zimmer.

Ero fragte Sekitō (700–790 n. Chr.): «Wer ist der Buddha?»

Sekitō antwortete: «Du hast keine Buddha-Natur.»

«Und was ist mit den sich schlängelnden Tieren?»

«Sie haben Buddha-Natur.»

«Wenn dies so ist, wie kommt es dann, daß ich, den man Ero nennt, keine Buddha-Natur habe?»

Der Meister antwortete: «Eben weil du nicht zustimmst.»

Ein Mönch fragte Gian vom Tankasan: «Wer ist Buddha?»

Der Meister fragte: «Wer bist du?»

«Wenn dem so ist, dann gibt es keinen Unterschied.»

«Wer hat dir das gesagt?»

Der Pfosten oder Pfeiler erscheint häufig im Zen-Mondō, da er zu den sichtbarsten Gegenständen des Klosters gehört. Ein Mönch fragte Sekitō: «Welchen Sinn hat das Kommen von Bodhidharma aus dem Westen?» Der Meister antwortete: «Frage den Pfosten.» Der Mönch gestand, daß er dies nicht verstehe. Der Meister sagte: «Es geht mir ebenso.»

Aus diesen Antworten auf die Fragen: «Was ist Zen?» und «Wer ist Buddha?», können wir erkennen, welcher Art die Zen-Lehre ist. Es gibt keine Gleichförmigkeit in der Art, wie Zen den Buddha begreift, und die Methode, zu der jeder Meister greift, um den Fragenden das Wesen von Zen erfahren zu lassen, ist zumindest außergewöhnlich und sucht in ihrer Außergewöhnlichkeit das rationale Verstehen zu überschreiten. Wenn auch Zen behauptet, eine Form, ja sogar das Wesen des Buddhismus zu sein, so scheint es doch nicht die geringste Andeutung hierüber zu geben.

Müßten wir Zen nach unserer alltäglichen Sicht der Dinge beurteilen, so würde der Grund unter unseren Füßen versinken. Unsere sogenannte rationalistische Art des Denkens ist offensichtlich nutzlos für das Bewerten der Wahrheit oder Unwahrheit des Zen. Es ist jenseits aller Bereiche des menschlichen Verstehens. Alles, was wir deshalb über Zen feststellen können, ist, daß seine Einzigartigkeit in seiner Irrationalität, in seinem Übersteigen unseres logischen Begreifens liegt. Es ist richtig, daß die Religion im allgemeinen

etwas besitzt, das durch Logik nicht allein zu erfassen ist, sondern auf Offenbarung oder Glaubensannahme beruht. So ist zum Beispiel das Dasein Gottes, der die Welt aus nichts geschaffen hat, nicht logisch beweisbar oder erfahrungsgemäß auszudrücken und kann nur im Glauben angenommen werden. Die Irrationalität des Zen aber scheint nicht von gleichem Rang wie die sogenannte religiöse Unverständlichkeit zu sein.

Stellen wir uns die Frage: Was hat Zen, das behauptet, das Wesen des Buddhismus zu sein, mit dem Affen zu tun, der auf den Baum klettert, oder mit der Katze, die auf den Pfosten steigt? Was hat es zu tun mit dem Heben der Augenbrauen oder dem Öffnen und Schließen der Augen? Will oder kann der Pfosten uns eine Erklärung geben, wenn wir ihn fragen, was es bedeutet, daß die Katze auf ihn hinaufklettert? Was gewinnen wir wirklich aus diesen Antworten?

Es ist wahr, daß die Meister über Buddha und die Wahrheit des Zen sprechen. Offensichtlich aber gehen ihre Buddhas nicht weiter als bis zur Katze auf dem Pfosten, und ihnen wohnt nichts inne, das uns an Heiligkeit, Ehrfurcht und Weihe erinnert, an diese Gedanken, die wir naturgemäß mit Buddhaschaft oder dem Gegenstand religiöser Verehrung verbinden. Die Katze wird nicht von einem Heiligenschein umgeben. Der Pfosten hat keine Ähnlichkeit mit dem Kreuz.

Und das Anerbieten des Meisters, dem Schüler das Geheimnis des Zen zu offenbaren, sobald sie allein sind? Kann eine geistige Wahrheit überhaupt von einer Person zur anderen im geheimen übermittelt werden? Als der Schüler zum Meister kam, wurde ihm befohlen, näher zu treten, als könne man das Geheimnis nur flüstern. Aber kein Geheimnis erreichte des Schülers Ohr, zumindest keins, das durch menschliche Rede zu vermitteln wäre. Hatte nicht der Schüler des Meisters Befehl verstanden, näherzutreten, und hatte

er ihn nicht befolgt? Gab es ein weiteres Geheimnis als dieses? Hatte der Meister sich nicht selbst betrogen, als er erklärte, es gäbe kein Geheimnis im Zen, das durch Worte vermittelt werden könne, und widersprach der Schüler nicht sich selbst, da er tat, als wüßte er überhaupt nichts von der Wahrheit des Zen? Die ganze Episode scheint nichts anderes als eine Posse zu sein. Ist dies wirklich so? Gibt es nichts tief Geistiges, das tatsächlich dem Verstand verborgen ist, aber offenbar wird durch das Verhalten des Schülers wie durch die wortlose Mitteilung des Meisters?

Im zweiten Fall, der noch einmal von dem Geheimnis des Zen handelt, erklärte der Meister nicht, es ließe sich nicht in menschlicher Sprache ausdrücken. Er deutete nur auf die Bambusstämme und schätzte ihre Länge. Er sagte kein Wort über die geheime Botschaft, die Bodhidharma dem Mittleren Königreich gebracht haben soll. Wurde dennoch ein Geheimnis offenbart? Scheinbar übermittelten die Bambusstämme weder Suibi noch Reijun irgend etwas. Nach dem Bericht aber soll Reijun einen flüchtigen Blick in die Wahrheit des Zen getan haben. Was also geschah? Die kürzeren Bambusstämme sind kurz, die längeren sind lang und bleiben das ganze Jahr über grün, aufrecht, anmutig und biegsam, wenn ein Windhauch über sie fährt.

Baso (709–788), einer der größten Zen-Meister der T'ang Dynastie, wurde einst von einem Mönch aufgesucht und gefragt: «Was war, abgesehen von den vier Behauptungen und den hundert Verneinungen, der Sinn von Bodhidharmas Kommen aus dem Westen? Habt die Güte, Meister, mir dies zu sagen.»

Bodhidharma (ca. 470–543) soll der Überlieferung nach der erste Patriarch des Zen in China gewesen sein. Man hielt ihn für denjenigen, der als erster Anfang des sechsten Jahrhunderts das Zen aus Indien nach China brachte. Die Frage:

«Was ist der Sinn seines Kommens?», ist gleichbedeutend mit: «Was ist die Wahrheit des Zen-Buddhismus?». Der Mönch, der diese Frage stellt, will wissen, ob es eine ganz bestimmte Wahrheit des Zen gibt, die jenseits alles menschlichen Verstehens liegt. Die vier Behauptungen sind: 1. bejahend; 2. verneinend; 3. weder bejahend noch verneinend; 4. beides, bejahend und verneinend. Die «Hundert Verneinungen», die sich tatsächlich auf die einhundertsechs negativen Feststellungen im *Lankāvatāra-Sūtra* beziehen, bedeuten eine gesamte Negation aller möglichen Feststellungen, die von irgend etwas gemacht werden können.

Die Frage des Mönchs also bezieht sich auf die Frage nach einer absolut letztgültigen Wahrheit, und ob es überhaupt eine solche gibt, wenn alles kategorisch und beständig negiert wird. Besitzt Zen wirklich eine solche Wahrheit? Wenn ja, dann erwartet der Mönch, sie von dem Meister zu erfahren. Nach christlicher Terminologie wäre eine solche letztgültige Wahrheit Gott oder die Gottheit. Wer diese oder diesen schaut, ist am Ende seiner religiösen oder geistigen Suche angekommen. Die unruhige Seele findet endlich Ruhe. Die Frage des Mönchs ist tatsächlich nicht sinnlos. Sie entstammt den tiefsten Tiefen seines nach Wahrheit suchenden Herzens. Was gab ihm Baso als Antwort?

Dies: «Ich bin heute müde und kann es dir nicht sagen. Geh zu Chizo (Chih-tsang) und frage ihn.» Der Mönch ging zu Chizo, der einer der ersten Schüler von Baso war, und wiederholte seine Frage. «Warum nicht den Meister selbst fragen?», antwortete Chizo. Der Mönch entgegnete: «Der Meister selbst hat mich hierhergeschickt, daß ich dich frage.» Chizo sprach: «Ich habe heute Kopfschmerzen und kann dir nichts hierüber sagen. Geh zu Bruder Kai (Hai) und frage ihn.» Der Mönch ging zu Kai und wiederholte die Frage. Sprach Kai: «Was dies betrifft, so weiß ich es wirklich nicht.»

Endlich ging der Mönch zu Baso zurück und berichtete ihm alles. Darauf sprach Baso: «Chizos Haare sind weiß, während Kai's schwarz sind.»

Was wir an dieser Zen-Geschichte «verstehen» können, ist weiter nichts als das Müdigkeitsgefühl des Meisters, das Kopfweh des einen Schülers, das Unverständnis des anderen und schließlich die gleichgültige Erklärung des Meisters über das graue Haar des einen und das dunkle des anderen. Dies alles sind gewöhnliche Tatsachen unseres täglichen Lebens, die scheinbar nicht viel zu tun haben mit solch tiefen Fragen wie denen nach der Wahrheit, nach Gott oder der Wirklichkeit. Ist aber dies alles, was Zen dem ernsthaften Wahrheits-sucher nach vielen Jahren eifrigen Forschens geben kann oder will? Lohnt es dann wirklich, Zen zu üben? Reicht die geheime Botschaft des Bodhidharma, der im sechsten Jahrhundert unter Einsatz seines Lebens über die turmhohen Wellen des südlichen Meeres nach China kam, wirklich nicht weiter als bis hierher?

Wie dem auch sei, wir sehen, daß die Einzigartigkeit des Zen nicht nur in seiner offensichtlichen Irrationalität besteht, sondern auch in den höchst ungewöhnlichen Methoden, seine Wahrheiten darzustellen. Irrational sind die meisten religiösen Feststellungen, zum Beispiel die christliche Behauptung, Gott habe seinen einzigen Sohn gesandt, um die Menschheit von der Verdammnis zu befreien. Es wird angenommen, Gott sei allwissend und allmächtig, so muß bei Erschaffung des Menschen auch dessen Schicksal ihm vollkommen offenbar gewesen sein. Trifft dies aber zu, warum machte er sich dann die Mühe oder mußte er sich diese machen, seinen eingeborenen Sohn für die sündhafte Menschheit zu opfern? Konnte er neben seiner Allwissenheit nicht seine Allmacht auf eine andere Weise beweisen, als daß er seinen einzigen Sohn dem Opfertod am Kreuz übergab? Wäre Gott rational,

wie wir es sind, hätte er nicht so irrational sein müssen, sich in einen von uns zu verwandeln, um seine grenzenlose väterliche Liebe für uns zu erweisen. Diese und viele andere Einwendungen können gegen die Irrationalität der christlichen Vorstellung von Gott und seinen Heilsplan erhoben werden.

Man kann behaupten, die Zen-Unvernünftigkeiten seien von anderer Art als die christlichen, aber soweit es ihre Unlogik betrifft, sind sie ebenso irrational. Zen sagt: «Ich halte einen Spaten in der Hand, und meine Hände sind leer. Ich reite einen Ochsen und gehe zu Fuß.» Ist dies nicht ebenso unlogisch und gegen jede menschliche Erfahrung, wie wenn die Christen behaupten, Christus sei drei Tage nach seiner Kreuzigung vom Tode auferstanden, oder er sei mit Petrus auf dem Wasser gegangen?

Es ist kein Zweifel, daß die Methode, wie Zen sich mit seinem Gegenstand beschäftigt, einzigartig in der Geschichte des Denkens ist. Sie benutzt keine Gedanken oder Begriffe. Sie bezieht sich unmittelbar auf die konkrete Erfahrung. Vermag der Mönch nicht, das Bewußtsein der auf diese praktische, persönliche und lebendige Art übermittelten Wahrheit in sich zu erwecken, muß er auf eine andere Gelegenheit warten. In der Zwischenzeit mag er weiter in der Wildnis des abstrakten Denkens herumschweifen.

Alle anderen Religionen oder geistigen Lehren suchen die Wahrheit ihrer irrationalen Behauptungen durch deduktive oder induktive Weise, durch Mittel der Abstraktion, Begründung und Annahme zu beweisen. Die Zen-Meister aber weigern sich, dies zu tun. Sie handeln einfach «unmittelbar» und lehren in einer höchst wirksamen und persönlichen Art. Wenn der Mönch es im Augenblick nicht erfassen kann, wartet der Meister die nächste Gelegenheit ab, bei der der Mönch selbst den inneren Drang spürt, sich dem Meister zu nahen – diesmal wahrscheinlich mit einer anderen Form der Frage.

Als Suiryō Baso die Frage stellte: «Was ist die Wahrheit des Zen, die Bodhidharma herüberbrachte?», schlug der Meister ihn zu Boden. Diese rauhe Behandlung erweckte ihn zur Wahrheit des Zen. Als er sein Gleichgewicht wiedergewonnen hatte, schlug er die Hände zusammen und sagte laut lachend: «Wie sonderbar! Alle Samādhis, alle unerschöpflichen Tiefen und Sinngehalte der Sūtras offenbaren sich im Augenblick auf der Spitze eines einzigen Haares.» Dann verbeugte er sich vor dem Meister und zog sich zurück. Später pflegte er zu sagen: «Seitdem ich Basos Schlag gekostet habe, kann ich nicht mehr aufhören zu lachen.» Als er nach der letzten Wahrheit des Buddhismus gefragt wurde, rieb er einfach seine Hände und lachte laut.

Im Zen gibt es viel Niederschlagen, Klatschen mit einer Hand und Stockhiebe. Wenn ein Mönch auf eine so ungewohnte, unfeierliche Weise behandelt wird, öffnet ihm das oftmals die Augen für die Wahrheit des Zen. Häufig aber bleibt auch das Schlagen ohne Erfolg, und der Fragende verharrt weiter in Ungewißheit.

Tokusan (780–865), ein großer Meister der T'ang-Dynastie, war bekannt für den Gebrauch des Stockes. Sein Lieblingssatz hieß: «Gleichgültig was du sagst, ob du ja sagst oder nein, du wirst dennoch dreißig Schläge bekommen.» Einmal sagte er in einer Rede: «Wenn du fragst, handelst du falsch, wenn du nicht fragst, bist du gleichermaßen im Irrtum.» Ein Mönch trat vor, um sich zu verneigen, als Tokusan ihn mit dem Stock schlug. Der Mönch wehrte sich: «Ich wollte mich eben verbeugen. Warum dieser Schlag?»

«Würde ich warten, bis du den Mund öffnest, wäre der Schlag überhaupt sinnlos», sagte Tokusan.

Kōtei war ein Schüler des Kisu Chijō vom Kosan. Ein Mönch wurde von Kassan zu ihm geschickt. Als er seine feierliche Verbeugung machte, schlug ihn der Meister. Der Mönch sagte: «Ich bin hier, um Eure besondere Unterweisung zu empfangen. Warum dann der Schlag, Meister?» Mit diesen Worten verbeugte er sich abermals. Der Meister schlug ihn wieder und warf ihn aus dem Kloster.

Der Mönch ging zu Kassan zurück und berichtete ihm genau seine Unterredung mit Kōtei. Kassan fragte: «Verstehst du Kōtei?» «Nein, Meister, ich tue es nicht», antwortete der Mönch. «Glücklicherweise nicht. Hättest du verstanden, müßte ich stumm werden.»

Als Chōsa, der im neunten Jahrhundert lebte, mit Kyōsan, einem seiner Mönchsbrüder, den Mond betrachtete, bemerkte dieser: «Jeder hat Dieses, und es ist schade, daß er nicht vollen Gebrauch davon macht.» Darauf sagte Chōsa: «Kann ich dir helfen, davon Gebrauch zu machen?» Kyōsan antwortete: «Versuche es, Bruder.» Darauf versetzte Chōsa dem Kyōsan einen harten Schlag, der ihn zu Boden warf. Als er sich erhob, sagte Kyōsan: «Mein Bruder, du bist einem wilden Tiger gleich.»

In der Zen-Literatur werden eine ganze Anzahl solcher Berichte angeführt, die nicht Eingeweihte abschrecken könnten. Sie mögen denken, Zen sei nichts anderes als eine Art Drill, voller Rohheit und Unvernunft, der wahrscheinlich aus viel reinem Unsinn bestehe. Der Anspruch des Zen, das Wesen der buddhistischen Lehre zu sein, mag ihnen als reine Prahlerei ohne substantiellen Inhalt erscheinen. Diese Kritik kann richtig sein, wenn die Einsicht des Kritikers die Oberfläche nicht durchstößt. Geschichtliche Tatsache aber ist, daß Zen sich weit verbreitete seit seiner Einführung in China vor



mehr als tausend Jahren und daß es, zumindest in Japan, bis heute eine aktive geistige und kulturbildende Kraft ist. Hieraus könnte man folgern, daß trotz allem eine lebendige Kraft im Zen liegen muß, die unsere tieferen geistigen Erfahrungen unmittelbar berührt.

## II

Ein einzigartiger Faktor in der Lehrmethode des Zen ist das sogenannte Mondō. Der Schüler stellt eine Frage (*mon*) und der Lehrer gibt die Antwort (*tō* oder *dō*). Manchmal ist es auch umgekehrt. Die Antwort besteht nicht immer in Worten. Denn dieses Fragen und Antworten bezieht sich nicht auf den Bereich des konkreten Denkens oder geistigen Empfindens, auch nicht auf das Feld der Abstraktion und Schlußfolgerung. Es gibt darum keinen langen Austausch von Worten zwischen Meister und Schüler, keine beweisende Erörterung. Das Mondō endet im allgemeinen mit einer kraftvollen und kurzen Feststellung des Meisters oder mit einer physischen Kraftäußerung und führt niemals zu einer Abfolge logischer Argumente. Vermag der Schüler den Meister nicht sogleich zu verstehen, zieht er sich zurück, und das ist das Ende der persönlichen Unterhaltung.

Zen überläßt sich niemals Begriffsbildungen. Es lebt in ästhetischer oder intuitiver Wahrnehmung, und seine Wahrheit wird immer im persönlichen Kontakt dargestellt. Das ist die Bedeutung des Mondō. Das Niederschlagen, Ohrfeigen und verschiedene andere Handlungen der «Rohheit» oder «Gewaltsamkeit» sind das natürliche Ergebnis des persönlichen Kontakts. Es mag seltsam erscheinen, daß das Begreifen des Zen sich aus solchen Taten ergibt, aber wenn Zen nicht aus logischer Erörterung und begrifflicher Überzeugung besteht, muß sein Verständnis aus persönlicher Erfahrung selbst

erwachsen, wobei unter persönlicher Erfahrung nicht nur Erfahrungen der Sinnenwelt verstanden werden müssen, sondern auch die Erfahrung von Ereignissen, die im seelischen Bereich stattfinden.

Rinzai (gest. 867) sagte einst hierüber: «Es wohnt ein wahrer Mensch ohne Rang auf diesem Klumpen rohen Fleisches. Er geht aus und ein durch eure Sinnestore. Habt ihr bisher noch nicht Zeugnis von ihm abgelegt, dann schaut, schaut!»

Ein Mönch trat vor und fragte: «Wer ist dieser wahre Mensch ohne Rang?» Rinzai erhob sich von seinem Stuhl, packte ihn am Kragen und schrie: «Sprich, sprich!»

Der Mönch zögerte. Da ließ Rinzai ihn los und rief: «Welch schmutziger Fußabstreifer ist dieser wahre Mensch ohne Rang!» Mit diesen Worten ging Rinzai in sein Zimmer zurück.

Der Gedanke des «einen wahren Menschen ohne Rang» ist klar und allgemein genug. Aber wenn Zeugnis seiner Gegenwart in jedem von uns verlangt wird, dann greift Rinzai nicht zu Worten, sondern tritt in persönlichen Kontakt. Dem Fragenden wird die Aufgabe gestellt, ein sozusagen existentielles Zeugnis abzulegen, keine abstrakte Dialektik, sondern die Tatsache einer lebendigen Erfahrung voller Fleisch und Blut. Als Rinzai dieses Zeugnis von dem Mönch, dessen Bewußtsein auf der Ebene des Verstandes arbeitet, nicht erhielt, wies er ihn von sich und nannte ihn einen alten Fußabstreifer. «Der eine wahre Mensch ohne Rang» zeigte sich als schimpfliches Stück Holz. Das ist das Schicksal des Rationalisten. Nur in der Hand des Zen-Meisters wird ein unbedeutender Grashalm am Wegesrand zum sechzehn Fuß hohen goldenen Buddha. Rinzai, das ist Zen, verlangt dies von jedem von uns.

In diesem Sinn kann man sagen, Christus habe nach Zen-Art erklärt: «Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschen-

sohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch» (Joh. 6, 53). Was immer auch der Philosoph oder Idealist über unsere körperliche Existenz aussagen mag, wir sind hungrig, wenn wir nicht essen, und sind durstig, wenn wir nicht genug zu trinken haben. Dieses sind konkrete Tatsachen der menschlichen Erfahrung. Wir sind alle aus Fleisch und Blut gemacht, und in diesen erblickt die Wahrheit des Zen das Licht.

Darum vergleicht der Meister Zen mit einem Gefäß voll kochenden Öls. Dies ist die tatsächliche Erfahrung jedes Zen-Schülers. Er muß seine Finger dahinein tauchen und es bis in das Innerste seines Herzens schmecken. Wieder wird Zen beschrieben als ein Leben von «sieben Schritten und achtmal Fallen». Dies bedeutet einen Zustand unbeschreiblicher Verwirrung. Die Idee ist, daß Zen nur erreicht werden kann, wenn man durch eine Reihe von seelischen und geistigen Krisen gegangen ist. Die Wahrheit des Zen begreifen ist keine leichte Verstandesgymnastik. Man muß das eigene Fleisch essen und das eigene Blut trinken.

Es seien noch einige erörternde Worte hinzugefügt. Wenn gesagt wird, das geistige Leben ginge vom Essen des Fleisches Christi und dem Trinken seines Blutes aus, so mag dies sehr materialistisch klingen. Vom Standpunkt des Zen aber ist es ein großer Fehler, zwischen Geist und Körper zu unterscheiden und sie als unwiderruflich verschieden voneinander zu betrachten. Diese dualistische Ansicht der Wirklichkeit war ein großer Stolperstein für das richtige Verständnis der geistigen Wahrheit.

Die folgenden Bemerkungen mögen dem Leser helfen, die Zen-Ansicht über eine nicht dualistische Auffassung der Wirklichkeit zu verstehen. Als Chōsha, ein Schüler von Nansen (748–835), gefragt wurde: «Was ist Buddha», gab er die Antwort: «Er ist nichts anderes als dieser fleischliche Kör-

per.» Es ist bezeichnend, daß Chōsha hier den fleischlichen Körper. (*nūpakāya*) mit Buddha identifiziert und nicht Bewußtsein, Seele oder Geist, die wir gewöhnlich in solchen Fällen zum Vergleich heranziehen. Buddhaschaft wird nicht allgemein mit Körperlichkeit gleichgesetzt, sondern ganz abgesehen von unserer körperlichen Gegenwart, die wir meist als niedere Daseinsstufe verstehen. Chōsha legte seinen Finger auf die verwundbarste Stelle unseres üblichen Rationalismus. Ein Ziel der Zen-Schulung ist das Zerstören des dualistischen Gedankens von Körper und Geist. Der Meister betont dies. Die folgenden Verse stammen aus der *Weitergabe des Lichts* (*Denkō-roku*).

*Hier steht keine Mauer, die dein Weitergehen verhindert,  
hier ist keine Leere, die dir freien Durchgang gewährt:  
Wenn dein Verstehen diesen Punkt erreicht,  
erlangen Geist und Körper ihre ursprüngliche Selbst-Identität  
zurück.*

*Die Buddha-Natur offenbart sich auf deutlichste Weise.  
Wer im Natürlichen nur verweilt, vermag sie nicht zu erblicken:  
Sind wir erleuchtet über das Wesen aller Geschöpfe,  
welcher Unterschied besteht noch zwischen meinem  
und des Buddha Gesicht?*

Chōsha wurde gefragt: «Wie können wir Berge, Flüsse und die große Erde verwandeln und sie in dieses Selbst zurückführen?» Der Meister antwortete: «Wie können wir dieses Selbst verwandeln und es in Berge, Flüsse und die große Erde zurückführen?» Der Mönch verstand dies nicht. Darauf sprach der Meister: «Diese Stadt am Südufer des Sees ist gut zum Ansiedeln für das Volk. Dort ist der Reis billig, Holz im Überfluß und die Nachbarn sind freundlich.» Dann gab er folgende *Gāthā*:

*Wer fragt nach dem Verwandeln von Bergen und Flüssen?  
In was verwandeln sich Berge und Flüsse?  
Alles geht ineinander ein und nichts ist geteilt.  
Die Dharma-Natur zieht sich nirgends zurück.*

Die hier erwähnte Teilung bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen der Dharma-Natur und den Flüssen, Bergen, der großen Erde und allen anderen materiellen Dingen, die Unterscheidung zwischen Geist und Körper, zwischen der «Mauer, die hindert» und der «Leere des leeren Raumes», zwischen der Buddha-Natur und denen, deren Denken noch nicht frei ist von Begriffen. Die Unterscheidung ist das Werk des Intellekts, der seinen Platz in unserem praktischen Leben hat und ohne den wir dort nicht auskommen können. In den geistigen Bereich aber dürfen wir ihn nicht eindringen lassen.

Yakusan (751–834) wurde einst von seinem Meister Baso gefragt: «Wie geht es Euch in diesen Tagen?» Yakusan antwortete: «Die Haut ist sich selbst überlassen, um abzufallen, da sie nur die Eine Wahre Substanz trägt.» Die «Eine Wahre Substanz» oder Wirklichkeit ist aber nicht als Kern oder Grundlage oder Ding an sich jenseits der Erscheinung, der Phänomene, zu verstehen. Sie ist kein Gegenstand intellektueller Wahrnehmung, der Unterscheidung von diesem oder jenem. Sie ist das, was zurückbleibt (wenn wir auch diesen Ausdruck nicht gern benutzen), wenn alle äußere Haut oder Umhüllung abfällt. Dies aber darf nicht auf der Ebene des Denkens verstanden werden. Es ist symbolisch und muß geistig erfaßt werden. Es ist das Gefühl, das man hat, wenn man durch die sogenannte Zen-Erfahrung – für die der richtige Ausdruck fehlt –, durch Satori hindurchgeht.

Während Zen die Bedeutung des persönlichen Kontakts besonders hervorhebt, leugnet es nicht den Vorteil der begrifflichen Bestimmungen, die allein dem menschlichen Den-

ken zukommen. Das heißt: Zen bedient sich auch des Wortes. Aber der deutliche Unterschied zwischen Zen und anderen geistigen Lehren ist seine vollkommene Beherrschung der Worte und Begriffe. Nicht ihr Sklave, weiß Zen um die Rolle, die diese im Spiel der menschlichen Erfahrung ausüben, und räumt ihnen den Platz ein, der ihnen zukommt.

Der Mensch ist *Homo sapiens* und *Homo faber*. Die größte Gefahr, die ihn als *Homo faber* treffen kann, ist, daß er Sklave seiner eigenen Schöpfung wird. Der Mensch erfindet viele Werkzeuge und verwendet sie wirksam auf verschiedenen Feldern seiner Tätigkeit. Aber er setzt sich immer der Tyrannei der Werkzeuge aus, die er erschaffen hat. So ergibt sich, daß er nicht mehr Meister seiner selbst ist, sondern gemeiner Sklave seiner Umwelt, und das Schlimmste dabei ist, daß er sich dieser Tatsache nicht bewußt ist.

Dies trifft vor allem für den Bereich des Denkens zu. Es hat sehr viele wertvolle Begriffe erschaffen, durch die es die Wirklichkeit zu meistern versteht. Nun aber setzt es Begriffe an die Stelle der Wirklichkeiten, Gedanken an die Stelle der Erfahrung, das System an die Stelle des Lebens. Es vergißt, daß die Begriffe seine eigene Erfindung sind und auf keine Weise die Wirklichkeit ausschöpfen. Zen aber ist sich dessen vollkommen bewußt, und in allen seinen Mondö gëit es darum, die falsche Maske der Begrifflichkeit fortzuwerfen. Aus diesem Grund wirkt Zen so irrational und dunkel vom Standpunkt unseres Jedermanns-Bewußtseins.

Als Hō-koji im achten Jahrhundert Baso über das «Eine ohne Zweites unter den tausend Dingen» fragte, antwortete dieser: «Trinke in einem Zug alle Wasser des Westlichen Sees, und ich will dir sagen, was dies ist.»

Koboku, ein Schüler von Kyosan Ejaku, wurde im neunten Jahrhundert gefragt: «Was ist rechtes Hören?» Der

Meister sprach: «Es wird nicht durch die Ohren vernommen.» «Was meint Ihr, Meister?» Die Antwort des Meisters war eine Gegenfrage: «Hörst du jetzt?»

Was lernen wir aus diesen Mondō? Im ersten wurde eine Unmöglichkeit verlangt. Denn wie könnte man den ganzen See in einem Zug austrinken? Soweit unsere gewöhnliche Erfahrung reicht, ist dieses unmöglich. Aber auch wenn es möglich wäre, was hätte dieses Tun mit dem «Einen ohne Zweites» zu tun, das offensichtlich unserem Begriff des Absoluten entspricht? Meinte der Meister, man könne das Absolute verstehen, wenn man die Ordnung unserer täglichen Erfahrung umstürzt? Oder ist das Austrinken des Sees nur ein Symbol für das vollkommene Negieren unserer gewöhnlichen Welt der Wirklichkeiten? Kann man auf solche Weise das Absolute erreichen? Sicher hatte der Meister keine solchen intellektuellen Vorstellungen.

Nichts Rationales lag hinter diesem Austrinken des ganzen Sees. Er warf dies einfach hin, ebenso zufällig wie er sagen würde: «Willst du eine Tasse Tee trinken?» «Das Eine ohne Zweites» war für Baso kein abstrakter Begriff. Es war ebenso konkretes Sein wie irgend etwas Sichtbares. Als Jōshū (778–897) nach dem Wesen des Buddhismus gefragt wurde, sagte er: «Die Eiche im Garten.» Die Antwort kam ganz natürlich. Es lag kein intellektueller Zweifel oder Hintergedanke dahinter. Ebenso unmittelbar war Basos Erwähnung des Sees.

Das oben zitierte Mondō über «das wahre Hören» hat einen anderen Aspekt als das Beispiel des Sees. Die Negation, die hierin liegt, ist offensichtlich. Wenn der Meister sagt, daß das wahre Hören nicht durch das Ohr vermittelt wird, mag er an die Logik der Negation gedacht haben, die in den *Prajñā-Pāramitā-Sūtras* behandelt wird. Denn nach dem Text ist Prajñā nicht Prajñā, und aus diesem Grund ist Prajñā Prajñā.

Dachte Koboku hieran, als er sagte, daß wahres Hören nicht Hören durch das Ohr sei?

Dachte er dies, so war er kein Zen-Meister. Denn in der Welt des Zen gibt es keine Abstraktion, keine Dialektik, keine intellektuelle Überlegung. Wenn jemand eine Glocke schlägt, hört er es einfach und sagt ohne Zögern: «Ich höre die Glocke.» Wenn er eine Blume sieht, sagt er in gleicher Weise: «Ich sehe die Blume.» Seine Erfahrungen sind unmittelbar; sie beruhen auf Intuition oder ästhetischem Gefühl und sind keine philosophische Behauptung. Darum sagte Koboku sofort, als er das Unverständnis des Fragenden sah: «Hörst du jetzt?» Dies beweist überzeugend, daß Kobokus Geist sich niemals aus der unmittelbaren Sinneswelt zurückgezogen hatte, wenn auch seine Sinneswelt von Zen-Einsicht durchdrungen war.

### III

Alle religiöse Erfahrung ist einheitlich in dem Sinn, daß sie sich der Logik unseres Verstandes entzieht und davon ausgeht, daß in unserem Bewußtsein etwas vorhanden ist, das dem rationalen Denken nicht begreifbar ist. Dies führt naturgemäß zur Idee des Glaubens, der Offenbarung oder des Übernatürlichen. Die meisten religiösen Lehren verlangen, daß wir an einen Gott oder an ein Wesen glauben, das über oder neben uns steht und von dem etwas Wunderbares ausgehen wird. Zen verkehrt diese Ordnung und zeigt uns wunderbare Dinge, die in konkreter Weise mit unserer Sinneswelt verbunden sind, in der Hoffnung, daß wir durch diese zur Quelle dringen. Es erklärt, daß Schwarz Weiß ist und Weiß Schwarz, daß Wasser nicht fließt, aber die Brücke es tut, daß der Stab des Meisters zu gleicher Zeit gerade und nicht gerade ist, das hölzerne Pferd wiewert und das Mädchen aus Marmor tanzt.

Wenn uns solche Ausdrücke unerwartet hingeworfen werden, verlieren wir unser intellektuelles Gleichgewicht und wissen nicht, was wir mit ihnen anfangen sollen. Der Meister benutzt dies, um aus uns, wenn möglich, etwas hervorzulocken, das als Antwort gelten kann. Weder eine Behauptung noch eine Verneinung wird ihn befriedigen. «Sag nicht, es sei ein Stock. Sag auch nicht, es sei kein Stock. Aber rede, rede!» «Rede, rede!» bedeutet: «Sag etwas» oder «Tue etwas.» Wenn du den Weg weißt, um aus dieser Verlegenheit herauszukommen, dann findest du einen Ausdruck, der den Meister zustimmend nicken läßt. Es mag nicht ganz richtig sein, daß man Zen als Erfahrung bezeichnet und seine Einzigartigkeit in der Einzigartigkeit dieser Erfahrung sieht. Die richtigere Behauptung wäre, daß es in Zen kein Subjekt gibt, das erfährt, noch einen Gegenstand, der erfahren wird. Wenn wir in unserer gewöhnlichen Art über Erfahrung sprechen, dann beziehen wir uns auf einen Teil unseres Daseins, in dem es natürlicherweise einen gibt, der erfährt, und etwas, das erfahren wird.

Zen ist nicht diese Art von Erfahrung. Es ist keine teilweise, keine bruchstückhafte Erfahrung. Die sogenannte Zen-Erfahrung umschließt das ganze Sein – alles, was uns zu dem macht, was wir sind –, das durch eine vollkommene Verwandlung hindurchgeht. In dieser vollkommenen Verwandlung bleibt nichts zurück, das an das Frühere erinnert. Scheinbar ist das «Ich» nicht verändert. Existentiell hat es die gleichen alten Sinnesorgane, den alten Intellekt, das alte Fühlen, und die Welt, in der dieses «Ich» steht, hat die gleichen alten Beziehungen: der Fluß fließt, das Meer wogt, der Berg ragt empor, die Vögel singen, die Blumen blühen, die Tiere weiden. Trotz aller dieser vertrauten Dinge um mich herum aber ist dieses «Ich» nicht mehr das gleiche «Ich» noch ist die Welt die gleiche. Eine vollkommene Umwandlung hat stattgefunden.

den. Dies kann nicht eine Erfahrung genannt werden. Erfahrung ist psychologisch, während die Verwandlung, auf die sich Zen bezieht, nicht psychologischer Art ist. Man könnte sie metaphysisch oder existentiell nennen, was mehr bedeutet als psychologisch. Zweifellos hat Zen seinen psychologischen Aspekt. Aber es geht weiter. Würde Zen bei der Psychologie haltmachen, wären seine Aussagen über die «tanzende Marmorgöttin» oder das «wiehernde Holzpferd» oder das «Blühen des eisernen Baumes» in den Bereich der Pathologie einzuordnen.

Zen-«Erfahrung» mag also als eine völlige existentielle Verwandlung bezeichnet werden, und von diesem «einmaligen» Standpunkt aus ist die ganze Literatur über Zen zu betrachten und zu deuten.

Als ein Meister gefragt wurde: «Was ist das ursprüngliche Gesicht?», schloß er die Augen und streckte die Zunge heraus. Der Mönch bemerkte: «Ich sehe als erstes, daß es eine Vielfalt von Gesichtern gibt.» Der Meister antwortete: «Was sahst du eben jetzt?» Der Mönch gab keine Antwort.

Dieses Mondō scheint keine Folgerichtigkeit in bezug auf das Herausstrecken der Zunge und das Schließen und Öffnen der Augen zu besitzen. Sind dies nicht kindische Tricks, die sicher der Komik nicht entbehren? Oder liegt ihnen ein Sinn zugrunde, der den Schüler des Zen ernsthaft angeht? Das Problem des ursprünglichen Gesichts ist von so großer Bedeutung, daß man diese Begebenheit nicht als eine kindische Unterhaltung auf noch so unschuldige und humorvolle Art abtun kann.

Was bewegt dann den Zen-Meister, diese tiefgründige Frage mit einer solchen scheinbaren Leichtigkeit und Gleichgültigkeit zu behandeln? Leichten Herzens geht er über sie hinaus, anstatt Abstraktionen oder Begriffe zu verwenden. Es muß etwas in ihm liegen, das an die Tiefen der Wirklichkeit



rührt. Das Zwinkern der Augen, das Heben eines Fingers oder das Herausstrecken der Zunge mögen trivial erscheinen; in den Augen des Zen-Meisters aber sind sie ebenso schwerwiegend, ernst und gewaltig wie ein Erdbeben oder das Bersten der Himmelskörper. Ein geheimnisvolles Licht leuchtet am Himmel auf, und Zehntausende von Menschen schwinden im Augenblick aus dem Leben. Dieses sehr ernste Ereignis zwingt jeden denkenden Menschen der Welt zu gründlicher Überlegung. Es besteht keine Ähnlichkeit zwischen diesem Ereignis und dem Zwinkern des Auges in physischer und seelischer Hinsicht. Vom Standpunkt des Zen aber, der in der Wirklichkeit selbst verwurzelt ist, bedeutet das eine wie das andere nicht mehr, als wische man ein Staubteilchen vom Schreibpult ab.

Offensichtlich gibt es eine Welt, in die menschliche Psychologie und der menschliche Begriff der Moral und des Guten nicht eindringen, in der Gott allein ruht und alle menschlichen Leidenschaften, Schmerzen und Torheiten betrachtet; und es ist das Mysterium aller Mysterien, daß diese Welt nicht jenseits jener Welt ist, in der wir Sterbliche, Tautropfen gleich, leben und sterben. Auch Zen-Meister leben hier, aber im Unterschied zu uns kennen sie das Wirkliche. Ihre Handlungen und Worte beziehen sich immer hierauf. Dadurch gewinnt, was uns als Torheit erscheint, Bedeutung.

Das folgende Mondō erhellt diese Feststellungen:

Isan (771–853) fragte Ugan: «Wo ist der Sitz von Bodhi (Erleuchtung)?»

Ugan antwortete: «Nicht-Handeln (*asamskrita*) ist der Sitz.»

Dann wendete sich Ugan zu Isan und fragte ihn nach seiner Meinung.

Isan antwortete: «Leere (oder Nichts, *shūnyatā*) ist der Sitz.»

Darauf fragte Isan Dōgō: «Was ist Eure Ansicht?»

Dōgō antwortete: «Wenn er sitzen will, soll er sitzen. Wenn er liegen will, soll er liegen. Es gibt aber einen, der weder sitzt noch liegt. Sprich schnell! Sprich schnell!»

Dies befriedigte Isan.

Ein anderes Mal fragte Isan Dōgō: «Wo wart Ihr?»

Dōgō antwortete: «Ich sah den Kranken.»

«Wie viele sind krank?»

«Einige sind krank, andere nicht.»

«Der eine, der nicht krank ist – ist dies nicht Chi, der Mönch selbst?»

«Krank oder nicht krank – das geht ihn überhaupt nichts an. Sprich schnell, sprich schnell!»

«Selbst wenn Ihr schnell sprechen könnt, hat das nichts mit ihm zu tun.» Dies waren Isans abschließende Worte.

Ein Mönch fragte: «Wie können wir diesen gegenwärtigen Augenblick anwenden?»

Dōgō Enchi sprach: «Wende deinen Kopf nicht um, auch wenn tausend Menschen dich rufen; vermagst du es, ist dies eine gewisse Entsprechung.»

«Was geschieht, wenn ein Feuer plötzlich ausbricht?»

«Es setzt die große Erde in Brand.»

Nun fragte Dōgō Enchi den Mönch: «Wenn Sterne und Feuer untätig werden, was nennst du dann Feuer?»

Der Mönch antwortete: «Das ist kein Feuer.»

Ein anderer fragte den Meister: «Seht Ihr ein Feuer?»

Der Meister antwortete: «Ja, ich sehe ein Feuer.»

«Woher kommt dies Sehen?»

Der Meister fragte: «Neben deinem Sitzen und Liegen, Gehen und Stehen stellst du eine Frage?»

Zweck dieser Mondō ist es, unsere Augen auf den Sitz des Satori (Erleuchtung) zu richten, «das (oder die) weder sitzt noch liegt», auf «das Eine, das überhaupt nichts mit Krankheit oder Nicht-Krankheit zu tun hat» oder auf «das Feuer, das das ganze Weltall in Flammen setzt und doch jenseits dessen ist, was sieht und gesehen wird», auf das «eine, das eine Frage stellt, obwohl es weder steht noch geht, weder liegt noch sitzt». Wenn deine Augen einmal einen Schimmer dieses geheimnisvollen Dinges aufgefangen haben, wirst du niemals taub bleiben. Du kannst richtig aussprechen, was «Feuer» ist – das Feuer, das das ganze Weltall in Asche legt und doch Berge als Berge, Flüsse als Flüsse, Sterne als Sterne erhält.

«Sprich» (*tao*) oder «sprich schnell» (*su tao*) oder «sag ein Wort» (*tao i chu*) ist einer der beliebtesten Ausdrücke der Zen-Meister und ist in mancher Weise bedeutsam. Denn hierdurch verlangen sie von uns den Beweis, daß wir wirklich Gut und Böse, Ja und Nein, Dieses und Das überschritten haben. Wir dürfen aber nicht vergessen, wie wir später noch sehen werden, daß dieses Überschreiten nicht wirklich ein Hinausgehen ist aus dem dualistischen Denken, sondern ein Bewerten dieser Denkart vom absoluten Standpunkt aus im Sinn des *sub specie aeternitatis*. Zen will, daß wir in Tatsachen, nicht in Begriffen leben und diesen Standpunkt bezeugen. Aus diesem Grund sind die Bezeichnungen, die die Zen-Meister in ihren Darlegungen benutzen, in den meisten Fällen konkret und gehören zur Kategorie unserer gewöhnlichen Erfahrungen.

Sollen wir sagen, daß das Einmalige, das Zen für unsere geistige Erfahrung bedeutet, in seiner Art liegt, abstrakte Fragen in einer konkreten, natürlichen, realistischen, wenn auch oft ganz unverständlichen Weise zu gebrauchen, ohne sich auf Überlegungen und Voraussetzungen zu stützen? Die meisten religiösen Wahrheiten werden in Paradoxa ausge-

drückt. Dies tut auch Zen. Was aber Zen unterscheidet, ist seine Offenheit, sein Umgehen mit diesen Dingen auf eine ganz natürliche Weise, als handle es sich um nichts, das unsere tägliche Erfahrung übersteigt.

Wie angedeutet und unvollkommen auch diese Betrachtungen sein mögen, so hoffe ich doch, daß sie dem Leser helfen werden, eine allgemeine Idee von dem zu erlangen, was Zen ist, oder die wichtigsten Züge seiner Einmaligkeit zu erkennen. Hieraus aber sollte man nicht schließen, daß Leben aus Zen etwas Einmaliges oder Außerordentliches ist. Im Gegenteil, es ist etwas ganz Gewöhnliches, das sich überhaupt nicht von den übrigen Dingen in der Welt unterscheidet. In der Tat: Ganz gewöhnlich sein ist Zen, und das Gegenteil sein ist nicht Zen. Wieviel Zen du auch haben magst, dein tägliches Leben darf sich nicht von dem deiner Nachbarn unterscheiden. Der einzige Unterschied muß in deinem inneren Leben liegen, das, wie später erklärt wird, drei charakteristische Merkmale hat: *Sat*, *Chit*, *Ānanda*. *Sat* ist Sein oder Wirklichkeit. *Chit* ist Selbstbewußtsein, das nicht Ichbewußtsein bedeutet. *Ānanda* ist Glückseligkeit.

In der Hoffnung, daß noch einige typische Zen-Mondō dem Leser helfen mögen, einen flüchtigen Blick in die von den Zen-Meistern angewendete Methodik und in den wesentlichen Gehalt der Zen-Lehre zu tun, seien die folgenden aus der Überlieferung des Lichts angeführt:

Als ein Oshō (oberster Mönch), dessen Name nicht bekannt ist, zum erstenmal Kinrin Kakuan aufsuchte, fragte dieser: «Was ist der Weg?» Der Oshō antwortete: «Es hat keinen Sinn, einen Keil in einen leeren Raum zu schlagen.»

Kakuan sagte: «Der Raum selbst ist der Keil.»

Der Oshō schlug Kakuan. Aber Kakuan faßte ihn und sag-

te: «Schlagt mich nicht. Ihr könntet später unvernünftigerweise andere schlagen.» Der Oshō war zufrieden.

Jōshū sah Fuyō, und Fuyō sprach: «Alter Mann, warum geht Ihr so viel umher? Ihr seid wirklich alt genug, um Euch irgendwo niederzulassen.»

«Wo soll ich mich niederlassen?»

«Es steht ein alter Tempel am Fuß dieses Berges.»

«Warum bewohnt Ihr ihn nicht selbst?»

Später kam Jōshū nach Shuyusan, und der Oshō, der den Vorsitz hatte, sagte: «Alter Mann, warum geht Ihr so viel umher? Ihr seid wirklich alt genug, um Euch irgendwo niederzulassen.»

«Wo soll ich mich niederlassen?»

«Alter Mann, seid Ihr so alt, daß Ihr nicht wißt wo?»

Jōshū bemerkte: «Ich war ein Pferdezureiter die letzten dreißig Jahre, und heute habe ich von einem Esel einen Fußtritt bekommen.»

Ein Mönch fragte Seizan Oshō aus Soshu (Su-chou): «Ich will dich nicht nach den drei Fahrzeugen oder den zwölf Unterteilungen der Schrift fragen, aber ich möchte die wahre Bedeutung der Ankunft des Ersten Patriarchen aus dem Westen wissen.»

