

anderen Ordensgemeinschaften suchen die Einsamkeit, diese hingegen stellt sich mitten in die unruhigen Fluten der Welt“, aber „was die Apostel den ersten Gläubigen geboten, was alle heiligen Bischöfe, was zahlreiche Männer der Kirche und selbst Weltleute beobachtet haben, das wünschen auch wir erneuert zu sehen und in allen Ständen, vor allem im Klerus, wieder mehr zu verbreiten“.

P. de Clorivière wird somit immer als der Initiator dieses neuen Standes der Vollkommenheit zu gelten haben. Wer seine Schriften aufmerksam liest, wird mit höchster Verwunderung darin die prophetische Schau der Welt entdecken, die aus der Revolution hervorgehen sollte, und wird ganz spontan zu dem Urteil kommen, daß nur der Hl. Geist zu solcher Kühnheit treiben kann.

## Die Zen-Erleuchtung\*

Von Heinrich Dumoulin S. J., Tokyo

### 1. Das Erlebnis im Zen

Wie alle mystische Erfahrung ist die Zen-Erleuchtung unerklärlich und unaussprechlich. Aber während die christlichen Mystiker nicht müde werden, das Un erklärliche zu erklären und von dem Unaussprechlichen zu künden, sind die Auskünfte über das Zen-Erlebnis spärlich. Tagebuchartige Aufzeichnungen, Briefe, Berichte an Seelenführer und dergleichen fehlen. Die Kôan-Geschichten schließen oft mit der schlichten Tatsachenfeststellung: „... und er erlangte die Erleuchtung“. Worin die Erleuchtung besteht, wird nicht gesagt. Höchstens werden noch ihre Wirkungen, so die Klarheit der geistigen Schau, die Freiheit des neuen Lebensgefühls und das Kraftbewußtsein im Weltall gerühmt. Dennoch möchte eine sorgfältige Sammlung und Sichtung des in der ausgedehnten Zen-Literatur aufgespeicherten Materials noch wertvolle Aufschlüsse bieten.

Eine anschauliche Schilderung des psychologischen Vorgangs beim Zen-Erlebnis bietet das folgende Zitat aus dem Werk Zenkai Ichiran des Kôsen Imakita, eines Zen-Meisters der Meiji-Zeit, das Professor Hideo Kishimoto, Dekan der religionswissenschaftlichen Fakultät an der Universität Tokyo, in einer Studie zur „Psychologie der asketischen Übung“ mitteilt:

*„In einer Nacht während der Zazen-Übung war plötzlich die Grenze von Früher und Später wie abgeschnitten. Ich trat ein in den guten Bereich des überaus Wunderbaren. Wie auf dem Grund des großen Todes befand ich mich, keine Wahrnehmung blieb vom Sein aller Dinge und vom Ich. Ich fühlte nur, wie in meinem Leib ein Geist sich zu zehntausend Welten ausweitete und ein unendlicher Lichtglanz wurde. Nach einer kurzen Weile atmete ich auf, blitzartig plötzlich waren Sehen und Hören, Sprechen und Bewegen von dem am gewöhnlichen Tag verschieden. Als ich da die höchste Wahrheit und den wun-*

\* Vgl. zum Ganzen meinen Aufsatz: „Die Übung im Zen-Buddhismus“ in dieser Zeitschrift: 26 (1953) 206ff.

*derbaren Sinn des Weltalls suchte, war mein Selbst klar und die Dinge erschienen offenbar. Im Übermaß des Entzückens vergaß ich, daß meine Hände von selbst sich in der Luft hin- und herbewegten und daß meine Füße tanzten“<sup>1</sup>.*

Die Erleuchtung ist, wie dieser Bericht deutlich zeigt, ein ekstatischer Zustand des Außer-sich-seins. Der gewöhnliche Bewußtseinslauf ist durchbrochen, die Sinnes-tätigkeit abgeschnitten. Das Erlebnis ist plötzlich und versetzt in eine Exaltations-stimmung höchster Lust.

Ähnliche Ekstasen erfuhr Hakuin (1683—1728), der bedeutendste Zen-Meister der Rinzaï-Sekte aus der Tokugawa-Zeit, besonders in jungen Jahren häufig. Während er 23 Jahre alt im Kloster Egan in der Provinz Echigo weilte und mit äußerster Anstrengung übte, kam ihm die Lösung in plötzlicher Erleuchtung. Er schildert selbst sehr genau die zwei Phasen des seelischen Vorgangs, wie zuerst jener Zustand höchster Spannung eintrat, der im Zen „der große Zweifel“ genannt wird, und wie dann auf einmal die Erleuchtung aufblitzte:

*„Ich schlief weder bei Tag noch bei Nacht, vergaß mich zur Ruhe zu legen und Speise zu nehmen. Da kam plötzlich der große Zweifel. Ich fühlte mich wie erstarrt in einem weiten Eisfeld. Eine ungewöhnliche Lauterkeit war in meiner Brust. Ich konnte weder voranschreiten noch zurückweichen, war wie von Sinnen und verstand nichts. Auch beim Vortrag war es, obwohl ich die Erklärung des Meisters hörte, als ob ich von weitem eine Erörterung in der Zen-Halle vernähme. Ich fühlte mich wie durch die Luft wandernd. Dieser Zustand dauerte so mehrere Tage“.*

Der Geist ist zum Platzen geladen, die Spannung kann nicht mehr gesteigert werden. Nun muß die Lösung kommen. Hakuin fährt fort:

*„Eines Abends hörte ich plötzlich die Tempelglocke anschlagen. Da erfuhr ich die Umwandlung. Es war wie das Zerschlagen einer Eisdecke oder das Niederreißen eines Nephrit-Hauses ... Alle Zweifel von früher waren völlig verschwunden, wie Eis dahintaut. Mit lauter Stimme rief ich aus: Wie wunderbar! Wie wunderbar! Man braucht keinem Kreislauf von Leben und Tod zu entrinnen. Man braucht auch nach keiner höchsten Weisheit (bodhi) zu streben. Alle überlieferten 1700 verwickelten (Kôan-)Aufgaben sind nicht wert, daß man sie stellt“<sup>2</sup>.*

Nach seiner „großen Erleuchtung“, die ihn im Alter von 32 Jahren eines Nachts überraschte, erklärte Hakuin:

*„Von jetzt an ist mir das Sehen der Dinge wie das Sehen des eigenen Antlitzes. Ich verstehe jetzt, was es bedeutet, daß der Vollendete in den Augen die Buddhanatur sah“<sup>3</sup>.*

Hakuin, den Suzuki den „Gründer der modernen Rinzaï-Schule im Zen“ nennt<sup>4</sup>, ist ein typischer Vertreter der Art dieser Sekte. Eine außergewöhnliche und komplizierte Natur, plötzlich ausbrechend, unlogisch und originell, sehr gefühlvoll

<sup>1</sup> Gyô no Shinri in Gendai Shinrigaku, Bd. 4, Tokyo 1942, S. 448.

<sup>2</sup> Orategama, Bd. 3.

<sup>3</sup> ebenda.

<sup>4</sup> D. T. Suzuki, Essays in Zen-Buddhism, Bd. I, London 1927, S. 238.

und von lyrisch zartem Naturempfinden beseelt, ist er ein deutliches Beispiel für die angeborene psychologische Veranlagung zur Mystik, der wir im Zen nicht selten begegnen.

Dôgen (1200—1253), der Begründer der anderen großen Zen-Richtung, nämlich der Sôtô-Schule in Japan, legt in der Lehre das Hauptgewicht auf die im Zazen offenbar werdende zuständige Erleuchtung. Aber auch er kennt das plötzliche Erlebnis. Während seines Aufenthalts in China geschah es, daß er eines Morgens bei der frühen Zazen-Übung vor Tagesanbruch seinen Meister Ju-ching einen Schläfrigen schelten hörte: „Leib und Geist ausgefallen, ausgefallen Leib und Geist“. Dôgen nahm die Worte auf und bezeichnete mit ihnen seinen eignen ekstatischen Erleuchtungszustand, den auch acht chinesische Schriftzeichen also beschreiben: „Entzückte Freude und Tanz, Himmel und Erde in Gold verklärt“<sup>5</sup>.

Die persönlichen Berichte einiger chinesischer Zen-Meister über ihre Erleuchtungserfahrung führt Suzuki in seinen Essays an. Wie überall in seinen Werken richtet er auch bei diesen aus dem Chinesischen übersetzten Texten das Hauptaugenmerk auf die Kôan-Übung mit ihrem peinvollen Suchen und Ringen um die Lösung des unlöslichen Widerspruchs. Kao-fêng (1238—1285) beschäftigte sich mit dem ersten Kôan der Mumonkan-Sammlung „Das Nichts des Chao-chou“, dessen Widersinn noch durch das harte Wort seines Meisters verschärft wurde: „Wer ist es, der für dich diesen deinen leblosen Leib trägt?“ Mit einem Mal brach in ihm das Licht auf:

*„Ich fühlte, als ob dieser endlose Raum in Stücke gebrochen und die große Erde gänzlich dahingeschwunden sei. Ich vergaß mich selbst, Ich vergaß die Welt. Ich war gleich einem Spiegel, der einen anderen Spiegel widerscheint. Ich versuchte einige Kôan in meinem Geist und fand sie durchsichtig klar. Ich befand mich in keiner Täuschung mehr bezüglich des wunderbaren Wirkens der Weisheit (prajñā)“<sup>6</sup>.*

Tê-i vom Berge Mêng erfährt in tiefer Sammlung ebenfalls die klare Spiegeleruhe seines Geistes. Wie der Mond seine vollkommene Gestalt bewahrt, während sein Licht die unbewegte Tiefe eines an der Oberfläche rasch dahinströmenden Flusses bescheint, so bleibt der gesammelte Geist in sich klar und still<sup>7</sup>.