Der Oshō hob seinen Hossu und zeigte ihn dem Mönch. Dieser verließ ihn ohne Verbeugung. Später kam er zu Seppō. Seppō fragte ihn: «Wo kommst du her?»

Der Mönch antwortete: «Ich komme von Setsuchū.»

Seppō: «Wo warst du in der Sommerzeit?»

«Bei Seizan von Soshu.»

«Geht es dem Oshō gut?»

«Es ging ihm sehr gut, als ich ihn verließ.»

«Warum bist du nicht bei ihm geblieben?»

«Weil er nicht über den Buddhismus erleuchtet wurde.»

«Was ist geschehen?»

Nun erzählte ihm der Mönch die Unterredung, die er mit dem Oshō hatte. Seppō sagte: «Warum hast du dich nicht mit ihm gecinigt?»

«Weil es nichts anderes als *kyō* (Äußerlichkeit) ist.»

Seppō: «Siehst du die Häuser und die Menschen, die Männer und Frauen, die in der Stadt Soshu leben?»

«Ja, ich sehe sie.»

«Siehst du die Pflanzen und Bäume an den Wegrändern?»

«Ja, ich sehe sie.»

«Häuser und Menschen, Männer und Frauen, Erde und Bäume und Teiche – sind sie nicht alle *kyō*? Stimmt du mit mir überein?»

«Ja, ich tue es.»

Darauf sagte Seppō: «Warum bejahst du dann nicht, daß der Oshō den Hossu hob?»

Sich tief verneigend sprach der Mönch: «Meine gedankenlosen Bemerkungen bedaure ich und bitte euch um euer Erbarmen.» Seppō antwortete: «Das ganze Weltall ist dieses Auge, und wo willst du dich niederlegen?»

Der Mönch schwieg.

Jōshū fragte Nansen: «Was ist der Weg?»

Nansen: «Dein alltägliches Bewußtsein ist der Weg.»

Jōshū: «Bedürfen wir einer besonderen Anleitung oder nicht?»

Nansen: «Nein. Wenn wir uns zu ihm wenden, wenden wir uns von ihm ab.»

Jōshū: «Aber wenn wir nicht (einer besonderen Führung) bedürfen, wie finden wir dann den Weg?»

Nansen: «Der Weg überschreitet beides, Erkennen und Nicht-Erkennen. Erkennen ist Täuschung, Nicht-Erkennen



ist Gleichgültigkeit. Wenn du wirklich an den Punkt gelangst, wo nicht ein Schatten von Zweifel möglich ist, gleicht dieser der Weite des Raumes, der in seiner Leere sich unendlich ausdehnt. Du hast keine Möglichkeit weder zu Bejahung noch zu Verneinung.»

Diese Worte sollen Jōshū zur Einsicht geführt haben.

Einst fragte Jōshū: «Wo könnte ein Wissender seinen letzten Ruheplatz finden?»

Nansen antwortete: «Er wird ein Ochse in einem der Bauernhäuser am Fuß des Berges.»

Jōshū: «Ich danke Euch für Euren Hinweis.»

Nansen: «Gestern schien der Mond um Mitternacht durch die Fenster.»

Als Shisō unter Nansen Zen übte, fragte er: «(Es wurde mir gesagt) Der Mani-Stein soll den Menschen nicht bekannt sein. Er wird verborgen gehalten im Schoß der Tathāgataschaft. Was ist dieser Schoß der Tathāgataschaft?»

Nansen antwortete: «Der Schoß ist das, was sich mit Euch bewegt.»

«Was ist das, was sich nicht mit mir bewegt?»

«Das ist auch der Schoß.»

«Was ist der Mani-Stein?»

Nansen rief laut: «Shisō!»

Er antwortete: «Ja, Meister.»

Nansen sprach: «Geht fort. Ihr versteht meine Worte nicht.» Da erfuhr Shisō Satori.

Keishu, der Mönch, fragte Ungo-chi nach der Bedeutung des Satzes, der die Zen-Lehre beschreiben soll: «Indem man in die eigene Natur schaut, wird man zum Buddha.»

Ungo-chi gab diese Antwort: «Die Natur ist ursprünglich

rein; absolut ruhend, vollkommen frei von Störungen gehört sie nicht zur Kategorie des Seins und Nichtseins, der Reinheit und Unreinheit, der Länge und Kürze, der Bindung und Ungebundenheit. Sie ist die Klarheit selbst. Hat man Einsicht in sie, dann heißt es, man habe in die eigene Natur geblickt. Die Natur ist Buddha und Buddha ist die Natur. Darum bedeutet Schauen in die eigene Natur zum Buddha werden.»

Der Mönch: «Wenn die Natur in ihrem Wesen rein ist und weder Sein noch Nichtsein besitzt, wie kann es dann überhaupt ein Sehen geben?»

Chi: «Wenn es auch das Sehen gibt, so wird doch nichts gesehen.»

Der Mönch: «Wenn nichts gesehen wird, wie kann dann Sehen sein?»

Chi: «Das Sehen selbst besteht nicht.»

Mönch: «Wessen Sehen ist diese Art von Sehen?»

Chi: «Es gibt auch keinen Sehenden.»

Mönch: «Wo sind wir dann?»

Chi: «Weißt du, daß der Gedanke des Seins Ergebnis eines falschen Denkens ist? Dieses ist der Grund für ein Subjekt- und Objektsein, das wir als Irrtum erklären. Wenn es ein Sehen (dualistisch betrachtet) gibt, entsteht Verschiedenheit der Meinung, und man verfällt Tod und Geburt. Dies trifft nicht nur für den zu, der klare Einsicht besitzt. Er sieht jeden Tag und sieht doch nichts. Das Sehen hat weder Substanz noch Ausdruck. Es fehlen ihm sowohl Aktion wie Reaktion. Darum heißt es Einsicht in die Natur.»

Mönch: «Ist die Natur überall zugegen?»

Chi: «Ja, es gibt nichts, wo sie nicht zugegen wäre.»

Mönch: «Auch bei einfach denkenden Menschen?»

Chi: «Ich habe schon gesagt, daß es nichts gibt, wo die Natur nicht zugegen ist. Warum dann nicht auch in dem einfach denkenden Menschen?»

Mönch: «Wie geschieht es dann, daß einfache, gewöhnliche Menschen an Geburt und Tod gebunden sind, wenn doch Buddhas und Bodhisattvas nicht dieser Bindung unterliegen? Widerspricht dies nicht der Allgegenwart?»

Chi: «Die Schwierigkeit ist, daß die Ersten trotz des absolut reinen Seins der Natur den Gegensatz von Aktion und Reaktion in diese hineinlegen. Darum unterliegen sie dem Kreislauf von Geburt und Tod. Die Buddhas und großen Seelen kennen die vollkommene Wahrheit, daß es in der Reinheit der Natur keine Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein und deshalb weder Aktion noch Reaktion gibt.»

Mönch: «In diesem Fall sind einige vollendet, andere nicht.»

Chi: «Es gibt keine Vollendung, über die man reden kann, viel weniger noch den Vollendeten.»

Mönch: «Was ist die höchste Wahrheit?»

Chi: «Kurz gesagt, solltest du hierüber nachdenken. Es gibt in der vollkommenen reinen Natur weder einfach denkende noch weise Menschen, weder Vollendete noch Unvollendete. Der einfach Denkende oder der Weise sind bloße Namen. Wenn dein Verständnis auf Namen beruht, verfällst du dem Kreislauf von Geburt und Tod. Weißt du aber, daß Namen nur vorübergehend sind und keine Wirklichkeit besitzen, wirst du entdecken, daß es keine Persönlichkeiten gibt, die den Namen entsprechen.»

Weiter spricht Chi: «Dies ist der höchste Standpunkt, den wir erreichen können, und wenn wir hier behaupten: Ich bin vollendet, die anderen aber nicht, begehen wir einen großen Irrtum. Ein anderer Irrtum besteht im Gedanken, es gäbe im Sehen (die Unterscheidung von) rein und unrein, gewöhnlich und weise. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt, daß es keine Unterschiede im Verständnis zwischen gewöhnlichen Menschen und Weisen gibt, so wäre dies ein Ableugnen des

Gesetzes der Ursächlichkeit. Es ist ferner ein großer Irrtum, wollten wir annehmen, daß es in der absoluten Natur einen Ort des Verweilens gibt.

Es ist auch ein großer Irrtum, anzunehmen, daß dort kein Ort zum Verweilen ist. Wenn es auch keine Bewegung und Störung in der absolut reinen Natur gibt, so besteht sie doch aus Maßnahmen und Tätigkeiten, die niemals ihre Arbeit auslassen und die Liebe und Erbarmen bewirken. Wo diese Werke vollbracht werden, erfüllt sich die absolute Reinheit der Natur. Das ist die Einsicht in die eigene Natur, das Buddha-Werden.»

Gensha Shibi (835–908) aus Fukusha war einer der Hauptschüler von Seppō. Eines Tages hielt er eine Rübe hoch und fragte einen Mönch. «Dieses ist eine Rübe. Ist hierüber etwas zu sagen?»

Es waren über hundert Mönche da und viele antworteten der Herausforderung des Meisters. Keine Antwort aber gefiel ihm. Später trat Genshō hinzu und sagte: «Ich werde sie essen, Meister.»

«Was willst du essen?», fragte Gensha.

«Ich werde die Rübe essen», antwortete Genshō.

Dies befriedigte Gensha sehr, und er sprach: «Du weißt es, du weißt es.» Dann fuhr der Meister fort: «Ich habe euch einige Zeit lang gefragt, was ihr essen wollt. Aber ihr habt mich nicht verstanden und versucht, dies zu einem Gegenstand der Erörterung zu machen. Wenn ihr so fortfahrt, wird es kein Ende geben. Ich beeile mich, euch dieses nunmehr zu sagen: Wenn ihr ein Wort empfangt, solltet ihr seine höchste Bedeutung wissen. Was ihr eßt, eßt ihr. Wenn ihr arbeitet, arbeitet ihr. Nichts ist einfacher als dies. Schwarz ist Schwarz, Weiß ist Weiß. Ich erinnere euch ohne Unterlaß daran: Kein Zögern, Weiß schwarz und Schwarz weiß zu nennen.

Seid nicht so träge. Das tut niemals gut. In den zwölf Stunden des Tages habe ich nicht eine Minute unterlassen, euch dieses alles zu sagen, und doch habt ihr keinen Fortschritt gemacht. Denkt nicht, ihr hättet glücklicherweise ein Wort gefunden, um die Lage auszudrücken. Selbst wenn ihr dies könnt, so ist das etwas ganz Gewöhnliches und nichts Außergewöhnliches. Aber wenn ihr so weiter fortfahren könnt, dann seid ihr ganz frei, dann könnt ihr hoch- und niederspringen und braucht nicht gehen zu lernen.»

Ein Mönch, der von den Bergen zurückkam, holte eine Rübe hervor und sagte zu Meister Gensha: «O Meister, was sagt ihr hierzu?»

Gensha antwortete: «Iß sie ganz einfach.»

«Was geschieht mit der aufgegessenen Rübe?», fragte der Mönch.

«Du bist gefüllt, ich bin gefüllt», war des Meisters Antwort.

Eine der Reden Genshas war folgende: «O ihr Bürger, der eine ist nicht der eine. Die vielen sind nicht die vielen. Versteht ihr? Wenn ihr nein sagt, gut, dann versteht ihr nicht. Wenn ihr ja sagt, gut, dann versteht ihr nicht. O, ihr Brüder, welche Art von Satori hattet ihr? Habt ihr Satori, sind die Dinge genau das, was sie sind. Habt ihr keins, sind die Dinge genau das, was sie sind. Aus welchem Grunde ist es so schwer, (Zen) zu begreifen. Beim Sehen, Fühlen, Erkennen bleiben die Sinne unverändert. O, ihr Brüder, wenn ihr solches spricht, was meint ihr dann, das sie ausdrücken sollten? Laßt es euch allen unmißverständlich gesagt sein, daß die Dinge letzten Endes von absoluter Einheit sind.»

Ein Mönch fragte: «Was ist das Eine?»

Gensha: «Das Viele.»

Mönch: «Was ist das Viele?»

Gensha: «Das Eine.»

Mönch: «Was ist der Buddha-Geist?»

Gensha: «Der Geist der fühlenden Wesen.»

Mönch: «Was ist der Geist der fühlenden Wesen?»

Gensha: «Der Buddha-Geist.»

Mönch: «Was ist mein Selbst?»

Gensha: «Was willst du mit dem Selbst tun?»

Mönch: «Betrachte ich es nicht gerade?»

Gensha: «Ich habe dich niemals gesehen.»

Mönch: «Wer ist der rechtmäßige Meister dieses Gensha-Klosters?»

Gensha: «Das bist du, und ich bin der Gast.»

Mönch: «Warum?»

Gensha: «Was fragst du?»

# SATORI

## I

Zum Begreifen des Zen ist eine Erfahrung notwendig, die Satori genannt wird. Ohne diese ist keine Einsicht in die Wahrheit des Zen möglich, die – wie wir bereits sahen – im allgemeinen durch Widersprüche ausgedrückt wird:

«Wenn der Schnee alle Berge mit Weiß bedeckt, warum bleibt dann ein Gipfel unbedeckt (wörtlich: nicht weiß)?»

«Der Asket, der reinen Herzens ist, geht nicht in Nirvāna ein. Der Mönch, der die Vorschriften verletzt, fällt nicht in die Hölle.»

«Was ich weiß, das weißt du nicht. Was du weißt, weiß ich alles.»

«Wie ist es möglich, daß ich nichts weiß, während der Pfosten den ganzen Tag sich bewegt?»

«Wie ist es möglich, daß der Mensch von großer Kraft nicht seine Beine hebt?»

Alle diese Feststellungen lassen sich nicht in den Rahmen logischer Vernunft einpassen. Um sie zu erfassen, ist Satori notwendig. Tatsächlich werden sie von den Zen-Meistern absichtlich angewandt, um das Denken der Menschen zu verwirren, das sich nicht über die Alltags-Erfahrung des gewöhnlichen Verstandes zu erheben vermag. Wenn Satori er-

langt wird, ist das Irrationale nicht mehr irrational und wird plötzlich klar verständlich. Es heißt, daß der Jäger die Berge nicht kennt, weil er sich mitten in ihnen befindet. Er könnte nur aus luftiger Höhe die Wellen von Bergen und Tälern überschauen. Satori vermag dieses zu vollbringen. Es löst den Menschen von seiner Umgebung und gibt ihm die Übersicht über das ganze Gebiet. Dies aber bedeutet nicht, daß Satori ihn von dem Bereich entfernt, in dem er wirkt. Dies ist eine dualistische Weise, Satori zu deuten. Denn echtes Satori ist zugleich transzendent und immanent. Es wird dort wirksam, wo das Subjekt Objekt und das Objekt Subjekt ist. Wir können sagen, daß kein Satori vorhanden ist, wo nicht diese Identität erreicht ist. In Satori ist das Immanente transzendent und das Transzendente immanent. Der Jäger steht zugleich außerhalb der Berge und in ihnen. Denn er ist niemals einen Schritt von ihnen fortgegangen.

Wir müssen uns jedoch erinnern, daß Satori nichts mit einer rein intellektuellen Lehre zu tun hat. Es ist auch keine Art von Dialektik, durch die sich Widersprechendes logisch faßbar und in eine verständliche Behauptung verwandelt wird. Satori ist existentiell und nicht dialektisch, wie Kierkegaard es ausdrücken würde. Es kommt nicht mit logischen Formeln und Abstraktionen, sondern ist eine konkrete Tatsache an sich. Wenn jemand feststellt, daß die Wasser nicht fließen, sondern die Brücke fließt, so bedeutet dies für einen Menschen mit Satori keinen Widerspruch, sondern die unmittelbare Feststellung einer lebendigen existentiellen Erfahrung. Kierkegaard nennt Glauben einen existentiellen Sprung. Das gleiche ist Satori. Glauben hat einen christlichen Klang, während Satori in besonderem Maß dem Zen zugehört. Nach meiner Ansicht sind beide miteinander zu vergleichende Erfahrungen.

Unmittelbar und ursprünglich ist uns ein zusammenhän-

gendes Ganzes gegeben, das nicht in kleine Teile aufzugliedern ist. In der «Erfahrung» aber teilt es sich in eine Unendlichkeit kleinster Teile. Dies ist auf die Begrenzung unserer Sinne und auf die Art unseres Bewußtseins zurückzuführen. Gewöhnlich denken wir hierüber nicht nach und leben unser tägliches Leben weiter, in dem wir sinnhafte und intellektuelle Tatsachen der Erfahrung für Endgültigkeiten halten. Die hierüber nachdenken, errichten eine Welt der Begriffe und fordern ein zusammenhängendes Gefüge. Da dieses jedoch ein Ergebnis intellektueller Überlegung ist, kann der wirkliche Zusammenhang von den meisten unter uns nicht wahrgenommen werden.

So ist Gott für uns nicht eine unmittelbare Erfahrung, sondern wird durch einen logischen Vorgang eingebracht. Man denkt ihn, aber sieht ihn nicht. Es gibt keinen unmittelbaren Vorgang, der vom Denken zum Sehen führt. Dies ist ein Sprung. Denn wie sehr wir auch unsere Teilerfahrungen vielfältigen, so wird doch kein Zusammenhang als ein konkretes Ganzes erfahren. Das konkrete Ganze muß als solches von innen heraus intuitiv erkannt werden. Das Ganze ist nicht durch die Summierung von Teilen zu begreifen. Ein solches Ganzes wäre nichts als eine Anhäufung von Bruchteilen und dieses Addieren ließe sich *ad infinitum* fortführen. Ein alles umfassendes Ganzes muß unmittelbar erfaßt werden als ein in sich selbst vollkommenes Ganzes. Wird es erfaßt, wie Teile, kleinste Teilchen erfaßt werden, dann hört es auf ein Ganzes zu sein und wird zum Teil eines Ganzen, das als eine unendlich ausgedehnte Totalität für immer unser bedingtes Verständnis überschreitet.

Das zusammenhängende, ungeteilte, unteilbare, ins Unendliche anwachsende Gefüge, das dennoch eine konkrete Erfahrung ist, kann nicht der Welt der Gesondertheiten zugehören. Es gehört einer anderen Seinsordnung an. Es bildet

eine Welt für sich und ist nur erfahrbar, wenn unsere tägliche Erfahrung des Sinnen-Denkens überschritten wird, das heißt durch einen existentiellen Sprung. Dieses ist Satori.

Es ergibt sich also, daß Satori das Erfassen des Ganzen an sich ist, das keiner Unterscheidung und Bestimmtheit unterworfen ist. Dieses in der Satori-Erfahrung erfäßbare Ganze steht aber nicht den einzelnen Gegenständen unserer täglichen Erfahrung entgegen. Pflegt man auf diese Art zu denken, dann ist Satori nicht mehr Satori. Es wird zu einer Sinneserfahrung und schafft ein neues Ganzes über dem schon vorhandenen, und wir haben diesen Vorgang unendliche Male zu wiederholen.

Als andere wichtige Tatsache ist zu bedenken, daß Satori das zusammenhängende Gefüge nicht nur als nicht unterscheidbares und nicht bestimmtes Ganzes, sondern auch als unendlich geteilt und festgelegt erfäßt. Dies bedeutet, daß Satori niemals in Konflikt mit der Welt des Sinnen-Denkens gerät und niemals dessen Erfahrungen leugnet. Wenn der Erleuchtete erklärt, daß der Spaten in meinen Händen ist und ich doch nichts in meinen Händen halte, so bestreitet er nicht die Tatsache, daß der Spaten tatsächlich in der Hand liegt, sondern besagt nur, daß jede einzelne Erfahrungsstatte in Beziehung gebracht werden muß zu der Ganzheit der Dinge. Denn nur hierdurch empfängt sie zum erstenmal ihre Bedeutung.

Das Leugnen unserer alltäglichen Gewißheiten der Erfahrung soll uns erkennen lassen, daß auch Gottes Hände den Spaten halten. Werden wir durch Satori des Spatens bewußt, der in Gottes Händen gehalten wird und nicht in den meinen, die ich als mir gehörend ansehe, dann wird jede Bewegung, die ich ausführe, unmittelbar mit dem einen verbunden, der mehr ist als ich selbst, und spiegelt seinen Willen wider. So sagen die Christen: «Nicht mein, sondern Dein Wille gesche-

he.» Die Christen sind ethischer und sprechen nicht von der Leugnung unserer alltäglichen Erfahrung. Satori aber gibt in dieser Hinsicht das allgemeine Gepräge der buddhistischen Lehre, vor allem der Prajñā-Philosophie, wieder.

Prajñā beginnt mit der Leugnung von allem. Der Grundgedanke dabei ist nicht der Aufbau eines philosophischen Systems, sondern die Befreiung von allen unseren selbstsüchtigen Impulsen und von dem Gedanken der Dauer. Denn diese sind Quelle unseres menschlichen Elends, sind intellektuell nicht haltbar und vom geistigen Standpunkt aus vollkommen unvernünftig. Sie sind Auswuchs der Unwissenheit (*avidyā*), erklärt der Buddha. Satori ist Erleuchtung (*sambodhi*), das genaue Gegenteil von Unwissenheit und Dunkelheit. Erleuchtung besteht in geistiger Aufhellung der Tatsachen der Erfahrung, nicht in ihrem Leugnen oder Verneinen. Das Licht, mit dem Satori die Ganzheit erleuchtet, erhellt auch die Welt der Teilung und Vielfalt. Das ist der Sinn der Worte Buddhas: «Shabetsu (Verschiedenheit) und Byōdō (Gleichheit) sind identisch.»

Daß «ein Senfkorn den Berg Sumeru in sich schließt» oder «daß man in einer Hand voll Wasser im Inneren meiner Hand die Meerjungfrauen nach Herzenslust tanzen sehen kann», mag nach den strengen Kriterien philosophischen Denkens zu außerordentlich erscheinen. Hast du aber Satori erfahren, dann werden diese Wunder nichts anderes sein, als deine ganz alltäglichen Verrichtungen. Der Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus ist zumindest in einer Hinsicht und sehr wesentlich die Art, wie beide Wunder erklären. Für die Buddhisten, vor allem die Zen-Schüler, ist das ganze Leben ein einziges Wunder. Sie vollbringen keine Wunder an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit, wie Christus dies tat, der in Jerusalem Fische und Brot hervorbrachte und an diesem und jenem Ort Teufel austrieb. Die Christen kön-

nen solche Taten Christi nicht überbieten. Sie können nicht ihr ganzes Leben zu einem großen Wunder umwandeln.

Als Shōmatsu (1799–1871) von Sanuki vor der Unterwerfung Japans unter das Christentum gewarnt wurde, sagte er: «Ich bin nicht beunruhigt. Es kann keine bessere Religion geben als jene, die höchst gewöhnliche sündige Seelen zu Buddhas macht.» Ist dieses nicht das wunderbarste Ereignis, daß wir sündigen Sterblichen alle so wie wir sind in Erleuchtete verwandelt werden? Der Buddhismus, insbesondere Zen, erhebt den Anspruch, dieses Wunder durch Satori zu bewirken. Nach buddhistischem Wortlaut heißt dieses Wunder Achintya-moksha, «die undenkbare Befreiung».

Man könnte fragen: «Wie kommt ein solches Wunder durch Satori zustande? Wie können wir, als in jeder Hinsicht intellektuell, physisch, moralisch und anders noch begrenzte Wesen, jemals erwarten, ein solches Wunder der Wunder zu vollbringen?»

Wäre Satori ein bestimmter Akt, ausgeführt von einer besonderen Bewußtseinsfunktion wie Sehen durch das Auge, Hören durch das Ohr, dann wäre es nie fähig, das Ganze zu erfassen. Ein auf solche Weise wahrgenommenes Ganzes wäre ein Gegenstand unter vielen anderen Gegenständen, einer von vielen, wäre ein mit Hilfe des Verstandes abgesonderter Einzelgegenstand, der aufgehen würde im Körper des Ganzen selbst. Und es bliebe noch ein anderes Ganzes übrig, das irgendwie erfaßt werden müßte. Satori aber wäre nur ein Akt oder eine Weise der Intuition. Diese Art von Wunder beabsichtigt Zen nicht. Im Satori ist das Ganze nicht dem Vorgang des Intellekts und der Unterscheidung unterworfen. Es ist kein Begriff, wenn wir auch davon sprechen müssen, als sei dies der Fall. Satori ist das Ganze, das seiner gewahr wird. Wenn es sich so begreift, wie es an sich ist, dann ist es Satori. Darum gibt es in Satori keine Unterscheidung von Subjekt

und Objekt. Begriffen wird der Begreifende selbst, und dieser ist nichts anderes als das Begriffene. Beide sind in einem Zustand vollkommener Gleichheit. Selbst das Wort Gleichheit könnte fälschlich zu der Annahme von zwei Gegenständen führen, die durch einen Akt der Intuition gleichgesetzt werden.

Darum darf Satori nicht mit Intuition verwechselt werden. Im Grunde gab es niemals eine Dualität. Es ist der menschliche Akt der Erkenntnis, in dem Gott sich teilt und sich seiner selbst als nicht Gott und doch Gott bewußt wird. Aus diesem Grund beginnt Zen mit Verneinung, mit dem Ableugnen des Wissens, mit dem Widerspruch gegen die menschliche Erfahrung, die von Grund auf von Spaltung geprägt ist. Zen hat erfahren, daß dieses der einzige Weg ist, um den grundlosen Abgrund der Gottheit zu erreichen, in dem Gott Gott bleibt und noch kein Vorgang der Nicht-Gottwerdung bisher begonnen hat. Hier können wir nicht von Intuition oder Gleichheit sprechen. Hier gibt es nur einen absoluten Zustand der Selbst-Identität. Schweigen ist wahrscheinlich der beredteste Weg, dieses anzuzeigen oder auszudrücken. Vom menschlichen Standpunkt aus führt Schweigen leicht zu jeder Art von Mißdeutung und weiter zur Fälschung. Aus diesem Grund wendet Zen Widersprüche an wie folgende:

«Ich sehe dich den ganzen Tag, und doch haben wir uns seit Ewigkeit niemals getroffen.»

«Ich befand mich in einem Zustand der Erleuchtung, noch ehe der erste Buddha erschien.»

«Siehe, die ganze Reihe der östlichen Hügel wandert auf den Wassern.»

Einer fragte den Meister: «Wie können wir dieser drückenden Hitze des Hochsommertages entgehen?» Sprach der Meister: «Warum nicht mitten in das kochende Wasser auf dem glühenden Ofen hineinspringen?» Der Mönch blieb hartnäck-

kig: «Wie könnte man der Intensität dieser Hitze entfliehen?» Spontan gab der Meister die Antwort: «Der kühlende Wind weht über dem ruhenden See.»

Diese Zen-Ausdrücke sollen nicht unseren Erfahrungen des Sinnen-Denkens widersprechen. Im Gegenteil sind sie die natürlichsten Äußerungen des Satori. Man könnte auch sagen, es seien die Bestätigungen unserer Erfahrung auf Zen-Art, die nicht von dem geteilten und deshalb unvermeidlich entstellten Gesichtspunkt ausgehen, den der Verstand bietet, sondern von einem totalen Blickpunkt aus, der die Wirklichkeit nicht nur in ihren geteilten und zusammenhanglosen Aspekten erfäßt, sondern auch als das unterschiedslose, nicht bestimmte Ganze. In Übereinstimmung mit diesem in Satori gewonnenen Gesichtspunkt ist der Zen-Meister ein höchst gewöhnlicher Mensch ohne Geheimnis und Wunder, von einem gewöhnlichen Menschen nicht zu unterscheiden. Er spricht nach überkommenem Brauch, handelt wie ein natürlich empfindender Mensch, ißt und trinkt wie jedes menschliche Wesen.

Chōkei Eryō (854–932) deutete in einer Versammlung auf seinen Stab und sagte: «Versteht ihr dieses, dann ist eure Unterweisung in Zen beendet.» Ist dieses nicht klar und einfach genug? Zen ist eben die Angelegenheit eines Stockes. Kennst du diesen, dann kennst du das unterschiedslose Ganze. Es gibt kein Geheimnis mehr, das es verbirgt.

Als ein Mönch zu Dōgō Enchi (769–853) kam und ihn fragte: «Was ist das tiefste Geheimnis, zu dem Ihr am Ende gelangt seid?», erhob sich Dōgō von seinem Stuhl, verneigte sich vor dem Besucher und sprach: «Ihr seid willkommen, da Ihr von weither kommt. Aber leider habe ich nicht viel anzubieten.» Ist dies nicht die einfachste Art, einen Besucher zu empfangen? Dies ist Dōgōs tiefstes Satori, das er erlangte, bevor das Licht aufleuchtete aus Gottes Befehl: «Es werde Licht!»

Ryūtan Sōshin blieb bei Tennō Dōgo (748–807) drei Jahre lang. Doch da er keine Unterweisungen in Zen erhielt, wie er erhoffte, fragte er: «Einige Zeit ist seit meiner Ankunft hier vergangen, und noch empfang ich keine Worte von euch, Meister, als geistige Belehrung.» Sprach der Meister: «Seit dem Augenblick deiner Ankunft hier habe ich dich über die geistige Erleuchtung belehrt.» Ryūtan verstand dies nicht und fragte von neuem: «Wann wurde mir jemals solche Belehrung zuteil?» Der Meister antwortete: «Nehme ich nicht den Tee, den du mir zu trinken bringst? Wenn du dich vor mir verneigst, bestätige ich dies nicht mit einem Nicken? Wann hätte ich jemals unterlassen, dich in geistigen Dingen zu unterweisen?» Eine Zeitlang verharrte Dōgō schweigend in Gedanken. Dann sprach der Meister: «Willst du diese Angelegenheit durchschauen, tue es gleich. Nachdenken läßt dich für immer den wesentlichen Punkt verfehlen.» Diese Worte sollen den Schüler zur Wahrheit des Zen erweckt haben.

Eine wahrhaft bemerkenswerte Geschichte; die unschuldigsten und in gewisser Weise «unreligiösen» Angelegenheiten unseres täglichen Lebens werden zu Angelegenheiten tiefer geistiger Bedeutung. Gott im Himmel wird auf die Erde gebracht und veranlaßt, mit uns und zu uns in vertrauter Weise zu sprechen. Während auf der einen Seite Zen den Stab des Meisters in übernatürlicher Weise in einen Drachen verwandelt, der das ganze Weltall verschlingt, beschäftigt es sich andererseits mit den unbedeutendsten Dingen des Lebens und ist zufrieden mit ihnen. Gott wird hier nicht als ein erhabenes Wesen empfunden, das Furcht und Zittern hervorruft, sondern wird in vertrauter Nähe gespürt und auf das tiefste geliebt.

Vermag Satori Himmel und Erde zu erklimmen und sich mit ganzem Ungestüm in das chaotische unterschiedslose



Ganze hineinzustürzen, dann erscheint es uns als etwas absolut jenseits unseres jammervollen Daseins. Begegnen wir aber Geschichten wie der von Ryūtan und Tennō, dann erscheint uns Satori als etwas ganz Greifbares, als etwas, das sogar ein schlicht denkender Hausierer begreifen könnte.

Hakuun Shutan (1025–1075) schrieb folgenden Vers über Tennōs «geistige» Unterweisung von Ryūtan:

*Zur Seite legt er des Laien weißes Gewand,  
zum Zen-Meister geht er, um schwere Mühen zu kosten:  
Voll Ehrfurcht bringt er dem Meister den Tee;  
mit Liebe und Andacht betreut er sein Wohl.  
Eines Tages, wie zufällig, überblickt er,  
was die letzten drei Jahre geschehen.  
Würde dies nicht das herzhafte Lachen des Straßenverkäufers  
erwecken,  
Der mit Backwerk hausiert vor den Stufen des Tempels?*

## II

Satori wird erlangt, wenn die Ewigkeit in die Zeit eindringt oder in die Zeit eingreift. Man könnte, was das gleiche ist, auch sagen, wenn die Zeit in die Ewigkeit übergeht. Zeit bedeutet Shabetsu, Unterscheidung und Bestimmung, während Ewigkeit, Byōdō, alles bedeutet, was nicht Shabetsu ist. Ewigkeit, die in die Zeit eingreift, bedeutet, daß Byōdō und Shabetsu sich gegenseitig durchdringen, oder, um die Worte des Kegon-Buddhismus zu gebrauchen, daß das Universelle und das Individuelle sich miteinander vermischen. Doch da Zen sich weniger mit Begriffen als mit dem sogenannten «existentiellen Denken» beschäftigt, tritt, wie es heißt, Satori ein, wenn das Bewußtsein den Zustand des «Einen Gedan-

kens» erreicht hat. «Ein Gedanke», Ichinen im Japanischen und wahrscheinlich Ekakshana im Sanskrit, ist die kürzeste Zeiteinheit, die möglich ist. Neu, das ist ein «Augenblick», das heißt die Zeit wird auf einen absoluten Punkt zusammengezogen, der keine Ausdehnung besitzt. Es ist die «Absolute Gegenwart», das «Ewige Jetzt». Vom Gesichtspunkt des existentiellen Denkens aus ist diese «Absolute Gegenwart» keine Abstraktion, kein logisches Nichts, sondern im Gegenteil lebendige, schöpferische Vitalität. Satori ist die Erfahrung dieser Tatsache. Oft bezeichnen buddhistische Gelehrte Ichinen, den «Einen Gedanken», als einen Zeitpunkt, der weder Vergangenheit noch Zukunft kennt. Das bedeutet: Ichinen ist dort, wo die Ewigkeit in die Zeit einschneidet, und wenn dieses augenblickliche Ereignis eintritt, nennt man das Satori.

Es ergibt sich hieraus ohne weiteres, daß Satori nicht ein Anhalten des Bewußtseinflusses ist, wie manchmal irrtümlicherweise angenommen wird. Dieser Irrtum entsteht, wenn man Samādhi als Vorbereitung für die Erfahrung des Satori ansieht und Samādhi mit dem Aufheben des Denkens verwechselt, einem psychologischen Zustand vollkommener Leere, der nur ein anderes Wort ist für den Tod. Ewigkeit hat auch einen Todes-Aspekt, solange sie in sich selbst verharrt, das heißt solange sie eine Abstraktion bleibt wie andere Allgemeinbegriffe.

Um lebendig zu sein, muß die Ewigkeit in die Ordnung der Zeit eindringen, in der sie alle ihre Möglichkeiten auswirken kann, während die Zeit, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, keinen Bereich der Wirksamkeit besitzt. Die Zeit muß in die Ewigkeit eingehen, um Sinn zu gewinnen. Für sich allein ist die Zeit nicht existent, sehr ähnlich der Art, wie die Ewigkeit ohnmächtig ist ohne Zeit. In unserem tatsächlichen Erleben der Ewigkeit wird das Erkennen der Zeit möglich. Damit wir die Ewigkeit erfassen, muß deshalb das Bewußt-

sein gerade in dem Augenblick erweckt werden, in dem die Ewigkeit den Fuß erhebt, um in die Zeit einzugehen. Dieser Augenblick ist «die Absolute Gegenwart», das «Ewige Jetzt». Es ist ein absoluter Zeitpunkt, in dem kein Vergangenes zurückgelassen, kein Zukünftiges erwartet wird. Satori steht an dem Punkt, an dem die Möglichkeiten im Begriff sind, sich in die Tat umzusetzen. Satori entspringt nicht dem Tod. Es entsteht genau im Augenblick des Wirksamwerdens. Es ist tatsächlich dieser Augenblick, das heißt es ist Leben, das sich selbst lebt.

Die Spaltung der Wirklichkeit ist das Werk des Verstandes. Es ist der Weg, auf dem wir versuchen, die Wirklichkeit zu verstehen, um sie in unserem praktischen Leben anzuwenden. Dies aber ist nicht der Weg, die Wirklichkeit ganz zu erfassen. Die Spaltung hilft uns, die Wirklichkeit zu behandeln, sie für unsere physischen und intellektuellen Bedürfnisse einzusetzen. In Wirklichkeit werden damit aber niemals unsere innersten Notwendigkeiten befriedigt. Zu diesem Zweck muß die Wirklichkeit so erfaßt werden, wie wir sie unmittelbar erfahren. Sie zum Beispiel in Raum und Zeit einordnen heißt sie vernichten. Dieses ist der grundlegende Fehler, den wir beim Erfassen der Wirklichkeit begehen. Zu Beginn des intellektuellen Erwachens glauben wir, eine große Heldentat zu vollbringen, wenn wir die Wirklichkeit in den Rahmen von Raum und Zeit zwängen. Wir denken nicht, daß sich hieraus eine geistige Tragödie ergeben könnte.

Die Dinge sind gemacht, um sich im Raum auszubreiten, um in der Zeit zu entstehen und zu vergehen. Heute erkennen wir eine Welt der Vielheiten. Im Raum haben wir nicht die Möglichkeit, die äußersten Grenzen zu erblicken. In der Zeit suchen wir Anfang und Ende der Dinge festzusetzen. Diese aber trotzten den Bemühungen unserer Wissenschaftler und Philosophen. So bleiben wir Gefangene im System unserer

eigenen Konstrukte; und wir sind höchst unzufriedene Gefangene, die voller Wut gegen das Schicksal angehen. Durch Raum und Zeit haben wir die Dinge in Systeme geordnet, aber Raum und Zeit sind schrecklich verwirrende Ideen.

Raum ist nicht Zeit, Zeit ist nicht Raum. Unendliche Ausdehnung kann nicht in Harmonie gebracht werden mit dauernder Verwandlung. Die räumliche Auffassung der Welt sucht die Dinge im Absoluten zu stabilisieren, während die zeitliche Erfassung uns in einer höchst unerquicklichen Bewußtseinsbegrenzung hält. Wir streben nach einem Ewigen und sind doch für immer Zuständen der Vergänglichkeit unterworfen. Ein Leben von sechzig oder siebzig Jahren ist keineswegs befriedigend, und alle Arbeit, die wir in diesen kurzen Zeiträumen vollenden können, ist nicht sehr groß.

Setzt man Nationen an Stelle von Individuen, so ist ihre Zeitdauer wohl länger. Aber was bedeutet diese für die Millionen Weltzeitalter? Kulturen dauern länger und scheinen mehr Wert zu besitzen. Aber was bedeuten sie im Hinblick auf die Weite des Raums und die Endlosigkeit der Zeit trotz ihrer Philosophen, Künstler, Generäle und Strategen? Sind sie nicht alle wie vergänglicher Schaum oder das Aufleuchten einer Sternschnuppe?

Die Menschen des Satori beunruhigen sich nicht über diese Dinge. Denn Satori gründet fest in der Absoluten Gegenwart, im Ewigen Jetzt, in dem Zeit und Raum zusammengewachsen sind und doch sich zu unterscheiden beginnen. Sie sind hier sozusagen latent, zusammen mit allen kommenden Ereignissen und Möglichkeiten. Satori, das in der Absoluten Gegenwart steht, vermag voller Ruhe die Vergangenheit zu übersehen und die Zukunft zu betrachten. Wie erfreut sich der Zen-Meister dieses Vorrechtes, könnten wir fragen? Die folgende Unterweisung von Ummon illustriert diesen Punkt. Ummon lebte im 10. Jahrhundert und gründete die Schule,

die seinen Namen trägt. Er ist einer der bedeutendsten Exponenten des Zen. Er sagte einst:

«Ich werde euch nichts über die Tage fragen, die dem fünfzehnten des Monats vorangegangen sind. Ich möchte aber ein Wort hören über das, was diesem fünfzehnten Tag folgen wird.» So sprechend gab er selbst die Antwort: «Tag für Tag ist guter Tag.»

Einige Sätze der Erklärung sind notwendig. Wie wir wissen, ist das ursprüngliche Chinesisch sehr vieldeutig. Wörtlich heißt es: «Fünfzehnter Tag zuvor frage ich nicht. Fünfzehnter Tag danach sagt ein Wort (oder einen Satz).» Was aber ist der Gegenstand, über den Ummon «nicht fragen» will. Was wieder ist der Gegenstand, über den er «ein Wort» hören will? Nichts wird genau festgelegt. Tatsächlich sind auch keine genauen Bestimmungen hier nötig. Ummon will, daß wir den absoluten «fünfzehnten Tag des Monats» erfassen. Der absolute Fünfzehnte ist die Absolute Gegenwart, die vollkommen abgeschnitten ist von den vergangenen fünfzehn Tagen und ebenso von den kommenden fünfzehn Tagen. Wer in Wahrheit den «Fünfzehnten» erfaßt hat, kann das «Wort» sagen, das Ummon verlangt.

Ummons eigenes Wort war: «Tag für Tag ist guter Tag.» Seltsamerweise entspricht dieses Wort dem Gruß des Bettlers bei Meister Eckhart: «Jeder Morgen ist ein guter Morgen.» Dies war des Bettlers Antwort auf das gebräuchliche «Guten Morgen». Ummons Feststellung an sich erscheint einfach und gewöhnlich, und wir mögen nicht gleich erkennen, warum und wie sie mit dem absoluten «Fünfzehnten» in Zusammenhang steht.

Um diesen Zusammenhang aufzuzeigen, ist eine eher rationalistische Erklärung notwendig. Ummons Aufforderung ist oberflächlich gesehen scheinbar harmlos, in Wirklichkeit aber bedeutet sie eine erschreckende Herausforderung an un-

sere rationalistische Art des Denkens. Zen verabscheut diese und will nichts mit Logik und Abstraktion zu tun haben. In unserer menschlichen Sprache aber können wir diesen nicht gut entfliehen. Bei allen Begrenzungen des menschlichen Bewußtseins tun wir unser Möglichstes, um das Unausprechliche auszudrücken. Vom Augenblick an, wo Avidyā, Unwissenheit, wirksam wird, haben wir größte Freude am Aufteilen der Wirklichkeit. Wir teilen Zeit in Jahre, Monate, Tage, Stunden, Sekunden und die Sekunde in Millionen unendlich kleinster Teile ein. Für alle praktischen Vorgänge genügt ein Jahr mit zwölf Monaten und ein Monat mit dreißig Tagen. Ummon und seine Schüler standen auf der Grenze solch einer Zeiteinteilung, da gerade der Fünfzehnte des Monats war. Die Grenze gehört nicht zu den vorangegangenen fünfzehn Tagen noch zu den kommenden. Das Vergangene ist vergangen, und das Künftige ist noch nicht gekommen. Die Grenze ist die absolute Linie der Gegenwart, die vollkommen zeitlos ist, so wie eine räumliche geometrische Linie keine Breite besitzt. Existentiell gesprochen aber ist der absolute «fünfzehnte Tag» nicht leer und inhaltslos. In ihm sind tatsächlich alle schon vergangenen Taten oder wirksamen Leistungen aufgespeichert und ebenso alle Möglichkeiten, die sich in der kommenden Zeit materialisieren sollen.

Wie könnte der Zen-Meister diese Tatsache ausdrücken? Er ist weder Dialektiker noch Metaphysiker und nicht an intellektuelle Feinheiten gewöhnt. Er ist ein höchst praktischer Mensch, im Sinn eines radikalen Empirikers. Er denkt nicht in Begriffen. Daher Ummons Äußerung: «Tag für Tag ist guter Tag.» Das ist seine Beschreibung der Absoluten Gegenwart vom Gesichtspunkt des Satori aus. Und es ist gut, sich zu erinnern, daß diese Art der Beschreibung, die unmittelbar aus der Erfahrung stammt und nicht vom Verstand herausgearbeitet wurde, nur den Menschen des Satori zusteht. Für

Satori selbst ist eine Beziehung zu den vergangenen fünfzehn Tagen des Monats und auch zu den weiteren fünfzehn Tagen der Zukunft gleichgültig. Hier aber bietet diese Bezugnahme einen Hintergrund für Ummons unmittelbare Feststellung. Sie läßt die weitere Behauptung klarer hervortreten. Ferner ist es eine Art von Lockvogel, um das wirkliche Ding einzufangen.

Aus diesem Grund ist Ummons Feststellung über den fünfzehnten Tag nicht besonders zu beachten. Sie zielt nur darauf ab, das Bewußtsein der Hörer auf die «Absolute Gegenwart» zu lenken, die ebensowenig von der Zukunft wie von der Vergangenheit bedingt wird. Es ist der Tag, der den Monat teilt, an dem fünfzehn Tage vor uns und fünfzehn zurück liegen. Deshalb kann er nicht ein Tag von den vergangenen fünfzehn genannt werden, noch wäre es richtig, ihn als einen der kommenden fünfzehn Tage anzusehen. Das Vergangene ist nicht mehr da, und das Zukünftige ist noch nicht hier. War der «fünfzehnte Tag» des Ummon ein Hirngespinnst? Aber ebenso wie seine Schüler lebt er genau diesen fünfzehnten Tag des Monats, den der Kalender bestimmt. – «Ein Wort» muß zu dieser wirklichen «Existenz» gesagt werden, wenn sie auch dialektisch nicht besteht. Engo aus der Sung-Dynastie, der in seinem *Hekigan-roku* auf Ummons Worte eingeht, sagt dem Inhalt nach: «Wenn er auf die vergangenen fünfzehn Tage und auf die künftigen fünfzehn Tage hinweist, so wird er nicht von einer Welt der Unterscheidungen beschränkt. Er überspringt alle die zehntausend Dinge der Festlegung. Werden wir durch Worte zurückgehalten und suchen wir ihn entsprechend zu erklären, dann werden wir uns am weitesten von ihm entfernen.» Ummon ist nicht durch Mittel reiner Begrifflichkeit und ihre Anwendung zu verstehen.

Setchō (980–1052), ein großer Zen-Meister der Sung-Dy-

nastie, der zu der Schule Ummons gehörte, verfaßte ein Gedicht über den «Fünfzehnten Tag» seines Vorgängers:

*Leg einen beiseite, behalte sieben.*

*Im Himmel oben, auf der Erde unten*

*und in den vier Himmelsteilen*

*Ist nichts zu finden, das ihm gleicht. (1)*

*Ruhig wandelt er auf den murmelnden Wellen des Stromes.*

*Er überschaut den Himmel*

*und verfolgt den Schatten des fliegenden Vogels. (2)*

*Das Unkraut wuchert.*

*Blumen werden um die Höhle gestreut,*

*in der in Meditation versunken Subhuti sitzt.*

*Der Anwalt der Leere verdient Mitleid wie Verachtung. (3)*

*Kein Schwanken mehr, sonst treffen die dreißig Schläge! (4)*

Es bedarf der Erläuterungen, um den Sinn der geheimnisvollen Worte Setchōs dem Durchschnittsleser verständlich zu machen.

1. Die Ziffern eins und sieben haben hier nicht viel mit dem Hauptthema zu tun, ausgenommen, daß sie an Ummons «fünfzehn» oder «Fünfzehnten» erinnern sollen. «Eins beiseite legen» und «Sieben behalten» hat keine bestimmte Bedeutung, sondern soll nur Warnung sein, daß man sich nicht an Zahlen, das heißt an Begriffe bindet und hoffnungslos verstrickt wird in dialektische Schlingen. Ist man aber von solchen Bindungen und Verstrickungen frei, dann ist man der «allein Erhabene über den Himmeln und unter dem Himmel» – eine Äußerung, die dem Buddha bei seiner Geburt zugesprochen wird.
2. Wenn der «allein Erhabene» erscheint, bewirkt er überall Wunder. Er wandelt ruhig über den Strom, und die Wasser tragen ihn sicher. Er schaut in die leere Luft und kann die

von den fliegenden Vögeln zurückgelassenen Spuren nachzeichnen. Dies aber sind nur Symbole der viel größeren und wesentlicheren Wunder, die er vollbringt. Denn mag er auch auf eine ganz nüchterne und karmagebundene Weise leben, so ist er doch in seinem inneren Bereich nicht im mindesten an Karma gebunden oder von Gesetzen gefesselt. Er ist frei und Meister seiner selbst in jedem Sinn dieses Wortes. Er hat die Absolute Gegenwart erfaßt, lebt in ihr, wenn auch scheinbar sein Leben wie das unsere der Zeit und ihren Begrenzungen eingeordnet ist. Er ist in Adam (Raum und Zeit) gestorben und lebt in Christus (Absolute Gegenwart). Er kann inmitten eines sprühenden Feuers stehen und wird nicht verletzt. Er mag von den Meereswogen verschlungen werden und ertrinkt doch nicht. Warum? Weil er jetzt das Leben selbst ist – das Leben, aus dem Zeit und Raum gewoben sind.

3. Wenn auch Satori seine eigene Welt besitzt, so ist es doch in einer Welt der Vielfalt zu erkennen. Es kann sogar kein wahres Satori sein, wenn es diese Welt verleugnet. Man sollte es niemals mit einem Festhalten an der Leere (*shūnyatā*) verwechseln. Darum wuchert das Unkraut, und die Wolken hängen schwer. Satori muß sich inmitten der Unterscheidungen entfalten. Ebenso wie es Zeit, Raum und ihre Begrenzungen übersteigt, ist es auch in ihnen. Wenn ganz in diese eingedrungen und mit ihnen gleichgesetzt, wird Satori bedeutungsvoll.
4. Die Götter und alle anderen himmlischen Wesen mögen ein ungemischtes Gefühl der Verehrung für den Einen empfinden, der sich von allen weltlichen Fesseln und Begierden befreit hat und in der Leere lebt. Sie mögen himmlische Blumen über Subhuti den Asketen ausschütten, der vollkommen versunken ist in einem selbstverleugnenden und die Welt vergessenden Samādhi. Aber dort ist nicht

Satori. Dieses blickt ganz im Gegenteil mit Mitleid, wenn nicht mit Mißachtung auf einen solchen einseitigen Transzendentalismus oder alles auflösenden Absolutismus.

5. Über diesen Punkt dürfen wir nicht schwankend werden. Kein Kompromiß ist möglich. Der Weg des Satori liegt vor uns, von allen dualistischen Vielfältigkeiten befreit. Wenn wir nicht mit Satori geraden Wegs vorwärts gehen können in der Absoluten Gegenwart, dann bedürfen wir gewißlich der dreißig Schläge des Setchō.

### III

Die folgende Geschichte wird uns helfen, die Art kennen zu lernen, wie der Zen-Meister seine Schüler zu dem lebendigen Inhalt der Absoluten Gegenwart führt.

Eines Tages ging Baso (709–788) mit Hyakujō (720–814), einem seiner Schüler, spazieren. Beim Anblick einer Schar Wildenten am Himmel sprach er: «Was ist das?» Hyakujō: «Es sind Wildenten, Meister.» Wieder fragte Baso: «Wohin sind sie geflogen?» – «Sie sind weggefliegen.» Baso wandte sich zu Hyakujō und drehte seine Nasenspitze um. Hyakujō stieß einen Schmerzensschrei aus. Unmittelbar fuhr Baso fort: «Warum sind sie nicht weggefliegen?» Dadurch erwachte Hyakujō zu Satori. Dieses wurde am nächsten Tag offenbar, als der Meister auf die Rednerbühne ging, um der Versammlung eine Rede über Zen zu halten. Hyakujō trat vor und begann die Matte aufzurollen, die gewöhnlich vor dem Meister ausgebreitet war und auf der er seine Niederwerfung ausführte. Dieses Aufrollen bedeutet in der Regel das Ende der Sitzung. Baso verließ seinen Sitz und ging in sein Zimmer.

Hyakujō wurde zu ihm gerufen, und Baso sprach: «War-

um rolltest du die Matte auf, ehe ich noch ein Wort gesprochen hatte?»

Hyakujō sprach: «Gestern wart Ihr so freundlich, meine Nase umzudrehen, was mich sehr schmerzte.»

«Was war gestern mit deinem Bewußtsein?»

«Die Nase schmerzt mich heute nicht mehr.»

«Du hast in der Tat eine tiefe Einsicht in die Angelegenheit dieses Tages», gab Baso zu.

«Dieser Tag» bedeutet hier die Absolute Gegenwart und entspricht Ummons «Fünftehntem Tag». «Dieser Tag» des «Heute» heißt Konnichi auf Japanisch. Eine bessere Bezeichnung, die häufig von den Zen-Meistern benutzt wird, lautet Sokkon. *Soku* ist schwer zu übersetzen. Es heißt: «Eben dies», oder abstrakt genommen «Selbst-Identität». Darum bedeutet Sokkon «gerade dieser Augenblick», und der Meister fragt häufig: «Was ist mit eben diesem Augenblick?»

Als Baso die Nase Hyakujōs umdrehte, wollte er seinen Schüler zum Absoluten Augenblick erwecken und nicht zu der augenblicklichen Betrachtung der fliegenden Vögel. Die Vögel sind im Raum und fliegen in der Zeit. Wenn du sie anschaut, versetzt du dich augenblicklich in die Beziehung zum Raum, und wenn du ihren Flug beobachtest, begrenzt du dich im Rahmen der Zeit. Sobald du im System von Zeit und Raum lebst, verläßt du die Absolute Gegenwart. Das bedeutet, daß du nicht mehr ein freier, selbstordnender Geist bist, sondern ein bloßer Mensch mit logischem Denken, an die Fesseln des Karma gebunden. Ein solcher Bewußtseinszustand führt niemals zu Satori. Daher drehte Baso in seiner grenzenlosen Liebe Hyakujōs Nasenspitze um. Der Schmerz selbst hatte mit Hyakujōs Satori an sich nichts zu tun. Der Umstand gab ihm nur die Gelegenheit, das Rahmenwerk des Bewußtseins niederzureißen, das mit tyrannischer Gewalt das Denken unter die Regeln von Raum und Zeit, folglich unter

logische Begriffe stellt. Es ist die Aufgabe des Meisters, diese Fesseln von des Schülers Bewußtsein zu nehmen. Meist geschieht dies durch Negation oder Widerspruch, der behauptet, «man sähe, wie der Regen am Fallen gehindert wird», oder «ein Fächer sei kein Fächer, ein Spaten kein Spaten». Hierin könnte immer noch eine Spur von Verstand liegen, aber das Verdrehen der Nase oder das Auf-die-Brust-Schlagen, das Am-Kragen-Schütteln ist etwas völlig Unerhörtes in den Annalen geistiger Schulung. Für ihre Wirksamkeit aber spricht das Beispiel vieler Zen-Meister.

Es ist bedeutsam, die dramatische Folge dieses Ereignisses zu schildern, das dem Hyakujō widerfuhr. Als er von seiner Unterhaltung mit Baso nach dem Aufrollen der Matte in sein Zimmer zurückkehrte, weinte er laut. Ein Mönchsbruder, der ängstlich fragte, was mit ihm los sei, erhielt von ihm die Antwort: «Geh zum Meister und finde selbst heraus, was mit mir los ist.»

Der Mönch ging zu Baso und fragte ihn nach Hyakujō. Baso sagte: «Geh zurück zu ihm und erfahre es unmittelbar von ihm.» Der Mönchsbruder ging zu Hyakujō und fragte ihn wieder. Statt einer Antwort brach dieser in schallendes Gelächter aus. Der Mönch wurde verlegen. «Vor kurzem weintest du, und jetzt lachst du?» Leichtthin gab Hyakujō zur Antwort: «Vorher weinte ich, aber jetzt lache ich.»

» Zweifellos durchlebte Hyakujō eine tiefe psychologische Veränderung, seitdem der Meister seine Nasenspitze umgedreht hatte. Offensichtlich erkannte er, daß es ein anderes Leben gibt als jenes unter der Fessel des Zeitbegriffes, das im allgemeinen über die Enttäuschungen der Vergangenheit grübelt und auf die Zukunft voller Angst vor den kommenden Ereignissen blickt.

Der Hyakujō, der jetzt weint und jetzt lacht, verliert nicht die Sicht auf die Absolute Gegenwart. Vor seinem Satori wa-

ren sein Weinen und Lachen nicht reine Akte, sondern immer lag etwas dazwischen. Sein unbewußtes Zeitbewußtsein zwang ihn, vorwärts zu schauen oder an die Vergangenheit zu denken. Folglich stand er unter einem ständigen kräftezehrenden Gefühl der Spannung. Sein Bewußtsein war niemals in sich selbst vollkommen. Es war geteilt, in Stücke gespalten und konnte nicht «das eine ganze Bewußtsein» (*isshin* oder *ichinen*) sein. Es verlor seinen Ruheplatz, sein Gleichgewicht, seine Stille. Aus diesem Grund sind die meisten vom Verstand beherrschten Menschen neurotisch, Opfer logischer Verwirrung und seelischer Spannung.

#### IV

In einem Artikel des Hibbert Journal vom April 1946 spricht Ethel M. Rowelle von der «Stille, die in der Gegenwart ruht und die wir hier und jetzt erfahren können». Diese Stille, diese zeitlose Zeit, ist der «Augenblick, der zur Ewigkeit wird», das heißt der Augenblick, der sich in die Unendlichkeit ausdehnt, «ein Augenblick, einzig und unendlich». Die Charakterisierung der Empfindung der Gegenwart ist sehr aufschlußreich in Beziehung zu der in diesem Kapitel gegebenen Erklärung des Satori. Aber sie geht nicht viel weiter als bis zu der Erklärung dieser Empfindung an sich. «Letztendlich ist die Empfindung der Gegenwart vielleicht eine innere Spiegelung der Gegenwart dessen, der immer gegenwärtig ist, der selbst die Ewigkeit ist im Herzen der Gegenwart, der ruhende Punkt, um den sich die Welt dreht.» Lernen, in der Gegenwart zu ruhen, ist vielleicht ein erster Schritt zur «Erfahrung der Gegenwart Gottes».

Dieses ist nur ein Versuch der Beschreibung, erschließt aber nicht Satori. Die Empfindung der Gegenwart allein ge-

nügt nicht zum Sprung in die Ewigkeit und zur Selbstgenügsamkeit der Gegenwart.

Die Empfindung hat noch ein dualistisches Moment, während Satori die Absolute Gegenwart selbst ist. Aus diesem Grund geht diese Erfahrung mit jeder anderen zusammen, die aus der Zeitabfolge entsteht. Daher die Bemerkung Hyakujōs: «Jetzt lache ich, während ich kurz zuvor weinte.» Aus einer solchen täglichen Erfahrung wie Schmerz und nicht Schmerz, Weinen und Lachen webt das menschliche Bewußtsein eine Zeitfolge und betrachtet diese als Wirklichkeit.

Ist dieses vollbracht, dann wird der Vorgang umgedreht, und wir beginnen, unsere Erfahrung auf dem Bildschirm der Zeit aufzubauen. Zuerst kommt die Reihenfolge, und wir finden unser Leben in elender Weise durch sie gebunden. Die Absolute Gegenwart wird zurückgedrängt. Wir sind ihrer nicht mehr gewahr. Wir bedauern das Vergangene und quälen uns um die Zukunft. Unser Weinen ist nicht mehr reines Weinen, unser Lachen nicht mehr reines Lachen. Immer ist etwas anderes damit verbunden. Das bedeutet, daß die Gegenwart ihre Unschuld und Absolutheit verloren hat. Zukunft und Vergangenheit belasten die Gegenwart und ersticken sie. Nun ist das Leben erdrückt, verstümmelt und verkrüppelt.

Einst fragte ein Vinaya-Lehrer einen Zen-Meister: «Wie übt Ihr Zucht in Eurem täglichen Leben?»

Der Meister antwortete: «Wenn ich hungrig bin, esse ich. Wenn ich müde bin, schlafe ich.»

Der Lehrer: «Das tut jeder. Übt also jeder gleiche Zucht wie Ihr?»

Meister: «Nein, nicht in gleicher Weise.»

Lehrer: «Warum nicht in gleicher Weise?»

Meister: «Wenn andere essen, wagen sie nicht zu essen. Ihr Denken ist angefüllt mit verschiedensten Überlegungen. Darum sage ich: nicht in gleicher Weise.»

In ihrem Artikel berichtet E. M. Rowell von einer Londoner Frau nach einem Luftangriff während des Krieges. «Nach einer Bombennacht sah man eine Frau immer wieder vor die Tür ihres verbombten kleinen Hauses treten und ängstlich die Straße hinauf und hinunter blicken. Ein Polizist fragte sie, ob er ihr behilflich sein könnte. Sie antwortete: «Haben Sie den Milchmann irgendwo gesehen? Mein Mann möchte immer früh seine Tasse Tee haben.»» Die Autorin fügt hinzu: «Die Vergangenheit war feindlich, die Zukunft ohne Verlaß. Die Gegenwart aber war ihre Begleiterin in diesem Augenblick. Das Leben war voller Gefahr, aber – ihr Mann wollte seine Tasse Tee am frühen Morgen.» Der einzige Unterschied zwischen dem Zen-Meister, der aus vollem Herzen aß und schlief, und der Londoner Frau, die Milch für ihren Mann am frühen Morgen verlangte, besteht darin, daß der eine Satori erlangt hatte, die andere aber nur ein gewöhnlicher Mensch war. Der eine drang tief in die Geheimnisse der Absoluten Gegenwart ein, die auch «dieser kleine gegenwärtige Augenblick» eines jeden und der ganzen Welt ist, während die meisten von uns, auch die anderen eingeschlossen, dieses erfahren und fühlen, aber noch nicht Satori darin erlangten.

Wir lesen in der Bibel (Matth. 6,34): «Darum sorget nicht für den anderen Morgen. Denn der morgende Tag wird für das seine sorgen. Es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage hat.» Dieser Gedanke, der hier von Jesus ausgesprochen wird, entspricht genau der Zen-Auffassung der Absoluten Gegenwart. Zen hat seine eigene Art, diesen Gedanken auszudrücken, und sein Satori mag dem christlichen Gefühl fremd sein. Aber wenn die Christen ganz nackt sind, entkleidet ihrer dualistischen Kleider, dann werden sie entdecken, daß ihr Gott kein anderer ist als die Absolute Gegenwart selbst.

Gewöhnlich stellen sie sich Gott mit so vielen ethischen

und geistigen Zugaben vor, die ihn in Wirklichkeit fern halten. Gewissermaßen scheuen sie sich, in ihrer Nacktheit vor ihm zu erscheinen, das heißt ihn als Absolute Gegenwart zu erfassen. Das christliche Gefühl für die Absolute Gegenwart wird nicht zu einem Brennpunkt, der sich sozusagen in Satori kristallisiert. Er ist zu verworren oder enthält noch einen Überrest von Zeitenfolge.

## V

Zen hat verschiedene Namen für Satori entsprechend seiner Beziehung zu den verschiedenen Bereichen der menschlichen Erfahrung, in denen es erlebt wird. Man nennt es «das Bewußtsein, das keine Wohnung hat», «das Bewußtsein, das nichts besitzt», den «heimatlosen Geist», den «ungebundenen Geist», «Nicht-Bewußtsein», «Gedankenfreiheit», den «Einen Geist». Diese Ausdrücke beziehen sich alle auf die gewöhnliche Auffassung von «Bewußtsein» oder «Geist», dessen Dasein Zen in Wirklichkeit aufs entschiedenste leugnet. Dieses Leugnen entspringt aber nicht rationalen Erwägungen, sondern beruht auf tatsächlicher Erfahrung. Die dualistische Auffassung von Bewußtsein oder Denken und Materie ist das Verderben der menschlichen Erkenntnis, das uns von einer wirklichen Selbsterkenntnis zurückhält. Aus diesem Grund betont Zen so dringlich die «Gedankenfreiheit».

Um das Bewußtsein vom begrifflichen Denken zu befreien, wendet Zen verschiedene praktische Methoden an. Eine ist nach Daishū Ekai, einem Schüler Basos, die folgende:

«Erstrebst du klare Einsicht in den Geist, der keine Wohnung hat, gewinnst du diese im Augenblick selbst, in dem du dich hinsetzt (in die richtige Meditationshaltung). Dann



wirst du gewahr, daß der Geist von allen Gedanken frei ist, daß er nicht an Ideen, nicht an Gut und Böse denkt.

Vergangenes ist bereits vergangen, und wenn du es nicht mehr verfolgst, dann verschwindet das vergangene Denken von selbst zusammen mit seinen Inhalten. Verlange auch nicht nach den künftigen Dingen. Beschwöre sie nicht in der Phantasie. Dann wird das zukünftige Denken mit allen möglichen Inhalten entschwinden. Dinge, die in diesem Augenblick vor deinem Bewußtsein stehen, sind bereits da. Wichtig in Beziehung zu den Dingen ist im allgemeinen, daß man nicht an ihnen hängt. Ist das Bewußtsein nicht gebunden, erhebt es keinen Gedanken der Liebe oder des Hasses, und das gegenwärtige Denken wird von selbst mit allen seinen Inhalten vergehen.

Ist dein Denken somit nicht in die drei Zeiteinteilungen (Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart) eingebunden, dann kann man sagen, daß das Bewußtsein zeitlos ist (d. h. in einem Zustand der Zeitlosigkeit).

Wird das Denken erregt, dann folge diesen Anreizen nicht, und die nachfolgenden Gedanken werden von selbst vergehen. Wenn das Denken in sich selbst wohnt, halte an diesem Aufenthalt nicht fest, und es wird von selbst aus seiner Wohnung entschwinden. Wenn dieses Nicht-Wohnen erreicht ist, entsteht das Wohnen ohne Aufenthalt. Hast du somit eine klare Erkenntnis von diesem Zustand des Bewußtseins, dann hat dein Denken Aufenthalt und hat ihn doch nicht in irgend-einer Wohnung. Hast du klare Einsicht in diesen Zustand des Bewußtseins, das nirgends wohnt (d. h. an keinen bestimmten Denkgegenstand fixiert ist), dann heißt es, daß du eine klare Einsicht in den ursprünglichen Geist besitzt. Dies wird auch die Schau in das eigene Wesen genannt. Der Geist, der nirgends Wohnung hat, ist nichts anderes als der Buddha-Geist.»

Dieser nirgends wohnende Geist ist die Absolute Gegenwart, denn er hat nirgends Wohnung in der Vergangenheit, Zukunft oder Gegenwart. Der Geist ist gerade nicht das, was die noch nicht durch Satori Erweckten gewöhnlich annehmen.

An einer anderen Stelle seines Buches über die «Plötzliche Erweckung» sagt Daishū, daß «sobald der Geist durch diesen Augenblick hindurchdringt, Früheres und Künftiges zugleich diesem Geist offenbar wird». Dies bedeutet dasselbe wie die vergangenen Buddhas, die zugleich den künftigen gegenüberstehen. Die zehntausend Dinge (ereignen sich) zu gleicher Zeit. So lehrt ein Sūtra: Dort, wo alle Dinge in einem Gedanken erfaßt werden, ist das geistige Feld; alle Weisheit wird hier erreicht. Diese Dinge sind aber nur möglich, wenn der Geist zur Absoluten Gegenwart erwacht ist und dieses nicht als ein logischer Schluß erfolgt, sondern als Satori-Bewußtsein.

Eine alte Frau hatte ein Teehaus zu Füßen des Ryūtan Klosters in Reishu. Tokusan (781–867), der später durch den Gebrauch des Stocks berühmt wurde, kehrte in das Teehaus ein, während er sich auf der Suche nach einem guten Zen-Meister befand. Er war ein Gelehrter des *Vajrachhedika-Sūtra* (*Diamant Sutra*). Als er von Zen hörte, nach dessen Lehre der Geist selbst Buddha ist, konnte er dieses nicht verstehen und wollte einen Zen-Schüler um eine Unterredung bitten. Er packte seinen kostbaren Kommentar über das Sūtra auf die Schulter und verließ seine Wohnung in Sze-chuan. Er bat die alte Frau um Tenjin. Tenjin ist der Name für einen Reiskuchen; wörtlich aber heißt es: «Stärkung des Geistes». Sie fragte, was in seinem Rucksack sei, und er antwortete: «Dies ist ein Kommentar über das Diamant-Sūtra.»

Die alte Frau sagte daraufhin: «Ich muß Euch eine Frage stellen. Gebt Ihr mir eine befriedigende Antwort, werde ich

Euch kostenlos Erfrischungen geben. Im anderen Fall müßt Ihr anderswo hingehen.» Tokusan antwortete: «Ich bin bereit.»

Dieses war die Frage: «Im *Diamant-Sūtra* lesen wir: «Der vergangene Geist ist unerreichbar, der gegenwärtige Geist ist unerreichbar, der zukünftige Geist ist unerreichbar. Welchen Geist wollt Ihr nun stärken?»

Auf diese Frage wußte der Kenner des *Diamant-Sūtra* nicht zu antworten, und die alte Frau ließ ihn anderswo Erfrischungen suchen.

Ich weiß nicht, wie Tenjin zum Namen für einen Reiskuchen wurde. Die alte Frau stellte aber auf sehr scharfsinnige Weise den Sinn des Wortes *jin* oder *shin* (Geist) heraus, um das Denken des stolzen Gelehrten in einen Engpaß zu führen. Wie dem auch sei: Wie sollen wir die Feststellung des *Diamant-Sūtra* verstehen? Was bedeutet der vergangene, gegenwärtige und zukünftige Geist? Was bedeutet «unerreichbar»?

Wenn Satori in der Absoluten Gegenwart erlangt wurde, lösen sich alle diese Fragen von selbst. Der Geist oder das Bewußtsein, das in Reihenfolgen geteilt und in der Zeit entwickelt wird, entflieht ständig unserem Verständnis, ist in seiner Wirklichkeit niemals «erreichbar». Nur wenn unser unbewußtes Bewußtsein oder was wir Überbewußtsein nennen könnten, zu sich selbst kommt, zu sich selbst erwacht, öffnen sich unsere Augen der zeitlosen Gegenwart, in der und aus der die teilbare Zeit sich entfaltet und ihre wahre Natur offenbart.

Tokusan, der zur Zeit seiner Unterhaltung mit der alten Frau des Teehauses noch nicht Satori erfahren hatte, konnte den Zweck ihrer Frage nicht verstehen. Sein Zeitbegriff stammte aus seinem Lieblingskommentar zum *Diamant-Sūtra*, nach dessen Meinung das Verstehen nicht logische Vernunftgründe überschreiten kann. Die Entfernung zwischen

dieser Ansicht und Satori war unermesslich. Denn der Unterschied bestand nicht in Zahlen, sondern in der Ordnung, der Qualität, dem Wert. Der Abgrund zwischen Satori und dem vernünftigen Begreifen konnte niemals durch Begriffsbildungen, Annahmen oder abstraktes Denken überbrückt werden, durch nichts, das der Denk-Ordnung (*vijñāna*) zugehört, sondern nur durch absolute Negierung des Begründens selbst, das heißt durch einen «existentiellen Sprung».

## VI

Ein anderer Name für Satori ist Keshō: «Einblick in die eigene Natur». Dies mag zur Annahme führen, als gäbe es eine sogenannte Natur oder Substanz, die das Wesen ausmacht, und jemand, der dieser Natur gegenübersteht, könne diese erblicken, so daß einer da wäre, der sieht, und ein anderes, das gesehen wird, Subjekt und Objekt, Hausherr und Gast. Die meisten von uns halten diese Ansicht aufrecht, denn unsere Welt ist ein rationaler Aufbau, in dem ein Ding immer einem anderen gegenübersteht. Mit Hilfe dieser Gegensätze denken wir, und unser Denken wird auf jedes Gebiet der Erfahrung projiziert. Hieraus entsteht diese zwiespältige Welt, die sich ins Unendliche vervielfacht.

• Keshō dagegen bedeutet, gegen diese Denkweise angehen und alle Formen des Dualismus beenden, bedeutet wirklich einen Neubau unserer Erfahrung von Grund auf. Was Zen versucht, ist nichts anderes als die radikalste Revolution unserer Weltsicht.

Die rationalistische Art, entgegengesetzte Begriffe aufzulösen, geschieht durch Schaffen eines dritten Begriffes, in den sie harmonisch eingefügt werden können. Einen solchen neuen Begriff herauszufinden, ist Arbeit des Philosophen. Wenn

es auch eine große Frage ist, ob er schließlich einen alles umfassenden und alles vereinenden, alles harmonisch verbindenden Begriff finden kann, so können wir doch, soweit es unseren Verstand betrifft, diesen Weg nicht aufgeben. Unsere Anstrengungen mögen ohne Ende und ohne Erfolg sein, aber wir müssen auf diesem Weg weiter fortfahren.

Der Zen-Weg hat einen völlig anderen Lauf genommen, der der logischen und philosophischen Methode diametral entgegengesetzt ist. Zen stellt sich nicht absichtlich in Opposition, da es auch bereit ist, die praktische Nützlichkeit von Verstand und Willen anzuerkennen und ihnen den Platz zu geben, den sie verdienen. Zen aber hat eine andere Methode angenommen, um den Endpunkt der Dinge zu erreichen, an dem der Geist in sich selbst ruht und auch mit der ganzen Welt in Frieden ist. Es lehrt uns, in das innere Selbst uns zurückzuziehen, in dem noch keine Spaltung stattgefunden hat. Im allgemeinen gehen wir aus uns selbst heraus, um einen Ort der letzten Ruhe zu finden. Wir gehen vorwärts und vorwärts, bis wir Gott erreicht haben, der am Ziel einer langen, mühsamen Reise von Spaltungen und Verbindungen steht.

Zen nimmt den entgegengesetzten Lauf und blickt gewissermaßen zurück, um das unterschiedlose Ganze zu erreichen. Es blickt zurück zu einem Punkt, der vor dem Beginn der Welt mit allen ihren Spaltungen liegt. Dies bedeutet, daß Zen von uns verlangt, einer Welt ins Antlitz zu schauen, in die Raum und Zeit noch nicht ihre spaltenden Keile eingeschlagen haben. Welche Art von Erfahrung ist dies? Unsere Erfahrungen wurden immer durch Logik, Zeit und Raum bedingt. Jede nicht bedingte Erfahrung muß vollkommen unmöglich erscheinen. Man könnte meinen, es sei Unsinn, von einer Erfahrung zu sprechen, die frei ist von solchen Bedingungen. Vielleicht stimmt dies, solange wie wir Zeit

und Raum als wirklich und nicht als begriffliche Projektionen ansehen. Aber selbst wenn diese zugrunde liegenden Bedingungen der Erfahrung geleugnet werden, spricht Zen doch noch von einer gewissen Art Erfahrung.

Ist dies wirklich der Fall, so muß man sagen, daß Zen-Erfahrung sich in der Zeitlosigkeit der Absoluten Gegenwart ereignet. Fragt nicht, wie dies möglich sei, denn diese Möglichkeit hat Zen oft genug bekundet. Wir müssen bedenken, daß der Bereich des Zen dort liegt, wo kein Denken standhält. Tatsächlich bietet Zen dem Denken erst das Feld seiner Wirksamkeit. Wir könnten behaupten, daß aller rationalistische Überbau seine feste Grundlage durch Zen empfängt. Nebenbei sei bemerkt, daß die christliche Weltanschauung mit dem «Baum der Erkenntnis» beginnt, während die buddhistische Welt aus der Unwissenheit (*avidyā*) hervorgeht. Deshalb halten die Buddhisten die Überwindung der Unwissenheit für das Notwendigste, um den endgültigen Wohnort der Ruhe zu erlangen. Unwissenheit wird nur besiegt, wenn der Zustand der Dinge vor der Unwissenheit erfahren wird; Satori ist das Schauen in die eigene Natur, wie sie an sich ist ohne die Verdunkelung der Unwissenheit. Unwissenheit ist der Beginn des Wissens, und die Wahrheit der Dinge wird nicht durch Anhäufung von Wissen erlangt, was nichts mehr und nichts weniger bedeutet als Verdichten der Unwissenheit.

Von diesem buddhistischen Gesichtspunkt aus treiben die Christen allezeit in die Unwissenheit, wenn sie annehmen, daß sie das Wissen durch logischen Scharfsinn und analytische Feinheiten erhöhen. Buddhisten wollen, daß wir unser «ursprüngliches Gesicht vor der Geburt unserer Eltern» sehen, daß wir den Schrei der Krähe vernehmen, noch ehe er ausgestoßen wurde, daß wir mit Gott sind, noch ehe er Licht werden ließ. Die Christen betrachten Gott und sein Licht als

unwiderrufliche, ihnen im Befehl auferlegte Dinge, und sie beginnen ihr Werk der Erlösung unter diesen Beschränkungen. Immer hängt ihr «Wissen» an ihnen und sie können es nicht abschütteln. Sie werden zu Opfern von Logik und Vernunftgründen. Logik und Vernunftgründe sind recht gut, würden die Buddhisten sagen; der wirkliche geistige Wohnort aber wird nach Buddhistischer Anschauung nur dort gefunden, wo Logik und Vernunftgründe noch nicht begannen, wo es noch kein Subjekt gibt, das sich selbst bestätigt, und kein Objekt, das man ergreifen kann, wo es weder Seher noch Gesehenes gibt, wo man «in die eigene Natur hineinschaut».

## VII

Satori oder das «Schauen in die eigene Natur» wird häufig mit Nichtsein oder Leere, einem reinen Zustand der Verneinung verwechselt. In oberflächlichem Sinn scheint dies berechtigt zu sein. Denn logisch gesprochen hat das Bewußtsein, das zur Zeitlosigkeit erweckt wird, keinen Inhalt und vermittelt kein Empfinden einer tatsächlichen Erfahrung. Bedeutet das «Indie-eigene-Natur-Schauen» einen Zustand des Bewußtseins, in dem es weder das sehende Subjekt, noch das Gesehene Objekt gibt, dann kann dies nichts anderes sein als ein Zustand der reinen Leere, der keinerlei Bedeutung für unser tägliches Leben besitzt, das voller Enttäuschungen, Erwartungen und Mühen ist. Dies stimmt, soweit es unser dualistisches Denken betrifft. Wir müssen aber bedenken, daß Zen mit der grundlegendsten und konkretesten Erfahrung zu tun hat, auf der unser tägliches Leben beruht. Da es eine individuelle Erfahrung ist, nicht eine logische Schlußfolgerung des Denkens, ist es weder abstrakt noch leer, sondern im Gegenteil höchst konkret und voller Möglichkeiten.

Wäre Satori eine reine Abstraktion oder Verallgemeinerung, könnte es nicht die Grundlage der zehntausend Dinge sein. Das Rationalisieren geht nach oben und läßt Stufe für Stufe die Vielfältigkeiten zurück, bis endlich ein Punkt erreicht ist, der keine Weite und Breite besitzt, sondern nur eine Lage angibt. Satori aber gräbt hinein in den Boden allen Daseins, um an den Felsen zu stoßen, der ein unterschiedsloses Ganzes ist. Es ist nichts in der Luft Schwebendes, sondern eine feste substantielle Einheit, wenn auch nicht im Sinn eines Gegenstandes individueller Wahrnehmung.

In Übereinstimmung mit der allgemein verständlichen Denkweise benutzt Zen häufig Ausdrücke, die leicht mißverstanden werden. So bietet der Ausdruck «Natur» gute Gelegenheit für eine falsche Auslegung. Wir gebrauchen ihn meist für etwas, das ein Sinnesobjekt der Erscheinungswelt ist. Satori aber besteht nicht darin, ein Objekt zu sehen. Denn in der Schau des Satori gibt es weder Subjekt noch Objekt. Es ist zugleich Sehen und Nicht-Sehen. Das Gesehene ist das Sehende und umgekehrt. Da in der Satori-Schau Subjekt und Objekt auf diese Weise eins sind, ist es offensichtlich, daß es sich nicht um Sehen im gewöhnlichen dualistischen Sinn handelt. Dies hat viele oberflächlich denkende Menschen zur Vorstellung geführt, Zen-Schau sei ein Schauen in die Leere, ein Versenktsein in Kontemplation ohne irgendeinen produktiven Wert und Nutzen für unser praktisches Leben.

Es ist die große Entdeckung, die wir dem Buddhismus verdanken (und vor allem dem Zen), daß er uns den Weg öffnete, in das Sosein der Dinge zu blicken. Das bedeutet Einsicht zu gewinnen in die «ursprüngliche Reinheit des Wesens und der Gestalt, die das Meer ist der übersinnlichen Prajñā-Erkenntnis», wie es in einer der Reden Genshas heißt. «Das ursprünglich Reine» ist eine «Ruhe, die in der Gegenwart wohnt».

Die Buddhisten benutzen das Wort «rein» im Sinn von absolut, nicht von Freisein von Schmutz und äußeren Stoffen. «Das ursprünglich Reine» ist das nicht Bedingte, nicht Unterschiedene, das bar ist aller Begrenzungen. Es ist eine Art von Überbewußtsein, in dem es kein Gegenüber von Subjekt und Objekt gibt und dennoch ein vollkommenes Gewahrsein aller Dinge besteht. In gewissem Sinn ist das «ursprünglich Reine» Leere, aber eine Leere, die mit Vitalität geladen ist. So sein ist deshalb der Zustand der Selbst-Identität von Leere und Nicht-Leere. So sein ist nicht ihre Synthese, sondern ihre Selbst-Identität, wie sie konkret in unserer täglichen Erfahrung realisiert wird.

Was wir hier bedenken müssen, ist die Tatsache, daß der Begriff des Soseins nicht so sehr das Ergebnis eines rationalen Denkens über die Erfahrung ist, sondern eine genaue und unmittelbare Beschreibung von ihr. Sehen wir eine weiße Blume, bezeichnen wir sie als weiß. Ist sie rot, beschreiben wir sie so. Dies ist einfach die tatsächliche Feststellung einer Sinneswahrnehmung. Wir haben nicht über Weiß und Rot nachgedacht, wir sehen die Dinge einfach als weiß und rot und erklären sie so. In ähnlicher Weise sieht Zen mit seinem Satori-Auge die Dinge, wie sie in sich selbst sind, das heißt sie werden so gesehen, wie sie sind, nicht als mehr oder weniger, und Zen sagt dieses. Wir können, nach Zen-Auffassung, als menschliche Wesen nicht weiter gehen als bis hierher. Wissenschaft und Philosophie mögen behaupten, daß unsere Sinne nicht verlässlich sind, aber auch der Verstand ist es nicht. Die Wissenschaft mag sagen, man dürfe sich auf die Sinne nicht verlassen, als seien sie das absolut vertrauenswürdigste Instrument der Erkenntnis, und aus diesem Grund sei auch die Zen-Ansicht des Soseins nicht als die letzte Quelle der Autorität anzusehen. Diese Entsprechung ist aber im Fall von Zen nicht richtig. Denn die Satori-Schau kann nicht in die

gleiche Kategorie eingeordnet werden wie die Wahrnehmung der Sinne. Im Satori liegt noch ein Mehr, wenn auch dieses absolut einzigartig ist und nur von denen geschätzt werden kann, die es erfahren haben.

Sicherlich stimmt dieses auch für alle Gefühle, für das Gefühl, daß du eine absolut einzigartige Persönlichkeit bist, für das Gefühl, daß das Leben, das du jetzt genießt, dir absolut gehört, für das Gefühl, daß Gott dir allein dieses besondere Vorrecht schenkt und niemand anderem. Aber alle diese Gefühle führen letztendlich zu einem bestimmten Subjekt, das als «Ich» bekannt ist und sich von der übrigen Welt unterscheidet. Satori dagegen ist kein Gefühl und ebensowenig ein Verstandesakt, der allgemein als Intuition bezeichnet wird. Satori ist die Schau in die eigene Natur, und diese «Natur» ist nicht eine Einheit, die uns allein und von den anderen unterschieden zugehört. In diesem «Sehen» gibt es keinen Sehenden und nichts wird gesehen. «Natur» ist die Sehende und ebenso der gesehene Gegenstand. Satori ist «Ausschalten des Denkens», «der eine Absolute Gedanke», «die Absolute Gegenwart», «Ursprüngliche Reinheit», «Leere», «Sosein» und vieles andere.

Nach Meinung der Zen-Meister genügt unsere Sinneserfahrung nicht allein. Auch der Verstand genügt nicht, wenn wir den grundlosen Abgrund der Wirklichkeit erforschen wollen. Satori muß zu diesem hinzukommen, nicht auf eine mechanische oder quantitative Weise, sondern sozusagen qualitätsmäßig. Wenn wir eine Glocke hören oder einen Vogel fliegen sehen, dann geschieht dies durch einen Bewußtseinsakt, der von Satori vorausgesehen wurde. Das heißt: dann hören wir die Glocke, noch ehe sie läutet, und sehen den Vogel, noch ehe er geboren ist. Wenn erst die Glocke läutet oder der Vogel fliegt, dann sind beide schon in der Welt der Sinne, und das bedeutet, daß sie unterschieden sind, der intel-

lektuellen Analyse und Synthese unterworfen. Dieses wieder besagt, daß die «Ursprüngliche Reinheit» verdorben wurde, und dies zu immer weiteren Befleckungen führt, daß es nicht mehr den «vollen Mond des Soseins» gibt, den die buddhistischen Dichter erblicken, sondern dieser schwer verhangen ist von dräuenden Wolken. Sosein ist gleichbedeutend mit Reinheit.

## VIII

Gensha (835–908), der gegen Ende der T'ang Dynastie lebte, hielt einstmals folgende Rede:

«O ihr Mönche, hattet ihr jemals Einsicht in das ursprünglich Reine von Wesen und Gestalt, das das Meer der übersinnlichen Prajñā-Erkenntnis ist? Oder hattet ihr nicht diese Schau? Blieb sie euch bisher versagt, dann laßt mich euch dieses fragen: Ihr seid nun hier versammelt. Seht ihr die grünen Hügel vor uns allen? Antwortet ihr, daß ihr sie seht, wie ist dies möglich? Antwortet ihr, ihr tätet es nicht, wie könntet ihr dann solches behaupten, da doch die Hügel euch genau gegenüber sind? Versteht ihr dies, o Mönche? Es ist das ursprünglich Reine in Wesen und Gestalt, das Meer der übersinnlichen Prajñā-Erkenntnis, das mit der Fülle seiner stärksten Fähigkeit sieht und hört. Wenn ihr versteht, sind die Dinge so wie sie sind. Wenn ihr nicht versteht, sind die Dinge nur das, was sie sind . . .»

Bei einer anderen Gelegenheit betrat Gensha die Dharma-Halle und hörte die Schwalben zwitschern. Da sprach er: «Sie befinden sich in tiefem Gespräch über die Wirklichkeit der Dinge. Sie sprechen wahrhaft gut über das Wesen des Dharma.» Mit diesen Worten stieg er von dem Rednerpult herab. Später sprach ihn ein Mönch an: «Heute wart Ihr so gut, uns

eine Rede über die zwitschernden Schwalben zu halten. Aber wir sind nicht fähig, ihre Bedeutung zu erfassen.» Der Abt antwortete: «Hast du verstanden?» – «Nein, wir haben nicht verstanden», antwortete der Mönch. «Wer würde euch jemals glauben?» war der Urteilspruch des Abtes.

Was bezweckt dieses Mondō? Gensha und seine Schüler konnten nur das Zwitschern der Schwalben hören. Der eine aber vernahm es als Rede über die tiefen Dinge des Lebens, während die anderen dies nicht zu hören vermochten. Dennoch ist Genshas Ausdruck begrifflich, und wir könnten annehmen, daß er nicht von der Ebene seines Satori aus sprach, sondern auf die Ebene des Intellekts hinabstieg. Dieses ist ein «Sich-ins-Gras-fallen-Lassen» von Gensha, der, wie Zen-Schüler es nennen, das «freundliche Großmutter-Zen» übte.

Das folgende ist besser:

Gensha deutete einst auf eine Laterne mit den Worten: «Dies nenne ich Laterne. Wie würdest du es nennen?» Der Schüler antwortete. «Auch ich nenne es Laterne, Meister.» Daraufhin erklärte Gensha: «In diesem ganzen großen Reich der T'ang versteht keiner den Buddhismus.»

Bei einer anderen Gelegenheit war Gensha nicht so kritisch oder freimütig offen. Als er Santo besuchte, sagte dieser: «Da ich so lange in einer Bergeinsiedelei lebe, weit von Menschen entfernt, habe ich Euch kein Kissen anzubieten.» Sprach Gensha: «Jeder von uns hat eines. Wie kommt es, daß Ihr selbst keines habt?» Da grüßte Santo den Gensha und sprach: «Bitte, nehmt Platz.» Gensha sprach: «Nichts hat von Anfang an gefehlt.»

Das folgende Ereignis, das von Genshas Tätigkeit als Zen-Meister berichtet wird, klingt etwas dramatisch. Als sein Meister Seppō (822–908) starb, war Gensha als sein erster Schüler der Hauptklagende. Als die ganze Versammlung dagegen war und die Teezeremonie stattfinden sollte, erhob

Gensha vor der Gedenktafel für seinen verstorbenen Lehrer die Teetasse und fragte die Versammlung: «Solange unser Meister noch unter uns lebte, konntet ihr sagen, was ihr wolltet. Was würdet ihr nun sagen, da er nicht mehr unter uns ist? Wenn ihr könnt, sprecht ein Wort (geeignet für diese Gelegenheit des Todes unseres Meisters). Wir wollen ihn als fehlerlos betrachten. Aber wenn ihr dies nicht vermögt, muß der Fehler an ihm liegen. Kann irgend jemand ein Wort äußern?»

Er wiederholte dieses dreimal, niemand aber trat hervor. Daraufhin warf Gensha die Teetasse auf den Boden, daß sie in Stücke zerbrach, und ging in sein Zimmer.

Hier fragte nun Gensha den Chūto: «Wie verstehst du es?» Chūto antwortete: «Welchen Fehler hat unser verstorbener Meister begangen?» Gensha sagte nichts, sondern wandte sich um und blickte gegen die Wand (in der Haltung der Meditation). Chūto wollte fortgehen, als Gensha ihn mit den Worten zurückhielt: «Wie verstehst du es?» Nun drehte sich Chūto um und setzte sich gegen die Wand. Gensha war zufrieden und sprach nichts mehr.

Der Tod ist kein gewöhnliches Ereignis im Leben des Menschen, und das mit ihm verbundene Ritual wird naturgemäß von Leid und tiefer Betroffenheit getrübt. Gensha vergaß dies nicht und wollte die Gelegenheit benutzen, um seine Schülerschaft aufzurichten. Er wollte ihre, wie immer auch geartete, Ansicht über den Tod wissen. Er wollte sehen, wie weit sie darin gekommen waren, Zen unter Führung ihres Meisters Seppō zu meistern. Offensichtlich war Chūto der einzige, der «ein Wort sagen» konnte über das Hinscheiden ihres großen Meisters Seppō. Die Art, wie Chūto und Gensha sich einander Zen demonstrierten, war sicherlich einzigartig und erwies sich als völlig befriedigend für beide, so seltsam und unzugänglich sie auch Außenstehenden hätte erscheinen mögen.

Ich möchte aber daran erinnern, daß beide diese logisch unbegreifbaren Gesten nicht machten, um ihr Zen zur Schau zu stellen. Wir müssen einfach glauben, daß es so etwas gibt wie Satori und daß wir, wenn dieses erlangt ist, alle Worte und Taten verstehen werden, die von den Zen-Meistern in der Geschichte des Zen, die heute über mehr als zwölf Jahrhunderte zurückreicht, berichtet werden.

Satori, das jenseits der Grenzen verständlicher Darstellung steht, hat keine festgelegten, vorher bestimmten, autorisierten Methoden, die von den Nichteingeweihten gehandhabt werden könnten. Die Fragenden werden durch jedes mögliche Mittel gezwungen, Satori eines Tages auf plötzliche Weise selbst zu erfahren. Da Satori kein greifbares Gerüst besitzt, das man mit Händen fassen kann, müssen die Schüler es gewissermaßen von innen her entwickeln. Solange sie versuchen, eine Ahnung des Satori allein aus Worten oder Taten des Meisters aufzufangen, kann es niemals erlangt werden. Die Zen-Meister stehen schweigend auf ihrer Rednerbühne und steigen wortlos herunter. Manchmal halten sie die kürzeste Rede, die überhaupt möglich ist. Solange wir mit Körper, Zunge und Händen begabt sind, die alle als Organe der Intelligenz und Mitteilung gedacht sind, müssen wir imstande sein, diese zu benutzen. Unter richtiger Führung sind sie tatsächlich beredt und verständlich.

Gensha betrat die Rednerbühne und sprach nach einem Augenblick der Stille: «Wißt ihr es? Versteht ihr es jetzt?» Nach diesen Worten ging er in sein Zimmer. Ein anderes Mal sagte er nach einem Schweigen ganz einfach: «Dies ist euer wahrer Mensch, gerade er.» Wieder ein anderes Mal folgte seinem Schweigen: «Bodhidharma ist gerade hier zugegen, gerade jetzt. Seht ihr ihn, ihr Mönche?»

Eines Tages verweilte Gensha zu lange im Schweigen, und da die Mönche annahmen, er würde nichts mehr sagen, be-



gannen sie, sich zu zerstreuen. Da rief der Meister sie zurück und tadelte sie: «Wie ich sehe, seid ihr alle aus dem gleichen Stoff gemacht. Niemand unter euch ist mit irgendeiner Menge von Weisheit begabt. Wenn ich meine Lippen öffne, sammelt ihr euch alle um mich, um meine Worte aufzufangen und über sie nachzudenken. Aber wenn ich wirklich versuche, euch Gutes zu tun, dann kennt ihr mich nicht. Werdet ihr so weiter verfahren, wird euch in der Tat großer Kummer treffen.»

Bei einer anderen Gelegenheit war er etwas zuvorkommender. Denn nach kurzer Zeit des Schweigens sprach er: «Ich tue, was ich kann, um euch zu unterweisen. Aber versteht ihr?»

Ein Mönch antwortete: «Was bedeutet es, wenn der Meister in Schweigen versunken kein Wort äußert?» Der Meister sprach: «Was hat es für einen Zweck, im Schlaf zu sprechen?»

Der Mönch fuhr fort: «Ich wünschte, Ihr würdet mich in Dingen von grundlegender Wesentlichkeit erleuchten.»