T'ien shan Ch'üing, ein Jünger des Tê-i, hatte einen langen, besonders harten Weg bis zur Lösung seines Kôan zurückzulegen. Um so jubelnder äußert er seine Erleuchtung:

*„Alle Bande, die bislang meinen Geist und meinen Leib gefesselt hielten, waren mit einem Mal gelöst, so auch jedes Stück meines Marks und Gebeins. Es war, als ob einer plötzlich durch schneeschwere Wolken die Sonne hell scheinen sieht. Ich konnte nicht an mich halten, sprang von meinem Sitz, lief zum Meister, packte ihn und rief: Nun, was fehlt mir?“<sup>8</sup>*

Aus Dunkel ins Sonnenlicht versetzt fühlte sich auch Hsüch-yen Tsu-ch'in

<sup>5</sup> Zitiert bei Akiyama, Dôgen no Kenkyû, Tokyo 1935, S. 235.

<sup>6</sup> Bei D. T. Suzuki, Essays, Bd. I, S. 236—238.

<sup>7</sup> Bd. II, S. 89. D. T. Suzuki, Essays in Zen-Buddhism, Bd. II, London 1933, S. 89.

<sup>8</sup> Bd. II, S. 96.

(—1287), als er in der Erleuchtung einen neuen Ausblick in die Wirklichkeit gewann:

*„Die Erfahrung war unbeschreiblich und ganz unmittelbar. Denn es gibt nichts in der Welt, womit man sie vergleichen könnte . . . Als ich um mich schaute und nach oben und unten, erschien das ganze Weltall mit seinen vielfachen Gegenständen jetzt völlig anders. Was zuvor häßlich und mit Unwissen und Leidenschaften beschmutzt war, schien jetzt nichts anderes zu sein als der Ausfluß meiner eigenen innersten Natur, die in sich selbst hell, wahr und durchsichtig blieb. Dieser Bewußtseinszustand dauerte mehr als einen halben Monat“<sup>9</sup>.*

In diesem Bericht fließt in die Beschreibung des Erlebnisses bewußt oder unbewußt eine Deutung durch den Erlebenden im Sinne der buddhistischen Psychologie ein. Der Zustand selbst wird als eine unvollkommene Erleuchtungsstufe bezeichnet. Besonders klar tritt die subjektive Erklärung aus der buddhistischen Vorstellungswelt im folgenden Text zu Tage, in dem Fo-kuang, der aus China gekommene Gründer des berühmten heute noch blühenden Zen-Klosters Engakuji in Kamakura (Japan) sein Erlebnis schildert:

*„Plötzlich traf der Laut eines Schlags auf die Tafel vor dem Zimmer des Hauptmönchs mein Ohr und offenbarte mir auf einmal den ‚ursprünglichen Menschen‘ in seiner Vollkommenheit. Hastig verließ ich meinen Sitz, lief hinaus in die Mondnacht und kam zum Gartenhaus. Dort schaute ich zum Himmel empor und lachte laut: O wie groß ist der kosmische Buddhaleib! O wie groß und unendlich für ewig! Meine Freude kannte keine Grenzen. Ich konnte nicht ruhig in der Zen-Halle sitzen. Ohne besondere Absicht wanderte ich in die Berge, ging hierhin und dorthin. Ich dachte an die Sonne und den Mond, die an einem Tag vier Milliarden Meilen durcheilen. Meine gegenwärtige Wohnung in China, so dachte ich. Und sie sagen, der Bezirk Yang ist der Mittelpunkt der Erde. Dann muß dieser Ort zwei Milliarden Meilen vom Ort des Sonnenaufgangs entfernt sein. Wie ist es, daß sobald sie aufgeht, ihre Strahlen mein Antlitz treffen? Ich dachte weiter: Die Strahlen meines eigenen Auges müssen ebenso wandern wie die der Sonne. Meine Augen, mein Geist, sind sie nicht der kosmische Buddhaleib selbst?“<sup>10</sup>*

Wie viele christliche Mystiker begnadete Dichter waren, so haben auch Zen-Jünger oft das überschwengliche Gefühl ihres Erlebnisses in Versen ausgedrückt. Die Zen-Literatur bietet eine große Anzahl von hymnischen Gesängen und kurzen Strophen, die von den Erleuchteten in der Stunde des Erlebnisses verfaßt wurden. In den längeren Dichtungen ist die spontane Gefühlswallung mit metaphysischen Spekulationen untermischt. Wie nach den schon angeführten Zeugnissen zu erwarten ist, lösen vor allem die Klarheit der neuen Schau, das Bewußtsein ungehemmter geistiger Freiheit und das Gefühl der Unendlichkeit des Alls hochgestimmten Herzensjubiläum aus. Die chinesischen Schriftzeichen geben den Versen ein besonderes Gepräge von gewichtiger Schwere und anschaulicher Klarheit. Ein echtes

<sup>9</sup> Bd. II, S. 92.