«Was kann ich mit einem Verschlafenen, wie du es bist, anfangen?»

«Wenn ich verschlafen bin, was seid dann Ihr, Meister?»

«Wie kannst du jemals so empfindungslos sein, um nicht zu wissen, wo dein Schmerz liegt?» antwortete Gensha.

Manchmal pflegte er zu sagen: «Wie konnte solch ein großer Kerl wie du tausend oder sogar zehntausend Meilen wandern und, hier angekommen, noch immer verschlafen sein und Schläfriges sagen? Es wäre viel besser, sich einfach schlafen zu legen.»

Ein anderer Mönch bat: «O Meister, seid so gütig und sagt nur ein Wort, das auf das Wesen der Sache hindeutet.»

«Wenn du es weißt, hast du es.»

«Bitte, seid etwas klarer, Meister.»

«Es hat keinen Zweck, taub zu sein», war die Antwort.

Wenn die Schüler ernsthaft nach Wahrheit und Wirklichkeit suchen, ist es recht hart, sie taub und schlafend zu nennen. Sind die Zen-Meister solch unfreundliche Menschen? Oberflächlich gesehen sind sie tatsächlich hartherzig. Für die aber, die wissen, worum es sich im Zen handelt, sind sie höchst gütig und gnädig. Denn ihre Bemerkungen entspringen unmittelbar ihrem Satori, das in aller Ernsthaftigkeit seine Antwort im Herzen der Schüler sucht.

## IX

Seppō, der Meister des Gensha, war einer der größten Meister gegen Ende der T'ang-Dynastie. Eine seiner liebsten Antworten war: «Was ist es?» Fragte man ihn: «Was betrachten wir in diesem Augenblick?», gab er zur Antwort: «Was ist es?»

Diese Antwort von Seppō zeigt, wie sehr er die Gegenwart des «Es» oder «Dieses» fühlt. Er möchte, daß der Fragende diese Gegenwart ebenso tief empfindet wie er selbst, und er weiß nicht, wie er dies vermitteln soll, ohne Begriffe anzuwenden. So platzt er heraus: «Was ist es? Könnt Ihr es nicht sehen? Es ist im Augenblick gerade vor uns. Wenn ich zu Worten greife, ist es zehntausend Meilen fort.» – «Was ist es?» ist sein ungeduldiger Ausruf. So sagt er: «Immer wenn ich meine Brüdermönche kommen sehe, sage ich: Was ist es? – und diese versuchen sofort langatmige Antworten zu geben. Solange sie dies tun, werden sie nicht fähig sein, mit dem Kopf zu nicken bis zum Jahre des Esels. [Im chinesischen Tierkreis gibt es kein Jahr des Esels.] Alle Zen-Meister hassen das Sprechen über «etwas». Denn Sprechen heißt sich an intellektuelle Begriffe wenden, was niemals zur Ruhe führen wird.



Meister An suchte Seppō als ersten auf seinem Zen-Weg auf. Als dieser An dem Tor nahen sah, bemächtigte er sich des Neuankommenden mit den Worten: «Was ist es?» An erwachte ganz plötzlich zum Begreifen dieser Frage und tanzte mit erhobenen Händen im Kreis. «Findet Ihr irgend etwas hierbei vernünftig?», sprach Seppō. An antwortete sogleich: «Was für Vernünftiges?» Seppō klopfte ihm auf die Schulter und bestätigte seine Einsicht.

Zen-Meister wollen, daß wir in dieses unbewußte Bewußtsein blicken, das unser gewöhnliches dualistisch begrenztes Bewußtsein begleitet. Das sogenannte «Unbewußte» ist hier nicht das psychologisch Unbewußte, das die unterste Schicht unseres Bewußtseins ausmachen soll und das wahrscheinlich vom Augenblick an, da wir unseres Daseins bewußt werden, sich immer mehr anhäuft. Das «Unbewußte» des Zen-Meisters ist eine Art nicht unterscheidender Weisheit oder das Wissen der nicht unterscheidenden, der übersinnlichen Prajñā-Erkenntnis.

Im Buddhismus werden im allgemeinen zwei Formen der Erkenntnis unterschieden. Die eine ist Prajñā, die andere Vijñāna. Prajñā ist All-Wissen (*sarvajñā*) oder übersinnliche Weisheit, das ist nicht unterscheidendes Wissen. Vijñāna ist unser relatives Wissen, das Subjekt oder Objekt unterscheidet und sowohl das Wissen der konkreten besonderen Dinge wie das der abstrakten und universalen Dinge umschließt. Prajñā liegt allem Vijñāna zugrunde, aber Vijñāna ist der Prajñā nicht bewußt und glaubt immer, es habe in sich selbst und mit sich selbst genung und bedürfe nicht der Prajñā. Aber wir bekommen nicht von Vijñāna, dem relativen Wissen, geistige Befriedigung. Wieviel Vijñāna wir auch anhäufen mögen, wir können doch niemals den Ort unserer Ruhe in ihm finden. Irgendwie fühlen wir, daß etwas fehlt im innersten Wesen unseres Seins, das Wissenschaft und Philosophie niemals beruhigen können.

Wissenschaft und Philosophie können offensichtlich die

Wirklichkeit nicht erschöpfen. Die Wirklichkeit enthält mehr Dinge, als unsere Wissenschaft durch ihre Forschung erfassen kann. Was sich nach Ansicht des Buddhismus dem Verstehen entzieht, kann von Prajñā erkannt werden. Prajñā entspricht dem «unbewußten Bewußtsein», von dem schon gesprochen wurde. Unsere geistige Sehnsucht wird niemals vollkommen befriedigt, bis nicht Prajñā, das unbewußte Wissen, erweckt ist. Hierbei wird das ganze Feld des Bewußtseins von innen und außen dargelegt und vollkommen in unsere Sicht gestellt. Nun hat die Wirklichkeit nichts mehr vor uns zu verbergen.

Die Lebensbemühungen des Zen-Meisters richten sich allein auf die Erweckung von Prajñā, des unbewußten Bewußtseins, des Wissens der Nicht-Unterscheidung. Du suchst es aufzufangen, es in deiner Hand prüfend zu halten, es mit einem bestimmten Namen zu nennen, so daß du es als ein genau bestimmtes individuelles Objekt ansehen kannst. Aber dieses ist nicht möglich, da es kein Gegenstand eines dualistisch angelegten, intellektuellen Vorganges ist. Daher Seppōs «Was ist es?» und Genshas begrifflicheres «ursprünglich Reines». Dieses «Das» ist aber nicht das dunkle Bewußtsein des Primitiven oder des Kindes, das auf Entwicklung und Erhellung wartet. Es ist im Gegenteil jene Form des Bewußtseins, die wir nur nach Jahren einer harten Suche und Selbstforschung erlangen können. Dieses Forschen ist nicht mit reiner Verstandestätigkeit zu verwechseln. Es muß, um einen Ausdruck Kierkegaards zu benutzen, «existentielles Sinnen» sein, nicht dialektisches Erörtern. Das so verwirklichte Zen-Bewußtsein ist die höchste Form des Bewußtseins. Von diesem Gesichtspunkt aus ist Seppōs folgende Rede zu beurteilen:

Seppō erschien in der Dharmahalle, und als er die Mönche erblickte, die eine lange Zeit auf seine Rede gewartet hatten, sagte er: «O ihr Mönche. Die Glocke hat geläutet, die Trom-

mel wurde geschlagen, und ihr seid hier versammelt. Aber was sucht ihr? Welche Schmerzen habt ihr gelitten? Wißt ihr, was Schande bedeutet? Welche Fehler habt ihr jemals begangen? Wie ich sehe, sind nur wenige unter euch zum Ziele gelangt. Da ich dieses erkannte, konnte ich nicht anders, als zu euch herauszukommen und euch zu sagen: Was ist das? O ihr Mönche, sobald ihr durch das Tor getreten seid, habe ich schon mein Gespräch mit euch (über diesen Gegenstand) beendet. Versteht ihr? Tut ihr dies, wird viel Mühe erspart. Darum kommt nicht zu mir und versucht nicht, etwas aus meinem Munde zu vernehmen. Seht ihr?»

Der Meister schwieg eine Weile. Dann begann er von neuem: «Selbst die Buddhas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft können es nicht verkünden. Die Bücher der zwölf Abteilungen können es nicht vermitteln. Wie sollten dann diejenigen, die des alten Meisters Schuhe küssen, diesen Gegenstand verstehen? Ich sage euch: Was ist das? – und ihr kommt, jeden Tropfen zu sammeln, der von meinen Lippen fällt. Auf diese Weise werdet ihr nicht den leise- sten Wink erfahren bis zum Jahre des Esels. Ich sage dies alles, weil ich nicht anders kann. Aber wenn ich dieses aus- spreche, habe ich schon freimütig mein Versagen eingestan- den . . . »

Ein Mönch fragte: «Wie verbringt ein einfältiger Mensch seine Tage?»

«Mit Tee trinken und Reis essen.»

«Heißt dies nicht, müßig seine Zeit verbringen? Wie kann man Zeit verbringen, die nicht müßig ist?» fuhr der Mönch fort.

Der Meister sprach: «Was ist das?»

Dieses «Was ist das?» wird alle Zeit geschäftig gehalten, hat keine Zeit, müßig zu sein, und verbringt doch zu glei- cher Zeit die Zeit in Muße, als ginge keine teilbare Zeit es

an. Denn der Sprechende erfreut sich stets des «stillen Ortes, um den sich die Welt dreht.»

Seppōs «Was ist das» ist die Absolute Gegenwart, in der Zeit und Raum als Einheit, als ein Körper der Selbst-Identität versunken sind. Eine andere seiner Reden lautet:

«Dieses Verständnis kommt nicht von Lippen, gelben Pa- pierrollen oder den Behausungen der Zen-Meister. Ihr müßt euch selbst auf angemessene Weise befeißigen und herausfin- den, wann ihr dieses verstehen könnt. Vermögt ihr es nicht im gegenwärtigen Augenblick zu fassen, dann werdet ihr es nicht finden, sooft ihr auch in hundert und tausend Kalpas wiedergeboren werdet. Wollt ihr wissen was Ewigkeit be- deutet, so ist sie nicht weiter fort als eben dieser Augenblick. Was ist dieser Augenblick? Lauft nicht weiter ungezügelt um- her. Euer Leben könntę bald zu Ende sein . . . »

In diesem Zusammenhang mag es nicht falsch sein, noch einige von den Mondō des Zen-Meisters Seppō anzuführen, um zu zeigen, wie er auf die verschiedenen Fragen antwortet, die ihm von den Mönchen gestellt wurden. Diese Fragen mögen unserem modernen logischen Standpunkt nicht ent- sprechen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß für Zen-Schü- ler nichts zu einfach ist. Alles, selbst das kleinste Ereignis unserer täglichen Erfahrung, ist eine Angelegenheit ernster Betrachtung. Selbst das Heben des Fingers, das Öffnen des Mundes, das Hochziehen der Augenbrauen oder das Singen des Schäfers ist mit Zen-Bedeutung durchtränkt.

Frage: «Was ist unser tägliches Leben?»

Der Meister hob seinen Hossu (Fliegenwedel).

Der Mönch fuhr fort: «Ist es dies?»

Der Meister sprach: «Was ist das?»

Keine Antwort des Mönches.

«Was ist der gegenwärtige Augenblick?»

«Ich hatte niemals einen Menschen, der eine solche Frage stellte.»

«Ich frage dies jetzt, Meister.»

Laut rief der Meister aus: «O du kopfloser Bursche!»

«Wie ist die Persönlichkeit des alten Meisters?»

«Ich bin ihm niemals begegnet.»

«Wieso nicht?»

«Wo erwartest du ihn zu sehen?»

Der Mönch gab keine Antwort.

«Was ist jenseits der Worte?»

«Was suchst du dort?»

«Ich frage Euch jetzt.»

«Ich dachte, du wärst ein ganz kluger Bursche. Aber jetzt sehe ich, daß du immer töricht warst.»

«Was ist das Grundlegendste des Grundlegenden?»

«Woher stammt dieser Gedanke?»

«Gäbe es solchen Gedanken, könnte er nicht das Grundlegendste des Grundlegenden sein.»

«Was ist es dann?»

Der Mönch gab keine Antwort. Darauf sprach der Meister: «Frage und ich werde antworten.»

Der Mönch fragte; der Meister ließ ihn sein Mönchsgewand ausziehen und, nachdem er ihn einige Male geschlagen hatte, jagte er ihn aus dem Kloster.

«Wenn man versucht, es zu erlangen, fliegt es tausend Meilen fort. Was kann man damit machen?»

«Tausend Meilen.»

«Was soll ich tun, wenn sich die alte Vordertür nicht dreht?»

«Hat sie sich schon gedreht oder nicht?»

«Bisher noch nicht.»

«Dann sollte sie besser gedreht werden.»

«Ich weiß, daß Ihr sagt: Es gibt etwas, das die Menschen auf eine stille Art retten wird, aber bedauerlicherweise wissen sie es nicht. Darf ich fragen, was dieses ist, das die Menschen auf stille Art rettet?»

«Wie könntest du es wissen (Du kannst es nicht wissen)?»

«Ich hörte, wie Ihr sagtet: Es ist in einem Raum von zehn Fuß im Quadrat enthalten. Was ist das?»

«Wenn du aus dem Zimmer gehst, können wir es betrachten.»

«Wo ist es in diesem gegenwärtigen Augenblick?»

«Bist du aus dem Zimmer gegangen oder noch nicht?»

«Was (soll ich tun), wenn ich den Plan habe, an meinen Geburtsort zurückzugehen?»

«Wo bist du in diesem gegenwärtigen Augenblick?»

Der Mönch antwortete nicht.

«Nach der Lehre des alten Meisters begreift man, wenn man an die Wurzel zurückkehrt. Was ist diese Wurzel?»

«Die Radieschen-Wurzel, die Gurken-Wurzel.»

Was heißt der Ausspruch: Wenn du den Formen folgst, verlierst du das Wesen?»

«Verloren.»

Es heißt, daß wir Erleuchtung empfangen, wo auch immer wir hinblicken. Was bedeutet dies?»

«Das ist ein schöner Pfeiler.»

Am Ende der Sommerzeit [intensive Schulungsperiode in den Zen-Klöstern] saß der Meister (Seppō) vor der Wohnung der Mönche. Als sich die Mönche um ihn versammelten, erhob er seinen Stock mit den Worten: «Mein Stock ist für Menschen des zweiten und dritten Grades bestimmt.»

Ein Mönch fragte: «Was tötet ihr, wenn einer vom ersten Grad auftauchen würde?» Der Meister verlor keine Zeit, ihn zu schlagen.

Als Gakō, einer der Schüler Seppōs, Aufseher eines kleinen Tempels wurde, kam ein Beamter der Regierung zu ihm. Dieser hob einen Hossu auf, den er stehen sah und meinte: «Ich nenne dies einen Hossu. Aber wie würdest du ihn nennen?» Gakō sprach: «Man soll ihn nicht Hossu nennen.» Der Beamte antwortete: «Es gibt so viele Zen-Meister heutzutage, die für ihr Wissen bekannt sind. Warum geht Ihr nicht auf Pilgerschaft?»

Gakō, der seine Unzulänglichkeit empfand, verließ den Tempel und ging zu Seppō. Dieser ließ ihn eintreten und fragte ihn: «Wie kommt es, daß du wieder hier bist?» Gakō erzählte seine Unterhaltung mit dem Regierungsbeamten, den er nicht zufriedenstellen konnte. Seppō sprach: «Dann frage mich.» Gakō wiederholte die Frage des Beamten. Meister Seppō antwortete: «Einen Hossu.»

«Der Meister von Sai-in ist tot. Welchen Weg hat er einzuschlagen?»

«Nicht nur du allein, sondern die ganze Welt weiß nicht, welchen Weg er einzuschlagen hat.»

Als Seppō Gensha, einen seiner besten Schüler, sah, sprach er: «Als der Lehrer Jinsō starb, kam ein Mönch zu mir und fragte mich: Wo mag er hingegangen sein? Ich sagte: Es ist

wie Eis, das sich im Wasser auflöst.» Gensha antwortete: «Ich würde das nicht sagen.» Sprach Seppō: «Was würdest du sagen?» Gensha: «Es ist wie Wasser, das ins Wasser zurückkehrt.»

Als Kakuan seine erste Zen-Unterredung mit Seppō hatte, sagte dieser: «Komm näher.» Er trat vor und verbeugte sich. Ohne ein Wort zu sagen, erhob der Meister sein Bein und schritt über den hingestreckten Mönch. Dieses weckte den Mönch zu einer plötzlichen Erfahrung. Als er später in Horincho, in den Nangaku-Bergen lebte, sagte er: «Als ich bei Seppō war, gab mir der Meister einen Stoß, und seither sind meine Augen nicht geöffnet. Ich frage mich, welches Satori dies ist.»

Warum machte Kakuan, der offensichtlich unter Seppōs Füßen Satori erfuhr, diese Bemerkung? Bedeutet Satori haben, Satori nicht haben? Bedeutet Wissen Nicht-Wissen? Ist Freisein und Meistersein über sich selbst nicht Frei- und Meistersein? Sind Bejahung und Verneinung identisch? Besteht Satori darin, daß man still sitzt und nichts tut? Tust du etwas, handelst du überhaupt, dann übergibst du dich der einen oder anderen Sache, einer Verneinung oder Bejahung. Bedeutet dies, Satori verlassen und es verlieren? Bedeutet nur Stillsitzen wirkliches Nichtstun? Ist dieses Nichtstun nicht auch ein Etwastun? Der Tod selbst ist Etwastun. Es gibt nichts, das reine Verneinung wäre. Denn eine Verneinung führt zur nächsten oder zur Bejahung. Sie bedingen sich wechselseitig. Satori ist tatsächlich jenseits aller logischen Zergliederung.

Ein Mönch kam zu Seppō, und der Meister fragte ihn: «Woher kommst du?»

«Ich komme von Isan.»

«Was hat Isan zu sagen?»

Der Mönch antwortete: «Als ich bei ihm war, fragte ich ihn nach dem Grund, warum der Erste Patriarch aus dem Westen gekommen sei. Aber er verharrte im Schweigen.»

«Hast du dies gebilligt oder nicht?»

«Nein, ich tat es nicht.»

Seppō sprach: «Isan ist ein alter Buddha (das bedeutet ein großer Meister). Gehe sofort zu ihm zurück und bekenne ihm deinen Fehler.»

Reikuan Oshō hatte stets seine Pforte verschlossen und saß allein in Meditation versunken. Eines Tages wollte Seppō ihn besuchen. Er klopfte an die Pforte. Kuan kam heraus und öffnete ihm. Seppō verlor keinen Augenblick, packte ihn und fragte: «Ist dies ein Törichter oder ein Heiliger?» Kuan spuckte aus und sprach: «Dieser Schelm!» Er entwand sich dem Griff, drückte Seppō hinaus und schloß wieder die Pforte. Sprach Seppō: «Es ist nicht umsonst, daß man herausfindet, welcher Art Mensch er ist!»

## X

Nun glaube ich, daß wir ungefähr charakterisieren können, was Satori bedeutet:

Es ist mit Gott sein, bevor er rief: «Es werde Licht!»

Es ist mit Gott sein, als sein Geist sich bewegte, um Befehle zu geben.

Es ist mit Gott sein und auch mit dem so geschaffenen Licht.

Es ist sogar Gott selbst sein und auch sein Firmament, seine Erde, sein Tag und seine Nacht.

Satori ist Gottes Erwachen zum Selbstbewußtsein im Menschen, zu dem Bewußtsein, das allezeit dem menschlichen

Bewußtsein zugrunde liegt und Überbewußtsein genannt werden könnte.

Satori ist nicht Wissen in gewöhnlichem Sinn.

Satori überschreitet das Wissen. Es ist absolute Weisheit in dem Sinn, daß es in Satori weder das Wissen eines Subjekts noch das Objekt eines Wissens gibt. Satori ist nicht eine höhere Einheit, die zwei Widersprüche verbindet. Wenn ein Stab nicht ein Stab und doch ein Stab ist, tritt Satori ein.

Wenn die Brücke fließt und nicht das Wasser, ist Satori erlangt.

Satori ist nicht ein Akt der Intuition, solange darin noch Züge einer dualistischen Auffassung liegen.

Satori ist dynamisch erfaßte Intuition. Bewegst du dich mit einem sich bewegenden Gegenstand, identifizierst du dich mit ihm, und bewegst du dich dennoch nicht, dann herrscht ein gewisser Zustand des Bewußtsein – das Überbewußtsein, das Satori ist.

Jeder Augenblick, den wir leben, ist Ewigkeit selbst. Ewigkeit ist nichts anderes als dieser Augenblick. Sie sind ineinander versunken und identisch. Dieser Zustand der vollkommenen Durchdringung ist der Inhalt des Satori.

Satori nimmt Ewigkeit nicht als etwas wahr, das sich über eine unendliche Zahl von Augenblicks-Einheiten erstreckt, sondern erfährt sie im Augenblick selbst, da jeder Augenblick Ewigkeit ist. Satori könnte als dynamische Intuition bezeichnet werden. Psychologisch gesprochen ist Satori Überbewußtsein oder Bewußtsein des Unbewußten. Dieses Unbewußte aber darf nicht mit dem Unbewußten der Psychologie gleichgesetzt werden. Das Unbewußte des Satori ist bei Gott selbst noch vor seiner Schöpfung. Es liegt auf dem Grunde der Wirklichkeit. Es ist das kosmische Unbewußte.

Dieses Unbewußte ist ein metaphysischer Begriff. Durch Satori werden wir seiner gewahr.

Satori ist das Licht Ummons, das jeder von uns besitzt. Doch wenn wir es ergreifen wollen, wird es, wie er sagt, äußerste Finsternis. Satori weigert sich, an die Oberfläche unseres relativen Bewußtseins gebracht zu werden. Dieses aber bedeutet nicht, daß Satori völlig abgesondert ist. Satori erfahren bedeutet, des Unbewußten bewußt werden, und dieses Unbewußte ist die ganze Zeit mit dem Bewußtsein zusammen.

Satori macht das Unbewußte deutlich, und das deutlich gewordene Unbewußte drückt sich in Begriffen logischer Widersprüche aus. Vom Zen-Standpunkt aus aber ist es höchst beredsam. Dieses «Widerspruchsvolle» ist in der Tat Zen.

Das kosmische Unbewußte ist in Ausdrücken der Zeit «Leere» (*shūnyatā*). Diese Leere erlangen bedeutet Satori. Wenn daher die Dinge vom Satori-Standpunkt aus betrachtet werden, dann verbirgt sich der Berg Sumeru selbst in einer der unzähligen Poren der Haut. Ich hebe einen Finger und er bedeckt das ganze Weltall.

## WEGE ZU SATORI

### I

Es gibt zweierlei Wege zu Satori. Der eine kann der metaphysische, philosophische oder intellektuelle, der andere der psychologische oder triebhafte genannt werden. Beide gehen von einer unbestimmbaren geistigen Unruhe aus, die so quälend ist, daß man zu dem nächsten Strohalm greift. Dieser mag intellektueller, ethischer oder gefühlsmäßiger Art sein, entsprechend dem hervorstechendsten Charakterzug des Menschen, aber auch der umgebenden Faktoren, die wahrscheinlich unbewußt mitwirken.

Der Philosoph ist vor allem intellektuell eingestellt, und sogenannte «religiöse» Menschen sind meist gefühlsmäßig und ethisch betont. Bis zu einem gewissen Grad sind wir aber alle, Philosophen, Wissenschaftler, Moralisten, auch geistig gerichtet. Die meisten von uns sind überhaupt nach keiner Seite hin spezialisiert. Wir können nicht alle Philosophen sein, aber einige unter uns lieben es, große Probleme des Lebens unter einem mehr oder weniger intellektuellen Gesichtspunkt anzugehen. Auch wenn Sie vielleicht gar nicht imstande sind, die Probleme mit genügend Energie und logischem Scharfsinn zu verfolgen, so beginnen sie doch irgendwie auf dieser Linie. Mehr gefühlbetonte Menschen verfahren anders. Sie



suchen sofort einen religiösen Führer und hören auf seinen Rat. Sie überlegen nicht viel, sondern fühlen ganz einfach, daß sie etwas tun müssen, um sich zu retten, da sonst ihr Untergang unvermeidbar ist. Diese Menschen haben nicht die Zeit, ihren Verstand richtig und geduldig einzusetzen. Sie werden fromme Nachfolger Buddhas.

Die Zen-Suchenden sind meist intellektuell eingestellt. Dies bedeutet nicht, daß sie immer bereit sind, sich auf ihre Denkfähigkeit zu verlassen. Eher sind sie sogar zur Intuition geneigt, die mit ihrem Rationalismus zusammenarbeitet. Sie sind zum Teil logisch, das heißt, sie erörtern gern Dinge, wenn sie sie nicht verstehen. Aber ihr intellektueller Wille ist, wenn man so sagen darf, nicht stark genug, um sie zu berufsmäßigen Philosophen zu machen. – Zwischen den Philosophen und den Frommen stehen Menschen, die auf kürzestem Weg zur endgültigen Lösung kommen wollen. Ihre Intuition ist tätiger als ihr Intellekt und sie haben auch eine Begründung hierfür. Denn sie halten die Intuition für grundlegender und für ein besseres Instrument zum Verständnis der Wahrheit. Ihnen genügt nicht logische Analyse und dialektisches Vorgehen, da diese sich mehr mit Begriffen und Abstraktionen beschäftigen, die keine Wirklichkeit besitzen. Sie haben vielmehr das Interesse, in unmittelbarem Kontakt mit konkreten Tatsachen zu kommen. Wahrscheinlich ist ihr Intellekt stark genug, aber sie sind nicht geneigt, sich allein auf diesen zu verlassen. Sie erkennen, zumindest undeutlich, daß er allzu leicht auf einen falschen Pfad führt und für immer von der Wirklichkeit abzieht. Sie sind andererseits so weit intellektuell, daß sie nicht bereitwillig einem Glauben zum Opfer fallen, der besonders willfährig alles glaubt, was eine gefühlsmäßige Anziehung besitzt.

Betrachten wir biographische Erzählungen über die hervorragenden Zen-Meister, die sich, wenn auch in sehr kurzer

Form, in der *Weitergabe der Leuchte (Dentō-roku)* finden, so bemerken wir, daß diese in der Mehrzahl Schüler der buddhistischen Sūtras und der Abhandlungen der klassischen Schriften des Konfuzius oder des Laotse waren. Ihnen genügt jedoch nicht das Studium dieser Lehren auf intellektuelle Art. Sie suchten einen Weg, der schneller und sicherer zum Ziele führt.

Eines der bemerkenswertesten Beispiele ist Tokusan, der ein großer Gelehrter des *Diamant-Sūtra* war. Sein Verständnis war vor allem intellektuell. Als er von Zen hörte, konnte er diesem nicht glauben. Doch scheinbar fühlte er sich nicht ganz wohl dabei, und er mag, wenn auch sicher nicht klar bewußt, eine Sehnsucht nach Zen gespürt haben. Oberflächlich gesehen, widersprach er Zen, und er suchte es, wenn möglich, zu besiegen. Shidō verbrachte mehr als zehn Jahre mit dem Studium des *Nirvāna-Sūtra*; schließlich kam er zu Enō, dem Sechsten Patriarchen, um Erleuchtung über dieses Sūtra zu empfangen. Vor allem erschien ihm ein Abschnitt besonders schwer. In dem Sūtra heißt es, daß es jenseits von Geburt und Tod absolute Ruhe gibt, die höchste Seligkeit. Shidō aber konnte nicht verstehen, wer solche Seligkeit genießen soll, wenn diese relative Welt von Geburt und Tod völlig zerstört wird und niemand und nichts in der absoluten Leere der Dinge zurückbleibt.

In dieser Weise dachte er über Nirvāna nach, das er als absolute Verneinung betrachtete. Enō erklärte Shidō, daß er noch nicht ganz frei sei von den Fesseln der Relativität und des intellektuellen Denkens: «Dieser jetzige (Augenblick) ist nicht Tod und Geburt unterworfen. Deshalb gibt es kein Jenseits von ihnen, solange wir in dem gegenwärtigen Augenblick leben. Hier herrscht absolute Stille, die nichts anderes ist als dieser gegenwärtige Augenblick. Es gibt hier keinen besonderen Empfänger dieser Glückseligkeit. Darum ist jeder mit ewiger Glückseligkeit gesegnet . . .»

Manche mögen meinen, dies sei eine höchst abstrakte Schlußfolgerung, die intellektuellem Überlegen und rationalistischem Denken entsprang. Vom Zen-Gesichtspunkt aus ist Enōs Feststellung unmittelbare Mitteilung einer inneren Erfahrung. Er lebt dieses Ewige Jetzt, in dem er als Tatsache seiner persönlichen Erfahrung keine solchen Dinge wie Geburt und Tod als existent erblickt. Diese Belehrung hatte Shidō gesucht.

Wenn ich behaupte, Zen-Schüler seien intellektuell, so meine ich, daß ihnen das Verstandesmäßige nicht genügt, nachdem sie sich mit ihm beschäftigt haben, und daß sie einen unmittelbaren Weg suchen, die wahre Wirklichkeit zu erfahren. Von welchen Antrieben motiviert und unter welchen Umweltbedingungen auch sie sich Zen nahen, sie alle nehmen an, daß Zen ihnen die sicherste und überzeugendste Auskunft über die letzte Wahrheit geben kann, die sie von allen verstandesmäßigen und auch dialektischen Schwierigkeiten zu befreien vermag.

Es ist unvermeidlich, daß Zen intellektuell veranlagte Menschen anzieht, da sie in Satori die Möglichkeit sehen, die sie aus dem Engpaß herausführt, in den sie mit Gewißheit geraten, wenn sie sich allein auf den Intellekt verlassen. Der Intellekt ist in erster Linie dazu bestimmt, uns das Auskommen in einer dualistisch wahrgenommenen Welt zu ermöglichen. Doch ist er ein ungeeignetes Werkzeug, um die letzte Wirklichkeit zu durchdringen. Deshalb müssen wir so viele geistige Qualen leiden. Zen will uns hiervon befreien, und diese Erlösung ist, wie wir in der Geschichte des Zen lesen, vollkommen gelungen.

## II

Es gibt zwei Hauptströmungen im Buddhismus. Die eine geht vom Intellekt, die andere von der Frömmigkeit aus. Das Element der Frömmigkeit hat sich in China und Japan in der Schule des Reinen Landes ausgeprägt, während in Indien das intellektuelle Element seine vollkommenste Entwicklung in den Lehren eines Nāgārjuna, Vasubandhu und Asanga fand, die zwischen dem zweiten und fünften Jahrhundert lebten. Nāgārjunas Schule bildet den Höhepunkt des Shūnyatā-Gedankens (Leere), wie er in den Mahāyāna-Sūtras ausgeführt wird, während Asanga und Vasubandhu die idealistisch-psychologische Schule begründeten, die auf der Theorie des Vijñapti-Mātra (Nur-Erscheinungen) aufbaut. Beide Schulen, die des Nāgārjuna und die Asanga-Vasubandhu-Schulen, hatten ihre Spekulationen zum Äußersten getrieben, so daß man keine weitere Entwicklung mehr von ihnen erwarten konnte. Auch sind sie zu weit von der eigentlichen Sphäre des religiösen Denkens abgekommen. Damit sich der Buddhismus als religiöse Lehre entfalten konnte, war es notwendig, ihn anderswohin zu verpflanzen. Indiens Denken hatte seine Fruchtbarkeit erschöpft und vermochte dem Wachstum des Buddhismus als Religion keine Nahrung mehr zu geben.

Glücklicherweise kam Bodhidharma im frühen sechsten Jahrhundert nach China, um dem Buddhismus neuen Auftrieb auf einem Boden zu geben, auf dem stärker praktisch eingestellte Menschen auf ihn warteten. Zuerst sträubten sich die Chinesen gegen das indische Denken, das dem ihren genau entgegengesetzt war, da es sich hauptsächlich in Spekulationen erging im Gegensatz zu der vorwiegend praktischen Einstellung der Chinesen. Nach einigen Jahren des Kampfes aber verstanden sich beide, und das Ergebnis war die Blüte der Zen-Schule des Buddhismus in China. Während das indi-



sche Denken hoch in der Luft schwebte und in den Sternen lebte, erinnerten sich die Chinesen stets daran, daß sie nicht die Welt verlassen durften, die ihren Ausgangspunkt bildete. Sprach ein Zen-Meister mit einem buddhistischen Gelehrten, dessen Denken noch ganz erfüllt war von der indischen Art abstrakter Überlegungen, dann brachte er zum Beispiel das Gespräch auf das Sosein. Der Meister erklärte dem Lehrer, daß dieser die Idee des Soseins nicht erfasse, da er nicht wisse, was Tathāgatasein bedeutet. Der Lehrer fragte: «Was bedeutet es dann?» Meister: «Tathāgata bedeutet, daß alle Dinge so sind (*tathā*), wie sie sind.»

Lehrer: «Das stimmt, Tathāgata bedeutet das Sosein aller Dinge.»

Meister: «Eure Behauptung ist aber nicht auf der Höhe.»

Lehrer: «Wird dies nicht in den Sūtras erklärt?»

Meister: «Laßt mich fragen: Seid Ihr von diesem Sosein?»

Lehrer: «Ja, das bin ich.»

Meister: «Sind Bäume und Steine von diesem Sosein?»

Lehrer: «Ja, sie sind es.»

Meister: «Ist Euer Sosein das gleiche wie das Sosein der Bäume und Steine?»

Lehrer: «Sie sind nicht verschieden.»

Meister: «Aber wie verschieden Ihr doch seid von Bäumen und Steinen!»

Wie wir sehen, denkt der eine in Abstraktionen und verliert die Berührung mit der konkreten Wirklichkeit, während der andere mit tatsächlichen Sinneswahrnehmungen der Erfahrung arbeitet, so wie sie uns entgegentreten. Zen will nicht von unseren täglichen Erfahrungen forttragen, wenn es auch einen Wert anerkennt, der nicht von reinen Sinnestatsachen abgeleitet werden kann. Jemand fragt, was der Buddha sei – offensichtlich hat er die erhabene Vorstellung eines übernatürlichen Wesens –, und Zen antwortet:

«Nimm heraus, was nicht Buddha ist und zeig es mir in diesem Augenblick.»

Zen ist immer bereit, eine Antwort auf jede Frage zu geben, mit der diese gebildeten Gelehrten des Buddhismus den Meister in Verwirrung zu bringen suchen.

Der eine starke Halt, den Zen gegenüber dem dunklen und verworrenen Gelehrtentum des Buddhismus besitzt, ist die Festigkeit des Grundes, dessen die Meister des Zen immer sicher sind, und den sie gegen jeden Eindringling aus einem fremden Land verteidigen können. Die Gelehrten wollen logisch, allgemeinverständlich und folgerichtig sein. Zen aber geht nicht den Weg des logischen Denkens, und es macht ihm nichts aus, wenn es sich widerspricht und nicht folgerichtig ist. Beide bewegen sich auf verschiedenen Bewußtseins-ebenen. Die Ebene des Satori kann niemals von der rationalistischen erreicht werden, wie aufrichtig dies auch versucht werden mag. Es besteht ein Abgrund zwischen beiden Ebenen, und um diesen zu überqueren, bedarf es des «existentiellen Sprunges», von dem Kierkegaard spricht. Die Satori-Ebene dagegen kann, wenn sie einmal erreicht wurde, immer von der intellektuellen durchdrungen werden. Deshalb ist das Gelehrtentum völlig hilflos gegenüber Satori. Der Meister weiß, auf welcher Ebene sich die Gelehrten befinden, während diese im Dunkeln herumtasten, um sich zu orientieren.

Dōkō war ein großer Gelehrter der Vijñapti-mātra-Schule des Buddhismus. Diese Schule nimmt das Dasein vieler Bewußtseins- oder Denkformen an. Jeder von diesen ist eine bestimmte Aufgabe geistiger Betätigung zugeteilt. Daher die Frage, die Dōkō dem Zen-Meister Daishū stellte:

«Mit Hilfe welcher Denkform schult sich der Zen-Meister auf seine Weise?»

Daishū, der Meister, antwortete: «Ich habe kein Denken,

das ich benutzen kann, auch gibt es keine Weise, in der ich mich schule.»

«Wenn es kein Denken gibt, das Ihr benutzt, und auch keine Weise, in der Ihr Euch schult, wieso folgen Euch dann so viele, die sich dem Studium des Zen hingeben und sich auf diese Weise schulen?»

«Wenn ich keinen Zoll Grundes besitze, nicht einmal soviel wie das Loch für ein Samenkorn, wie kann ich dann die große Gefolgschaft, von der Ihr sprecht, unterbringen? Wenn ich keine Zunge besitze, wie kann ich sie dann überreden, mir zu folgen?»

«Wie kann ein Zen-Meister mir eine solche Lüge ins Gesicht sagen?»

«Wenn ich keine Zunge habe, um andere zu überreden, wie kann ich dann lügen?»

«Ich kann Euch nicht im geringsten verstehen», sprach Dōkō, der Gelehrte.

«Ich selbst bin nicht fähig, zu verstehen», antwortete Daishū, der Meister.

Der Zen-Meister bezweckt, mit diesen deutlich widersprüchlichen Tatsachen der Sinneserfahrung den Psychologen dazu zu bringen, daß dieser sich freimacht von der falschen Bindung an Begriffe, die er für Wirklichkeit nimmt. Der Zen-Meister hat durch sein Satori einen überlegenen Standpunkt gewonnen, von dem aus er den Angriffen des Gegners nach jeder Seite hin ausweichen kann. Diese günstige Stellung liegt nicht an irgendeinem bestimmten räumlichen Ort und kann nicht von Begriffen oder von irgendeinem System, das auf Begriffen beruht, angegriffen werden. Seine Stellung, die keine ist im gewöhnlichen Sinn, kann daher nicht durch irgendein Mittel überwältigt werden, das aus dem Intellekt hervorgeht.

Der Psychologe, Philosoph oder Theologe jeder Prägung zieht den kürzeren, wenn er ihn aus dem Gleichgewicht brin-

gen will. Denn da es ihm nichts ausmacht, sich selbst zu widersprechen, ist er durch kein rationales Argument zu fangen. Daishū leugnet, einen Mund zu haben, und behauptet doch mit diesem nicht daseienden Mund, daß er keine Lüge sprechen könne.

Es gab einen anderen Meister, der sich mit der Frage des Mundes beschäftigte, ohne den keine Nahrung aufzunehmen ist.

Ein Mönch fragte Hōun von Rōsozan: «Was ist die Bedeutung von: «Worte werden geäußert und doch werden keine Worte geäußert?»»

Hōun sprach: «Wo ist dein Mund?»

Der Mönch antwortete: «Ich habe keinen Mund.»

«Wie ißt du dann?» fragte der Meister.

Da der Mönch das richtige Wort nicht fand, gab Hōun später die Antwort an seiner Stelle. «Er fühlt sich niemals hungrig und deshalb braucht er nicht zu essen.»

Noch ein anderes Mondō über den Mund. Yakusan Igen (750–834), ein Schüler von Sekitō Kisen, sagte zu einem Gärtner-Mönch, der Gemüse pflanzte: «Es ist nichts gegen dein Pflanzen zu sagen. Aber laß die Pflanzen nicht Wurzeln schlagen.»

Der Mönch antwortete: «Wenn sie keine Wurzeln schlagen, was sollen dann unsere Brüder essen?»

Yakusan fragte: «Hast du einen Mund oder nicht?»

Der Mönch gab keine Antwort.

Alle diese nicht folgerichtigen und nicht rationalen Aussprüche der Zen-Meister offenbaren tatsächlich ihren Standpunkt. Da sie so absolut sicher der Stellung sind, die sie durch ihre Erfahrung erlangt haben, wissen sie, daß sie über der Logik stehen. Satori besitzt tatsächlich die Eigenart, völlig evident und endgültig zu sein. Wenn du diese besitzt, weißt du in dir selbst, daß es keinen weiteren Schritt voranzugehen gibt, und du fühlst dich völlig befriedigt und ruhig.

### III

Zen lehnt äußere Formen ab, da es sich weigert, anders als es selbst zu sein. Äußere Formen können die Menschen binden, aber sie tragen nicht viel zur geistigen Befreiung bei. Regeln der Logik verbiegen, verstümmeln oder unterdrücken sogar häufig die höchsten schöpferischen Bestrebungen. Dieses ist für Zen nicht tragbar, wie wir schon an den angeführten Beispielen sahen. Wir wollen hier noch einiges mehr von den Zen-Meistern berichten, die sich gegen die von den Buddhisten aufgestellten Vinaya-Regeln empörten.

Die Vinaya-Regeln des Benehmens oder der Zucht sind nützlich und lobenswert, und Mönche, die ihr Leben ihnen anpassen, werden sicherlich gute Buddhisten und ein gutes Beispiel für andere sein. Wenn aber die Vinaya-Regeln nicht weiter und tiefer gehen können, als nur das äußere Benehmen zu lenken, dann werden sie sicher ein unerwünschtes Hindernis für die geistige Entwicklung sein.

Dieses Gefühl hatten die Zen-Meister, als sie sich mit den Vinaya-Regeln quälten. Nangaku Ejō, Nansen, Rinzai, Tokusan und andere Große der Zen-Geschichte der T'ang Dynastie studierten ernsthaft die Vinaya-Texte. Diese aber befriedigten niemals ihre inneren Nöte. Dies traf vor allem für Keichin aus Rakanin (867-928) zu. Eines Tages unterrichtete dieser eine Versammlung von Mönchen in den Vinaya-Regeln. Als er zu Ende war, kam ihm der Gedanke, daß Vinaya vor allem gemeint sei als Regel der körperlichen Schulung, nicht aber für die geistige Befreiung, und daß er niemals das, was er suchte, durch bloßes Befolgen gesprochener Worte erreichen könne. Diese Gedanken ließen ihn Vinaya verlassen und sofort mit dem Studium des Zen beginnen.

Zen strebt nach Befreiung nicht nur von künstlichen Regeln der Zucht, sondern von den Fesseln rationaler Schlußfol-

gerungen. Mit anderen Worten: Zen will frei sein von Begriffen. Der Mensch ist das einzige Wesen, das Begriffe schafft und durch sie die Wirklichkeit zu lenken vermag. Begriffe aber erschöpfen niemals die Wirklichkeit. Immer bleibt etwas zurück, das sich dem begrifflichen Handhaben entzieht. Trotzdem bilden sich die meisten von uns ein, wir seien vollendete Meister der Wirklichkeit, und wir versuchen uns zu betrogen, als seien wir wirklich frei und glücklich. Diese Leichtgläubigkeit und Selbsttäuschung kann aber nicht andauern, da sie sich nur an den oberflächlichen Teil unseres Bewußtseins wendet. Die tiefere Natur, die eine Zeitlang hypnotisiert werden kann, wird sich mit Sicherheit über kurz oder lang verteidigen.

Die Zen-Methode, den Menschen wirklich und wahrhaft frei, vorurteilslos und zum Meister seiner selbst zu machen, ist sehr gründlich. Jede Spur von Begrifflichkeit muß auf oft schmerzhafteste Weise ausgelöscht werden. Was der Mensch bisher am meisten geliebt hat, muß fortgeworfen werden, wie auch die Verneinung selbst verneint werden muß, bis überhaupt nichts mehr zur Verneinung übrig bleibt. Dies ist das Große Nirvāna. Ein buddhistischer Philosoph fragte: «Was ist das Große Nirvāna?» Daishū antwortete: «Es bedeutet, sich nicht dem Karma von Geburt und Tod zu überlassen.»

«Was ist das Karma von Geburt und Tod?» fragte der Philosoph.

«Das Große Nirvāna suchen, ist das Karma von Geburt und Tod. Unreinheiten aufgeben und sich an Reinheiten binden, ist das Karma von Geburt und Tod. Wo Erfolg und Kenntnisse bestehen, ist das Karma von Geburt und Tod. Nicht freiwerden von den Gegensätzen, ist das Karma von Geburt und Tod.»

Der Gelehrte fragte: «Wie erlangen wir dann Befreiung?»

«Von Anfang an», antwortete der Meister, «waren wir niemals in Fesseln und deshalb haben wir keine Befreiung nötig. Benutze (es) einfach, führe (es) einfach aus – dies ist in der Tat unvergleichlich.»

#### IV

Zen verlangt, daß wir alles verneinen, was uns begrenzt, und selbst dieser Versuch der Verneinung muß verneint werden. So erreichen wir einen Zustand des absoluten Nichtseins oder der Leere. Sind wir aber noch dieses Zustandes bewußt, dann sind wir noch nicht vollkommen frei. Dann ist noch ein Rest da, der fortgeräumt werden muß. In der Tat: Solange die kleinste Spur von Bewußtsein noch vorhanden ist, sind wir tausend Meilen von Satori entfernt. Wenn sich dies so verhält, dann könnten wir fragen, wie es überhaupt möglich sei, jemals davon zu sprechen?

Das Bewußtsein kann nicht in einen Zustand der Leere zurückgeführt werden. Es kann niemals ein bloßes Stück Holz oder Ziegel sein. Aber gerade dieses scheint Zen zu verlangen. Manchmal sagt uns der Zen-Meister tatsächlich, daß wir jeden Rest menschlichen Bewußtseins zerstören müssen, damit es zu einem empfindungslosen Stück unorganischer Materie wird, «gleich dem verlassenen Altar am Straßenrand». Dies ist zweifellos der Höhepunkt der Irrationalität.

Aber genau dorthin will Zen uns führen. Denn war es nicht Zen, das von uns verlangte, jede verstandesmäßige Bemühung aufzugeben, damit wir die Befreiung erlangen oder Satori erreichen? Vorstellungen wie die Aufhebung des Bewußtseins, die Unempfindlichkeit des unorganischen Seins, eine unendliche Reihe von Verneinungen oder die Unmög-

lichkeit, absolute Leere zu verwirklichen, dies sind alles Ergebnisse des begrifflichen Denkens. Wenn man sich Zen auf diesem Wege nähern will, geht man genau in die entgegengesetzte Richtung. Auf diesem Weg wird Zen niemals erreicht.

Ein Mönch fragte Ummon: «Gibt es überhaupt einen Fehler, wenn kein Gedanke aufsteigt?» Der Meister sagte: «Berg Sumeru!» Zeigt dies nicht ausreichend, daß Zen das Dasein von allem verabscheut, was nur annähernd einem Begriff oder «Gedanken» gleicht? «Von Anfang an waren wir niemals in Fesseln», sagt der Meister, «und es gibt nichts, von dem wir befreit werden müßten.» Wenn dies der Fall ist, dann wäre es schon ein Fehler, eine Verneinung zu gebrauchen.

Ein Mönch kam zu Jōshū: «Wie ist es, wenn ich mit nichts zu Euch komme?»