<sup>10</sup> Bd. I, S. 239—241.

Erleuchtungslied, in der Stunde des Erlebnisses gedichtet, ist diese Strophe des Hui-k'ai, des Sammlers der Kôan des Mumonkan:

*„Am blauen Himmel hell die Sonne leuchtet, — ein Donner grollt. Alles, was lebt auf der Großen Erde, öffnet die Augen weit. Alle Dinge im All in gleicher Weise neigen ihr Haupt. Der Sumeru hüpfst auf und tanzt ,san-t'ai“<sup>11</sup>.*

Eine andere kunstvoll gebaute Strophe des Hui-k'ai zeigt gut die Art der spekulativen Zen-Dichtung:

*„Das Herz ist gleich dem Buddha.  
Der Buddha ist gleich dem Herzen.  
Herz und Buddha sind in der Soheit  
Gleich in Vergangenheit und Gegenwart“.*

Dagegen sind die Strophen am Ende eines jeden Kôan der Mumonkan-Sammlung weniger Ausdruck eines Erlebnisses oder echt dichterischen Gefühls, sondern ähnlich wie die Kôan-Aufgabe widersinnig<sup>12</sup>.

Die folgenden Angaben über das Zen-Erlebnis verdanke ich einem japanischen Bonzen der Sôtô-Sekte, an dessen Aufrichtigkeit ich nicht zweifeln kann. Obwohl der Bonze es vermied, sich auf eigene Erfahrung zu berufen, sondern von mir gefragt nur eine allgemeine beschreibende Erklärung des Erleuchtungsvorgangs zu geben suchte, zeigten doch die sich steigernde Kraft seiner Worte und das Leuchten seiner Augen deutlich an, daß er Selbsterlebtes mitteilte. Der Bonze sagte ungefähr so: Die Erleuchtung ist eine überwältigende innere Erfahrung. Sie wird plötzlich erlangt. Der Mensch fühlt sich mit einem Mal frei und stark im Weltall, erhaben und groß. Der Atem des Alls durchkreist ihn, er ist nicht mehr ein kleines selbstisches Ich, sondern völlig offen und wie durchsichtig, verbunden mit allem, in der Einheit. Im Zazen wird die Erleuchtung erlangt, aber sie bleibt wirksam in allen Handlungen und Lagen des Menschenlebens. Nun ist für den Menschen alles sinnvoll, dankenswert und gut, auch Leiden, Krankheit und Tod. Die Erleuchtung kommt im Zazen, wo der Mensch ganz Hingabe an den Buddha wird. Aber sie kommt nicht durch die Gnade des Buddha. Sie kommt überhaupt nicht von außen, sondern aus dem Innern. Das Selbst wird aus eigener innerer Kraft erlöst, in jenem bestimmten großen Augenblick ...

Der Bonze fuhr dann fort, im Sinne der Lehre seiner Sekte Vorbedingungen und Übung für die Erleuchtung zu erklären. Ob der Augenblick der Erleuchtung früher oder später kommt, so führte er ungefähr aus, ob die Erleuchtung überhaupt in dieser Existenz erreicht werden kann, hängt von den Vorexistenzen ab. Es gibt Menschen, deren Leidenschaften wegen der Sünden in früheren Existenzen so heftig sind, daß sie der Erleuchtung unüberwindliche Hindernisse entgegenstellen. Ein glühender, starker Glaube ist vor allem nötig, ein Glaube, der zur ernsten

<sup>11</sup> In der Einleitung zu meiner Übersetzung des *Mumonkan*, in: Monumenta Serica, Bd. VIII (1943), S. 42. San-t'ai ist ein volkstümlicher chinesischer Tanz.

<sup>12</sup> So z. B. die folgende Strophe am Ende des Kôan 7:

*„Es ist zu sonnenklar.  
Deshalb begreifen sie es so langsam.  
Wisse: Die Flamme ist Feuer.  
Oft schon hast du die Mahlzeit bereitet.“*

Mon. Ser. Bd. VIII, S. 59.

Übung treibt, im Zazen und in allen Dingen des Alltags. Die Seele ist gleich einem Spiegel, der alles widerscheint, ob es echt, treu und gut ist oder nicht. So weiß der Übende in der Übung das Gute. Je mehr er übt, um so klarer spiegelt es sich auf dem Grund seiner Seele. Die Übung ist Ausdruck der Treue zum eigenen Selbst. Je treuer seinem Wesen einer übt, um so mehr nähert er sich der Erleuchtung, die die Befreiung und Erfüllung des Wesens des Menschen ist.

## 2. Erleuchtung und Übung

Die letzten Worte des Bonzen sind im Geiste Dôgens gesprochen, dessen Lehre von der Einheit von Übung und Erleuchtung im Zen eine wichtige Unterscheidungslehre zwischen der Sôtô-Sekte und der Rinzai-Sekte ist. Im Rinzai-Zen ist die Übung, vor allem die Übung des Kôan, Vorbereitung, Sichausstrecken, Greifen nach dem Erlebnis. Die eine blitzartige „große“ Erleuchtung ist das Ziel, von dem her alle Übung den Sinn empfängt. Anders ist es im Sôtô-Zen. Dôgen, der diese Schule nach Japan verpflanzte, wird nicht müde, die metaphysisch tiefere und im praktischen Leben gesündere Lehre von der Erleuchtung in der Übung und der Übung in der Erleuchtung zu predigen. Für seine Lehre beruft er sich auf alle großen Autoritäten des Buddhismus, angefangen von Shâkya Muni bis zu den Stiftern und Patriarchen des Zen in China, Bodhidharma und Hui-nêng. Obwohl er das mystische Erlebnis aus eigener Erfahrung kennt, mißt er diesem doch nicht die Hauptbedeutung bei. Er verwirft die gewaltsame Anstrengung beim Kôan, die das Erlebnis erzwingen will, und mißbilligt bei den Anhängern der Rinzai-Sekte jene Haltung der „Erwartung der Erleuchtung“, die über dem Ausschauen in die Zukunft die Gegenwart verlieren läßt. Die Erleuchtung als Erlebnis gilt ihm nicht mehr als ein Moment auf dem Weg zur Buddhaschaft, das sich in den verschiedenen Phasen der Übung wiederholen kann.

*„Man darf nicht nur die erste große Erleuchtung dessen, der verirrt war, Erleuchtung nennen. Der Verirrte hat die große Erleuchtung, der Erleuchtete hat die große Erleuchtung, der Groß-Erleuchtete hat die große Erleuchtung und auch der Nicht-Verirrte hat die große Erleuchtung“<sup>13</sup>.*

Wertvoller als das Erlebnis scheint Dôgen der Zustand der Erleuchtung, der als „Ruhe und Festigkeit des Geistes“ im Bewußtsein bleibt. Der Erleuchtete besitzt die stetige Geistesruhe und wertet die Dinge nach ihrem wahren Sein. So schreitet er seiner Wesensnatur gemäß auf dem Buddha-Weg voran.

*„Der Buddha-Weg ist zur Zeit des ersten Aufbruchs Buddha-Weg, zur Zeit der Erleuchtung Buddha-Weg, am Anfang, in der Mitte und am Ende Buddha-Weg“<sup>14</sup>.*

Wie die Neuplatoniker ihr metaphysisches Einheitssystem als Zusammenfassung und Krönung aller griechischen Weisheit priesen, so sahen Dôgen und seine Jünger in der Lehre von der Einheit von Übung und Erleuchtung den Inbegriff des ganzen Buddhismus. „Zazen ist das Buddha-Gesetz, das Buddha-Gesetz ist

<sup>13</sup> In Dôgens Hauptwerk Shôbôgenzô, Abschnitt Sesshin Sesshō, Ausgabe Iwanami Bunko, Bd. II, S. 209.

<sup>14</sup> Bd. II, S. 208.

Zazen.“ Weil Buddha-Gesetz und Zazen nicht zwei, sondern eins sind, genügt es Zazen zu sagen, oder „Zazen als Zazen zu wissen“, wie Dôgen mit subtiler Feinheit ausführt.

*„Mag einer auch Zazen als Buddha-Gesetz erfassen, wenn er noch nicht Zazen als Zazen weiß, wie kann er das Buddha-Gesetz als Buddha-Gesetz kennen?“<sup>15</sup>*

Weil nach Dôgen alles im Zazen ist, heißt seine Religion auch „die Lehre des Nur-Zazen“. Seine Jünger preisen in glühenden Worten diese herrliche Vereinfachung des gesamten Buddhismus. Die endlosen Stufen auf dem schwierigen Erlösungsweg, so jubeln sie, sind abgeschnitten, Fundament und First und Mitte des Gebäudes fallen nur in eins zusammen. Im gleichzeitigen Ineinander von Übung und Erleuchtung entfaltet sich die Natur des Seienden. Alle Gegensätzlichkeiten schwinden. Wie in der Erleuchtungsschau die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt aufhört, so gibt es im Zen-Leben keine Unterscheidung von Mittel und Zweck, von Verlangendem und Verlangtem. Die Übung geschieht nicht in der Hoffnung auf ein zu Erlangendes, sondern erweist in einem fort die Erleuchtung, die in der Übung gegenwärtig ist.