«Wirf es fort», antwortete Jōshū.

«Was soll ich fortwerfen, wenn ich nichts habe?»

«Wenn es sich so verhält», sprach Jōshū, «dann trage es fort.»

Solange wir mit Begriffen arbeiten, können wir niemals zu einem wirklich endgültigen Schluß kommen. Ein Mönch fragte einen Meister: «Zeigt mir bitte den Weg, ohne gesprochene Worte zu gebrauchen.» Darauf antwortete der Meister: «Frage mich, ohne gesprochene Worte zu gebrauchen.»

Begriffe sind nötig, um Begriffe zu vertreiben. Aber wir sollten ihre Grenzen kennen. Das Zen-Satori scheint der einzige Weg zu sein, um uns aus diesem Engpaß hinauszuführen. Die Hauptsache ist, daß wir in uns selbst, in unser eigenes Wesen blicken, unseres inneren Wirkens gewahr werden, das niemals durch den Verstand in unser Bewußtsein tritt. Man könnte dieses einen Akt der Intuition nennen, aber Intuition setzt den Gedanken an zwei Dinge voraus, die sich gegenüberstehen. Wäre es nicht besser, dies ein Ereignis der Selbstwahrnehmung zu nennen? Zen gibt die Gelegenheiten zu die-

ser Erfahrung. Es erörtert niemals die Möglichkeit einer solchen Erfahrung, ihre Erwünschtheit oder Bedeutung. Denn dies würde sich an den Intellekt wenden. Aber das Denken, so überzeugend es in seinem Bereich auch sein mag, kann niemals die Erfahrung selbst sein. Es fehlt ihm das Subjektive, da es trotz allem immer eine Form der Äußerlichkeit ist. Die Meister sind sich dessen ganz klar bewußt. Denn sie sind durch diese Erfahrung gegangen. Vom rationalistischen Standpunkt aus sind deshalb ihre Erwiderungen, Entgegnungen, Gegenargumente, Widersprüche oder Angriffe – wie auch immer ihre «Antworten» genannt werden mögen – überhaupt keine Antworten, in welchem Sinn wir sie auch betrachten. Sie sind in Wirklichkeit nur Versuche, eine Zen-Erfahrung auszulösen, nachdem die verzweifelten Bemühungen des Mönches, seine geistige Freiheit und Befreiung zu erlangen, vollkommen vereitelt wurden. Da Zen der einzige Durchgang ist, der seinem forschenden Denken übrig bleibt, genügt oft ein Wort des Meisters oder eine Frage, um den Fragenden in die bisher verschlossene geheime Kammer hineinzuführen.

Fragt er den Meister, was es bedeute, daß Bodhidharma aus dem Westen kam, sagt der Meister einfach: «Woher kommst du?» Erhebt sich die Frage nach dem «wahren geraden Weg», bemerkt der Meister: «Der Reiter auf dem Esel sucht den Esel.» Wird das Absolute, in dem es den dualistischen Gegensatz von Subjekt und Objekt niemals gegeben hat, zum Thema, sagt der Meister: «In der Vergangenheit hatte ich einmal ein recht gutes Gedächtnis.»

Der Mönch fährt fort: «Und jetzt?»

Der Meister entgegnet: «Es versagen nicht nur meine Ohren, sondern auch meine Augen werden trüber.»

Spaltung der Wirklichkeit in Subjekt und Objekt ist das Werk des Intellekts. Wird dieses nicht bewirkt, dann ist das

Leben eine Ganzheit ohne jede Spaltung, und es ist eine ganz natürliche Sache, daß der alte Meister mehr oder weniger taub und schwachsichtig wird.

Hauptsache ist, daß man dieses Zustandes der Selbst-Identität, in dem alle begrifflichen Gegensätze ausgelöscht sind, gewahr wird. Dieses Gewahrwerden ist weder psychologisch noch logisch. Es ist sozusagen geistig. Denn niemand ist da, der etwas gewahr wird, noch ist etwas vorhanden, das zum Gegenstand des Gewahrwerdens wird. Trotzdem gibt es deutlich einen Zustand des Gewahrseins, der Satori genannt wird. Gewöhnlich wird dieses seltsame Etwas niemals zu einem Gegenstand des Bewußtseins, doch hört es niemals auf, wirksam zu sein. Tatsächlich ist jeder von uns, einschließlich des ganzen Weltalls, das heißt dessen, was als Wirklichkeit bekannt ist, nicht mehr als dieses «Es», und Ziel der Zen-Schulung ist die Vorbereitung unseres relativen Bewußtseins auf das Gewahrwerden «Dessen». Einer der Zen-Meister der Sung-Dynastie bezieht sich hierauf in der folgenden Rede: «Es besteht nur, weil alle Wesen Es in ihrem täglichen Leben benutzen und doch dieser Tatsache nicht gewahr sind. Zum Beispiel gehen alle dreitausend Welten einschließlich der Sonnen und Monde, der Sterne und Sternbilder, der Flüsse und Meere, des Wei und Chi und aller lebenden Wesen in ihnen durch eine Pore der Haut in die nächste ein, und doch gewinnen die Poren nicht an Größe oder verliert der ganze Kosmos nicht an Ausdehnung. Inmitten dieses (Wunders) nehmen alle Wesen ein solches Ereignis überhaupt nicht wahr. Aber auch wenn sie es verstehen würden, wären sie sich dessen nicht bewußt (sie würden es sich nicht logisch und psychologisch, das heißt unterscheidend, bewußt machen).»

Trotzdem drängt uns die intellektuelle Neugier, in das Geheimnis einzudringen, obgleich es an sich das Geheimnis selbst ist, das die Neugier erweckt. Die Menschen mögen

glauben, daß Gott die Welt mit allen ihren sündigen Kindern geschaffen hat, und daß er, der ihre Sünden nicht ertragen konnte, Mittel erfand, um sie zu retten, und daß der Intellekt eines dieser Mittel ist. In Wirklichkeit aber ist es Gott, der sich selbst sehen wollte und zu diesem Ziel die Welt erschuf mit ihren Geschöpfen, die ihn zu erreichen suchen in seinem eigenen Wunsch, sich selbst zu erschauen.

Gott war neugierig in bezug auf sich selbst und schuf den Intellekt; aber das Seltsamste, das alles menschliche Denken übersteigt, ist, daß Gott sich jemals zu erblicken wünschte und daß der Verstand nicht das rechte Werkzeug hierfür ist, obwohl er imstande ist, alle möglichen Fragen zu erheben und sich selbst in Verlegenheit zu bringen. Aus diesem Grund kommen intellektuell eingestellte Menschen zu Zen, um in ihm die Lösung zu finden.

## V

Am Beispiel einiger Meister sei gezeigt, wie sie zur Praxis des Zen kamen. Höen († 1104) aus Gosoan war fünfunddreißig Jahre alt, als er zum buddhistischen Mönch geweiht wurde. In Cheng-tu hatte er sich der Vijñapti-mātra-Schule des Mahāyāna-Buddhismus gewidmet. Hier wurde ihm folgendes berichtet: «Ein buddhistischer Gelehrter sagte: «Wenn der Bodhisattva in den Zustand der Innenschau eingeht, vereint sich sein Intellekt mit der Vernunft, und das Äußere versinkt im Geist. So besteht kein Unterschied zwischen dem Seher und dem Gesehenen.» Einige der indischen Philosophen machten den Einwand: «Wenn es keinen Unterschied zwischen dem Seher und dem Gesehenen gibt, wer kann dann die Tatsache des Sehens bezeugen?» Da der buddhistische Gelehrte diesen Einwand nicht widerlegen konnte, durfte er nicht

die Glocke läuten oder die Trommel schlagen, um die Schülerschaft herbeizurufen. Es wurde ihm auch verboten, das Gewand des buddhistischen Mönches zu tragen.

Als Hsüan-tsang (600–664) Indien besuchte, konnte er dem Buddhisten aus seiner Schwierigkeit heraushelfen mit den Worten: «Es gleicht einem Menschen, der Wasser trinkt. Er weiß von selbst, ob es kalt oder warm ist.» Höen dachte für sich: Es ist ganz recht, von selbst zu wissen, ob das Wasser kalt oder warm ist, aber was ist der Inhalt dieser Erfahrung? Er ging hin zu dem Lehrer und fragte: «Wie kommen wir zu der Tatsache des Selbstbewußtseins?» Der Lehrer konnte ihm diesen Punkt nicht erklären und schickte ihn zu einem Zen-Meister.

Als er später alle Geheimnisse des Zen gemeistert hatte, hielt er diese Rede: «Buddhas und Patriarchen sind eure tödlichen Feinde. Satori ist nichts anderes als ein Beschmutztwerden durch Denken. Sei eher ein Mensch, der nichts tut, sondern müßig seine Zeit verbringt. Gleiche einem Taubstummen in der Welt der Töne und Farben. Aber sage mir, wie du dies erreichen würdest. Ja sagen ist nicht richtig, Nein sagen ist nicht richtig. Ja und Nein sagen ist auch nicht richtig. Würde aber plötzlich jemand auftauchen und sagen: Ja sagen ist richtig und Nein sagen ist richtig, und es ist auch richtig Ja und Nein zu sagen, was würdest du ihm sagen? Ich meinerseits sage dies: Ich weiß ganz genau, wie du dein Leben verdienst. Es ist in des Teufels Bau!»

Als Höen wußte, daß er hinscheiden würde, versammelte er die Schüler und sprach seine Abschiedsworte: «Jōshū, der Meister, spricht sein letztes Wort, und wie werdet ihr es verstehen? Laßt mich sehen, ob es einen unter euch gibt, der vortreten und sagen kann: Ich verstehe es. Wenn ihr wirklich versteht, hindert euch nichts an Freiheit und Leben. Sagt ihr aber, daß ihr noch nicht versteht, wie kann ich dann dieses



erfreuliche Ereignis erklären?» Nach diesen Worten Verharrte Höen eine Zeitlang in Schweigen. Dann fuhr er fort: «Auf welche Weise ich auch darüber reden mag und in welcher endgültigen Form, ihr werdet es immer noch nicht verstehen. Seht ihr? Der Reiche denkt nicht, daß tausend Münder zuviel zu ernähren sind, während der Arme nicht genug hat, gerade nur einen zu ernähren. Lebt wohl.»

Tōzan (807–869) war ein großer Meister der späten T'ang Dynastie und einer der Begründer der Sōtō-Schule des Zen. Sein Interesse an Zen begann mit dem *Prajñāpāramitā-hridaya-Sūtra* (*Herz-Sūtra*), in dem er folgendes las: «Kein Auge, kein Ohr, keine Nase, keine Zunge, kein Körper und kein Geist.» Dies verwirrte ihn sehr. Er strich mit seinen Händen über das ganze Gesicht und dachte, daß die Schrift nicht recht haben könne. Wie aber konnte der Buddha eine Lüge sagen? Dies geschah, als er noch sehr jung war, ein Beweis, daß sein Denken noch stark philosophisch gerichtet war.

Mit einundzwanzig Jahren wurde sein Kopf kahlgeschoren und er wurde damit zum Mönch ordiniert. Auf seiner Zen-Wanderschaft war der erste Meister, dem er begegnete, Nansen (748–835), einer der Hauptschüler des Baso (709–788). Als der Todestag Basos herankam, bereitete Nansen für seine Bruderschaft das übliche Gedenkmahl. Er nahm diese Gelegenheit wahr, ihnen eine Frage zu stellen: «Morgen werde ich ein besonderes Mahl für meinen verstorbenen Meister darbringen. Glaubt ihr, daß er zurückkommen wird, um es mit uns zu teilen?» Niemand antwortete, aber Tōzan trat vor und sprach: «Er wird es tun, sobald er Begleitung findet.»

Dann ging Tōzan zu Isan und bat ihn um Aufklärung über die Geschichte, die vom «Predigen nicht-fühlender Wesen» handelt. Die Geschichte begann mit Echu, dem Landesmeister (675–775), einem Schüler des Enō, des Sechsten Pa-

triarchen. Die Pointe der Geschichte ist: «Wie kann ein nicht-führendes Wesen den Dharma lehren?»

Isan antwortete: «Dies geschieht auch bei uns (d. h. wir haben nicht-fühlende Wesen, die andauernd den Dharma lehren). Nur ist es für uns schwer, die fähige Person zu finden.» Sprach Tōzan: «Bitte sagt mir, wie es möglich ist.» Isan antwortete: «Es ist nicht möglich, dir dies mit dem Mund zu sagen, den uns die Eltern gaben.»

Da ging Tōzan zu Ungan und fragte: «Wenn ein nicht-führendes Wesen seine Rede hält, wer hört diese?»

Ungan antwortete: «Die Rede eines nicht-fühlenden Wesens wird von einem nicht-fühlenden Wesen gehört.»

«Hört Ihr sie, Meister?» fragte Tōzan.

«Wenn ich sie höre, könnt ihr meine Rede nicht hören. Ich lehre jetzt den Dharma.»

«Ist dieses der Fall, dann kann ich selbst des Meisters Rede nicht hören.»

«Wenn du selbst meine Rede nicht hören kannst, wieviel weniger wirst du die Rede eines nicht-fühlenden Wesens hören können», beendete Ungan das Gespräch.

Dieses Mondō erweckte Tōzans Geist, und er rief aus:

*Wie sehr seltsam!*

*Wie sehr seltsam!*

*Der Nicht-Fühlenden Rede ist wahrlich jenseits des Denkens!*

*Lauschst du mit dem Ohr, kannst du sie nicht verstehen;*

*laß das Auge die Töne vernehmen, und zum ersten Mal*

*wirst du verstehen.*

Diese Ansicht wurde von Ungan bestätigt, der ihn dennoch ermahnte, nicht zu hastig zu sein. Tōzan verstand nicht genau, was Ungan mit diesem Ratschlag meinte. Als er auf seiner weiteren Wanderschaft einen Strom durchquerte, sah

er sein eigenes Spiegelbild im Wasser. Dieses offenbarte ihm ganz unerwartet, was Ungan mit seinem letzten Rat gemeint hatte. Tōzan verfaßte noch einen Vers:

*Ängstlich muß man vermeiden, (ihn) in anderen zu suchen,  
immer weiter zurückweichend, wendet (er) sich dann ab.*

*Ich gehe in diesem Augenblick ganz allein, allein mit mir.*

*Und wo ich auch bin, immer treffe ich ihn.*

*Er ist nichts anderes, als ich selbst.*

*Und doch bin ich nicht er.*

*So sollte es verstanden werden,*

*dann ist das Sosein vollkommen bezeugt.*

Im Gegensatz zu Tōzans eher philosophisch ausgerichtetem Temperament kann man Ryūtan Sōshin praktisch denkend nennen. Er war der Meister (780–865) Tokusans, der für das Schwingen seines Stockes bekannt war. Als Sōshin noch ein junger Dorfbub war, Kind des Besitzers eines Bäckerladens, pflegte er zehn Stück Gebäck zu Tennō Dōgo, dem Meister des Zen-Klosters zu tragen. Dōgo nahm sie dankend an, gab Sōshin aber immer ein Stück zurück mit den Worten: «Dieses ist für dich mit der Bitte, daß deine Nachkommen hierdurch gesegnet werden mögen.» Eines Tages dachte Sōshin hierüber nach: Seltsam, daß er mir ein Stück Gebäck zurückgibt, das aus unserem eigenen Laden stammt! Sollte dies eine besondere Bedeutung haben? Endlich fragte er den Meister, und dieser antwortete: «Was kann daran falsch sein, wenn Dinge, die du bringst, dir zurückgegeben werden?»

Dieses schien das Bewußtsein des Knaben erleuchtet zu haben. Er bat um Aufnahme als Zen-Mönch, und der Meister gab ihm den Namen Sōshin.

Natürlich erwartete Sōshin, formell und regelmäßig in Zen unterwiesen zu werden wie ein Schuljunge in der Schule.

Dōgo aber gab ihm keine besondere Unterweisung. Dieses verwirrte und betrübte Sōshin. Eines Tages sprach er zu dem Meister: «Ich bin seit einiger Zeit hier, aber noch wurde mir kein Wort über das Wesen der Zen-Lehre gesagt.» Dōgo antwortete: «Seit deinem Kommen habe ich dir stets die ganze Unterweisung in die geistige Schulung des Zen gegeben.»

«Welche Art Unterricht mag dies gewesen sein?»

«Wenn du mir eine Tasse Tee bringst am Morgen, nehme ich sie von dir. Wenn du mir ein Mahl reichst, nehme ich es an. Wenn du dich vor mir verbeugst, erwidere ich es mit einem Nicken. Wo willst du sonst die geistige Schulung des Zen lernen?»

Eine Zeitlang ließ Sōshin den Kopf hängen und dachte über die rätselhaften Worte des Meisters nach. Da sprach der Meister: «Willst du sehen, dann sieh jetzt gleich. Beginnst du zu denken, dann verpaßt du den Punkt.»

Nun begriff Sōshin die Bedeutung der Worte Dōgos und fragte: «Wie kann ich es bewahren?»

«Lebe einfach weiter so wie die Natur es dir aufträgt. Fühle dich nicht gehemmt, sondern bewege dich in Übereinstimmung mit den Umständen (in denen du dich gerade befindest). Das einzig Notwendige ist, daß du alle gemeinen Gedanken reinigst. Es gibt kein besonderes höheres Verstehen.»

(«Gemeine Gedanken» sind Gedanken, Vorstellungen oder irgend etwas anderes, das auf der dualistischen Ansicht der Wirklichkeit beruht. Sind diese gereinigt, entsteht von allein, was als «höheres Verstehen» bezeichnet werden könnte: Satori.)

Später lebte Sōshin im Ryūtan-Kloster in Reishu (Lichou). Ryūtan heißt «Drachen-Teich». Als Tokusan ihn besuchte, sagte er zu ihm: «Ich habe Menschen so oft von dem Drachen-Teich sprechen hören. Jetzt, wo ich hier bin, sehe ich keinen Teich und keinen Drachen.»



Sōshin sprach: «Du bist direkt im Drachen-Teich.» Tokusan verharnte in Schweigen. Später gab ein Meister mit Namen Genkaku diesen Kommentar: «Sagt mit, ob Tokusan Sōshin zustimmte oder nicht? Gab er Sōshin seine Zustimmung, was erblickte er damals? Wenn er es nicht tat, warum wurde er dann Sōshins Nachfolger?»

Bevor Tokusan zum Ryūtan kam, war er ein großer Gelehrter des *Diamant-Sūtra*, wie schon bemerkt wurde. Nach seiner Umkehr aber ließ er sich nicht mehr in Erörterungen über Prajñā ein. Seine Lieblingsmethode mit Zen-Schülern waren «dreißig Schläge», ganz unabhängig, ob sie «Ja» oder «Nein» auf seine Frage antworteten. Ein Wort, das er seiner Nachwelt übermittelte, faßt das Wesen der praktischen Zen-Lehre zusammen: «Sei ungeschäftig im Denken, sei gedankenlos in der Beschäftigung.»

Dieses erfordert einige Erklärungen. In dem ursprünglichen chinesischen «*wu shih yu hsin, wu hsin yu shih*»: wird das Wort «geschäftig» hier nicht in seinem gewöhnlichen Sinn gebraucht. *Shih* bedeutet tatsächlich: «Angelegenheit», «Ereignis», «Geschehnis», «Tatsache», «Vorfall»; und «sei ungeschäftig» bedeutet hier «nicht beschäftigt sein mit etwas», «nicht von etwas beunruhigt werden», «handeln, als sei man nicht handelnd», «leben ohne an Morgen zu denken», «wachsen wie die Lilien auf dem Feld, arbeiten wie die Vögel in der Luft». Der Wind weht, die Zweige neigen sich, die Blüten werden verstreut. Aber der Wind hatte niemals einen bösen Willen, noch haben die Bäume irgendein Gefühl der Feindschaft. «Im Denken ungeschäftig sein» bedeutet deshalb gleich dem Wind sein, der weht, gleich den Bäumen, die sich neigen, den Blumen, die blühen, den Vögeln, die singen, das heißt das Bewußtsein reinhalten von Gier, von selbstsüchtigen Gedanken, von machthungrigen Gefühlen.

Der Mensch ist ein bewußt urteilendes Wesen und bewertet

alles, was ihm in den Weg kommt. Er kann Herr sein der Geschöpfe und vermag alles zu tun, was seinem sanftmütigen Willen oder seinem launischen Urteil entspricht. Aber zur gleichen Zeit ist etwas in ihm, das ihn mit dem heiligen Paulus bekennen läßt: «Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.» (Römer 7,19)

Diese elende Hilflosigkeit, die Paulus dem fleischlichen Körper, der dem Tode geweiht ist, zuschreibt, ist ein Widerspruch, den wir Menschen alle in uns tragen, und solange wir Dinge nach moralischen und rationalen Gesichtspunkten betrachten, können wir uns von diesem Widerspruch nicht befreien, der ein großes Drangsal ist und nach den Worten der Zen-Meister «die Beschäftigung», die das Denken beunruhigt. «Ungeschäftigsein» bedeutet deshalb frei sein von der Umklammerung des Intellekts und der Moralbegriffe.

«Gedankenlossein in den Beschäftigungen» ist das Gegenteil des ersten Anrufs und wird hier objektiv übersetzt. «Beschäftigung» bedeutet unser ganzes tägliches Leben, und «keine Gedanken haben» heißt frei sein von selbstsüchtigen Berechnungen, «Lust haben an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen» (Römer 7,22). Paulus' «inwendiger Mensch» entspricht Tokusans «Gedankenlosigkeit». Gute Gedanken haben ist gut, weil es Erfolg bringt in der Welt. Es wird aber niemals helfen, das geistige Reich zu erlangen, in dem die wirkliche Freude wohnt. Doch wenn man «ohne Gedanken» bleibt in allem Wirken und handeln, in aller «Geschäftigkeit», die unser weltliches Leben ausmacht, dann wird man ein zweckfreies Leben führen, das nicht angefüllt ist mit «Hoffnungen, die man sieht», sondern mit Hoffnungen, die «wir nicht sehen».

Der Zen-Mensch, der ein Leben ohne Gedanken, ohne Geschäftigkeit und ohne Zweckhaftigkeit lebt, ist einer von de-

nen, «die Gott lieben» und nach seinem Vorsatz berufen sind (Römer 8,28), nicht nach dem Vorsatz der Menschen. Ohne Gedanken und ohne Geschäftigkeit sein ist, um noch mehr christliche Ausdrücke zu benutzen, nicht «fleischlich», sondern «geistlich gesinnt sein», was «Leben und Frieden» bedeutet. Ohne Gedanken sein, das könnte auch einfach heißen natürlich sein, mechanisch, ohne Absicht. Der Sinn aber, den der Zen-Meister mit Gedankenlosigkeit ausdrücken will, ist unschuldig und ichlos sein, indem man den «Willen des Vaters» annimmt, der «mich gesandt hat».

Geistlich gesinnt sein könnte heißen: «Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet» (Math. 6,25). Für manchen Zen-Meister aber ist Essen und Gekleidetsein ebenso wichtig wie sich geistiger Schulung widmen. Denn sogar der «fleischliche Körper» muß gut behandelt werden, da wir aus unserer tatsächlichen Erfahrung wissen, daß kein Geist ohne Körper bestehen kann, wenn dies auch nicht zwangsläufig bedeutet, daß der Körper auf Kosten des Geistes den Vorrang hat, wie die Materialisten meinen. Die Wahrheit ist, daß es keine Materie außerhalb des Geistes gibt und keinen Geist ohne Materie, und daß Sorgen für das eine auch Sorgen für das andere bedeutet und deshalb bei der Beachtung des einen das andere nicht vernachlässigt, geleugnet oder beiseite gestellt werden darf. Die Position des Zen ist genau genommen immer «advaitistisch», das bedeutet: weder zwei noch eins, sondern zwei in einem und eins in zwei. Hō-koji, der bekannteste Laienschüler Basos, schrieb einmal:

*Wunderbare Taten und Handlungen voller Wunder –  
Ich trage Wasser, ich hole Brennholz.*

Umpō Bunetsu war ein Schüler des Daigu Shūshi in der Frühen Sung-Dynastie. Als er zum ersten Mal seinen Meister besuchte, hörte er diesen zu seiner Bruderschaft sagen: «Wenn ihr hier versammelt seid, eßt ihr Gemüsesalat; (nun nehmt einen Stengel auf und) wenn ihr ihn einen Stengel nennt, geht ihr zur Hölle so schnell wie ein fliegender Pfeil.» Bunetsu war bestürzt und ging am Abend zum Meister. Dieser sagte: «Was willst du hier?» Bunetsu bat, in die geistige Schulung eingeführt zu werden. Daigu aber befahl ihm, für Nahrung zu sorgen: «Denn du bist noch jung und stark. Warum solltest du nicht hinausgehen und Essen für die Brüder erbetteln. Wenn ich Hunger leiden muß, wie kann ich dann zu euch über Zen sprechen?»

Demütig gehorchte Bunetsu dem Meister und verbrachte seine Zeit mit dem Betteln um Nahrung. Nach einer Weile wurde der Meister in ein anderes Kloster nach Suigan versetzt. Bunetsu folgte ihm. Als er eines Tages den Meister wieder um Unterweisung bat, sagte dieser: «Buddhas Dharma ist noch nicht bis zum Kern verfault. Da es schneit und kalt ist, wäre es besser, du gingst hinaus und holtest Holzkohle für die Bruderschaft.» Gehorsam führte Bunetsu den Befehl aus und wieder gehorchte er, als der Meister ihm eine andere Arbeit zuteilte: «Die Stellung des Aufsehers ist frei, und ich wünsche, daß du sie übernimmst.»

Bunetsu war nicht im geringsten mit dem Wunsch des Meisters zufrieden, dessen Unfreundlichkeit ihm übergroß erschien. Eines Tages, als er sich im hintersten Winkel des Schlafsaals wusch, lockerten sich die Bänder des Korbes mit der Waschschüssel, und die Schüssel fiel auf die Erde. Dieses Ereignis öffnete völlig unerwartet sein Bewußtsein für Satori. Eilends zog er sein Mönchsgewand an und lief zu seinem Meister. Der Meister war sehr froh, als er ihn sah und sprach: «Wie glücklich bin ich, daß ich dich so dein großes Werk

beenden sehe.» Bunetsu verbeugte sich einfach und ging hinaus, ohne ein Wort zu sagen. Hiernach blieb er noch acht Jahre bei dem Meister, bis er ihm endlich als Abt des Suigan Klosters folgte.

## VI

Einst sagte Gensha Shibi zu seinen Mönchen: «Es ist, als sei man tief hineingetaucht in das große Meer. Die Wogen sind über euren Köpfen, und doch streckt ihr weiter eure Arme aus und bittet erbarmungswürdig um Wasser.» Zen ist wirklich diesem ähnlich, und wir, die wir über verschiedene Zugänge zu ihm sprechen, machen viel Geschrei um nichts. Was wir aber niemals verstehen können, ist unsere Veranlagung, immer voller Neugier entdecken zu wollen, was, wo und warum wir sind. Um diese Neugier zu befriedigen, sagt uns Gensha, wessen wir bedürfen: «Ich sage euch, daß jene Bodhisattvas, die Prajñā üben wollen, mit starkem Charakter und großer Intelligenz begabt sein sollten. Sind eure natürlichen Kräfte schwerfällig und langsam, müßt ihr Tag und Nacht hart arbeiten, um das Beste herauszuholen, das in euch wohnt. Vergeudet nicht eure Zeit, indem ihr einfach Worte und Sätze auswendig hersagt. Tut ihr dies, dann wißt ihr nicht was tun, wenn jemand kommt und euch (nach Zen) fragt . . .»

Was auch Gensha mit «starkem Charakter» (*dai-kon-ki*) und großer Intelligenz (*dai-chi-e*) gemeint haben mag, sicher ist, daß die Übung des Zen eine große intellektuelle Reinheit und Charakterfestigkeit verlangt. Das ausdauernde Verfolgen einer Aufgabe ist keine einfache Angelegenheit, vor allem wenn dies eine Vernachlässigung oder Mißachtung weltlicher Dinge miteinschließt. Wenn sie nicht von einer großen geisti-

gen Sehnsucht angetrieben wird, ist die Übung des Zen unmöglich.

Zuerst kommt das Erwecken der «starken Intelligenz». Sie läßt uns verwundert fragen, was uns die Gegenwart des großen Meers erkennen läßt, wenn wir selbst tief in ihm versunken sind. Diese unsere Trennung von dem alles umfassenden, alles überschwemmenden «Meer» ist die Funktion der Intelligenz. Aufgrund dieser Trennung erwacht die Sehnsucht nach dem Wasser des Lebens. Hierin liegt die große geistige Tragödie des Menschen. Das Wasser des Lebens wird erschnt, und dieses Wasser umgibt den Menschen, durchtränkt ihn, geht in jede seiner Poren ein, in jede Zelle seiner Gewebe, ist in Wirklichkeit er selbst, und doch erkennt er dies nicht und sucht außerhalb von sich selbst jenseits des «großen Meeres».

Die Intelligenz bereitet viel Unheil, und doch würden wir ohne sie niemals das Größere erwecken. Sie trennt uns von dem Meer, in dem wir leben. Gäbe es diese Trennung nicht, dann würden wir für immer unter den Wellen schlummern, blind und unwissend. Das einzige Elend ist, nach Genshas Worten, daß wir in Worten, Begriffen und ihren verschiedenen Zusammenstellungen nach dem «großen Meer» suchen und als Ergebnis davon nichts wissen, nichts verstehen und völlig versagen, wenn wir Menschen, die uns um Hilfe bitten, eine befriedigende Antwort geben sollen, da wir ihnen nicht aus eigener geistiger Verwirklichung antworten können.

Ein mit «starkem Charakter» und «großer Intelligenz» begabter Zen-Meister war Bankei (1622–1693), der zu Beginn der Tokugawa-Ära lebte. Seine Laufbahn kann als typisch für die Zen-Schulung gelten und als metaphysischer Zugang zu Zen bezeichnet werden.

Er wurde in einer Samurai-Familie geboren. Sein Vater war Suga Dōsetsu, ein Anhänger des Konfuzianismus. Von

Kind an war Bankei eine starke Persönlichkeit. Er mochte weder Schönschreiben noch die chinesischen Klassiker lesen, wie dies zu seiner Zeit gelehrt wurde, und verließ gewöhnlich die Schule, ehe die Stunden zu Ende waren. Sein älterer Bruder, der seit des Vaters Tod – damals war Bankei zehn Jahre alt – Haupt der Familie war, sorgte sich über seine Eigenwilligkeit. Um sein zu frühes Fortgehen aus der Schule zu unterbinden, verbot er dem Fährmann, ihn in das Boot zu lassen, mit dem er den Fluß auf seinem Heimweg überqueren mußte.

Bankei aber war nicht zu erschrecken. Mit den Worten: «Der Grund geht unter dem Wasser weiter, und ich kann gehen», tauchte er in den Fluß und kämpfte sich schwimmend durch den Strom, bis er auf der anderen Seite ankam.

In jenen Zeiten ahmten die Knaben ein Kampfspiel nach, in dem sie auf beiden Ufern des Flusses Stellung nahmen und gegeneinander Steine warfen. Es heißt, daß jedesmal die Seite, zu der Bankei gehörte, mit Sicherheit gewann, aus dem einfachen Grund, weil er sich nicht zurückzog, bevor nicht der endgültige Sieg errungen war.

Bankei vertrug sich nicht gut mit seinem älteren Bruder, der offensichtlich als ein streng erzogener und konventionell denkender Mensch nicht in die tiefere Natur Bankeis eindringen konnte. Dieses stimmte den Jüngeren sehr traurig. Eines Tages beschloß er, sich das Leben zu nehmen, um weitere Konflikte mit seinem Bruder zu vermeiden. Er schluckte eine große Menge von Spinnen, da er gehört hatte, daß sie giftig seien. Dann schloß er sich in einem kleinen buddhistischen Schrein ein und wartete still auf den Tod. Dieser aber blieb aus.

Diese Ereignisse müssen stattgefunden haben, noch ehe er zwölf Jahre alt war und das «Große Lernen» zu studieren begann, eins der klassischen Bücher des Konfuzianismus.

Dies geschah sehr wahrscheinlich unter einem anderen Lehrer als jenem, zu dem ihn sein Bruder geschickt hatte. Bankei beschäftigte sich eingehend mit dem Satz: «Der Weg des Großen Lernens ist, die Strahlende Tugend zum Strahlen zu bringen.» Was ist die Strahlende Tugend, wollte er wissen. Der Lehrer erschöpfte seine Kenntnisse, um ihm dies zu erklären, aber alles befriedigte Bankei nicht, denn er suchte keine Anzahl von Erklärungen und Bestimmungen, sondern die Substanz selbst. Dieses Suchen führte ihn zur Übung des Zen. Im folgenden berichtet er selbst sein geistiges Abenteuer:

Mein Vater starb, als ich noch sehr jung war, und ich wurde von meiner Mutter erzogen. Als Kind war ich, wie meine Mutter erzählt, sehr unbeherrscht und richtete als Anführer von anderen unbeherrschten Jungen viel Unheil an. Schon von zwei oder drei Jahren an scheine ich eine ungewöhnliche Abneigung gegen jenes Ereignis gehabt zu haben, das man mit Tod bezeichnet, und wenn ich grundlos laut schrie, stellte man sich tot oder sprach vom Tod. Dies brachte mich sofort zum Schweigen und hielt mich davon ab, weiteren Unfug anzustellen.

Als ich heranwuchs, schickte mich meine Mutter zu einem Lehrer für Chinesisch, der mich die Texte lesen lehrte. Zu jener Zeit blühte der Konfuzianismus in diesem Teil des Landes. Als wir zu dem Abschnitt des «Großen Lernens» kamen, der von der Strahlenden Tugend handelt und erklärt, daß der Weg des Großen Lernens das Erstrahlenlassen der Strahlenden Tugend sei, konnte ich diesen Satz nicht verstehen. «Was ist die Strahlende Tugend?» Ich konnte mich nicht durchfinden.

Mein Zweifel wurde nicht gelöst. Ich ging zu Gelehrten des Konfuzianismus und fragte sie: «Was ist die Strahlende Tugend, wie sieht sie aus?» Niemand konnte mich über diese Frage aufklären, und sie sagten, es sei eine schwere Frage und

ich solle besser zu einem Zen-Meister gehen, der mir eher eine Antwort geben könne. Sie sagten ferner, ihr Hauptanliegen sei das Lesen der Bücher über die Lehre des Konfuzius und die Erklärung ihrer wörtlichen Bedeutung; sie wußten aber nichts über die Strahlende Tugend an sich. Dies war enttäuschend. So nahm ich mir vor, einen Zen-Meister aufzusuchen. Zu jener Zeit aber gab es in meiner Nähe keinen Zen-Tempel.

Doch ich blieb fest entschlossen, herauszufinden, was die Strahlende Tugend sei. Ebenso entschlossen war ich, dies meiner bejahrten Mutter noch vor ihrem Hinscheiden zu zeigen. Ich nahm jede Gelegenheit wahr, um dieses Problem zu lösen. Ich hörte jeder buddhistischen Predigt und Rede zu und besuchte jedes buddhistische Treffen, von dem ich hörte. Zu Hause erzählte ich dann meiner Mutter, was ich gelernt hatte. Nach allen diesen Wanderschaften aber hatte mein Wissen um die Strahlende Tugend um nichts zugenommen.

Endlich beschloß ich, einen Zen-Meister zu suchen. Ich fand einen, besuchte ihn und fragte ihn nach der Strahlenden Tugend. Er riet mir, Zazen [die Zen-Meditation des Sitzens in Versunkenheit] zu üben, wenn ich dieses wissen wolle. Nun begann ich mit Zazen. Ich ging in die Berge und setzte mich bedenkenlos ohne Unterlage in einer Höhle, die ich dort entdeckte, auf einen zerklüfteten Felsen. Manchmal übte ich Zazen sieben Tage hintereinander, ohne zu essen. Nachdem ich mich einmal hingesetzt hatte, blieb ich dabei, ohne die Folgen zu überlegen, selbst mit Einsatz des Lebens. Oft blieb ich mit verschränkten Beinen sitzen, bis ich erschöpft vom Felsen fiel. Da niemand da war, der mir hätte Essen bringen können, dauerte mein Fasten tagelang.

Nach solchen Härten (die ergebnislos blieben) ging ich in mein Heimatdorf zurück, wo ich eine kleine Hütte erbauen ließ, in der ich mich einschloß. Ich verbrachte viele Tage mit

Anrufungen des Buddha, ohne mich hinzulegen. So vergingen viele, viele Tage, in denen mein Denken gequält blieb, doch ich fand niemals heraus, was die Strahlende Tugend sei.

Da mein Körper auf diese Weise schonungslos und hart behandelt wurde, entzündete sich mein Gesäß und die Haut wurde brüchig, was sehr schmerzhaft war. Zu jener Zeit aber war ich gut bei Kräften und ich legte mich niemals hin, selbst nicht für einen Tag. Ich tat einige Blätter weiches Papier unter meinen Sitz, da mich die brüchigen Stellen quälten, und mußte die beschmutzten Blätter häufig wechseln. Manchmal benutzte ich Watte an Stelle von Papier. Niemals erlaubte ich es mir, auch nur für einen Tag oder eine Nacht ins Bett zu gehen. Mehrere Jahre kämpfte ich auf diese Weise hart, mit dem Ergebnis, daß ich eines Tages plötzlich schwer erkrankte. Ich wurde ein kranker Mann, während die Frage nach der Strahlenden Tugend ungelöst blieb. Und doch hatte ich mich unentwegt geübt, bis dahin aber ohne Erfolg.

Ich wurde immer kränker und fühlte mich immer schwächer und schwächer. Ich spie Galle mit Blut in Daumenkuppengröße. Als ich einmal gegen die Wand hustete, entdeckte ich, daß der blutige Speichel in großen Tropfen herabfiel. Gütige Menschen beunruhigten sich über meinen Zustand und überredeten mich, daß ich mich in meiner Einsiedelei pflegen ließ. Man gab mir eine Pflegerin, die mich betreute. Die Krankheit erlangte ihren kritischen Höhepunkt. Ich konnte nichts Festes zu mir nehmen mit Ausnahme von Reisschleim, und ich war überzeugt, daß ich sterben würde. Wenn ich auch keine besondere Bindung an diese Welt hatte, so bedauerte ich es doch sehr, fortzugehen, ohne mein großes Lebensproblem gelöst zu haben. Als ich in solchen Gedanken versunken war, fühlte ich einen Reiz in meinem Hals, der mich speien ließ. Eine schwarze Gallenmasse kam tropfenweise heraus und erleichterte irgendwie meine Brust. Da

blitzte plötzlich in meinem Bewußtsein die Einsicht auf, daß man alle Dinge der Welt klar erkennen müßte, wenn man sie vom Standpunkt des Ungeborenen ansehen würde. Indem diese Einsicht mein ganzes Bewußtsein überflutete, erkannte ich, daß ich die ganze Zeit auf dem falschen Weg gewesen war und einen großen Teil meiner Energie für nichts vergeudet hatte.

In diesem Augenblick fühlte ich mich verjüngt und glücklich über alle Maßen. Der Wunsch nach Essen kehrte zurück, und ich bat die Pflegerin, mir Reisgrütze herzurichten. Sie war völlig verblüfft, daß der Kranke, der am Rand des Todes stand und bis dahin nicht mehr imstande war, auch nur am Reisschleim zu nippen, nun etwas Festeres zu essen verlangte. Doch lief sie hochofren, um die Grütze herzurichten. Sie beeilte sich so sehr, und ich war so ungeduldig, sie zu bekommen, noch ehe sie ganz fertig war, daß einige Körner Reis in der Grütze nicht gargekocht wurden. Ich aß in Eile zwei bis drei Schalen, ohne daß sie mir schlecht bekamen. Allmählich wurde ich immer gesünder und bin noch heute am Leben.

Nachdem ich erreicht hatte, was ich ersehnte, erzählte ich alles meiner Mutter, und sie starb als ein glücklicher Mensch. Seitdem ich diese Erfahrung hatte, bin ich keinem begegnet, der mich widerlegen kann. Doch hätte ich jemand gehabt, der mir damals, als ich wie rasend einen Ausweg suchte, geholfen hätte, dann würde ich mir nicht so viele unnötige Übungen auf der Suche nach der Wahrheit auferlegt haben. Die langen Jahre meines mühsamen Suchens haben meinen Körper in hohem Maße geschwächt, und ich bin nicht mehr kräftig. Dies bekümmert mich, weil ich nicht mehr so häufig herauskommen kann, um euch zu treffen, wie ich es gern möchte, und mit euch über das Ungeborene zu sprechen.

In jenen Tagen hatte ich große Schwierigkeiten, einen Menschen zu finden, der geeignet war, mein Entdecken des

Ungeborenen zu bezeugen. Einer – das ist wahr – kam aus China und blieb in der Stadt Nagasaki. Soweit sein Können reichte, war er sehr gut. Tatsächlich aber ist das Fehlen an guten Meistern beunruhigend. Der Grund, warum ich täglich herauskomme, um euch zu treffen, ist mein Wunsch, Zeuge eurer Satori-Erfahrung zu sein. Ihr könnt euch heute über diesen Fortschritt freuen. Denn ich bin immer bereit, eure Erfahrungen zu bezeugen. Wenn ihr eine Erfahrung habt, dann sprecht mit mir darüber ohne Furcht. Wenn dies nicht der Fall ist, dann hört auf meine Worte und entscheidet für euch selbst.»

## VII

Was aber ist das Ungeborene? Bankei spreche für sich selbst: «Was jeder von euch durch seine Eltern erhalten hat, ist nichts anderes als der Buddha-Geist, und dieser Geist wurde niemals geboren und ist voller Weisheit und Erleuchtung. Niemals geboren, kann er niemals sterben. Ich nenne ihn aber nicht den Niemals-Sterbenden (Unsterblichen). Der Buddha-Geist ist ungeboren, und durch diesen ungeborenen Buddha-Geist sind alle Dinge vollkommen.

Alle Buddhas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und alle Patriarchen, die nacheinander unter uns in Erscheinung traten, sind nichts anderes als Namen, die Individuen nach ihrer Geburt gegeben wurden, und sind deshalb vom Gesichtspunkt des Ungeborenen aus, jeder von ihnen, von zweitem Rang, abgeleitet und nicht das Wesentliche selbst.

Wenn ihr im Ungeborenen ruht, dann ruht ihr in der Quelle selbst, aus der alle Buddhas und Patriarchen stammen. Seid ihr in eurem Denken überzeugt, daß der Buddha-Geist das Ungeborene ist, kann niemand den Ort entdecken, an dem

ihr seid. Selbst Buddhas und Patriarchen können euren Standort nicht angeben. Ihr seid ihnen völlig unbekannt. Seid ihr zu dieser entscheidenden Einsicht gelangt, genügt es euch, still auf eurer Matte zu sitzen und ein lebender Buddha zu sein, und es ist nicht nötig, daß ihr so eifrig Übungen macht, wie ich es tat.

Von dem Augenblick an, in dem ihr zu dieser entscheidenden Überzeugung kommt, ist euer Auge geöffnet, um die Menschen richtig zu sehen. Dies ist meine eigene Erfahrung. Seitdem ich das Auge des Ungeborenen erlangte, habe ich nicht einmal die Menschen falsch beurteilt. Das Auge ist bei allen das gleiche. Darum heißt unsere Schule «die Schule des Klaren Auges». Wenn ihr zu dieser entscheidenden Überzeugung gekommen seid, dann habt ihr euren Ort im ungeborenen Buddha-Geist, dann lebt ihr in ihm und mit ihm. Den Buddha-Geist habt ihr von euren Eltern empfangen. Darum ist ein anderer Name für unsere Schule: die Schule des Buddha-Geistes.

Habt ihr einmal die entscheidende Überzeugung gewonnen, daß der Buddha-Geist ungeboren ist und Erleuchtung gibt, könnt ihr von anderen niemals mehr getäuscht werden. Die ganze Welt mag behaupten, ein Rabe (schwarz) sei ein Kranich (weiß). Wißt ihr aber durch eure tägliche Erfahrung, daß von Natur aus der Rabe schwarz und der Kranich weiß ist, könnt ihr niemals betrogen werden. In gleicher Weise könnt ihr, sobald ihr zu der entscheidenden Überzeugung gekommen seid, daß der Buddha-Geist ungeboren ist und Erleuchtung gibt und daß mit diesem ungeborenen Buddha-Geist alle Dinge gemeistert werden können, niemals zu einem irrigen Glauben verführt werden, niemals in eine falsche Haltung geraten, niemals irre gehen. Solches sind die aus dem Ungeborenen Geborenen, die lebendigen Tathāgatas, bis zum Ende der Welt . . .»

Aus diesem Bericht von Bankeis Erleuchtung können wir sehen, welchen Zugang er zu Zen hatte, mit wieviel Eifer und Hingabe er in einem Reich voller Unkenntnisse nach dem unbekanntem Schatz suchte, und was letztendlich das Ergebnis dieses jahrelangen Abenteuers war. Nach diesem Bericht können wir bis zu einem gewissen Grad den Gang aufzeichnen, der ihn zu Satori führte, und dieser Überblick wird uns helfen, im allgemeinen zu verstehen, was Satori ist, das von den Zen-Meistern so hoch gepriesen wird.

Bankei begann mit der Strahlenden Tugend, die das Zentralproblem der Lehre des «Großen Lernens» ist. Die meisten Anhänger des Konfuzius setzen voraus, daß es so etwas gibt wie die Strahlende Tugend, sehen aber ihr Anliegen nur darin, den von ihren Lehrern vorgeschriebenen Unterweisungen zu folgen. Sie suchen allgemein im Außen nach bestimmten vorgeschriebenen Regeln. Anders Bankei. Er wollte mit eigenen Augen die sogenannte Strahlende Tugend erblicken, sie mit eigenen Händen erfassen. Niemals genügte ihm eine bloße Verallgemeinerung. Er wollte mit einer konkreten Angelegenheit arbeiten, und hierin liegt die Stärke des Zen. Gerade das ist es, was Zen von allen anderen religiösen und philosophischen Lehren unterscheidet. So mußte Bankei naturgemäß den Weg des Zen gehen.

Wissen heißt den Gegenstand des Wissens dem Wissenden gegenüberstellen. Wissen schließt immer eine Spaltung ein und kann deshalb niemals der Gegenstand selbst sein. Wir wissen etwas von ihm, das heißt wir kennen seinen erkennbaren Teil, der natürlich nicht das Ganze ist. Jedes Wissen steht außerhalb des Gegenstandes und kann niemals in ihn eindringen. Eine Sache aber wirklich, im wahren Sinn des Wortes, erkennen, bedeutet die Sache selbst werden, in ihrer Ganzheit innerlich wie äußerlich mit ihr identifiziert sein.