Die chinesische Zen-Chronik erzählt aus dem Leben des von den Anhängern aller Zen-Sekten gleich hochverehrten Meisters Ma-tsu die folgende Geschichte:

*„Ma-tsu weilte im Kloster Ch'uan-fa-yüan und saß gewöhnlich in Meditation. Sein Meister kannte seine hervorragende Fähigkeit für das Dharma, kam zu Ma-tsu und fragte ihn:*

*„Trefflicher, warum sitztest du hier in Meditation?“*

*Ma-tsu sprach: „Ich will ein Buddha werden!“*

*Der Meister nahm einen Ziegel, und vor der Klosterhütte rieb er ihn auf einem Stein.*

*Ma-tsu sprach: „Was tut der Meister da?“*

*Der Meister sprach: „Durch das Reiben mache ich einen Spiegel.“*

*Ma-tsu sprach: „Wie kann durch das Reiben der Ziegel zu einem Spiegel werden?“*

*Der Meister sprach: „Wie kann durch Sitzen in Meditation einer ein Buddha werden?“<sup>16</sup>*

Diese Geschichte wird in der Rinzai-Sekte anders als in der Sôtô-Sekte gedeutet. Die Anhänger der plötzlichen Erleuchtung finden in ihr die Wertlosigkeit des bloßen quietistischen Hinhockens und die Notwendigkeit der Kôan-Anstrengung zur Erzwingung des Erlebnisses aufgewiesen. Aber, wie Dôgen erklärt, wird nicht das Hocken in sich gerügt, sondern die Zweckhaftigkeit beim Hocken. Weil es nicht absichtslos geschah, war das Hinhocken des Ma-tsu falsch. Das wahre Zazen muß in lauterer Uneigennützigkeit geübt werden, nicht zur Erlangung, sondern als Erweis der Erleuchtung. „Leib und Geist nur dem Buddha-Gesetz hin-

<sup>15</sup> Abschnitt Zammai-ô-zammai, Bd. III, S. 14.

<sup>16</sup> Zitiert in meinem Aufsatz: „Die Entwicklung des chinesischen Ch'an (=Zen) nach Hui-nêng im Lichte des Wu-mên-kuan (=Mumonkan)“, in Monumenta Serica, Bd. VI (1941), S. 46.

zugeben und ohne auf Erleuchtung und Vollendung zu hoffen, das ist der makellos lautere Übende“<sup>17</sup>.

Wie Dôgens Lehre und Leben überzeugend dartun, ist das Zen ein Weg der Einheit. Alles kommt darauf an, die Einheit zu erfassen, im Bewußtsein zu tragen und in allem Handeln zu erweisen. Die erste und grundlegende Erfahrung des Zen, nämlich die Einheit von Leib und Geist, wird durch das Hinhocken im Zazen ausgedrückt. Diese Körperhaltung trägt in den Bereich der Erleuchtung, weil mit dem Leiblichen notwendig das Geistige verbunden ist. Denn alle in das Samâdhi eingegangenen Buddhas erweisen im Hocken den Erleuchtungszustand ihrer Natur. Der Mensch, der die gleiche Buddha-Natur besitzt, muß in aufrechtem, unbewegtem Hocken die Buddha-Gestalt nachformen, um so mit Leib und Geist zugleich erleuchtet zu werden. Dôgen stellt sich die Frage: „Erlangt man den Weg mit dem Geist oder mit dem Leib?“ Seine Antwort mündet wie viele seiner Unterweisungen in eine ernste Mahnung zur eifrigen Übung des Zazen ein. Er sagt:

*„In der Lehre heißt es, daß Geist und Leib eins sind. Wenn es heißt, der Weg wird mit dem Leib erlangt, so sagt man dies wegen der Einheit von Leib und Geist . . . Die Erlangung des Weges geschieht durch die rechte Körperhaltung. Darum begreift man die Wichtigkeit des Zazen und wird angespornt, ausschließlich Zazen zu üben“<sup>18</sup>.*

Der Erleuchtete erfährt sich ferner in der Einheit mit der Natur und der Menschheit. Dôgens Naturliebe nährt sich aus seiner Erleuchtungsschau. Er wünscht bei der Kôan-Übung, die er nicht verwirft, aber an die zweite Stelle rückt, nicht die verzweifelte Bemühung um das Paradox. In der konkreten Aufgabe des Kôan sucht er das eine große Problem des Weltalls, metaphysisch gefaßt, den Widerspruch von Sein und Werden zu erfahren<sup>19</sup>. Dazu ist, wie er weiß, nichts günstiger als das stille Hinhocken in ungestörter Natureinsamkeit, wo die Einheit des Alls, die Lösung und der Grund aller Kôan-Aufgaben, erlebt wird.