Wie kann man sich aber mit dem Gegenstand, den man

erkennen will, identifizieren? Kennenlernen heißt außenstehen, und wenn dieses nicht wahres Wissen ermöglicht, muß man sich in die Sache versenken und sich selbst vollkommen ausschalten. Geschieht dies, dann ist der Wissende nicht mehr da. Er ist verloren, und das Wissen selbst, das mit ihm in den Gegenstand versenkt ist, wird unmöglich. Wissen bedeutet dann Nicht-Wissen. Wissen ist Nicht-Wissen und Nicht-Wissen ist Wissen. Wir können aber nicht bei diesem Widerspruch verharren. Es muß einen Weg geben, um das Wissen zu übersteigen und es doch aufrechtzuerhalten. Wenn ich bin, dann bin ich, und wenn ich dieses sage, scheine ich zu wissen, was dieses «Ich» ist. In Wirklichkeit aber weiß ich es nicht. Mein Wissen davon ist nicht das Ganze, auch nicht das Wissen selbst, sondern etwas Objektiviertes und mir, dem Wissenden, Fremdes. Es steht außerhalb von mir oder mir gegenüber. Das «Ich» des «Ich bin» ist nicht das «Ich» des «Ich weiß». Es gibt eine Spaltung des «Ich», und diese Spaltung ist die Ursache aller meiner geistigen Verwirrungen. Das existierende «Ich», das heißt das lebendige «Ich» ist nicht mehr hier. Es ist auseinandergenommen und ermordet. Das so gemordete «Ich» ist voller Qual. Bankei erschöpfte sich und wäre fast gestorben, um von diesen Qualen befreit zu werden, und das «Ich» kam nur zu sich selbst, als es Satori erfuhr.

Satori kann in einer Hinsicht als eine Art von Erkenntnis bezeichnet werden, weil es über etwas Auskunft gibt. Aber es besteht ein qualitativer Unterschied zwischen Satori und Erkennen. Sie sind ihrem Wesen nach nicht miteinander zu vergleichen. Erkennen gibt nur ein Teilverständnis des erkannten Gegenstandes und dieses von einem äußeren Standpunkt aus, während Satori das Wissen des Ganzen ist, ein Wissen um seine Totalität, seine Unteilbarkeit, sein in sich selbst Vollkommensein, nicht das Wissen um eine Anhäufung von Teilen. In Satori wird diese nicht unterschiedene Ganzheit sozu-

sagen von innen her verstanden, auch wenn die in Satori erfaßte Ganzheit an sich kein Innen oder Außen hat, sondern alle diese Unterscheidungen überschreitet. Erkenntnistheoretisch betrachtet ist Satori demnach etwas Einzigartiges auf dem Gebiet der Erkenntnis.

Man könnte sagen, daß in gewissem Sinn der Glaube in dem Punkt Satori gleicht, daß er eine absolute Entsprechung zwischen seinem Gegenstand und der ganzheitlichen Subjektivität, Persönlichkeit oder Wesenhaftigkeit des Individuums darstellt. Solange Gott aber als außerhalb seiend, als ein Gegenstand des Glaubens angesehen wird, ist der Glaube nicht Satori. In Satori ist Gott Subjekt und nicht Objekt. Gott ist im Individuum, nimmt den ganzen Bereich seines Seins ein, und das Individuum ist in Gott, von Gott und vollkommen eins mit ihm. In Satori wird Gott seiner selbst bewußt. Bis dahin stand er in keiner Beziehung zu sich selbst. Mit Satori beginnt er sein Werk zu vollbringen, er selbst zu sein. Er macht sich mir bekannt, Gott ist ich und doch nicht ganz ich. Gott und ich sind nicht ein und dasselbe Wesen. Sie sind zwei und dennoch eins. Sie sind eins und dennoch zwei. Satori muß deshalb mit meiner ganzen Persönlichkeit erlangt werden, nicht mit einem geteilten Selbst, mit einem Teil meiner Persönlichkeit, das heißt nicht mit Mitteln des Intellekts.

In Satori wie im Glauben gibt es keine Frage der Abstraktion, der Verallgemeinerung. Wenn wir sagen, Satori sei eine Erfahrung, so stimmt dies nicht ganz genau. Denn es ist das, was alle unsere Erfahrungen ermöglicht und nicht eine einzige Erfahrung, die sich von anderen unterscheidet. Es übersteigt die Erfahrung in ihrem üblichen Sinn, ist aber doch in jeder Erfahrung enthalten. Sprechen wir von einer Erfahrung, so ist dies etwas, das der eigenen Individualität widerfährt, etwas, das ihr von außen hinzugefügt wird und auf eine besondere Art eine Antwort von ihr bewirkt. In Satori aber



findet nicht eine solche äußere und geteilte Wirkung im Bereich des Bewußtseins statt.

Psychologisch gesprochen ist die Satori-Erfahrung ein unmittelbares Sich-selbst-Aufstacheln aus dem Unbewußtsein, das die Grundlage unserer Persönlichkeit darstellt und nicht, wie gemeinhin angenommen wird, ein Eintauchen ins Unterbewußte. Das Unbewußte, das zu sich selbst in Satori erwacht, ist eine Art des kosmischen Unbewußten, und unser ganzes individuelles Bewußtsein baut sich auf dieser Grundlage auf. Hier gewinnt Satori seine ontologische Bedeutung, die über ein rein psychologisches Ereignis hinausgeht.

Als Bankei die Strahlende Tugend als eine Teilerfahrung seiner Persönlichkeit zu verstehen suchte, das heißt objektiv als Gegenstand seines intellektuellen Selbst, konnte er keinen Erfolg haben. Je eifriger sein Bemühen, um so mehr entwich ihm der Gegenstand. Es war, als liefe er seinem eigenen Schatten nach, und das Ergebnis war äußerste Erschöpfung, der Zusammenbruch seines ganzen Wesens. Ein solcher Versuch bedeutete das ständige Zerstören seiner ganzen Struktur. Unvermeidlich mußte Bankei einen erbarmungswürdigen Anblick bieten. Seltsamerweise aber offenbart sich die Wahrheit nur, wenn die oberflächliche Struktur des eigenen Wesens nachgibt.

Es war bezeichnend, daß Bankei seinen Ausgangspunkt von der Strahlenden Tugend des Konfuzius nahm und mit der Entdeckung des Ungeborenen, also einem buddhistischen Gedanken, endete. Die Lehre des Konfuzius ist von ethischen Begriffen geprägt. Sie stimmt überein mit der pragmatischen Einstellung des Chinesen. Der Chinese ist nicht sehr stark im Philosophieren, und China hatte keine großen Philosophien, bis Indiens Denken durch Vermittlung des Buddhismus eindrang. Ohne den buddhistischen Anreiz hätte China rein konfuzianisch bleiben können, ohne Religion und ohne meta-

physische Wertsetzungen. Wenn auch Bankeis religiös-philosophisches Bewußtsein zuerst durch die Strahlende Tugend erweckt wurde, so konnte er doch nicht lange hierbei verweilen, wenn er wirklich, wie es der Fall war, die tiefsten Tiefen seines Seins zu erforschen suchte. Er ging von einem buddhistischen Lehrer zum anderen und las mit ihnen die Sūtras, rief den Buddha an und führte die mystischen Riten nach der Shingon-Schule aus. Auf ihrem Gebiet war nichts gegen sie einzuwenden. Aber offensichtlich genügten sie ihm nicht, und er entschloß sich, den Vorschriften des Zen zu folgen, das heißt Zazen zu üben. Hierin mußte etwas liegen, das seinem Temperament oder seiner Veranlagung entsprach. Als er Satori erlangt hatte und weiter darüber meditierte, kam er zu der Entscheidung, daß der Gedanke des Ungeborenen der beste Ausdruck für sein Satori sei und auch das geeignetste Mittel, um die Menschen seiner Zeit zur Erfahrung des Satori zu erwecken.

Das Ungeborene war der Inhalt von Bankeis Satori, das seinem ganzen Wesen entsprang und es umschloß, so daß er meinte, er lebe alle Zeit in und mit dem Ungeborenen. Jeder Augenblick seines Lebens war Ausdruck des Ungeborenen. Bei ihm war somit das Ungeborene keine statische Vorstellung; er erschaute es nicht im Raum, sondern in der Zeit. Er lebte es, und während er es lebte, wußte er, daß er es war – das ist Satori.

Bankei identifiziert das Ungeborene mit dem Buddha-Geist und behauptet, daß jedes fühlende Wesen mit diesem Geist begabt ist. Durch ihn empfinden, fühlen und denken wir, haben wir unsere Vorstellungen und führen wir alle unsere menschlichen Angelegenheiten aus. Deshalb ist das Ungeborene strahlend und bringt Erleuchtung. Diese Bezeichnung gehört zu dem alten Vokabular. Was aber Bankei meint, ist die Erfahrung, daß das Ungeborene nicht leere Abstrak-

tion ist oder begriffliche Verallgemeinerung, sondern eine lebendige, vitale, konkrete, individuelle Idee.

Satori gehört deshalb vollkommen demjenigen, der es hat. Es ist nicht mitzuteilen oder zu übertragen und ist auch nicht Gegenstand einer Teilung. Es ist es selbst, seine eigene Autorität, sein eigener Zeuge und, streng genommen, verlangt es keine Bestätigung. Es genügt sich selbst. Noch so viele skeptische Argumente können es nicht widerlegen, da die Skepsis selbst es anerkennen muß, das heißt es nimmt das Vorhandensein des Skeptikers als selbstverständlich an. Mit allem Scharfsinn seiner Schlußfolgerungen kann dieser seine individuelle Identität nicht widerlegen. Der Skeptiker hat nur Erfolg, wenn er selbst Satori hat. In diesem Fall aber leugnet er seine eigene Skepsis. Mit anderen Worten, er hält Satori aufrecht.

Naturgemäß sprechen diejenigen, die Satori haben, aus eigener Autorität und würden nicht einen Schritt weichen vor Gegnern oder Skeptikern. Sie erklären, «daß das ganze Leben, seitdem ich das Ein-Finger-Zen des Tenryū verstanden habe, nicht ausreicht, um dieses auszuwerten.» Oder: «Wer auch immer erscheinen mag, Buddhas oder Patriarchen, um mein Satori zu leugnen – sie werden höchst gewiß meine dreißig Schläge empfangen.»

Als Bankei in Sanyū-ji in der Provinz Bizen predigte, besuchte ihn ein gelehrter buddhistischer Priester der Nichiren-Sekte. Dieser Priester war berühmt für sein Gelehrtentum, aber er konnte Bankei nicht leiden, zum Teil, weil dessen Beliebtheit die seine überschattete. Der Priester suchte nach einer Gelegenheit, sich mit ihm in Erörterungen einzulassen. Inmitten einer Rede Bankeis sagte er laut: «Ich glaube nicht ein Wort von Euch. Wie könntet Ihr einen Menschen wie mich zur Befreiung führen?» Bankei winkte ihm, näher zu kommen, und der Priester folgte sogleich dieser Aufforde-

rung. Bankei wollte, daß er noch näher käme: «Kommt noch ein wenig näher heran.» Wieder machte der Priester eine Bewegung nach vorn, als Bankei bemerkte: «Wie gut Ihr mich versteht.»

Hätte der gelehrte Priester Bankei zu widerlegen vermocht, dann hätte er sein eigenes Dasein widerlegen müssen. Solange dies unmöglich ist, vermochte keiner Bankeis Standpunkt umzuwerfen. Um diesen Gedanken des Ungeborenen der allgemeinen Hörerschaft verständlicher zu machen, pflegte er folgendes zu sagen: «Stellt euch vor wenn ihr hierher kommt, um meine Rede zu hören oder wenn ihr sie tatsächlich vernehmt, daß ihr eine Glocke oder Krähe hörtet. Ihr würdet sofort die Glocke schlagen oder die Krähe schreien hören und würdet euch nicht irren. Das gleiche gilt für euer Sehen: Ihr gebt einem gewissen Ding keine besondere Beachtung. Aber wenn ihr es seht, wißt ihr sogleich, was es ist. Das Ungeborene in euch wirkt dieses Wunder, und solange ihr alle so seid, könnt ihr das Ungeborene nicht leugnen, das der strahlende und erleuchtende Buddha-Geist ist.»

Dieses Argument scheint das Unbewußte oder den Instinkt voranzusetzen, nicht aber unbedingt Bankeis Vorstellung vom Ungeborenen, die in Wahrheit weit tiefer und geistig bedeutsamer ist. Tatsächlich wurde Bankei in diesem Punkt sehr oft mißverstanden. Es muß nicht besonders erwähnt werden, daß das Ungeborene wirksam gemacht wird durch instinktive oder unbewußte Reaktion auf Sinnesreize und ihre psychologischen Verflechtungen. Der Hauptpunkt aber ist, daß alle diese bewußten und unbewußten Handlungen eines jeden Individuums zusammengefaßt werden von der grundlegenden Erkenntnis des «Ich bin» oder «Ich existiere». Descartes Ausspruch: «Cogito, ergo sum» hieße nach Bankei: «Sento (oder percipio), ergo sum», und wenn dieses «sum» in seinem tiefsten Sinn erfaßt wird, haben wir das Ungeborene.

Diejenigen, die bei der psychologischen Deutung der unbewußten Reaktionen verharren, werden niemals Bankei verstehen können. Sie mögen gelehrt sein im Wissen um das Selbstbewußtsein, aber dieses wird sie niemals zum Ungeborenen führen, da dieses intellektuelle Gelehrtentum nichts anderes ist als der mörderische Versuch, das «Ich bin» auf dem Operationstisch der Schlußfolgerungen zu sezieren. Das «Ich bin» muß seine Ganzheit und Lebensfähigkeit behalten, wenn wir zum Gedanken des Ungeborenen vorstoßen wollen. Descartes «sum» ist eine philosophische Erkenntnis und deshalb dualistisch. Sie hat noch nicht den Felsengrund des Dascins berührt, den tiefsten Grund der Welt, die Quelle aller Dinge. Descartes ist der Philosoph und Bankei der Zen-Meister. Der Unterschied zwischen beiden ist vielleicht der gleiche, den wir zwischen westlichem und östlichem Denken beobachten können.

Aus diesen Erörterungen ergibt sich, wie natürlich und unvermeidbar es für Bankei war, alles, was er besaß, oder eher, alles, was er war, in sein Suchen nach dem Ungeborenen hincinzulegen. Christus lehrt: «Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan.» (Math. 7,7) Wir mögen dieses Bitten, Suchen und Anklopfen für etwas sehr Einfaches halten. In Wirklichkeit aber ist es gar nichts Leichtes. Es wird keine Antwort von Gott kommen, bis nicht diese «einfache» Tatsache mit unserem ganzen Dasein vollbracht wurde. Bis wir nicht uns selbst sterben, können wir niemals wiedergeboren werden. Daher das Symbol der Wiederauferstehung. Einer der berühmtesten Zen-Meister Japans, Bunan (1603-76), sagt:

*Im Leben sei ein Toter, gänzlich tot;  
was immer du dann tust, wie du es willst, so ist es gut.*

Leben und doch gestorben sein, oder tot sein und doch leben, das ist nach logischen Begriffen unmöglich. Aber dieses Unmögliche auszuführen, wird von den Zen-Meistern verlangt. Und es heißt, daß alle unsere Taten gutgeheißen werden, wenn dies geschieht. Aber es darf nicht vergessen werden, daß man, bevor diese Unmöglichkeit ausgeführt werden kann, durch alle Erfahrungen hindurchgehen muß, die Bankei und andere Zen-Meister erleiden mußten. Es ist keine leichte Aufgabe, dahin zu kommen, daß die Tür sich unserem Anklopfen öffnet. Zuerst muß unser ganzes Dasein gegen die Tür geworfen werden. Satori ist ein «existentieller Sprung». Das bedeutet auch ein existentielles Zurückspringen. In unserem geistigen Leben gibt es nicht den «Ein-Weg»-Durchgang. Immer ist die Bewegung kreisförmig, das Hinausgehen ist zugleich Hineingehen und umgekehrt. Bunans lebendig Toter ist Bankeis Ungeborenes.

## VIII

Wie verschieden auch diese Wege zu Zen sind, charakteristisch für sie alle ist der Wunsch, etwas zu fassen, das jenseits ist des Bereichs, der gewöhnlich unter Wissen verstanden wird. Dies bedeutet, daß der Schüler des Zen niemals mit Bestimmungen, Erklärungen oder Voraussetzungen zufrieden ist. Er verlangt etwas wirklich Konkretes, Persönliches. Individuelles, etwas, das er als sein Eigenes beanspruchen kann, etwas, das ihm innere Befriedigung gibt, etwas, das nicht von außen hinzugefügt wird, sondern das von innen wächst, etwas, das man immer bei sich tragen kann, da es immer mitgeht, wie der eigene Schatten, das man nicht abwerfen kann, selbst wenn man es möchte. Dies aber kann nichts anderes sein als das eigene Selbst.

Der Zugang mag auf philosophischer, gefühlsmäßiger, religiöser oder praktischer Ebene liegen. Das Endziel ist Satori – wie wir die Zen-Erfahrung oder das Zen-Bewußtsein nennen. Nun besitzt Satori, wie schon gezeigt, zwei Aspekte: einen psychologischen und einen metaphysischen oder erkenntnistheoretischen. In der Kōan-Übung tritt häufig der psychologische Aspekt auf und lehnt in starkem Maß den metaphysischen ab. Solange aber Satori eine bestimmte, festgelegte Lebens- und Weltansicht ist, mag es für die Allgemeinheit besser mit philosophischen Ausdrücken bezeichnet werden, unter dem Vorbehalt, daß Zen etwas Einzigartiges ist und sich am besten in seinem eigenen Wortschatz ausdrückt, der in jede andere Form übertragen, nicht nur seine Lebendigkeit, sondern auch sein Eigensein verliert.

Wenn Satori auf diese Weise betrachtet wird, erkennt man, daß es nicht an Zen gebunden ist, sondern auch unter Anhängern der «Schule des Reinen Landes» gefunden werden kann, hier in gewissem Sinn sogar in einer noch reineren Form, ohne die Übung des Kōan. Die Anhänger des «Reinen Landes» sind nicht intellektuell eingestellt wie die Zen-Anhänger. Sie streben nach einem Leben im Reinen Land, das von Amida beherrscht wird, und nur dort können sie Vollkommene Erleuchtung erlangen. Hier auf Erden können sie nur die Überzeugung gewinnen, daß sie auf eine ganz bestimmte Weise zu diesem anderen Leben ausersehen sind und nicht für die Hölle, in die sie fallen würden, wenn sie sich selbst überlassen blieben. Obwohl die Überzeugung oder Versicherung, die ihnen schon hier zusagt, daß sie im Reinen Land wiedergeboren werden, in jeder Hinsicht und Absicht das gleiche bedeutet, als seien sie schon gegenwärtig in Amidas Reinem Land, nimmt doch die Lehre der Jōdo (Reines Land-Schule) in ihrer landläufigen Deutung ein Leben nach dem Tod im Reinen Land an.

Wie dies auch sein mag, ihre Gewißheit der Wiedergeburt ist ihr Satori. Zumindest ist es die Art, wie Zen-Anhänger diese Gewißheit der Wiedergeburt erklären würden. Sie würden Nembutsu (die ständig wiederholte Anrufung des Buddha) mit dem Kōan gleichsetzen und vergleichen häufig die Wirksamkeit dieser beiden Methoden als Hilfe für die Verwirklichung des Zen. Streng genommen aber ist Nembutsu kein Kōan. Es hat seine eigene Geschichte und soll auf eigene Weise wirken. Sie dürfen beide nicht miteinander verwechselt werden.

Hakuin, der größte Anhänger des Kōan-Systems in Japan, berichtet von zwei Schülern des Reinen Landes, die Satori durch Nembutsu gewannen. Sie waren als Enjo und Engu bekannt. Beide widmeten sich dem Aufsagen des Nembutsu, und Enjo erreichte als erster die Stufe der Selbst-Identifizierung, als er plötzlich die Erfahrung gewann, die ihn endgültig von seiner Wiedergeburt im Reinen Land überzeugte. Er verließ seinen Wohnort in Yamashiro und ging nach Enshu, um einen Meister mit Namen Dokutan Rōjin aufzusuchen.

Dokutan fragte ihn: «Wo kommst du her?»

Enjo antwortete: «Aus Yamashiro.»

Dokutan: «Zu welcher Schule gehörst du?»

Enjo: «Zur Schule des Reinen Landes.»

Dokutan: «Wie alt ist Amida Nyorai?»

Enjo: «So alt wie ich selbst.»

Dokutan: «Wie alt bist du?»

Enjo: «So alt wie Amida.»

Dokutan: «Wo ist er in diesem Augenblick?»

Enjo schloß seine linke Hand zur Faust und hob sie ein wenig. Dokutan wunderte sich über die Gewißheit der Wiedergeburt, die diesem Jōdo-Anhänger mit Hilfe des Nembutsu zuteil wurde. Der andere Schüler, Engu, soll auch in nicht allzu langer Zeit diese Sicherheit erlangt haben.

In der Jōdo-shin-Schule wird Nembutsu nicht so stark betont wie in der Jōdo-Schule, von der die Shin-Schule abzweigte. Beide aber halten fest an dem Gedanken der Wiedergeburt. Shin lehrt, daß die Wiedergeburt die Tat «eines Gedankens» (*ichi nen*) ist und man deshalb ihrer gewiß werden kann, wenn man die Anrufung *Namu Amida-Butsu* nur einmal und nicht öfter aufsagt. Du brauchst nicht bis zu deinem Tod zu warten, um der Wiedergeburt sicher zu sein. Die Gewißheit überkommt dich, während du noch hier auf Erden lebst. Es ist eine vollendete Tatsache in deinem täglichen Leben, die *Heizei-gojo* (wörtlich «Getanes Tun des täglichen Lebens») genannt wird.

An Stelle einer oberflächlichen Ruhe herrscht in der Shin-Schule ebensoviel stürmischer Wirbel und dialektische Spitzfindigkeit wie im Zen. Shin schwingt nicht einen Stock oder Stab, greift nicht zu Ausrufen, aber es gibt in Shin mehr echte Wahrheitssuche als in Zen, und die Klarheit der Schau, die Sicherheit des Grundes, der betreten wird, das Ausüben eines umfassenden mitleidvollen Gemeinschaftsgefühls wird stärker bei den Shin-Anhängern angetroffen als bei den Zen-Schülern. Bezeichnenderweise liegt die wirkliche Lebenskraft des Shin bei seinen Laien-Anhängern und nicht bei der berufsmäßigen Priesterschaft.

Shin stellt Satori nicht so stark heraus wie Zen es tut. Aber es existiert zweifellos auch im Shin. Dagegen besitzt Shin nichts von der Psychologie, die vor allem in Verbindung mit der Kōan-Übung hervortritt. Shin betont das Hören an Stelle des Sehens. Das Hören ist passiver, das Sehen beweglicher, aktiver und intellektueller. Da Shin die Macht des Anderen lehrt, verwirft es naturgemäß die Tätigkeiten des Selbst in jeder Art. Es gibt keine Dialektik im Shin. Es sagt nicht: «Höre und höre doch nicht», oder «Es ist die Brücke, nicht der Strom, der fließt». Es sagt uns ganz einfach, daß wir

hören, alle Zeit hören sollen, und überlegt keine Folgen. Die Shin-Nachfolger erwarten kein Satori wie die Anhänger des Kōan-Systems. Sie wollen einfach «verstehen», was sie hören, damit dies zu einer Gewißheit der Wiedergeburt noch in diesem Leben heranreift, was *Heizei gojo* bedeutet. Solange noch eine Spur von Selbstbewußtsein in das Hören eingeht oder im Hören auf jemand liegt, solange gibt es kein wirkliches Hören, deshalb auch keine Gewißheit. Bis nicht eine Art Satori im Shin erreicht ist, kann solches Hören nicht möglich sein. Denn dieses liegt nicht im Bereich des Intellekts oder logischer Voraussetzungen. So sagt Kichibei: «Wenn jeder Gedanke der Selbstmächtigkeit, der auf moralischen Werten und disziplinarischen Maßnahmen beruht, getilgt ist, dann bleibt nichts in euch zurück, das sich als «Hörender» bezeichnen kann, und eben darum werdet ihr alles hören (in bezug auf die Shin-Lehre).»

Die Worte Kichibeis sind angefüllt mit diesen tief religiösen Aussprüchen, und es gibt viele Shin-Anhänger, die sie wahrhaftig bezeugen, und noch mehr, die sie tatsächlich leben können. Es ist eine nicht zu leugnende Tatsache, daß es mehr echte und praktisch sich auswirkende Satori-Erfahrungen unter Laien-Anhängern des Shin gibt als in den entsprechenden Zen-Kreisen. Dies ist vor allem, meiner Meinung nach, auf das Fehlen der Kōan-Methode zurückzuführen. Die Shin-Anhänger sind im allgemeinen nicht so gelehrt oder intellektuell gebildet und treten deshalb nicht so laut auf. Stillschweigend wird die Arbeit ihres täglichen Lebens von dieser Gewißheit getragen. Sie fühlen sich gesegnet, froh und dankbar für Amidas barmherzigen Schutz und empfinden diesen besonders, wenn sie sich um den Führer scharen, er sich selbstlos und ohne Murren der Sache hingibt. Einige dieser Anhänger sind ganz ungebildet. Aber die geistigen Wahrheiten, die sie ausdrücken, sind wunderbar. Hier einige von ihnen: Der Au-

tor, als Saichi bekannt, wurde 1850 in der Provinz Iwami geboren und starb 1932 im Alter von zweiundachtzig Jahren. Ursprünglich war er Zimmermann. Seine letzte Beschäftigung aber bestand im Herstellen und Handeln mit Schuhwerk nach japanischer Art. Er war wenig gebildet, und die Gedichte, die er beim Herstellen der *Geta* (Holzsandalen oder Holzschuhe) verfaßte und auf Holzspäne schrieb, sind meist im *Kana*-Stil verfaßt und nicht ganz korrekt geschrieben. Die Übersetzung ist frei.

*Die Welt ist närrisch, ich bin närrisch, närrisch ist Amida.  
Was immer wir auch sind, die elterliche Torheit rettet uns.  
Namu-Amida-Butsu.*

*Dies (schau) ich mit dem Auge, das du mir geschenkt,  
dem Auge, das dich schaut.  
Namu-Amida-Butsu.*

*Wo bist du, Saichi? In dem Reinen Land?  
Hier ist das Reine Land:  
Namu-Amida-Butsu.*

*Der Buddha, der den Namen von Amida trägt,  
der Buddha, der zum Saichi wird,  
kein anderer dieser Buddha als Namu-Amida-Butsu.*

*Aufgenommen ist der Geist  
beim ersten Besuch in das Reine Land;  
und wieder zurückgekehrt in die unreine Welt,  
Im Auftrag, allen Wesen zu helfen.*

## DAS KÖAN

## I

Drei zu lösende Fragen stehen dem ersten Buddhisten gegenüber. Solange sie nicht gelöst sind, kann er keine Ruhe der Gedanken finden. Diese Fragen sind: 1. Wer oder was ist Buddha? 2. Was ist der Geist? 3. Woher kommen wir und wohin gehen wir?

Die erste Frage: «Was ist Buddha?» bezieht sich auf die Natur der Erleuchtung. *Buddha* bedeutet «der Erleuchtete». Fragt man: «Was ist Buddha?», so könnte man ebenso nach der Erleuchtung fragen. Wenn wir Erleuchtung erlangen, sind wir Buddha, wir sind unserer Buddha-Natur gewahr. Der einzige Unterschied zwischen Buddha und uns ist, daß wir noch nicht erleuchtet sind, da die Buddha-Natur noch befleckt ist.

Um Buddha zu werden, ist es darum notwendig, die Befleckungen unserer Buddha-Natur fortzuwischen. Dieses stellt uns vor eine zweite Frage: Was sind Befleckungen? Wenn wir die Buddha-Natur mit Buddha gemein haben, können wir dann nicht alle von Anfang an Buddha sein? Wo kommen die Unreinheiten her, die die Natur verdunkeln und uns hindern, Buddha zu sein? Hier erhebt sich die zweite Frage: «Was ist der Geist?»

In den meisten buddhistischen Texten wird dieses Wort (chinesisch *hsin*, japanisch *kokoro*) in doppeltem Sinn gebraucht. Einmal bedeutet es das menschliche Bewußtsein, das andere Mal eine Art von universellem Geist, eine Überseele, das höchste Prinzip, aus dem das Weltall mit allen seinen vielfältigen Bewegungen hervorgeht. Wenn die Buddhisten nach dem Geist fragen, meinen sie letzteren und setzen diesen der Buddha-Natur gleich. Die beiden Begriffe Geist (*hsin*) und Natur (*hsing*) sind miteinander vertauschbar. Kennen wir das eine, wissen wir um das andere. Wenn ein Mensch die Buddhaschaft erreicht, sieht er den Geist. Der Geist vollendet die Buddhaschaft. Die Buddha-Natur ist der Geist, und der Geist ist die Buddha-Natur. Die erste Frage ist deshalb auf die zweite zurückzuführen und die zweite auf die erste.

Die Frage nach dem Kreislauf von Geburt und Tod (*samsāra*) ist letztendlich auch die Frage nach dem Geist und ebenso die Frage nach der Natur. Wenn du die Natur oder den Geist kennst, dann weißt du, woher du geboren wirst und wohin du gehst, und dieses Wissen befreit dich von der Bindung an Geburt und Tod. Du wirst freier und besser; du erkennst, daß du vom allerersten Anfang der Dinge an absolut frei gewesen bist. Diese Erkenntnis der Freiheit ist das Erlangen der Buddhaschaft und Einsicht in den Geist. Alle drei Fragen, die jeden ernst denkenden Buddhisten quälen, gehen ineinander über. Wird die eine aufgeworfen, stellen sich die beiden anderen von selbst. Das Lösen eines Knotens bedeutet sogleich das Lösen aller drei.

Je nachdem, worauf die besondere Betonung liegt, sprechen wir davon, daß die buddhistische Lehre die Befreiung von Geburt und Tod, das Erlangen der Buddhaschaft oder die Erleuchtung, die Einsicht in den Geist verkündet. Das Zen-Motto: «Es weist direkt auf den Geist; es läßt uns in die Natur blicken und Buddhaschaft erlangen», zeigt die Verwandtschaft zwischen Geist und Buddha-Natur.

Das Problem von Geburt und Tod zeigt einen etwas anderen Aspekt des einen wesentlichen Problems. Denn während der Geist oder die Natur auf den Grund der Wirklichkeit weist, beschäftigen sich Geburt und Tod mit ihrer psychologischen Seite. Sind Geist oder Natur jenseits von Geburt und Tod, das heißt transzendieren sie alle Formen der Sterblichkeit und Vergänglichkeit, wie kann es dann diese Welt geben, die der wesentliche Gegensatz ist zu der Kenntnis des Geistes oder der Natur? Die Frage ist ähnlich oder in Wahrheit die gleiche wie die Frage der christlichen Theologen: «Wie konnte der in jeder Hinsicht vollkommene und gütige Gott eine Welt des Bösen und der Unvollkommenheit erschaffen?» Die Buddhisten stellen die Buddha-Natur dem Kreislauf von Geburt und Tod entgegen und fordern von uns, daß wir zu der Natur zurückkehren. Aber wenn wir alle mit der Natur begabt sind, die Geburt und Tod entgegengesetzt ist, wie sind wir dann in diese Welt der Vergänglichkeit gekommen, um alle Arten von Leiden zu durchschreiten? Dieser ewige Widerspruch ist unserer Natur eingeboren. Solange wir sind, was wir sind, können wir ihm nicht entfliehen, und diese Tatsache treibt uns in Wirklichkeit früher oder später zur geistigen Schulung.

Dieser Widerspruch oder das Über-ihn-Hinauswachsen wird von den Zen-Anhängern bezeichnet als «diese Angelegenheit», «dieser Weg» oder «dieses eine große Ereignis». Ihn wahrnehmen heißt ihn überschreiten, und dieses Überschreiten macht diese «Angelegenheit» aus. Für Zen bedeutet Überschreiten Gewahrwerden, und dies ist der Inhalt der Zen-Erfahrung. Sie klärt «diese Angelegenheit» oder einfach «die Angelegenheit», «das Ereignis» oder, um einen Ausdruck des Konfuzius zu gebrauchen, «den Weg». Hier lösen sich alle Formen des Widerspruchs auf. «Die Angelegenheit» ist der Punkt, an dem die Auflösung stattfindet. Hier erreicht Zen sein Ziel.



Nach Daie (1089–1163) aus der Sung-Dynastie stellt sich der Zen-Anhänger folgende Fragen: «Woher sind wir geboren? Wohin gehen wir? Wer dieses Woher und Wohin kennt, kann wahrhaft Buddhist genannt werden. Wer aber ist derjenige, der durch Geburt und Tod geht? Wer wiederum ist jener, der nichts vom Woher und Wohin des Lebens weiß? Wer ist derjenige, der plötzlich des Woher und Wohin gewahr wird? Wer wiederum ist jener, der seinen Blick nicht fest auf dieses Kōan richten kann und da er es nicht zu begreifen vermag, seine Eingeweide durcheinander gerüttelt fühlt, als würde ein feuriger Ball, den er herunterschluckt, nicht schnell genug ausgespien. Willst du diesen einen erkennen, dann mußt du ihn dort erfassen, wo er nicht in den Bereich des Denkens gestellt werden kann. Vermagst du ihn dort zu ergreifen, wirst du erkennen, daß er trotz allem doch jenseits des Eingriffs von Geburt und Tod steht.»

Hierin sehen wir, daß Daie das ganze Schwergewicht seiner Rede auf das Problem von Geburt und Tod legt. Das für ihn Bezeichnendste ist seine Beziehung zu dem einen, der im ganzen Bereich seiner Tätigkeiten seiner selbst so bewußt ist, daß dieses «Bewußtsein» nicht in unser gewöhnliches, relativ begrenztes Feld des Bewußtseins eingefügt werden kann. Denn wenn du ihn auf diese Weise einzufangen suchst, entweicht er dir immer. Glaubst du, ihn endlich gefaßt zu haben, bleibt in deinen Händen nichts anderes zurück als ein leerer Schatten von ihm, ein abstrakter Begriff, der dir in deinem täglichen Leben tatsächlich keine Hilfe sein kann. Es ist nur ein Spiel mit allen deinen dialektischen Feinsinnigkeiten.

Mit solchen intellektuellen Hirngespinsten ist Zen niemals zu befriedigen. Zen will sich des Einen bemächtigen, das durch jede Fiber deines Gewebes atmet und mit jedem Pulschlag mitschwingt. Dieses könnte das Überbewußtsein genannt werden oder das unbewußte Bewußtsein. In üblicher

buddhistischer Ausdrucksweise ist es die nicht unterschiedliche Unterscheidung, der Geist des Geistlosen, der nicht gedachte Gedanke. Aber dieses klingt noch zu leer für die Verdauung des Zen-Magens, und die Meister haben ihre eigene Art, «diese Angelegenheit» auszudrücken.

«Als ich im Ching-chou-Distrikt war, habe ich mir ein einfaches Kleid machen lassen, das wog sieben Pfund.»

«1, 2, 3, 4, 5, 6, 7; 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1.»

«Der Gelbe Fluß, der seinen Lauf neunmal krümmt, fließt von den Kung-lung Bergen.»

*Man sieht wie die Frühlingsberge Grün schichten auf Grün;  
die Frühlingsströme spiegeln in ihrem Lauf Schattierungen  
von Grün.*

*Eine Gestalt, die Einsamkeit selbst, zwischen Himmel und Erde,  
steht allein vor dem endlos sich ausbreitenden Blick.*

Nach dieser Abschweifung möchte ich noch einmal feststellen: Von welcher Richtung du dich Zen nahst, immer wirst du dem gleichen begegnen, das verschieden genannt wird, da es sich in der Vielfalt der Dinge offenbart. Im ersten Zitat zeigte uns Daie den Weg durch das Tor von Geburt und Tod, der uns zur Gegenwart des Einen führt, das unbewußt seiner selbst bewußt ist. Im folgenden greift Yakusan (750–834) das Problem der Buddha-Natur und des Geistes direkt an. Dieses stellt sich sowohl in der Verneinung wie in der Bejahung dar, in Tod wie in Geburt, und tritt dort in Erscheinung, wo Verneinung Bejahung und Bejahung Verneinung ist, das heißt wo Geburt und Tod bestehen und auch weder Geburt noch Tod besteht. Dies kann sehr verwirrend, ja absolut unsinnig klingen. Vom intellektuellen Gesichtspunkt aus mag Zen auch als Unsinn angesehen werden.

Als Yakusan zum ersten Mal zu Sekitō (700–790) kam,

fragte er ihn: «Ich bin im Studium der Drei Pitaka und der Zwölf Abteilungen der buddhistischen Schriften ein wenig fortgeschritten. Ich verstehe aber nicht das geringste von der jetzt im Süden vorherrschenden Lehre, die sich unmittelbar auf den Geist bezieht und die uns durch Einsicht in die Natur zur Buddhaschaft führen will. Kann ich eure Unterweisung hierüber erfahren?» Sekitō antwortete: «Bejahung hilft nicht, auch nicht Verneinung, noch Bejahung-Verneinung.»

Yakusan konnte dieses nicht verstehen; so gab Sekitō ihm den Rat, zu Baso (709–788) zu gehen, der die Zen-Lehre westlich des Yangtze-Kiang verbreitete. Yakusan kam zu Baso mit der gleichen Frage, die er Sekitō gestellt hatte. Baso antwortete:

«Manchmal lasse ich ihn die Augenbrauen hochziehen oder mit den Augen zwinkern. Manchmal lasse ich ihn dieses nicht tun. Manchmal bekommt es ihm sehr gut, wenn er die Augenbrauen hebt oder mit den Augen zwinkert. Manchmal geht es ihm sehr schlecht, wenn er dies tut.»

Diese Behauptung öffnete sogleich Yakusans Auge für die Wahrheit des Zen. Aber er wußte nicht, wie er sich ausdrücken sollte. So verbeugte er sich nur vor Baso in schweigender Verehrung. Spricht Baso: «Warum diese Verbeugung, Yakusan?» – «Als ich bei Sekitō war, erschien es mir, als steche ein Moskito einen eisernen Ochsen.» Das war alles, was Yakusan als Antwort geben konnte.

Ehe sich Yakusan für Zen interessierte, war er schon Meister der buddhistischen Philosophie. Aber noch blieb etwas in seinem Denken, das nicht durch bloße Abstraktionen und rationalistische Argumente befriedigt werden konnte. Als er von der Zen-Lehre hörte, die von der Buddha-Natur oder dem Geist handelt, ohne irgendeine intellektuelle oder andere Vermittlung, erwachte seine geistige Neugier. Er hatte genug von der Dialektik, aber er erwartete niemals, daß ihm die

buddhistische Wahrheit so dargebracht werden würde, wie dies die Zen-Meister, unter ihnen Sekitō und Baso, taten.

Man könnte sagen, daß Yakusan auf der Spur der Dialektik war. Aber Basos Behauptung über das Heben der Augenbrauen und das Zwinkern der Augen war ganz außergewöhnlich und muß ihn stark getroffen haben; das heißt die Tiefe des Herzens, die bisher schlief, wurde heftig angeschlagen.

Yakusan blieb nach diesem Vorfall drei Jahre bei Baso. Eines Tages fragte Baso: «Wie geht es dir in diesen Tagen?» – «Der Haut beraubt, steht eine Wirklichkeit ganz für sich selbst da», war Yakusans Antwort. Später ging er zu seinem früheren Meister Sekitō zurück. Dieser fand ihn eines Tages, wie er mit überkreuzten Beinen auf einem Felsen saß und fragte ihn: «Was tust du hier?»

«Nichts», antwortete Yakusan.

«Warum sitzt du dann müßig herum?»

«Selbst das müßige Herumsitzen ist etwas.»

«Du sagst: nichts tun; aber würdest du mir sagen, was das ist, das nichts tut?»

«Selbst wenn du Tausende von weisen Männern rufen würdest, sie könnten dir dies nicht sagen.»

Sekitō bestätigte Yakusans Begreifen der Zen-Wahrheit auf das herzlichste.

Später machte Sekitō diese Bemerkung vor seinen Schülern: «Weder Wort noch Handlungen haben irgend etwas zu tun (mit Zen).» Hierzu gab Yakusan seinen Kommentar: «Selbst Dinge, die weder Worte noch Handlungen sind, haben etwas zu tun (mit Zen).» Sekitō sagte: «Hier auf meinem Platz ist kein Raum, nicht einmal für eine Nadelspitze.» Yakusan entgegnete: «Hier auf meinem Platz ist es, als würde eine Blume auf einen Felsen gepflanzt.» Sekitō und Yakusan sprechen über das gleiche, so sehr sie auch voneinander ab-

weichen mögen. Solange sie über Verneigungen und Gegensätze, Worte und Taten sprechen, befinden sie sich auf der Ebene des Rationalismus. Nur wenn sie über die Nadelspitze oder die Felsenblume sprechen, sind sie auf der eigentlichen Ebene des Zen.

## II

Der dritte Weg zu Zen ist die Frage nach dem Kreislauf von Geburt und Tod, die man die Rückseite der Frage nach der Buddha-Natur und dem Geist nennen könnte. Die eine kann tatsächlich nicht von der anderen getrennt werden. Die Buddha-Natur wird als rein und frei von Befleckungen angesehen, aber solange sie in sich selbst ruht, hat sie keine Möglichkeit, sich uns mitzuteilen. Es ist, als bestünde sie gar nicht. Wollen wir überhaupt von dieser Natur oder dem Geist sprechen und ihn erreichen, muß er sich in irgendeiner Weise uns verständlich machen. Er muß uns zumindest einen kleinen Zipfel zeigen, damit das menschliche Bewußtsein diesen ergreifen und das Ganze ans Tageslicht bringen kann.

Die Buddha-Natur ist in und durch Geburt und Tod zu verstehen, und Geburt und Tod muß in gewisser Weise die Natur in sich bergen. Man kann die Natur nicht fassen, indem man vor Geburt und Tod fortläuft, das heißt vor der Vielfalt der Dinge. Ist die Natur nicht in Geburt und Tod enthalten, dann muß man annehmen, sie habe ihre reine und unbefleckte Wohnung außerhalb der Welt, die unrein, befleckt und in Begierden (*klesha*) befangen ist. In diesem Fall gäbe es einen Dualismus von Natur und Geburt und Tod, und das Problem des Bösen wird wie bei der christlichen Theologie niemals gelöst werden, es sei denn, man stellt es beiseite mit der Behauptung, daß es nur Gottes Willen angehe

und den Gesichtskreis des menschlichen Verstehens überhaupt überschreite.

Wie schon wiederholt gezeigt, steht Zen gegen den Dualismus, da es eine Stellung einnimmt, die niemals durch diesen erreicht werden kann. Wenn man über Geburt und Tod spricht, stellt man sich schon unter gewisse Beschränkungen, und die Buddha-Natur hört auf, rein und unbefleckt zu sein. Darum lehrt uns Zen, daß wir den Pfad gehen sollen, auf dem Reinheit und Befleckung, Buddha-Natur und der Kreislauf von Geburt und Tod identisch sind.

Die folgenden Mondō müssen in diesem Licht betrachtet werden. Ein Mönch fragte: «Wie kann ich von der dreifachen Welt fortkommen?»

«Wo bist du jetzt?» fragte der Meister.

Ein anderer Mönch fragte: «Ich möchte dieser Welt von Geburt und Tod entrinnen. Was soll ich tun?»

«Wozu denn Geburt und Tod entgehen?» fragte der Meister.

«Ich möchte die gewöhnlichen buddhistischen Gebote erhalten.»

«Was willst du mit diesen Geboten tun?»

«Ich möchte aus dem Strudel von Geburt und Tod befreit werden.»

«Es gibt den einen, der nichts mit Geburt und Tod zu tun und keine Verwendung für die Gebote hat.»

Hier ein subtilerer Weg, die Frage nach Geburt und Tod zu stellen: «Früher», so fragte ein Beamter der Regierung einen Meister, «gab es einen Menschen, der ein Gänseküken in einer Flasche aufzog. Nach einer Zeit wuchs es, und die Gans kam nicht mehr aus der Flasche heraus. Nun ist die Frage: Die

Flasche soll nicht zerbrochen und die Gans nicht verletzt werden. Welche Möglichkeit gibt es, Meister, daß dieses arme Tier herauskommt?»

Der Meister rief laut: «O, Gouverneur!»

«Ja, Meister.»

Triumphierend antwortet der Meister: «Siehe, die Gans ist heraus.»

Jōshū fegte seinen Garten, als ein Mönch hinzukam und fragte: «Meister, Ihr seid so tief erleuchtet. Wie kommt es dann, daß hier Staub liegt, den ihr fortfegen müßt?»

Jōshū sprach: «Er kommt von draußen.»

Ein anderer Mönch fragte einmal: «Wie kommt auf diesen heiligen Tempelgrund Staub, der fortzufegen ist?»

Jōshū antwortete: «Hier kommt ein weiteres Staubkorn.»

Ein anderer Mönch fragte: «Was würdet Ihr sagen, wenn alles völlig sauber wäre und kein Körnchen Staub übrig bliebe?»

Antwortet Jōshū: «Hier sind keine Herumtreiber zugelassen.»

In diesen Mondō liegt kein offensichtlicher Bezug zu Geburt und Tod; im wesentlichen aber kreisen sie alle um diese Frage. Was jeden von uns beunruhigt, ist dieses: «Warum besteht der Kreislauf von Geburt und Tod, wenn Gott selbst unsterblich und frei ist von allen Befleckungen? Warum dieser ewige Gegensatz von Buddha-Natur und Wesen, die in Leidenschaften oder Befleckungen (*klesha*) gefangen sind? Warum dieser quälende Kampf zwischen Stolz und Demütigung, individualistischer Selbstbestätigung und Selbsthingabe an Höheres? Mit Worten des buddhistischen Denkens steht Geburt und Tod auf der einen und der reine, unbefleckte Geist auf der anderen Seite, und es besteht die Frage, wie dieser Gegensatz

zu überbrücken ist. Praktisch ist letztendlich das Problem, das Zen betrifft, das gleiche, das jede andere Religion bewegt. Der Versuch einer Lösung im Zen aber ist einzigartig, und es gibt hierzu keine Parallelen in der Geschichte des religiösen Denkens.

Die Behauptung: «Alle Welten, die die Grenzenlosigkeit des Raumes füllen, können auf dieser Haarspitze nicht voneinander getrennt werden; die zehn Zeitperioden, Vergangenheit und Zukunft, sind von Anfang bis zum Ende nicht von dem gegenwärtigen Augenblick getrennt», mag den meisten von uns, die mehr oder weniger philosophisch geschult sind, nicht unverständlich sein. Ein Mondō wie das folgende aber ist selbst für Zen-Anhänger schwer ergründbar.

Als Kō, der Mönchsanwärter, zu Yakusan, dem Meister, ging, wurde er plötzlich vom Regen überrascht, und Yakusan bemerkte: «Kō, du bist gekommen.»

Kō sagte: «Ja, Meister.»

«Du bist naß.»

«Spielt nicht auf solcher Trommel, Meister.»

Ungan, einer der Hauptschüler von Yakusan, der zufällig zugegen war, sagte: «Wenn es keine Haut gibt, welche Trommel schlägst du dann?»

Dōgō, ein anderer Schüler, entgegnete: «Wenn es keine Trommel gibt, welche Haut schlägst du dann?»

Yakusan sagte abschließend: «Wir hatten heute eine sehr schöne musikalische Gesellschaft.»

Eines Tages schlug Yakusan selbst die Trommel, um Mittag anzuzeigen. Kō kam tanzend mit seiner Schüssel herein. Als Yakusan dies sah, warf er den Schlegel zur Erde und sprach: «Welche Harmonie ist das?»

Kō antwortete: «Eine zweitrangige.»

«Welches ist die erstrangige?»

Kō schöpfte eine Schüssel Reis aus dem Reistopf und verließ das Zimmer.

Ein berühmtes Kōan, das «Tosotsus drei Schranken» genannt wird, gibt eine gute Erklärung für die Beziehung der Buddha-Natur zu Geburt und Tod: «Wer im Studium des Zen auf Wanderschaft durch das ganze Land geht, hat nur den Wunsch, in die Natur zu schauen. So laßt mich fragen: 1. Wo ist eure Natur in diesem Augenblick? 2. Wenn ihr einen Blick in eure eigene Natur getan habt, wie könnt ihr dann Geburt und Tod überschreiten, wenn euer Blick nicht mehr diese Gewißheit erneuert? 3. Wenn ihr Geburt und Tod überschritten habt, kennt ihr eure Bestimmung; wo ist dann eure Natur, wenn die vier Elemente sich auflösen?»

### III

Die Wege zu Zen sind nicht auf diese drei beschränkt, wie oben erwähnt wurde. Es gibt tatsächlich unzählige. Da es viele individuell denkende Menschen gibt, sind auch entsprechend viele individuelle Wege gegeben. Jeder von uns hat seinen eigenen Weg, den andere nicht betreten können, und jeder löst sein Problem auf seine eigene Art. Das einzige, was der Zen-Meister vermag, ist, dem Schüler eine Richtung zu geben. Wie er sie geht, ist seine eigene Angelegenheit. Das Wesentliche bei der Übung des Zen ist, unter allen Umständen Satori zu erlangen. Solange du kein Satori hast, gibt es kein Zen für dich. Du kannst eine Überfülle an Erkenntnis aller geschriebenen und philosophischen Lehren besitzen, aber du bist kein Zen-Schüler, solange dein Bewußtsein nicht zu einer gewissen geistigen Wahrheit erwacht ist.

Es war einst ein Mönch, der beim Lesen des *Lotos-Sūtra* an

die Stelle kam: «Alle Dinge (*dharmā*) sind von Anfang an immerwährend in einem vollkommenen Zustand der Ruhe gewesen.» Dieses erweckte seine Zweifel, und seine Gedanken konnten sich nicht beruhigen. Ob er ging oder stand, saß oder lag, er grübelte in tiefstem Ernst hierüber nach – aber ohne Erfolg. Eines Abends, als der Mond schien, hörte er eine Nachtigall singen. Dies öffnete seine Augen für die Bedeutung der Stelle im *Lotos-Sūtra* und er dichtete:

*Alle Dinge waren von Anfang an  
in ewiger Ruhe.  
Wenn der Frühling kommt,  
sprießen alle Blumen hervor,  
und ich höre der Nachtigall Lied aus dem Weidenzweig.*

Offensichtlich ist dies nichts anderes als eine objektive Beschreibung der Frühlingszeit, und nichts weist auch nur andeutungsweise auf das hin, was im Bewußtsein des Mönches stattgefunden hatte, mit Ausnahme der Anspielung auf den Satz der Schrift. Für diejenigen aber, die die gleiche Erfahrung hatten wie der Mönch, ist dieser Vers von größter Bedeutung, und wo immer solches empfunden wird, ist Zen, gleichgültig auf welchem Zugang es auch erreicht wurde.

Dieses mag uns an Su Tung-p'os Gedicht über den Berg Lu erinnern, das schon zitiert wurde. Hier sei noch das 31-Silben-Gedicht von Hakuin über den Ton des Schneefalls angeführt:

*Wie gern möchte ich hören  
in den Wäldern von Shinoda  
in einem alten Tempel  
bei dunkler Nacht  
den Ton des Schneefalls!*

Zu jener Zeit saß er in einem alten Landtempel in tiefe Meditation versunken. Der Schnee fiel unaufhörlich, die Nacht wurde immer tiefer, Stille herrschte. Schwer mit Schnee beladene Zweige mögen plötzlich ihre Last abgeschüttelt und dieser dumpfe Laut ihn aus seiner Versenkung aufgeschreckt haben. Das Gedicht sagt nichts über das innere Erlebnis aus, sondern beschreibt nur das objektive Ereignis. Nach der wörtlichen Bedeutung erfahren wir nichts von der Tiefe seines Satori. Nur diejenigen können es bewerten, die tatsächlich die gleiche Erfahrung hatten. So singt der chinesische Dichter:

*Wenn du mit den Ohren siehst  
und mit den Augen hörst,  
wirst du niemals Zweifel hegen:  
Wie natürlich fällt  
der Regen, der von den Höhlen tropft!*

«Natürlich», heißt in japanisch *onozukara* – ein sehr bezeichnender Ausdruck. Ich weiß nicht, ob «natürlich» alles wiedergibt, was im japanischen Wort enthalten ist. Neben natürlich und unmittelbar bedeutet *onozukara* Sosein, Ansichsein, was vom Zen-Verständnis aus mehr ist als Hören mit den Ohren und Sehen mit den Augen, also wirklich Sehen mit den Ohren und Hören mit den Augen bedeutet. Dieses heißt, die Welt der Sinne und des Intellekts tatsächlich überschreiten und in einen Zustand eingehen, der vor der Teilung in Licht und Finsternis, in Gut und Böse liegt, vor Gott und seiner Schöpfung. *Onozukara* in Daitōs «31 Silben» ist deshalb in seinem tiefsten geistigen Sinn, nicht nur in seinem «natürlichen» Sinn, zu verstehen. Diese Verwandlung des «Natürlichen» in das «Geistige», oder die gegenseitige Vertauschung der beiden verschiedenen Sinnesfunktionen bildet den Inhalt

von Satori. Hier vermitteln rein objektive Beschreibungen von Tatsachen, wie Hakuin und andere sie geben, denen, die von Zen erfüllt sind, eine gänzlich andere Einsicht.

Nach dem Zen-Verständnis des Buddhismus ist die Welt einem Kreis zu vergleichen, in dessen Mittelpunkt Zen liegt, und von diesem Zentrum aus strahlt Zen seine Mitteilungen nach jedem Punkt der Peripherie aus und empfindet jedes Ereignis, das in der äußeren Welt stattfindet. Bei der geringsten Berührung der Peripherie kommt Zen hervor, um sie aufzufangen. Psychologisch ausgedrückt bedeutet dies, daß jedes Ereignis an der Peripherie des menschlichen Bewußtseins seine geheime Schwingung in das Zen-Zentrum des Unbewußten hinab sendet, und diejenigen, die zugleich empfindsam und kritisch nachdenkend sind, entwickeln einen sogenannten Zen-Sinn, der sie Schritt für Schritt allmählich zum Zen-Zentrum des Unbewußten führt. Nun beginnen sie, wenn auch noch in äußerster Finsternis, mit zitterndem Herzen herumzutasten, um festzustellen, ob wirklich ein solcher Mittelpunkt in ihnen ist. Dieses geschah, wie wir sehen, bei Yakusan und ebenso bei vielen anderen. Ihnen genügte die reinen Abstraktionen nicht. Sie sehnten sich nach etwas Konkretem und Vitalem. Sie waren das bloße Lernen satt, das mit ihrem innersten Selbst nichts wirklich zu tun hat. Sie fühlten einen Drang in sich, der sie vorwärtstrieb, bis sie endlich das Zen-Zentrum des Unbewußten erreichten, das nicht dem gewöhnlich so genannten Unbewußten entspricht, sondern nichts anderes ist als Satori selbst. Alles Suchen mußte in Satori seinen Höhepunkt finden.

Banzan, einer der Schüler von Baso, sagt, daß jenes Satori, das wir als höchsten Zustand der Zen-Erfahrung erreichen können, nicht etwas ist, das von einem Menschen einem anderen übermittelt werden kann. Es ist demnach vollkommen persönlich, die eigene schöpferische Erfahrung, die nicht zu



wiederholen ist und nicht anderen weitergegeben werden kann. Nach Jimyō, einem großen Meister der Sung-Zeit ist Satori, wenn auch Tausende von Meistern es gehabt haben mögen, niemals das, was es eigentlich sein sollte.

Das heißt, daß ein Satori, das überhaupt als solches bezeichnet werden kann, nicht Satori ist. Denn dieses ist keine bestimmte Erfahrung, die aus Tausenden von Erfahrungen herausgestellt werden kann, die man haben mag. In diesem Fall ist Satori nur eines der Ereignisse, die dem menschlichen Bewußtsein begegnen und die genau, bestimmt und individuell unterschieden werden können. Über diese Behauptungen der alten Meister gibt Daitō vom Daitokuji in Kyōto folgenden Kommentar: «Diese alten Meister gleichen zwei Dämonen, die über ein Faß mit schwarzem Lack streiten. Ich möchte sagen, Satori ist dort, wo jeder weise Mann geht.» Das heißt, Satori ist kein ausschließlicher Besitz eines einzelnen, sondern wird von jedem von uns geteilt, vom Weisen wie Unwissenden, vom Edlen wie Niedrigen, vom Reichen wie Armen. Das Zen-Zentrum des Unbewußten ist der Punkt, zu dem alle unsere peripheren Erfahrungen zurückgehen wie sie ebenso von ihm ausgehen. Dieser Punkt aber ist nicht durch irgendeine Annahme oder Begriffsbestimmung festzulegen.

Banzan, Jimyō und Daitō scheinen nach ihren Aussagen über Satori verschiedener Meinung gewesen zu sein, in Wirklichkeit aber sprechen sie über das gleiche, das auf jede mögliche Art von denen beschrieben werden kann, die Satori erfahren haben. Ohne Satori gibt es jedenfalls kein Zen. Die beiden sind nicht voneinander zu trennen. Sie sind identisch. Nun erhebt sich die Frage: «Wie kann Satori dem Schüler zugänglich gemacht werden, der nach der Erfahrung des Zen strebt? Kann nicht Satori für uns, die wir nicht so hoch und reich begabt sind wie die alten Meister und doch nach dieser

Erfahrung verlangen, leichter zu erreichen sein? Die alten Meister fanden ihren eigenen Weg durch das Dunkel des Unbewußten, allein geführt von ihrer Willenskraft und ihrem niemals gesättigten Verlangen nach letzter Wirklichkeit. Wir aber, die wir nicht von ihrer Art sind, brauchen die Hilfe einer bestimmten Methode. Sollte es eine solche geben, die uns Stufe für Stufe zur Verwirklichung führen kann? Wenn auch Satori selbst nicht von einem zum anderen übermittelt werden kann, das heißt nicht auf mündlichem oder schriftlichem Weg zu lehren ist, so ist doch jeder unter uns von Natur aus so veranlagt, daß er auf seiner geistigen Pilgerschaft unablässig nach etwas verlangt, das Satori gleicht. Wenn dies der Fall ist, so ist es nur der Güte der Meister zu danken, daß sie uns einen Weg weisen, der auf die Richtung des Zen deutet.

Auf diese Weise entstand das Kōan-System des Zen, das heute von den meisten Zen-Schülern angewendet wird. Kōan bedeutet wörtlich ein «öffentliches Dokument», mit dessen Hilfe der Meister die Tiefe des vom Schüler erreichten Begreifens prüfen soll. In der Praxis aber wird diesen heute das Kōan als eine Art Frage gegeben, die gelöst werden muß. Kommen wir zu einem Zen-Meister, um Zen zu üben, wird er wahrscheinlich eine Hand vor uns hochheben und verlangen, daß wir ihren Klang hören. Natürlich kommt kein Klang aus einer Hand, und solange unser sogenannter gesunder Menschenverstand arbeitet, wird kein Klang zu hören sein. Hierin aber liegt der «Trick» des Zen. Durch diese scheinbar unsinnige Aufforderung treibt uns Zen in eine Verlegenheit, aus der wir uns, so erwartet man, mit der Zeit herauswinden werden. Diese Befreiung bedeutet Satori.

Das «Eine-Hand»-Kōan stammt von Hakuin, einem der großen Zen-Meister des 17. Jahrhunderts in Japan. Ein weiteres sehr beliebtes Kōan ist das «Mu» oder «Muji». Es wird heute noch ebenso wie das «Eine-Hand»-Kōan angewendet.



*Muji* bedeutet das «Schriftzeichen *Mu*» (Chinesisch *wu*: «Nichts» oder «Nicht-Etwas» oder «Nicht-Sein»). Es stammt von Jōshū (778–897), aus der Tang-Dynastie. Als dieser gefragt wurde, ob ein Hund Buddha-Natur habe, antwortete er: «*Mu*», das bedeutet: «Hat nicht!» Welche innere Bedeutung dieser Ausspruch auch für Jōshū gehabt haben mag, das «*Mu*» als Kōan hat keine besondere Beziehung zu seinem Ursprung. Es ist einfach *Mu* und nichts anderes.

«*Mu*» als Kōan wurde wahrscheinlich zum ersten Mal von Goso Hōen (1024–1104) aus der Sung-Dynastie benutzt. Es war zweifellos eins der Kōan, die er als Mittel anwendete, um die Augen seiner Schüler für die Wahrheit des Zen zu öffnen. Später aber wurde es ausschließlich als das erste Kōan zum Öffnen der Augen benutzt.

Ehe das Kōan-System eingeführt wurde, kam der Mönch, der Zen zu üben wünschte, in das Kloster und verbrachte seine Zeit meist in Meditation. Aber er wurde auch in der Landwirtschaft verwendet, indem er Gemüse pflanzen, Brennholz sammeln und andere Arbeit verrichten mußte. Viele hörten den Reden oder den inhaltsreichen schlagkräftigen Gesprächen des Meisters zu, und oft stellten sie ihm Fragen über alle Zweifel, die sie in bezug auf Zen hatten. Es war aber möglich, daß einige von ihnen auf dem Weg zum richtigen Verständnis des Zen versagten, und es muß viele gegeben haben, die ihre Zeit mit Meditation über Abstraktionen vergeudeten oder die nur still herumsaßen und sich bemühten, ihre Gedanken aus dem Bewußtsein auszuschalten. Das Kōan sollte diese beiden Gruppen auf der rechten Spur halten. Die intellektuell Begabten sollten daran gehindert werden, sich in einer endlosen Menge von Spekulationen zu verlieren, während die anderen, die Zen für das reine Leermachen der Bewußtseins-Inhalte ansahen, von dieser Art geistigen Selbstmordes zurückgehalten werden sollten.

Bei der Übung des Zen müssen diese beiden Richtungen streng zurückgewiesen werden: die abstrakte Begriffsbildung und das Versinken in die Leere. Das Kōan hält den Geist von diesen beiden Richtungen zurück und stellt ihn auf den mittleren Weg. Denn die Wahrheit des Zen liegt weder in verstandesmäßiger Abstraktion noch in quietistischer Beruhigung. Sich selbst überlassen, gehen die menschlichen Gedanken mit Bestimmtheit einen dieser Wege, den linken oder rechten, auf und nieder, und die Zen-Meister, gutgeschulte und aufmerksame Buddhisten, wurden sich dieser dem menschlichen Bewußtsein innewohnenden Schwäche bewußt und gaben uns den Rat, Shamatha zusammen mit Vipashyanā oder Vipashyanā zusammen mit Shamatha zu üben. Shamatha ist das Anhalten der Gedanken, die das Bewußtsein stören, während Vipashyanā das Offenhalten unseres geistigen Auges für die Welt der Veränderungen bedeutet. Shamatha, das sich um die Erfahrung der Einheit der Dinge bemüht, in der der Dharmakāya aller Buddhas mit dem Körper aller fühlenden Wesen (*sarvasattva*) identisch wird, kann das Bewußtsein jedoch in einen Zustand der Lethargie und Gleichgültigkeit führen. Als Gegengewicht hierfür muß das Gewahrsein in der einen oder anderen Weise aufgestachelt werden. So ist es wichtig für die Zen-Schüler, daß sie ihre Aufmerksamkeit auf Gegenstände richten, die der Welt der Gesondertheiten zugehören.

Aus diesem Grund rät Ashvaghosha, der Autor der *Erweckung des Glaubens*, sehr energisch, daß Shamatha und Vipashyanā gemeinsam geübt werden. Er sagt: «Im Stehen oder Gehen, im Sitzen oder Liegen muß du Shamatha und Vipashyanā zusammen ausführen. Das heißt, während du meditierst über die Selbst-Natur aller Dinge, die niemals Geburt und Tod unterworfen war, muß du über die karmische Ursache der guten oder bösen Taten, über die Vergeltung von Leid und Freude und so weiter, die niemals verloren gehen

oder zerstört werden, meditieren. Während du also über die karmische Ursache und Vergeltung von Gut und Böse meditierst, meditierst du zugleich über die Natur, die jenseits des Verstehens ist. Wenn Shamatha geübt wird, heilt die Bindung der unerleuchteten Menschen an weltliche Dinge und die Anhänger des Hinayāna werden davor bewahrt, mit Abscheu und Furcht auf die Zukunft des Lebens zu schauen. Wird Vipashyanā geübt, werden sie davor bewahrt, zu großes Mitgefühl zu erwecken und die Weite des Denkens zu verlieren. Der Unwissende wird zurückgehalten, sich dem Gedanken des Guten zu verhaften. Aus diesem Grund ergänzen sich diese beiden Richtungen Shamatha und Vipashyanā und dürfen nicht gesondert gehalten werden. Bist du nicht im Besitz von beiden, kannst du nicht erwarten, den Pfad der Erleuchtung zu betreten.»

Diese beiden Richtungen durchziehen die ganze Geschichte des Zen-Buddhismus, manchmal in harmonischer Parallele, manchmal mit besonderer Betonung auf der einen oder anderen. Zur Zeit von Gunin (601–674) wurden die beiden Wege von zwei Schulen dargestellt: die eine suchte mehr Betonung auf den Dhyāna- oder Shamatha-Aspekt des Zen zu legen, während die andere Prajñā oder Vipashyanā wesentlicher für Zen hielt. Die Meinungsverschiedenheit führte zu einer Spaltung durch die Einsetzung von Enō als dem Sechsten Patriarchen des Zen in China durch Gunin. Die rivalisierende Schule, die von Jinshu (ca. 605–706) geführt wurde, blieb nach seinem Tod nicht mehr lange in Blüte. Ich möchte mich hier nicht in ausführliche Erörterungen über die Vorteile oder Nachteile dieser beiden Schulen einlassen, nur erwähnen, daß die Schule des Sechsten Patriarchen, dessen Nachfolge die Zen-Schüler in Japan ebenso wie in China antraten, die wirkliche Trägerin des Zen-Geistes ist. Es gibt Gründe für diese Tatsache; einer davon ist, daß nicht Dhyāna, sondern Prajñā das Wesen des Zen ausmacht.

Prajñā wird verschieden verstanden. Im wesentlichen be-

steht es in dem einheitlichen Umfassen von Shamatha und Vipashyanā, von Kontemplation und Intellekt. Es ist eine quietistische Meditation über die Einheit der Dinge und zu gleicher Zeit eine intellektuelle Unterscheidung, die bis zu der äußersten Grenze geführt wird. Etymologisch kommt der Ausdruck Zen von *dhyāna*, und Gelehrte sind bereit, Zen für das Ausüben von Dhyāna zu halten wie es die Inder übten, das heißt als Versinken im Absoluten, das gleichbedeutend ist mit dem Eingehen in Nirvāna, dem Stillstand aller Tätigkeiten.

Tatsächlich und geschichtlich verstanden aber ist Zen weit entfernt von einer solchen Übung der Selbst-Aufhebung. Es ist das Verständnis der Dinge nicht nur von dem Aspekt der Vielheit, sondern auch vom Aspekt der absoluten Einheit aus. Es sieht das Eine in der Vielfalt der Dinge sich verkörpern und nicht abseits von ihnen. Selbst wenn Zen in Dhyāna, Shamatha oder in Meditation versunken ist, verliert es niemals die Sicht einer Welt der Sinne und des Denkens. Zen ist nicht nur Gedanke, sondern auch Nicht-Gedanke. Es unterscheidet und enthält zugleich in sich selbst das, was Unterscheidung überschreitet. Es handelt, aber in solcher Weise, daß es keine Absicht kennt. Zen-Leben ist nicht zweckbestimmt. Es gleicht der Sonne, die im Osten aufgeht und im Westen untergeht. Es gleicht den Pflanzen, die im Frühling blühen und im Herbst ihre Früchte tragen. Wir Menschen nehmen alle diese Erscheinungen der Natur für bestimmte Zeichen, die in Beziehung stehen zum menschlichen Geschick und Wohlergehen. Aber diese auf den Menschen ausgerichtete Deutung der Welt endet immer in einer Tragödie, wenn nicht in äußerster Verwirrung der Gedanken.

Die Zen-Welt ist sowohl zwecklos wie zweckhaft; sie ist zweckhaft, solange wir sie unter den Begriffen von Raum, Zeit und Ursache betrachten. Aber sie ist äußerst zwecklos, wenn Zen uns fortnimmt von hier in eine andere Welt, in der

es weder Denkendes noch Gedachtes gibt, noch etwas, das man unter Gedanken versteht. Manche mögen einwenden, daß es solche Welt für menschliches Verstehen nicht gibt, Zen aber würde antworten, daß es eine solche Welt wirklich gibt und wir gegenwärtig in ihr leben, es nur nicht wissen. Tatsächlich kann Zen nicht durch Argumente widerlegt werden. Wenn es behauptet, die Dinge seien so, ist diese Behauptung endgültig, und das einzige, was du machen kannst, ist, dieses anzunehmen oder abzulehnen. Dieses liegt in der Natur selbst von Zen, das heißt von Prajñā .

In der Praxis ist Zen jedoch nicht einseitiger Verteidiger von Prajñā. Es unterstützt auch Dhyāna, ohne daß Prajñā in abstraktes Nichts sich verflüchtigen würde. Diese beiden, Dhyāna und Prajñā , dürfen nicht voneinander getrennt werden, da Zen nur auf diese Weise seine ganze Stabilität wie intuitive Klarheit und Beweglichkeit behalten kann. Von den beiden Schulen des Zen-Buddhismus sucht Sōtō den Dhyāna-Aspekt des Zen aufrechtzuerhalten, während Rinzai dem Prajñā-Aspekt zugehört.

#### IV

Das Kōan-System, das erfunden wurde, um den Zen-Anhängern zu helfen, auf eine gezieltere Weise Satori zu erlangen, umfaßt noch ein weiteres, durch das dem Prajñā-Ideal des Zen endgültige Verwirklichung ermöglicht wird. Ich meine die Erkenntnis, daß die Einheit der Dinge hier immanent verankert ist, daß das sehende Subjekt nichts anderes ist als das gesehene Objekt; daß, wenn ich den Finger hebe, die ganze Welt sich darin offenbart; daß das Ich, das wir für eine gesonderte Ganzheit halten, nichts anderes ist als die sich widerspiegelnde Welt. Dies können wir die metalogische

oder überlogische oder auch metaphysische Stufe des Satori nennen.

Aber es gibt noch eine andere Seite des Satori, die wir als psychologische Stufe des Satori bezeichnen können, wenn auch Satori an sich weder psychologisch noch metaphysisch ist. Bevor das Kōan verbreitet wurde, trat der psychologische Aspekt des Satori nicht sehr stark in Erscheinung, da der Zugang zu Satori vor allem metaphysischer oder intellektueller Art war. Goso Hōen zum Beispiel fand Zen getrieben von intellektuellem Zweifel, der nach dem fragte, der aller Sinneserfahrungen bewußt ist. Als Butsugen (gest. 1120) das *Lotos-Sūtra* las, verwirrte ihn die Feststellung, daß die Wahrheit jenseits des diskursiven Denkvermögens liege, und dieses führte ihn zu Zen. Als Bukka (gest. 1135) in seiner Jugend ernsthaft krank wurde, fand er, daß sein ganzes zuvor aufgehäuftes Lernen ihm nicht den Weg zu Nirvāna zeigen konnte, jenseits der Grenzen von Geburt und Tod. Hierdurch entschloß er sich, die Übung des Zen aufzunehmen.

Ringzai (gest. 866), Reijun (845–919), Keichin (867–928) und andere befolgten streng die Vinaya-Vorschriften. Aber ihnen genügte nicht das nur Moralischsein und blindes Befolgen von Verhaltensregeln, die von anderen aufgestellt wurden, mögen diese auch noch so erleuchtet gewesen sein. Sie wollten tief eindringen in die Grundlagen des sogenannten moralischen Lebens – und dies führte sie zu Zen. Man kann es einen ethischen Zugang zu Zen nennen, aber was sie wirklich zur Aufgabe eines rein eudämonistischen Denkens führte, war ihr intellektuelles Suchen. Sicher hatten sie sich mit großer Härte der Übung des Zen zugewandt und sich viele Jahre der Meditation, tiefer Besinnung und eifriger Selbsterforschung hingegeben. Da sie aber kein bestimmtes Kōan hatten, mit dem sie arbeiten konnten, ist die Entwicklung ihrer Übung nicht ausgesprochen psychologischer Art, wie bei vielen Zen-Anhängern.

Was ich unter «psychologisch» verstehe, wird deutlich beim Aufzeigen einer Erfahrung wie der folgenden: Mozan lebte gegen das Ende der Südlichen Sung-Dynastie im 13. Jahrhundert, zur Zeit etwa, als die Übung des Zen auf Grund der Kōan-Methode schon einem festen Programm folgte. Der Fall von Mozan bringt besonders stark den psychologischen Aspekt der Kōan-Übung in Erscheinung. Das Folgende ist frei übersetzt aus Shukōs Werk «Das plötzliche Durchbrechen der Schranken des Zen»:

«Als ich zwanzig Jahre alt war, wurde ich mit «dieser Sache» [d. i. mit Zen] bekannt. Ich sah siebzehn oder achtzehn Zen-Meister, ehe ich zweiunddreißig Jahre alt war, und fragte sie, wie man Fortschritte machen könnte in Zen. Aber ich hatte nicht viel Erfolg. Schließlich kam ich zu Kanzan, dem alten Meister, der mir riet, *Mu* zu üben, und mir folgenden Rat-schlag gab: Sei während der zwölf Stunden des Tages wie eine Katze, die eine Ratte zu fangen sucht, oder wie eine Henne, die ihre Küken unter den Flügeln hält. Sei immer auf dem Sprung und laß dich nicht unterbrechen. Wenn du noch nicht die durchdringende Einsicht erlangt hast, sei wie eine Ratte, die an einem Sarg nagt. Laß dich nicht von der Spur abbringen. Wirst du dies durchhalten, wird sicher die Zeit deines Erwachens (zum Begreifen des Kōan) kommen. Hierauf widmete ich mich voller Eifer Tag und Nacht dem Kōan. Achtzehn Tage vergingen; da fiel mir, als ich meinen Tee trank, plötzlich die Bedeutung des Satzes ein: Der Buddha hält die Blumen empor und Kāshyapa lächelt. Nicht fähig, meine Freude zurückzuhalten, sprach ich mit drei oder vier Meistern, um von ihnen Bestätigung zu empfangen. Sie aber sagten kein Wort mit Ausnahme von einem, der mir riet, ich solle alles Verstehen einstampfen, versiegeln mit Sāgaramudrā-Samādhi [der Versunkenheit in Meditation] und mich mit nichts anderem mehr herumquälen. Ich glaubte dies und verbrachte so zwei Jahre.

Im Juni des fünften Jahres des Ching-ting (1264) lebte ich im Distrikt von Chung-ching in der Provinz Ssu-chüan. Dort bekam ich einen schweren Durchfall und mußte in vierundzwanzig Stunden mehr als hundertmal hinausgehen. Ich war völlig erschöpft, und in diesem höchst kritischen Augenblick konnte mir Sāgaramudrā-Samādhi nicht im geringsten helfen. Auch alles Wissen, das ich bisher gewonnen hatte, war von keinem Nutzen. Mein Mund konnte keinen Laut von sich geben, mein Körper sich nicht einen Zoll bewegen. In Erwartung des Todes legte ich mich hin. Alle karmabedingten Szenen meines vergangenen Lebens rollten gleichzeitig vor meinen geistigen Augen ab. Mich packte Entsetzen und ich litt unsagbare Qualen.

Endlich beschloß ich, dieses alles zu überwinden. Ich gab den Menschen, die um mich standen, Anweisungen, die sie nach meinem Tod befolgen sollten. Kissen wurden aufeinander gelegt, ein Weihrauchstäbchen angezündet, und langsam nahm ich meinen Sitz ein. Ich betete schweigend zum Dreifachen Juwel und zu den Göttern und bereute jene Taten, die nicht in Einklang waren mit den buddhistischen Lehren. Also betete ich: Wenn der Tod unvermeidlich ist, so möchte ich durch Prajñā-Kraft empfangen werden im Schoß einer Frau von reinem Herzen und in früher Jugend die buddhistische Bruderschaft aufsuchen. Wenn ich aber wieder gesund werden sollte, wollte ich mein weltliches Leben aufgeben, Mönch werden, und, wenn ich in kurzer Zeit Erleuchtung erlangt hätte, die Jüngeren so gewissenhaft wie nur möglich den Dharma lehren. Nach diesem Gebet wandte ich mich *Mu* zu und dachte tief im Innern darüber nach. Nach kurzer Zeit fühlte ich, wie sich die Eingeweide drei- oder viermal zusammenkrampften. Aber ich beachtete es nicht. Nach einiger Zeit blieben meine Augenlider unbeweglich. Noch einige Zeit später war ich meines körperlichen Daseins nicht mehr

gewahr. Das Kōan allein nahm das ganze Feld des Bewußtseins ein. Gegen Abend erhob ich mich von meinem Sitz und fühlte mich sehr viel besser. Wieder setzte ich mich nieder und hielt diese Haltung aufrecht bis um Mitternacht, selbst bis in die frühen Morgenstunden hinein. Meine ganze Krankheit war vergangen, und Geist und Körper wurden leicht und gesund.

Im August ging ich nach Kiang-ling und ließ mein Haar scheren. Ein Jahr verging, bevor ich meine Zen-Wanderschaft begann. Während ich unterwegs Reis kochte, entdeckte ich, daß die Übung des Kōan nicht unterbrochen werden darf. In Huang-lung schloß ich mich der Bruderschaft an. Als Müdigkeit mich das erste Mal überfiel, konnte ich sie ohne viel Anstrengung bekämpfen. Als sie das zweite Mal kam, konnte ich sie wieder ohne viel Schwierigkeiten überwinden. Doch als sie das dritte Mal heranschlich, verließ ich meinen Sitz und verrichtete auf dem Boden meine Verbeugungen. Dann setzte ich mich wieder auf das Kissen und fuhr in der Meditation fort. Als die Zeit zum allgemeinen Schlafen angekündigt wurde, legte ich mich zu einem kurzen, tiefen Schlaf hin. Zuerst benutzte ich ein Liegepolster, danach eine Stütze für den Arm. Später aber erlaubte ich mir nicht mehr, mich zum Schlafen hinzulegen.

Zwei oder drei Nächte vergingen. Ich fühlte mich Tag und Nacht müde und erschöpft. Ich war mir überhaupt nicht mehr bewußt, daß meine Beine die Erde berührten. Plötzlich aber fühlte ich, wie schwarze Wolken vor meinen Augen sich zerstreuten, und mein ganzer Körper wurde frisch, als käme er aus dem Bad. Ich fühlte mich leicht und belebt, während die Masse der «Zweifel» immer stärker wurde und sich aus eigener Kraft vor meinem Bewußtsein aufrecht hielt, ohne daß ich die geringste Anstrengung hierzu machte. Alle unreinen Leidenschaften hielten sich von meinem Denken fern.

Meine Sinne waren so unbefleckt wie ein mit Schnee gefülltes silbernes Gefäß, so rein wie die Luft im Herbst. Ich dachte nach: Mochte ich auch noch so glücklich in meinen Übungen voranschreiten, ich schien doch keine entscheidende Wendung zu vollbringen. So entschloß ich mich, diesen Ort zu verlassen und nach dem Che-Distrikt zu gehen.

Auf dem Weg hatte ich viele Entbehrungen zu erleiden, die auf meinen Fortschritt ungünstig wirkten. Endlich vertraute ich mich der Führung des Meisters Shōten Kosen an und gelobte, das Kloster nicht eher zu verlassen, bis ich Erleuchtung (Satori) empfangen hätte. Nach etwas mehr als einem Monat Übung erwarb ich wieder die frühere Konzentrationskraft. Zu dieser Zeit wurde mein ganzer Körper mit wunden Stellen übersät. Ich beachtete es nicht. Da mir gleich war, was mit mir geschah, verstärkte ich noch meine Kōan-Übung und machte ganz beträchtlichen Fortschritt. So bewies ich mir, daß ich meinem körperlichen Übel gewachsen sei. Selbst wenn ich zum Essen außerhalb des Klosters eingeladen war, verlor ich auf dem Weg niemals das Kōan, das meine Gedanken beschäftigte, aus den Augen. Ich nahm das Haus meines Gastgebers nicht wahr, sondern ging vorüber. Dies zeigte mir, daß ich auch bei körperlicher Arbeit die Beschäftigung mit dem Kōan nicht verlor. In diesem Zustand glich mein Bewußtsein einem Mond, der sein Bild im Wasser spiegelt. Wie stürmisch auch die Wogen, wie reißend die Stromschnellen sein mochten, die Widerspiegelung wurde nicht gestört oder verwischt. Sie blieb immer lebendig.

Am sechsten März, als ich in Meditation über *Mu* versunken war, kam der vorgesetzte Mönch in die Halle. Bei dem Versuch, Weihrauch vor dem Altar anzubrennen, ließ er den Weihrauchbehälter auf den Boden fallen. Dieses Geräusch brachte mich aus der Versunkenheit heraus zum Erwachen. Ich erkannte mein Selbst und begriff Jōshū, den alten Meister. Aus dem Stegreif dichtete ich:

*Glücklicherweise fand der Weg ein Ende;  
geh über Wellen, und sie sind das Wasser selbst.  
Der alte Meister Jōshū hebt sich turmhoch über andere,  
doch seine wahren Glieder sind nur Dies.*

Während des Herbstes war ich in Lin-an, wo ich große Meister wie Setsugan, Taikō, Sekikō, Kyōshu besuchte. Letzterer gab mir den Rat, Kanzan aufzusuchen. Als ich ihn sah, fragte er mich: «Das strahlend helle Licht erleuchtet alle Welten, so zahllos wie der Sand des Ganges. Sind dieses nicht Worte des Dichters Chōsetsu?» Ehe ich noch den Mund zu öffnen vermochte, schlug er mich und jagte mich fort. Seither verlor ich Appetit auf Essen und Trinken und hatte keinen Willen mehr, mit Absicht etwas zu vollbringen (der Zweifel, den Kanzans Behandlung in mir wachgerufen hatte, beschäftigte mein ganzes Bewußtsein). So verbrachte ich sechs Monate.

Im nächsten Frühjahr, als ich von meinem Spaziergang in die Stadt zurückkommend die Steinstufen hinaufgehen wollte, fühlte ich plötzlich meine innere Auflehnung wie Eis dahinschmelzen, und ich bemerkte gar nicht, daß meine Füße den Boden berührten. Ich ging zu Kanzan. Er stellte die gleiche Frage wie zuvor, und ich warf seinen Stuhl um. Nun ließ er mich verschiedene Kōan erklären, die ich wegen ihrer Schwierigkeiten nicht hatte lösen können, und ich ging sie durch, eines nach dem anderen, ohne eine Spur von Zweifel zurückzubehalten.

Nun kann ich euch dieses sagen, ihr Brüder: Wäre ich nicht in Chung-ching krank geworden, hätte ich vielleicht ein sinnloses Leben verbracht. Das Wichtigste ist, einen Meister zu suchen, der das richtige Verständnis besitzt. Aus diesem Grund haben sich die alten Meister mit allem Eifer Tag und Nacht um die Beilegung ihrer innersten Schwierigkeiten be-

müht. Seid stets fleißig, Brüder, und immer wachsam, wenn ihr «diese Angelegenheit» verfolgt.»

Der nachstehende Fall stammt aus einem Buch, das Erzählungen der Schüler von Hakuin enthält. Sui-ō war einer seiner Hauptschüler. Unter seinen Anhängern war auch ein Mönch aus Ryūkyū, dem das Kōan der «Einen Hand» gegeben wurde. Der Mönch verbrachte drei Jahre hiermit, ohne vorwärtszukommen. Als die Zeitgrenze, die er sich selbst gesetzt hatte, zu Ende ging, suchte er Sui-ō auf und sprach zu ihm: «Ich komme von einer fernen Insel Ryūkyū, weit draußen im Meer, und das Anliegen, das mich bei euch hält, ist Einblick zu gewinnen in den Rechten Dharma. Unglücklicherweise ist mein vergangenes Karma so schwer, daß ich noch nicht mein Ziel erlangt habe. Ich bedauere zutiefst, daß ich mit dem gleichen Blick wieder in meine Heimat zurückkehren muß.» Sui-ō tröstete ihn: «Sei nicht entmutigt, sondern schiebe dein Fortgehen noch eine Woche auf und sieh zu, ob du die Sache nicht klären kannst.»

Der Mönch zog sich zurück. Sieben Tage der Meditation vergingen; nichts geschah. Er kehrte zu Sui-ō zurück und berichtete ihm. Der Meister sprach: «Versuche noch eine Woche und sieh zu, ob du es nicht klären kannst.» Gehorsam folgte der Mönch seinem Rat; aber wieder kein Erfolg. Sui-ō blieb geduldig, wenn er auch für das Gegenteil bekannt war, und sagte dem Mönch: «Es gibt viele Zen-Schüler, die innerhalb von drei Wochen zu Satori gelangten. Versuche dein Glück noch eine dritte Woche.» Als diese vergangen war, trat der Mönch unter Tränen erneut vor Sui-ō und sprach: «Ich habe noch immer nichts erreicht. Was soll ich tun?» Sui-ō antwortete: «Gib dich noch einmal fünf Tage dem Kōan hin.» Nach fünf Tagen berichtete er das gleiche wie zuvor. Nun gab ihm Sui-ō den Rat: «Wenn du so weiter fortfährst, kannst du niemals Verwirklichung finden. Du



mußt die Sache mit aller Energie vorantreiben, die du besitzt. Und wenn du noch immer keine Lösung findest, was lohnt es dann, weiterzuleben?» Diese Worte stachelten den Mönch auf. Nun beschloß er, das Kōan selbst mit Einsatz des Lebens anzugehen. Am Ende von drei Tagen gelang es ihm endlich, alle Schwierigkeiten zu überwinden, die seinen Fortschritt hinderten. Diesmal kam er in einer ganz anderen Gemütsverfassung zu Sui-ō, und der Meister war froh, ihm seine Bestätigung geben zu können. Diesen Vorfall beschreibt annähernd das alte Wort:

*Wenn nicht angespornt, kein Erwachen;  
wenn nicht in die Enge getrieben, kein Durchbruch.*

Im ersten Band meiner «Essays in Zen-Buddhismus» (dt.: *Satori – Der Zen-Weg zur Befreiung*) wird über Hakuin und Bukkō, den Landesmeister, berichtet, die sich beide im Kōan *Mu* übten und erst nach Jahren harter Bemühungen Satori erlangten.

Aus diesen Berichten können die Leser ersehen, was ich unter dem «psychologischen Aspekt des Satori» verstehe. Vor der Entwicklung des Kōan-Systems trat dieser Aspekt kaum hervor. So groß auch damals die Bemühungen um die Lösung der großen Lebensprobleme waren, sie blieben auf der intellektuellen Seite des Satori. Es gab nicht ein besonderes Thema, das später als Kōan bekannt wurde, für dessen Lösung alle Geisteskräfte angespannt werden mußten. Dies läßt sich aus den Mondō ersehen, die die frühen Zen-Schüler mit ihren Meistern führten. Die Mondō beziehen sich auf verschiedene Gegenstände vielfältiger Art. «Was ist die Bedeutung von Bodhidharmas Kommen aus dem Westen?» – «Was ist das Wesen des Buddhismus?» – «Wer ist Buddha?» – «Wer ist die ursprüngliche Person?» – «Wie kann ich Geburt

und Tod entfliehen?» Einige solcher Fragen wurden vom Meister gestellt, und der Meister selbst gab höchst unerwartete Antworten, die die Mönche vollkommen verwirrten. Aber eben dieses Unerwartete gab ihren Fragen eine neue Richtung. Tatsächlich konnten auf diese Weise ihre Augen geöffnet werden für die Wahrheit, die sie suchten. Ein Mönch fragte: «Ich habe einen Zweifel, den der Meister mir gütigst nehmen möchte.» Aber noch ehe der Meister erfahren hatte, welche Art Zweifel es war, brachte er den Zweifelnden vor die Versammlung und erklärte: «Hier, ihr Mönche, ist jener, der Zweifel hegt.» Der Meister überließ ihn seinem eigenen Einfall, um den Zweifel, welcher Art er auch sein möchte, zu lösen.

Dies alles änderte sich mit dem Auftreten des Kōan. Nach Meinung der Verfechter des Kōan münden alle Zweifel, welcher Art und wie zahlreich sie auch sein mögen, in einen Zweifel, und wenn dieser eine Zweifel auf das Kōan konzentriert wird und seine Lösung findet, werden sich alle wie auch gearteten Zweifel auflösen und keine intellektuelle Ungewißheit mehr nötig sein. Daie spricht: «Solange eure Zweifel über das Woher und Wohin des Lebens nicht gelöst sind, kreuzen Gedanken über Geburt und Tod euer Denken und verfangen sich hoffnungslos in eurem Bewußtsein. Genau in diesen Kreuzpunkt stellt ihr das Kōan und seht zu, was es bedeutet. Ein Mönch fragte Jōshū: «Hat ein Hund Buddha-Natur?» Jōshū antwortete: «*Mu!*» Sammle alle Fäden des Zweifels und der Bindung zusammen und übertrage sie auf das Kōan, dann wirst du entdecken, daß alle Unruhe vergeht und die zweifelnden Gedanken langsam, wenn auch noch nicht völlig zur Ruhe kommen. Nun wende dein Kōan gegen diese sich halb beruhigenden Gedanken und treibe es zu den äußersten Grenzen voran. Mit zunehmender Zeit werden die Grenzen von allein fortfallen, und du wirst finden, daß alles,



was du zuvor für unrein hieltest, nur einer falschen Unterscheidung entsprang.»

Wir können nun sehen, daß das Kōan eine Art Wegweiser ist für diejenigen, die ihren Weg verloren haben. Wenn die Gedanken mit allerlei Zweifel, Angst und Unbeständigkeit gequält werden, aus welchen intellektuellen oder gefühlsmäßigen Quellen diese auch kommen mögen, das Kōan wird als das im Augenblick Allernotwendigste aus der Verwirrung herausheben und zur Lösung führen. Hierzu wird von dem Zen-Schüler logischerweise ein fester Glaube an die Wirksamkeit des Kōan verlangt, das eine Lösung aller seiner Sorgen zu bringen vermag, und an die Zen-Überlieferung, die, nach Ausspruch der Meister, aus dem Geist selbst hervorgegangen ist, das heißt aus der Buddha-Natur, der tiefsten Wirklichkeit und absoluten Quelle aller Dinge. Wer dieses nicht glaubt – wenn auch die Buddhisten meinen, ein solcher Glaube sei uns allen eingeboren und das Leugnen käme Selbstmord gleich –, kann nicht auf Fortschritt in der Meisterung des Kōan hoffen. Ein solcher Mensch muß auf die alte, natürliche, auf sich selbst bezogene, mühevollere Methode zurückgreifen, um die endgültige Lösung zu finden.

## V

Nach Daie ist eine sehr entschlossene Geisteshaltung vor allem nötig, um die Stufe der Buddhaschaft zu erreichen. Nur sie wird dazu führen, daß du Satori erlangst und einen vollkommenen Zustand der Befreiung und das Gefühl absoluter Ruhe verwirklichst. Weiter sagt Daie, daß ohne den festen Entschluß, das Öffnen des geistigen Auges in diesem Leben zu erfahren, niemals eine Glaubensgewißheit erweckt werden kann. Nach meiner Ansicht aber kommt zuerst der Glaube,

und durch die Wirksamkeit des Glaubens wird ein festentschlossener Wille erweckt. Nur liegt dieser Glaube meist in den Tiefen des Unbewußten verborgen. Aus diesem Grund wird seine Gegenwart im Bewußtsein des Menschen nicht erkannt. Du magst annehmen, daß auf Grund eines entschlossenen Denkaktes, der nach Erleuchtung trachtet, der Glaube sich geltend macht. Aber wäre der Glaube nicht schon im Unbewußten vorhanden, würde er niemals an die Oberfläche kommen und dich zur Erkenntnis drängen. Doch nicht genug: sogar dein Entschluß würde niemals stattfinden und niemals erfüllt werden. Der Glaube also ist grundlegender als der Willensentschluß, der psychologisch notwendig ist, um den verborgenen Schatz in das Bewußtsein emporzuheben.

Diese Betonung, die Zen-Meister auf die Wichtigkeit eines festen Entschlusses als Grundlage für die Übung des Zen gelegt haben, hat immer stärker an Kraft zugenommen, je mehr das Kōan-System zu einer festgesetzten Methode für das Erlangen des Satori wurde. Es heißt, daß diese Art Schulung dem Anmachen eines Feuers gleicht. Wenn du den ersten Rauch aufsteigen siehst, mußt du alle Anstrengung machen, um das Glimmen anzufachen, und darfst nicht nachlassen, bis nicht das goldene Licht endlich aufleuchtet: dieses ist das Nachhausekommen, das Ankommen am Bestimmungsort.

Isan fragte einst Rai-an: «Wie geht es dir in diesen Tagen?» – «Ich hüte meine Kuh.» – «Wie tust du das?» – «Jedesmal, wenn sie ins Unkraut geht, ziehe ich sie am Nasenring heraus.» – «Du bist wahrlich ein guter Kuhhirte.» In ähnlicher Weise soll der Zen-Schüler über das Denken wachen, damit es nicht von der rechten Spur abgeht. Er muß ein «eiserner Bursche» sein. Wenn er einmal begonnen hat, dann muß er weitergehen ohne Rücksicht auf gut oder böse, richtig oder falsch, bis er endlich zur höchsten Erleuchtung (*sambodhi*) gelangt, die in Wirklichkeit nichts anderes ist als Satori.