Die Einheits-Erfahrung des Zen weitet sich aus in das Leben hinein. Dem Erleuchteten werden alle Dinge durchscheinend, in allem sieht er das Eine. So wird der Alltag von der Erleuchtung her geformt. Dôgen gibt ausführliche Anweisungen, wie das im einzelnen geschehen kann. Wir lesen in seinen Werken Abschnitte über Mahlzeit und Handarbeit, Band und Wäscherei und alle Notdürfte des Lebens. Wie weit diese Anweisungen aus der Erleuchtung abzuleiten sind oder dem ausgesprochen ethisch-asketischen Sinn Dôgens entsprechen, ist nicht leicht zu sagen. Die leitende Grundüberzeugung ist in dem Wort ausgesprochen: „Die Anstandsregel ist Religion. Wer den Weg erlangte, hat den Anstand“<sup>20</sup>.

### 3. Zur Metaphysik der Zen-Erleuchtung

Wir haben im vorigen den Ansatz zu einer Metaphysik der Erleuchtung, die im Sinne der buddhistischen Philosophie weiterentwickelt der neuplatonischen Lehre Plotins nahe kommt. Das Wesen des Menschen, das sich in der Treue zum eigenen Selbst verwirklicht und vom Zen-Jünger in der Erleuchtung erfaßt wird, ist die in

<sup>17</sup> Dôgen, Zuimonki, Bd. 5, Nr. 20, Ausgabe Iwanami Bunko S. 96.

<sup>18</sup> Shôbôgenzô Zuimonki, Bd. 2, Nr. 26, Ausgabe Iwanami Bunko S. 52.

<sup>19</sup> Vgl. den Abschnitt Gensei Kôan in Shôbôgenzô.

<sup>20</sup> Zitiert in einer Sondernummer der Zeitschrift Risô über Dôgen, März 1952, Nr. 226, S. 9.



diesem Leben vom Erdenstaub der Leidenschaften verdeckte und beschmutzte Buddha-Natur. Reinigung ist notwendig, vorab Reinigung vom Ich und seinen Begierden. Der Mensch muß sich selbst aufgeben. Denn, wie ein tiefsinniges Wort Dôgens sagt: „Den Buddha-Weg lernen, heißt sich selbst lernen. Sich selbst lernen, heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen, heißt von allen Dharma erleuchtet werden“<sup>21</sup>. Indem der Erleuchtete das falsche Selbst der Begierden abstreift, findet er sein wahres Selbst. Das in der Erleuchtung erlangte Heil ist Selbstfindung und Selbstverwirklichung, eine Erfüllung des griechischen: „Werde, der du bist!“, auf dem Grund der pantheistischen Metaphysik des Mahâyâna-Buddhismus.

Dôgens Lehre von der Einheit von Übung und Erleuchtung wächst aus der metaphysischen Spekulation über die Buddha-Natur heraus. Die ursprüngliche Erleuchtung, nämlich die einwohnende Buddha-Natur, ist das A-priori für die Zen-Übung, die eine einzige fortschreitende Erleuchtung ist. Dôgen führt aus:

*„Im Buddha-Gesetz sind Übung und Erleuchtung eines und gleich. Weil schon die Übung auf Grund der Erleuchtung geschieht, ist im Üben des Anfangenden bereits das Ganze der ursprünglichen Erleuchtung. Deshalb darf man, während man die Weisung der Übung empfängt, keine Erleuchtung außer der Übung erwarten. Dies muß so sein, weil die ursprüngliche Erleuchtung unmittelbar vorwärts weist. Da schon in der Übung die Erleuchtung ist, hat die Erleuchtung kein Ende; da in der Erleuchtung die Übung geschieht, hat die Übung keinen Anfang“<sup>22</sup>.*

Das Verhältnis zwischen Übung und Erleuchtung wird im Zen durch die in der Mahâyâna-Philosophie wichtige Unterscheidung zwischen „ursprünglicher Erleuchtung“ und „erworbener Erleuchtung“ erklärt<sup>23</sup>. Die ursprüngliche Erleuchtung ermöglicht die Übung. Aber die Übung ist notwendig, weil ohne Übung und ohne in der Übung erworbene Erleuchtung die Buddha-Natur nicht in die Erscheinung treten kann. Das Zazen ist als Übung des Erleuchteten die Selbstentfaltung der ursprünglichen Erleuchtung. Daraus ergibt sich die spezifische innere Haltung des Zen-Jüngers. Er sucht das Absolute nicht außer sich, schaut nicht auf zu einem Höchsten Wesen noch strebt er danach, das Ewige in sich hinabzuziehen, sondern er findet in sich selbst die Buddha-Natur als den Grund seines eigenen Wesens. „Laß das Licht sich zurückwenden und das eigene Selbst bestrahlen!“, mahnt Dôgen. Dann „fallen von selbst Geist und Leib aus, das ursprüngliche Antlitz erscheint“<sup>24</sup>.