Der Glaube ist grundlegend, aber er liegt sozusagen schlafend in den Tiefen unseres Bewußtseins und muß von einem Menschen mit starker Entschlußkraft erweckt werden. Diese Entschlußkraft ist nur möglich, wenn der Glaube irgendwie sich bemerkbar zu machen beginnt. Besteht nicht von Anfang an ein Glaube im innersten Wesen, dann wird es keinen Gedanken geben, der irgendeinen Entschluß faßt. Dieser Glaube aber ist nicht das, was wir gewöhnlich unter Glauben verstehen, denn er hat keinen Gegenstand, auf den er sich bezieht, noch irgendein Subjekt, von dem er ausgeht zu etwas, das anders ist als er selbst. Der grundlegende Glaube, von dem der Zen-Meister spricht, ist ohne Subjekt und ebenso ohne Objekt. Da in ihm weder Subjekt noch Objekt ist, bedeutet er kein besonderes psychologisches Ereignis, noch einen genau zu umreißenen Begriff. Deshalb bedeutet er aber nicht einfaches Nichtsein.

In seinem Brief an Musō-koji, einen seiner Laienschüler, schreibt Daie: «Die Erkenntnis des Weges ist bei höher entwickelten Menschen dem Stempeln des leeren Raums zu vergleichen. Das Verständnis durchschnittlich entwickelter Menschen gleicht dem Stempeln des Wassers. Das Verstehen wenig Entwickelter ähnelt dem Stempeln des Schmutzes. Dem Stempel selbst ist es gleichgültig, ob er Raum, Wasser oder Schmutz stempelt. Der Unterschied liegt in den verschiedenen Qualitäten der Persönlichkeit. Wenn du in diesem Augenblick den Weg betreten willst, komm zu mir mit dem Stempel und mit allem anderen in Stücke zerbrochenen, und du wirst mich sehen.» Diese Stempel des Glaubens prägen wir meist auf den Schmutz der Objektivität und hoffen, seine klare Prägung zu finden. Der Glaube aber, den Zen annimmt, ist noch weniger als der Stempel auf die Leere des Raumes. Denn Zen verlangt, daß selbst der Stempel zerbrochen wird, das heißt glauben über den Bereich des Sichtbaren hinaus.

Daß es sich nicht um einen Stempel reiner Verneinung handelt, kann aus den folgenden Stellen herausgelesen werden, die wieder aus einem Brief des Daie, dieses Mal an Myōshō-koji, stammt. Hier bezieht sich die Feststellung auf konkrete Bilder, die nichts enthalten, das auf völlige Verneinung schließen läßt, wenn auch, von einem relativen Gesichtspunkt aus betrachtet, «Abwegigkeiten» behauptet werden, wie dies nicht anders zu erwarten ist. Die Geschichte lautet so:

Ein Mönch fragte Jōshū: «Ist es möglich, daß die Zypresse Buddha-Natur besitzt?» – «Ja, es ist möglich.» – «Wann erlangt sie Buddha-Natur?» – «Warte bis die Leere auf die Erde fällt», erwidert Jōshū. «Wann fällt die Leere auf die Erde?» – «Warte, bis die Zypresse Buddha-Natur erlangt», war Jōshūs Antwort.

Hierzu gibt Daie folgenden Kommentar: «Wenn du nicht den Gedanken hegst, daß die Zypresse keine Buddhaschaft erlangt, noch daß die Leere auf die Erde fällt, was dann? Wenn die Leere auf die Erde fällt, erlangt die Zypresse Buddhaschaft. Wenn die Zypresse Buddhaschaft erlangt, fällt die Leere auf die Erde. Das ist gewiß. Bitte, werde dir darüber klar.»

Hier wie überall fällt in der Lehre des Zen die Anwendung höchst konkreter Ausdrücke auf, die unserem täglichen Leben vertraut sind. Dies aber geschieht in einer Weise, die den Erfahrungen unseres gesunden Menschenverstandes in einer Welt der Wirklichkeiten widerspricht, als lebten wir in einer Welt völliger Umkehrung. Dieser Brauch des Zen zeigt auf sehr wirksame Art, daß Zen, obgleich es völlig nihilistisch scheint, uns eine Welt konkreter Einzelheiten zeigen will, die der Welt unseres gesunden Menschenverstandes zwar völlig entgegengesetzt ist, sie aber doch nicht ableugnet. Die Welt des Zen ist ein Wiederaufbau der alten Welt von einem völlig neuen Gesichtspunkt aus.

Wenn ich behaupte, daß der Zen-Glaube nicht ein Glaube

im gewöhnlichen Sinn ist, sondern daß es in ihm weder Subjekt noch Objekt gibt, das heißt ein Glaube, der kein Glaube ist, so bedeutet dies, daß eine wirkliche Welt somit unserer Welt des Sinnes-Denkens gleichsam überlagert wird und daß, richtig verstanden, diese letztere zu einer wirklichen Welt wird. Wir können auch sagen, daß wir eine neue Welt schaffen. In Zen ist der Glaube stets schöpferisch. Durch ihn leben wir in jedem Augenblick ein neues Leben. Es gibt nichts Altes, Wiederholtes in der Welt des Zen; folglich wird Zen nicht von leeren Begriffen, Abstraktionen und Verallgemeinerungen beherrscht.

Kisu Shikigen wurde einst von einem Mönch nach dem Wesen des Buddha gefragt. Er antwortete: «Wenn ich es dir sage, wirst du mir nicht glauben.» – «Warum sollte ich Euer Wort der Wahrheit nicht glauben?» Kisu antwortete: «Du bist er.» Als der Mönch dieses hörte, dachte er eine Weile im Inneren nach und sagte schließlich: «Wenn ich Buddha selbst bin, wie soll ich dann (für mich) sorgen?» – «Wenn auch nur ein Körnchen Staub im Auge ist, sieht man Blumen in der Luft tanzen.» Diese Warnung von Kisu erweckte das Bewußtsein des Mönchs zum Zustand des Satori.

Zu diesem Vorfall bemerkte Daie: «Der Mönch hatte zu Beginn keinen bestimmten Glauben in sich. Selbst als er Kisu unmittelbaren Hinweis auf die Wahrheit vernahm, zweifelte er noch, ob er Buddha selbst sei und drückte den Wunsch aus, über das Für-sich-Sorgen unterrichtet zu werden. Als ihm dies zugesichert wurde, glaubte er, er könne zu dem Glauben gelangen, daß er und Buddha identisch seien. Kisu war gütigen Herzens und schlug unmittelbar mit seinem Vajra-Schwert auf den Punkt, an dem der Mönch schwankte und im Begriff war, sich zu widersprechen. Der Mönch stand mit einem Bein auf der tausend Fuß hohen Spitze über einem Abgrund. Durch einen Streich von Kisu's Schwert getroffen,

verlor er sein schwankendes Gleichgewicht und verstand, sich selbst in den Abgrund zu stürzen.

Vom logischen Gesichtspunkt aus hilft das Kōan, alle Arten von Zweifel über Natur und Bestimmung des Menschen und über andere religiöse und philosophische Probleme aufzuheben, indem sie auf den einen Zweifel konzentriert werden, den das Kōan hervorruft. Das Kōan selbst hat nicht die magische Kraft, Wunder zu wirken. Es ist nicht mehr als «ein Stück Ziegel» – wie es heißt –, um an die Tür zu klopfen, als ein Finger, der auf den Mond weist. Die Hauptsache ist, Satori mit Hilfe eines Kōan zu erlangen. Darum stehen die beiden in enger Beziehung zueinander. Als Erfahrung ist Satori psychologisch. So hat auch das Kōan einen psychologischen Aspekt. Es ist an sich äußerst logisch, wenn es auch wahrscheinlich durchaus unlogisch formuliert wird. Seine Lösung liegt auf der reinen Ebene der Logik, wenn auch diese Logik nicht das ist, was gewöhnlich damit gemeint wird. Wenn du verstehst, daß ein Fächer ein Fächer ist, wenn er es nicht ist, dann ist dieses Verstehen intellektuell oder eher überintellektuell und hat nichts mit der Seelenverfassung zu tun. Da aber im Hintergrund einer jeden Erkenntnis, so rein oder abstrakt sie auch sein mag, die Erfahrung steht, ist sie in dieser Hinsicht psychologisch. Zen hat seine eigene Psychologie wie seine eigene Logik. Wir dürfen aber nicht annehmen, daß in einer Erfahrung die bloße Verbindung von Psychologie und Logik schon Satori darstellt. Denn in Satori muß etwas liegen, das aus dem geistigen Bereich des Lebens kommt, und dieses, das man geistig, übernatürlich oder überrational nennen könnte, ist Zen.

Die Psychologie des Satori betrifft den effektiven Aspekt des Bewußtseins, wenn dieses das Kōan angeht, mit dem, was Daie einen «entschlossenen Geist» nennt. Ununterbrochene Anstrengungen werden für die Lösung eines Kōan

verlangt, und diese Anstrengungen sind stark willensbetont. Was die angeregte intellektuelle Neugier stützt und aufrecht hält, ist ein entschlossener Wille. Dieser ist notwendig für alles, was ein Mensch erreichen will, vor allem aber für die Lösung des Kōan. Der Meister sucht deine Energie zu erschöpfen und zu prüfen, welchen Fortschritt du machst. Immer steht er hinter dir. Solange du noch etwas in Worten zu sagen hast, wird deine Begegnung mit dem Meister nicht sehr schwierig sein. Aber es kommt die Zeit, wo du nichts mehr zu sagen hast, und doch wird verlangt, daß du zu ihm gehst. Manchmal, häufig sogar, weißt du nicht, was mit dir anfangen. Wenn du im Zendō (Meditationshalle) mit anderen Wahrheitssuchenden zusammen sitzt, wird dich ein älterer Aufseher immer wieder anstacheln, den Meister aufzusuchen, wenn du nicht in angemessenen Zeitabschnitten über dich berichtest.

Dieses «Aufstacheln» mag ganz belanglos sein, da die Lösung des Kōan nicht andere angeht, sondern deine eigene Angelegenheit ist und du die Aufgabe freiwillig für dein eigenes Heil und durch eigene Kraft angenommen hast. Tatsache aber ist, daß alle diese belanglosen künstlichen Mittel dem Schüler helfen, die Stufe der Satori-Erfahrung zu erlangen. So wird «eine entschlossene Geisteshaltung» oft gestärkt und der Schwächere unterstützt, seine ursprüngliche Absicht nicht aufzugeben. Etwas in unserer geistigen Verfassung bereitet sich für die Satori-Erfahrung vor, wenn es künstlich wieder aufgebaut oder angeregt wird. «Aufstacheln» oder «nicht aufstacheln»: Die Hauptsache ist, daß das Bewußtsein in einen Zustand der Konzentration, der höchstmöglichen Spannung gebracht wird, so daß dem Bewußtsein nur noch zwei Wege übrigbleiben: entweder es bricht zusammen und der Mensch verliert möglicherweise den Verstand, oder es überschreitet die Grenzen und öffnet ein völlig neues Blick-

feld, das Satori ist. Wenn am Anfang der Kōan-Übung nicht eine klar bestimmte und dem Denken bewußt vorgestellte, feste Absicht vorhanden ist, kann die psychologische Spannung zu einem Ausbruch in einer unerwünschten Richtung führen, der häufig stark durchtränkt ist von einer Empfindung des Stolzes, selbst wenn er in günstigem Fall seinen Höhepunkt in Satori erreicht. Dieses «von der rechten Spur abweichen» kann durch eine neurotische Veranlagung des Schülers entstehen. Gewöhnlich aber verlaufen die Dinge wie sie sollen, und das Kōan bringt den beabsichtigten Erfolg, oder besser: es kommt zu seiner natürlichen und logischen Vollendung, einem in jeder Hinsicht befriedigenden Satori. «Natürlich und logisch» ist hier gleichbedeutend mit «übernatürlich und überlogisch».

Die psychologische Wichtigkeit einer «entschlossenen Geisteshaltung» oder eines entschlossenen Willens, der niemals ruht, ehe nicht das Ziel erreicht ist, tritt deutlich in Erscheinung. Sie entspricht der logischen Wichtigkeit, den Weg eines Zweifels bis zum äußersten Ende zu verfolgen. Wenn die Logik zu keinem Ende kommt – und dies muß geschehen, da sie von vornherein unsere geistige Unruhe nicht zu befriedigen vermag –, dann stehen wir am Rande eines Abgrundes, an dem es keine Umkehr mehr gibt, nachdem wir auf logische Weise Stufe für Stufe gegangen sind und nun die Grenzen erreichten, hinter denen ein grundloser Abgrund gähnt. Die entschlossene Geisteshaltung hält noch immer durch und verlangt unseren Sprung über den Abgrund, gleichgültig, was geschehen mag. Der Geist als logisches Werkzeug gibt dem Geist als Gefäß des Übernatürlichen Raum. Dieses ist das Gehen auf dem «weißen Pfad»; auf der anderen Seite des Feuer- und Wasserstromes winkt uns Amida zu. Es ist die Umarmung der Gnade Gottes, die sich nun durch den Spalt der dunkelsten Wolken des Naturalismus offenbart. Das Er-

eignis wird auf verschiedenste Weise von den verschiedenen Religionssystemen als Erleuchtung, Heil, Befreiung, Wiedergeburt, Geburt im Reinen Land und so weiter bezeichnet. Satori ist der Ausdruck des Zen. Alle Dinge des Zen gehen von Satori aus und enden damit, es «zu vergessen». Ein Satori, das als solches alle Zeit verharret, ist kein Satori. Es riecht, wie man weiß, zu sehr nach sich selbst und muß sich selbst verlieren, um es selbst zu sein. Das ist Satori.

Satori an sich hat nichts zu tun mit Psychologie oder Logik. Aber als sich das Kōan-System entwickelte, wurde naturgemäß sein psychologischer Aspekt hervorgehoben. Da Satori im Kōan-System mehr oder weniger seine wahre Charakteristik als ein Unmittelbares, aus den innersten Tiefen des Unbewußten Erwachendes verlor, begann man, es als etwas Künstliches anzusehen, das man psychologisch zwingen kann, sich dem Bewußtsein des betreffenden Individuums zu offenbaren. Hier tritt die Bedeutung der Psychologie stark in den Vordergrund, und die Meister bestehen auf der Notwendigkeit einer entschlossenen, unerschütterlichen und ernsthaften geistigen Haltung, ohne die niemals die eiserne Mauer des Kōan dem Angriff des Zen-Schülers weichen wird.

Noch einmal sei Daie in diesem Zusammenhang angeführt; denn nach Engo und Daie, die beide aus der Sung-Dynastie stammen, gewann das Kōan-System mehr und mehr an Bedeutung für die Meister des Zen, und Daie selbst wurde als Urheber des Kōan angesehen im Gegensatz zu der sogenannten Schule der schweigenden Kontemplation des Wanshi Shōgaku (1091–1157). Daie behauptete fest, die schweigende Kontemplation, die Wanshi und seine Schüler vertraten, liefe Gefahr, das Bewußtsein von allen Inhalten leer zu machen, und ein solches Ergebnis würde Zen töten, es erstarren und kalt werden lassen wie Stein. Wanshi und seine Schule entgegneten, die Übung des Zen mit Hilfe des Kōan

sei zu künstlich und schaffe in dem Bewußtsein des Schülers Verwirrung, da dieser die Mittel für das Ziel selbst hielte. Wie dem auch sei, Daie betonte die Bedeutung eines starken Willens. Das Folgende ist ein Auszug dessen, was er in einem langen Brief an Myōmyō, einen seiner Laien-Schüler, über dieses Thema aussagt:

«Wenn du schon begriffen hast, was der Geist ist, und weiter dieses «Eine Ding» zu verwirklichen suchst, mußt du zuerst einen starken entschlossenen Willen haben. Lasse niemals nach, in welcher erwünschten oder unerwünschten Umgebung und Beziehung du auch stehen magst, dich selbst fest in die Hand zu nehmen, dein eigener Meister zu sein, und beobachte dich selbst, so daß du nicht durch falsche Ansichten, die auf verschiedenste Weise verbreitet werden, fortgerissen wirst.

Sei in deinem täglichen Umgang mit der äußeren Welt alle Zeit gewiß, daß diese beiden Merkmale, Geburt und Tod, auf die Spitze deiner Nase fest aufgeprägt sind, um dich zu erinnern, daß alle Dinge vergänglich und immerwährendem Wechsel unterworfen sind.

Du gleichst einem Mann, der tief in Schulden von Zehntausenden von Goldstücken geraten ist. Er kann unmöglich seinen Verpflichtungen nachkommen, wenn die Gläubiger an der Tür stehen und sofort das Ihre verlangen. Er ist beunruhigt und voller Angst, was nun kommen wird. Er erschöpft alle seine Weisheit, um einen Ausweg zu finden, aber er kann zu keiner Lösung kommen. Er ist in einen Engpaß geraten. – Wenn du diesen Geisteszustand alle Zeit (im Hinblick auf die Lösung des Kōan) aufrechterhalten kannst, wirst du irgendwie zu einer endgültigen Regelung kommen. Bleibst du aber stehen und überlegst, ob du glauben oder nicht glauben, vorgehen oder dich zurückziehen sollst, dann wirst du niemals etwas erreichen. Du bist dann schlimmer als ein ungebildeter



Einfältiger aus dem entlegensten Land. Denn dank seiner äußersten Ungewißheit ist dieser vollkommen frei von falschen Ansichten und irreführenden Kenntnissen, die sich mit Sicherheit als Hindernisse (zu seiner Verwirklichung) erweisen würden. Er ist weise, indem er zuverlässig an seiner Unwissenheit festhält.

Ein alter, weiser Mann sagte: «Will man die Höchste Wahrheit verwirklichen, ist Satori unerlässlich. Es gibt in jüngster Zeit viele Zen-Meister, die nicht an Satori glauben und es für trügerisch und irreführend halten, für ein künstliches Gebäude, das unnötige Errichten einer Sperre, und seine Bedeutung für zweitrangig erklären. Es gibt auch tatsächlich eine große Anzahl von Menschen, die sich eine Löwenhaut umlegen, aber wie Füchse schreien. Diejenigen, die noch nicht das Auge für die Unterscheidung des Dharma geöffnet haben, werden oft von ihnen betrogen. Aus diesem Grund mußt du immer auf der Hut sein und alles eingehend prüfen, um nicht irreführt zu werden.»)

Köhō Gemmyō (gest. 1295) aus dem Temmoku-Kloster zieht mehr oder weniger am gleichen Strang wie Daie, wenn er sagt: «Bei dieser Sache (der Übung des Zen) ist es das Wichtigste, daß man eine festentschlossene Geisteshaltung besitzt. Ist diese vorhanden, wird sich in Kürze ein echter Zweifel erheben. Bemächtigt sich dieser Zweifel deines Denkens, dann wird er dein ganzes Bewußtsein überschwemmen. Ohne daß du ihn besonders beachten mußt, wird er immer zugegen sein. Vom Morgen bis zum Abend laß ununterbrochen den Kopf dem Schwanz folgen und den Schwanz dem Kopf, bis das Ganze zu einer festen, unteilbaren Folge geworden ist. Man kann es nicht abschütteln und nicht verjagen. Wie einfach und klar! Immer ist der Zweifel im Bewußtsein vorhanden. Dies ist der Augenblick, da du einen sicheren Fortschritt im Umgang mit dem Kōan gemacht hast.

Halte weiter fest an dem rechten Gedanken, gleite nie zurück, suche nicht einen geteilten Bewußtseinszustand. Verfahrst du auf diese Weise, wirst du zu dem Punkt gelangen, an dem du nicht mehr bewußt bist, ob du sitzt oder gehst. Du wirst auch nicht Kälte oder Wärme wahrnehmen, Hunger oder Durst. Ist dieser Bewußtseinszustand erreicht, dann heißt es, daß du gute Botschaft von zu Hause empfangen hast. Noch aber gib acht, daß du nicht den festen Halt deines Zustandes aufgibst. Fahre weiter fort in deiner gleichbleibenden Spannung und warte auf die Zeit, da sich Satori selbst offenbart.

Das Wichtigste aber, das du beachten mußt, ist deine gleichbleibende Beschäftigung mit dem Kōan, auf das du alle Gedanken richten mußt, ohne jemals zu überlegen, was hieraus folgen könnte oder nicht. Hege keine Erwartungen, mache dir selbst nichts vor, fahre ganz einfach und zuverlässig mit deiner Arbeit am Kōan fort. Da dieses eine recht günstige Gelegenheit für alle möglichen bösen Geister ist, in deinem Denken Verwüstungen anzurichten und alles, was du bisher erreicht hast, zu zerstören, mußt du auf der Hut sein, um nicht vom rechten Weg abzugleiten. Geschieht dies, dann geht der wirksame Grund von Prajñā für immer verloren, und der Samen der Erleuchtung wird niemals imstande sein, zu keimen. Laß nicht das Denken vom rechten Pfad abweichen. Sei wie ein Geist, der mit Zielstrebigkeit über dem Leichnam wacht, und du wirst sehen, wie die Masse der Zweifel, die du genährt hast, ganz plötzlich auseinanderbricht und zur gleichen Zeit Himmel und Erde zum Einsturz bringt.»

Beim Befolgen der Kōan-Übung findet man häufig, daß ein entschlossener Wille allein nicht das Ziel erreicht. Bei einigen Menschen ist ein gewisser Schock in bestimmten Krisen notwendig, um das Bewußtsein aus der Furche herauszuholen, in der es gewöhnlich festgefahren ist. Die notwendigen Schocks treten in Form einer intensiven gefühlsmäßigen Erregung wie Ärger, Unwille, Demütigung und so weiter auf. Solche Leidenschaften erlangen, wenn sie zu einem gewissen Grad der Intensität gesteigert werden, eine außerordentliche Kraft, die gewöhnlichen Grenzen des Bewußtseins zu durchbrechen. Mit anderen Worten: Eine intensive gefühlsmäßige Beunruhigung erweckt in uns häufig eine geheimnisvolle Kraft, deren wir im allgemeinen überhaupt niemals gewahr wurden. Konfuzius sagte zu einem seiner Schüler, der sich beklagte, daß er keine Fortschritte in der Tugend mache: «Du steckst dir Grenzen. Es stimmt nicht, daß du dieses nicht tun kannst, sondern du tust es einfach nicht.» Um diese Schranke der selbsterrichteten Begrenzung niederzubrechen, ist es sogar unbedingt notwendig, den Schüler durch außergewöhnliche Maßnahmen zu erregen. Die Zen-Meister kannten offensichtlich dieses Geheimnis der menschlichen Psychologie und benutzten es bei der geeignetsten Gelegenheit. Ihr Niederstoßen und Schlagen des Schülers oder ähnliche Handlungen, die als Unfreundlichkeiten erscheinen, sind nicht unbedingt darauf aus, Gefühle der Empörung oder Verwunderung hervorzurufen, aber manchmal finden wir, daß der Meister diese Gefühle seiner Schüler ausnutzt.

Jitoku aus der frühen Meiji Ära war einer der Hauptanhänger des Fürsten von Kishu. Eines Tages erregte er das Mißfallen des Fürsten und durfte sein Haus nicht verlassen. In dieser erzwungenen Muße begann er mit dem Studium des buddhi-

stischen Tripitaka, das seine Aufmerksamkeit fesselte. Als er nach einigen Jahren wieder frei war, entschied er sich, Zen zu üben. Er wurde einem Zen-Meister in Kyōto empfohlen, der für strenge Behandlung seiner Schüler bekannt war. Jitoku empfing ein Kōan. Als er vor den Meister trat, um sein Verständnis des Kōan zu demonstrieren, sprach dieser kein Wort, sondern schlug ihn heftig auf den Kopf. Naturgemäß verärgerte dies den stolzen alten Samurai, und er beklagte sich bei dem befreundeten Mönch, der ihn eingeführt hatte: «Ich gehöre zur Samurai-Klasse und wurde niemals so schändlich behandelt, selbst nicht von meinem Herrn oder Vater. Ich kann diese Schmach nicht dulden, sondern muß diese Sache mit dem unverschämten Quacksalber austragen. Ich werde seinen Kopf abschlagen und dann selbst Seppuku [ritueller Selbstmord] begehen. Es ist für meine Ehre unmöglich, diese Schande zu ertragen.» Ruhig erwiderte der befreundete Mönch: «Wenn du seinen Kopf abschlägst, wird dies weder dir noch ihm helfen. Und die Hauptsache ist, daß man nichts von einem Selbst ahnt, sondern alles um des Zen willen tut. Überlege dir lieber die Bedeutung des Schlages.»

Jitoku schloß sich in seinem Zimmer ein und meditierte mit aller Intensität über das Kōan. Nach einigen Tagen dämmerte ihm seine Bedeutung. Er lief in des Meisters Zimmer und bekannte ihm, daß Satori noch weit tiefer und durchdringender gewesen wäre, hätte er ihn noch härter geschlagen.

Imagita Kosen (1816–1892) war einer der großen Zen-Meister des modernen Japan. In seiner Jugend war er ein Schüler des Konfuzianismus gewesen. Da dessen Lehre ihn aber nicht befriedigte, ging er zum Zen und wurde mit fünfundzwanzig Jahren Zen-Mönch. Sein Meister war ein strenger Zuchtmeister und behandelte Kosen mit äußerster Strenge. Eines Tages wurde ihm befohlen, eine Suppe mit Tōfu (Bohnenquark) für einen Besucher des Meisters herzurichten. Kosen war nicht



als Koch ausgebildet und schnitt den Tōfu nicht richtig. Dieses ärgerte den Meister in einem fast ungerechten Maß. Denn er bestand darauf, Kosen um dieses Fehlers willen aus dem Kloster zu jagen. Diese Strafe stand in keinem Verhältnis zu der Verfehlung, die uns Außenstehenden heute ganz unbedeutend erscheint. In aller Demut entschuldigte sich Kosen, aber der Meister blieb unnachgiebig. Der Novize wußte nicht, was tun, und war äußerst niedergeschlagen. Einer der Mitmönche, der sein Vorgesetzter war und großes Interesse an ihm hatte, setzte sich für ihn ein, und es gelang ihm schließlich, den Meister zu versöhnen.

Als Kosen einmal des Meisters Rede über einen Zen-Text lauschte, meinte er, Satori zu haben. Die Stelle, die ihn bewegte, war folgende:

*Die Schatten der Bambusblätter fegen über die Stufen,  
aber der Staub wird nicht im geringsten aufgewirbelt;  
das Spiegelbild des Mondes ist in den Grund des Wassers getaucht,  
aber er läßt keine Spuren zurück.*

Dies ist ein berühmter Doppervers aus je sieben Schriftzeichen, der einstmals Bukkō Kokushi, den bekannten Gründer des Klosters Engakuji in Kamakura, dessen Vorsitz später Kosen innehatte, zu tiefer Überlegung anregte.

Daisetsu, der Meister, aber beachtete Kosens Darlegung seiner Einsicht nicht. Diese herzlose Zurückweisung stachelte Kosen um so mehr an, alle Denkkraft und alle intuitiven Fähigkeiten auf das Kōan zu konzentrieren. Er fand sich in einer höchst verzweifelten Lage. Er konnte weder einen Weg vorwärts finden, noch gab es irgendwelche Möglichkeiten, aus der erreichten Stellung zurückzugehen. Jedesmal, wenn er seine Ansichten dem Meister vortrug, lehnte dieser sie bedingungslos ab und gab ihm überdies noch harte, ärgerli-

che Schläge. Kosen war verzweifelt und beklagte die schwere Last des vergangenen Karmas, die herzlos sein geistiges Erwachen aufhielt. Niemals ließ der Meister in seiner Schärfe nach, die fast zu einer rächenden Böswilligkeit ausartete. Kosen aber schwankte nicht, so unglücklich er auch über seine unselige Lage war. Er begegnete nur um so ehrfurchtvoller seinem Meister, der in diesen Tagen zufällig erkrankte, und tat alles Erdenkliche, ihm als eine Art Krankenpfleger Erleichterung und Behagen zu verschaffen.

Kosen magerte ab, da er jeden Hunger verlor, und sah bleich und blutleer aus. Seine Mönchsbrüder glaubten, er würde jeden Augenblick dieser schweren Prüfung unterliegen. Er dagegen wurde täglich sicherer auf seinem Weg. Eines Abends betrat er die Meditationshalle, die leer war, da die Bewohner des Klosters vorübergehend ein anderes Kloster besuchten, in dem eine große Gedenkfeier für einen berühmten Meister stattfand. Kosen verbrachte die ganze Nacht in tiefer Meditation und merkte nicht, wie der Morgen dämmerte. Er hörte nur undeutlich, wie die Morgenstunde verkündet wurde. Er wußte, daß die Zeit reif war zur Entscheidung, und verdoppelte seine Bemühung, das Kōan vor Augen zu behalten. Den ganzen Tag lang verließ er nicht die Halle und vergaß, die Mahlzeiten einzunehmen. Gegen Abend erkannte er plötzlich, daß er sich in einem höchst beglückenden Zustand befand. Seine Sinne gewannen eine außerordentliche Klarheit, und es gab keine Unterscheidung zwischen ihnen. Dieser Zustand dauerte nicht lang. Dann fühlte er sein Inneres ungewöhnlich klar und erweitert; sein geistiges Auge war geöffnet. Er hörte eine Stimme, hatte eine Vision, und beide waren nicht von dieser Erde. Als schmecke er Nektar, wußte er, was die Dinge sind. Alle Zweifel, alles Gelehrtentum, das seine Sicht verdunkelt hatte, waren fortgewischt, und er brach aus in den Ruf: «Wie wunderbar!

Wie wunderbar! Jetzt habe ich mein Satori, das alle heiligen Bücher wie ein Kerzenlicht in der Sonne erscheinen läßt.»

Es gibt viele solche Ereignisse, die in der Geschichte des Zen berichtet werden: Ein Mönch, der überzeugt war von seinem rechten Verständnis des Kōan, wurde hart von seinem Meister kritisiert und aus der Tür geworfen. Überanstrengt, mit Gefühlen der Scham und Erbitterung, meditierte er die ganze Nacht über das Problem. Es war eine heiße Sommernacht, und er war dünn angezogen. Die Moskitos waren wild, und er kämpfte gegen ihre Gefräßigkeit, indem er das Kōan im Mittelpunkt seines Bewußtseins bewahrte. Dies dauerte bis zur Morgendämmerung. Da begriff er die Bedeutung der «schlechten» Behandlung des Meisters. Als er sich von seiner Meditation erhob, sollen die Moskitos, angefüllt mit Blut, wie Tautropfen seinen Körper hinabgerollt sein.

Ein anderer Mönch der Sung-Dynastie suchte einen Meister auf, der besonders bekannt war für seine rohe Behandlung der Schüler. Sie wagten nicht, zu ihm zu gehen, und das Kloster war fast leer. Dieser Mönch aber störte sich nicht an des Meisters schlechter Laune und hielt zu ihm, selbst wenn dieser mitten im kältesten Winter einen Eimer mit eisigem Wasser über seinen Kopf in die Meditationshalle goß. Er zitterte vor Kälte, aber fuhr fort in seiner Meditation. Diese zähe Ausdauer des Mönchs besänftigte schließlich das harte Herz des Meisters, und man sagt, daß er einwilligte, den Mönch als Schüler anzunehmen.

Wie Hakuin von Shōju Rōjin behandelt wurde, ist wohlbekannt. An einem regnerischen Sommertag wurde er aus der Vorhalle hinausgeworfen. Der Meister war ungeduldig geworden, weil Hakuin auf der Richtigkeit seiner Erkenntnis fest bestand. Diese Härte war wahrscheinlich notwendig, um Hakuin aus der Spur herauszubringen, auf der er sich hilflos vorwärtsbewegte. Bei solchen Gelegenheiten konnte ihm

kein intellektuelles Argument helfen, konnte ihn kein Wort überzeugen. Es mußte plötzlich etwas von innen ausgehen und mit einem Schlag alles beiseite drängen, das sich behaglich in seinem Bewußtsein eingenistet hatte. Dieses plötzliche Erwachen war nur möglich unter dem Anprall einer starken, gefühlsmäßigen Beunruhigung. Als Hakuin im Dorf bettelte, beachtete er nicht eine alte Frau, die vor ihrem Haus stand und sich weigerte, ihm etwas zu geben. Er blieb einfach stehen, als wolle er sie zu einer milden Tat zwingen. Dies erbitterte sie so sehr, daß sie mit einem Besen, den sie zufällig in der Hand hielt, auf ihn losschlug. Hakuin fiel hart zu Boden. Dieses Mißgeschick aber weckte aus den Tiefen seines Unbewußten eine Einsicht, die jenseits logischer Begriffe war.

## VII

Soweit es sich um den psychologischen Aspekt von Satori handelt, das mit Hilfe des Kōan-Systems erlangt wird, ist es augenscheinlich, daß dieses System das höchst mögliche Steigern der Geisteskräfte des Schülers verlangt. Dies bedeutet, daß das Kōan ihn zum Höhepunkt seiner Existenz führt, der zur gleichen Zeit der niedrigste Punkt ist. Wenn einer der beiden Punkte erreicht ist, bleibt ihm nichts anderes übrig, als alles aufzugeben, was er als sein Eigentum heiß geliebt hat, und sich selbst völlig auszulöschen, da tatsächlich nichts mehr für ihn übriggeblieben ist. Dies ist der Augenblick, da er als Adam sich selbst stirbt. Er steht nun der äußersten Leere gegenüber, kennt nichts, das ihm gegenübersteht, und geht einfach weiter, obwohl er deutlich gewahr ist, daß er über einen Abgrund springen muß. Schließlich springt er – und siehe: Er findet sich, findet, daß er nicht mehr und nicht weniger ist als sein altes Selbst. Er sieht, daß er in derselben

alten Welt lebt, in der der Berg Fuji schneebedeckt ist und der Stille Ozean die Tago-no-ura Ufer umspült, wie in den Tagen des Dichters Yamabe no Akahito. Psychologie weicht und schwindet für immer. Denn nun hat die Metaphysik ihren Platz eingenommen, die nicht auf Urteilen gründet, sondern aus dem innersten Wesen des Menschen aufsteigt. Metaphysik war ihm bisher ein verschlossenes Buch, das er nicht kannte. Nun aber, da sie sich ihm offenbart, fühlt er, als sei er in sein eigenes Heim zurückgekehrt. Nichts ist ihm fremd. Er findet alles genau wie es zuvor war, den nebligen Regen auf dem Berg Lu und die wogenden Wellen des Che-kiang.

Welche psychologischen Erfahrungen ein Mensch auch in der Kōan-Übung durchmißt, die Deutung dieser Übung liegt nicht im psychologischen, sondern letztendlich im «metaphysischen» Sinn. Die Psychologie soll nicht gering geschätzt werden; sie hat einen eigenen Wert, aber dieser besteht nicht in der Meisterschaft des Zen. Würde sie nicht den Schülern die geheime Tür des Satori öffnen, wäre sie überhaupt ein unnötiges, in der Tat lästiges Anhängsel des Zen, da sie leicht in unentwirrbare Netze verstrickt. Das Kōan muß darin seine Rechtfertigung finden, daß es den Schüler zu einem Zustand des wahren Satori erweckt und nicht nur in einen psychologischen Zustand versetzt. Unser Satori muß einen neuen, frischen Ausblick in die Welt und Menschheit gewinnen. Es muß sich in unserem täglichen Leben als nützlich und wertvoll erweisen, indem es den Menschen nicht nur zu einem Individuum, sondern auch zum Weltbürger macht, zu einem Glied in einem System endloser Verbindungen, das jedes sichtbare Dasein, sowohl das nicht fühlende wie das fühlende Dasein, umfaßt.

Die alten Zen-Meister sprechen in Hinsicht auf die Kōan-Übung oft von dem «richtigen Weg», weil die Schüler leicht in verschiedenster psychologischer, logischer oder geistiger

Weise irgehen können. Sie müssen sorgfältig von einem erfahrenen und fähigen Meister geführt werden, der genau weiß wie er seine Schüler erzieht. Häufig erweist sich das Kōan als ein gefährliches und wahrscheinlich nutzloses Werkzeug für die Übung des Zen. Bankei, einer der größten Zen-Meister Japans, stellte sich in stärksten Gegensatz zur Kōan-Methode und setzte sie herab als eine künstliche Erfindung. Hierin glich er den Anhängern der Sōtō-Schule. Aber anders als diese verteidigte er nicht die Übung der «stillen Kontemplation», die ihm sicher ebenso gekünstelt erschienen wäre wie die Kōan-Methode. Bankeis Lehre konzentrierte sich auf das Ungeborene oder Unerschaffene, und er lehrte seine Anhänger aus dem Ungeborenen zu leben, mit dem wir alle begabt sind, sobald wir in die Welt kommen. Das Ungeborene ist unser eigenes Wesen, das wir noch vor der Welt besitzen. Mit anderen Worten: es ist Gott ehe er sich seiner bewußt wurde. Es ist das Unbewußte. Aber es bleibt nicht unbewußt, sonst wäre es nicht-existent. Das Ungeborene erkennt sich und gibt Antwort. Das Kōan bewirkt in den meisten Fällen, daß die unmittelbare Tätigkeit des Unbewußten in Schach gehalten wird. Folgendes Mondō des Bankei illustriert dies:

Jemand fragte Bankei: «Nach Eurer Lehre über das Ungeborene sollen wir uns genau so verhalten wie wir sind. Dies aber scheint, wenn ich recht habe, eine Lehre der Gleichgültigkeit zu sein.» Bankei antwortete: «Nimm an, daß jemand ganz unerwartet hinter deinem Rücken ein Feuer anmachen würde, während du so unschuldig mit mir redest und meinen Worten lauschst. Würdest du die Hitze fühlen oder nicht?» – «Sicher würde ich sie fühlen.» – «Also bist du nicht gleichgültig. Wenn du die Hitze fühlst, wie kannst du dann gleichgültig sein? Da du nicht gleichgültig bist, unterscheidest du zwischen Hitze und Kälte, ohne deine Gedanken besonders hier-

auf zu richten. Ferner: Wenn du nach dem richtigen Verständnis fragst, kannst du nicht für gleichgültig gehalten werden. Da du nicht gleichgültig bist, kommst du aus freien Stücken und drückst deinen Wunsch aus, über diesen Gegenstand Erleuchtung zu gewinnen. Dieses zeigt abschließend, daß der Buddha-Geist (das Ungeborene) intelligent, wissend, voller Weisheit und nicht gleichgültig (d. h. nicht unempfindlich und unintelligent) ist. Du kannst nicht einmal für einen Augenblick gleichgültig sein. Wann bist du es jemals gewesen?»

An einer anderen Stelle lehrt Bankei: «Dein eingeborener Geist ist der Buddha-Geist selbst, der weder Geburt noch Tod kennt. Als Beweis beachte die Tatsache, daß, wenn du Dinge siehst, du sie alle zugleich wahrnimmst, und wenn du Töne hörst, du sofort unterscheiden kannst, ob es ein singender Vogel, die Tempelglocke oder anderes ist. Du brauchst auch nicht einen Augenblick nachzudenken. Vom Morgen bis zum Abend gehen wir unserer Arbeit nach, ohne einen Augenblick darüber nachzudenken. Die meisten Menschen aber meinen, dieses Leben würde durch Berechnungen und Unterscheidungen geführt. Dieses ist ein großer Fehler. Der Buddha-Geist und unser Geist sind nicht zweierlei. Die nach Satori Strebenden oder diejenigen, die das Selbstbewußtsein entdecken wollen und sich im Hinblick hierauf abmühen, begehen einen großen Fehler. Daß das Bewußtsein Geburt und Tod unterworfen ist, weiß wohl jeder, der die geringste Kenntnis des *Herz-Sūtra* besitzt, aber sie sind noch nicht in die Quelle des Ungeborenen eingedrungen und versuchen, diese mit Hilfe von Unterscheidung und Berechnung zu erreichen. Dies halten sie für den Weg zur Buddhaschaft.

Sobald der Versuch gemacht wird, den Weg zu verwirklichen und Buddhaschaft zu erlangen, geht man vom Ungeborenen fort und verliert das Eingeborene aus den Augen. Dieser (eingeborene) Geist sagt nicht «Ich strahle» oder «Ich bin

schwarz». Er bleibt er selbst, so wie er in euch geboren ist. Der Versuch, ihn herauszustellen in einem Zustand des Satori, bleibt von zweitrangiger Bedeutung. Ihr seid ursprünglich Buddha und werdet nicht zum ersten Mal Buddha sein. Nicht ein Jota kann in eurem eingeborenen Geist als Verblendung bezeichnet werden. Denn ich versichere euch, daß nicht ein irrtümlicher Gedanke aus diesem Geist jemals entstehen kann.

Mit fest zusammengepreßten Fäusten könnt ihr ein Wettrennen laufen – auch dieses ist das Ungeborene in euch. Wenn ihr die geringste Lust habt, etwas Besseres zu sein als ihr in Wirklichkeit seid, wenn ihr auch nur im geringsten vorwärts eilt, um etwas zu suchen, dann geht ihr schon gegen euer Ungeborenes an. Euer eingeborener Geist ist vollkommen frei von Freude wie Ärger. Allein der Buddha-Geist ist von übernatürlichem Wissen und erleuchtet alle Dinge. Fester Glaube hieran und ohne Bindung sein in eurem täglichen Leben – dies wird ein gläubiges Herz genannt.»

Es wurde schon erwähnt, daß Bankeis Lehre vom Ungeborenen oder Eingeborenen nicht eine Philosophie des Instinkts oder Unbewußten ist. Wenn das Ungeborene das Unbewußte ist, so darf dieses nicht in psychologischem, sondern muß in metaphysischem, ontologischem oder kosmischem Sinn verstanden werden. Das Ungeborene ist nicht eine blinde Kraft, noch ein irrationaler Impuls oder ein reiner *élan vital*. Nach Bankei ist es intelligent über logische Berechnung hinaus und vermag ohne Unterscheidung zu unterscheiden. Es ist das Prinzip der Ordnung, könnten wir sagen, das den Intellekt zur Arbeit in der Welt der praktischen Dinge treibt. Wir müssen aber bedenken, daß die Zen-Meister, auch Bankei, Hakuin, Rinzai, Yakusan und Jōshū nicht Philosophen waren, sondern höchst praktische, von Grund auf empirische Menschen, die von uns verlangten, daß wir uns persönlich

dem Ungeborenen stellen und es leben, anstatt darüber zu reden. Deshalb mögen ihre Ausdrücke, wenn sie sich auf der rationalen Ebene bewegen müssen, nicht streng mit den Regeln der Logik und Dialektik übereinstimmen. Sie wollen uns nur Führer sein, da sie selbst erfahrungsgemäß das Feld des Ungeborenen beschritten haben.

Zum Abschluß des Kapitels möchte ich noch ein anderes Mondō von Bankei und seine Antwort auf die Frage nach dem «Großen Zweifel» zitieren:

Ein Mönch fragte: «Nach einem alten Wort weicht großer Zweifel großem Verstehen (Satori). Ihr aber seid kein Verteidiger des «Großen Zweifels». Bitte, erkläre mir, warum?» Diese Frage von Bankeis Schüler zeigt, daß auch zu seiner Zeit eine Anhängerschaft des Kōan bestanden hat, die viel von dem Erwecken des «Großen Zweifels» sprach, von «der Menge Zweifel» oder der «Masse an Zweifel», die, wie anderswo schon gezeigt, für die Lösung des Kōan notwendig ist. Bankei mochte nicht diese Art von Zen-Studium. Er wußte, daß hierin zuviel Künstliches liegen kann, das nicht von innerer Not bedingt wird. Aus diesem Grund stellte er sich offensichtlich gegen die Kōan-Methode, die den «Großen Zweifel» sozusagen mechanisch hervorzurufen sucht. So spricht Bankei: «Auf diese Weise erweckst du «Großen Zweifel»: Als Nangaku zu dem Sechsten Patriarchen kam, fragte ihn dieser: Wo kommst du her? Der so Gefragte wußte keine Antwort. Seit acht Jahren hegte er Zweifel und hatte endlich herausgefunden: Wenn du versuchst zu sagen, es ist dies, dann verfehlst du es ganz und gar. Hier hast du einen echten Fall von großem Zweifel und großem Verstehen (Satori). Dies gleicht dem Zweifel eines buddhistischen Priesters, der sein einziges Kesa (ein zeremonielles Gewand) verlegt hat und es trotz eifrigen Suchens nicht wiederfindet. Er kann auch nicht für einen Augenblick den Gedanken an das Verlorene

aufgeben. Hier ist ein echter Zweifel erwacht. Menschen dieser Tage suchen Zweifel zu hegen, nur weil der alte Meister es tat. Dies ist nichts weiter als eine angebliche Annahme; man sucht etwas, das man niemals verloren hat.»

Bankei greift den wundesten Punkt des Kōan-Systems an. Denn in einer Hinsicht wirkt das Kōan auf die Psyche und sucht eine subjektive Haltung hervorzurufen, die einer echt philosophischen oder religiös gerichteten Geisteshaltung entspricht. Dieser hat eine starke innere Eingebung, jener ist nur begierig, ihm zu folgen. Dem Nachahmenden aber fehlt es nicht an innerer Not, wie dies der Wunsch nach Zen beweist, und alles, was er braucht, ist Hilfe durch äußere Mittel. Zweifellos erfüllt das Kōan diese Aufgabe, wenn seine Schulung vernünftig geleitet wird von einem erfahrenen Meister. Durch diese richtige Führung mag der Nachahmende eines Tages zu einem echten Sucher werden. Eins aber muß von jedem Kōan-Anhänger voll anerkannt werden: die Überzeugung, daß jedes Kōan Ausdruck der Großen Intelligenz ist (*mahāprajñā*) und daß ein solcher Ausdruck nur sinnvoll ist, wenn er mit dem Großen Erbarmen (*mahākaruṇā*) verbunden wird.

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 die Einführung zur 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

«Leben aus Zen» ist eine der klarsten und inspiriertesten Einführungen in den Geist des Zen und seine Bedeutung für ein authentisches Leben aus den tiefsten Wurzeln unseres Seins.

Leben aus Zen, das ist nicht etwa eine Flucht aus der Welt, sondern ein freudiges und rückhaltloses Annehmen des «So-Seins» aller Dinge und damit eine Befreiung und Erlösung, die nicht einem „Jenseits“ vorbehalten bleibt, sondern von jedem Menschen hier und jetzt verwirklicht werden kann.

*«Suzukis Werke über den Zen-Buddhismus gehören zu dem Besten, was die letzten Jahrzehnte zur Kenntnis des lebenden Buddhismus beigebracht haben.»*

C. G. Jung

ISBN 3-502-64592-2