Die vier chinesischen Schriftzeichen des Mahâyâna-Nirvâna-Sûtra, in denen die mahayanistische Grundidee von der kosmischen Buddha-Natur am stärksten ausgedrückt ist, können je nach der Verbindung der Zeichen gelesen werden: „Das Seiende besitzt vollkommen die Buddha-Natur“ oder „Alles Seiende ist Buddha-Natur“. Bei der ersten gewöhnlichen Lesart denkt man die Buddha-Natur als Wesenskern im Seienden. Davon verschieden ist die Vorstellung, die Dôgen mit der zweiten Lesart verbindet. Buddha wird nicht im Innersten des

<sup>21</sup> Shôbôgenzô, Abschnitt Gensei Kôan, Ausgabe Iwanami Bunko, Bd. I, S. 83. 84.

<sup>22</sup> Shôbôgenzô, Abschnitt Bendôwa, Ausgabe Iwanami Bunko, Bd. I, S. 65. 66.

<sup>23</sup> Die beiden Ausdrücke sind Kern-Termini der buddhistischen Philosophie, besonders in dem wichtigen Traktat Mahâyâna-Shraddhotpâda-Shâstra.

<sup>24</sup> Dôgen, Fûkan Zazengi, Ausgabe Iwanami Bunko S. 8.

Menschen und der Dinge verborgen geglaubt, sondern die gesamte Wirklichkeit, so wie sie offen vor unsern Augen da liegt, ist Buddha. Die Welt ist gleichsam wie ein unendliches Meer des All-Buddha. Alles Seiende offenbart und entfaltet den Buddha. Aber weil die Buddha-Natur keine Begrenzung durch das Seiende erfahren kann, müssen alle Dinge beständig transzendiert werden. Durch dialektische Verneinung erreicht der Geist die gestaltlose Buddha-Natur, die sich in allen Gestalten offenbart. „Die wahre Gestalt ist keine Gestalt.“ „Das Tor zum Dharma ist kein Tor.“ Hakuin singt in seinem berühmten Hymnus: „Es ist wie Eis und Wasser.“ Die Buddha-Natur ist gleich dem formlosen Wasser. Aber wie es kein Eis ohne Wasser gibt, so keine Lebewesen ohne die Buddha-Natur. Die ganze Wirklichkeit, in buddhistischer Terminologie „alle Dharma“ sind der Buddha.

Wer sich einmal in diese Metaphysik vertieft hat, begreift, daß es für den Erleuchteten auch keinen Unterschied zwischen „Wunderbarem“ und „Alltäglich-Gewöhnlichem“ geben kann. Die wunderbare Welt aller Buddhas, von der die Sutren sagen, ist eben diese gewöhnliche Welt, die sich vor unseren Augen ausbreitet, diese Bäume und Gräser und Blumen, diese Berge und Flüsse und Meere . . . Auch die in Meditation sitzende Gestalt, so wie sie dahockt, ohne eine besondere Veränderung am Leib oder am Geiste, ist „wunderbar“, sie hat für den Wissenden „die Vollmondgestalt“ der Erleuchtung, ohne daß ein leiblich sichtbares Wunder oder auch notwendigerweise ein mystischer Zustand im Geiste da sein muß. Wenn die Übung als Offenbarung der Buddha-Natur Erleuchtung ist, macht es keinen Unterschied, ob, während der Körper unbeweglich im Zazen hockt, zerstreute Vorstellungen und Wünsche aufsteigen, die gemerkt und entleert werden, oder aber der Geist in die Unbewußtheit entsinkt oder auch „die große Erleuchtung“ erfährt. Mag er sich eine Weile verirren oder augenblickhaft das Absolute berühren, in jedem Fall weilt der Geist im Reiche Buddhas<sup>25</sup>.

Ein anderer Wesenszug der Mahâyâna-Philosophie, nämlich die Gleichsetzung des Kreislaufs der Dinge im Samsâra mit dem absoluten Ruhestand des Nirvâna, hat ebenfalls seine Bedeutung für die Zen-Erleuchtung. In der metaphysischen Sicht des Zen ist das endlose Werden im Entstehen und Vergehen aller Dinge gleich der Wirklichkeit der Buddha-Natur. Zwischen Erscheinung und Absolutem besteht kein Unterschied. Dôgen erklärt: „Alles Seiende ist die Buddha-Natur. Einen Teil von allem Seienden nennen wir Lebewesen. Innerhalb und außerhalb der Lebewesen ist das Allsein der Buddha-Natur“<sup>26</sup>. Daraus folgert Dôgen die Gleichsetzung von Sein und Zeit. Alles Sein ist in die Zeit geschmolzen, getrennt von der Zeit gibt es kein Sein. Da-sein ist Da-werden. „Wenn wir Sein und Zeit sagen, so ist die Zeit schon Sein. Alles Sein ist Zeit“<sup>27</sup>. Die Zeit ist nicht ein kosmisches oder mathematisches Gebilde, sondern die Bewegung des Seienden. Dem Nebeneinander der Dinge im Weltall entspricht das Nebeneinander der Zeitpunkte. Dôgen zeigt diese Beziehung konkret auf :

*„Alle Farben beschränken sich nicht auf die Blumen, auch alle Zeiten haben*

<sup>25</sup> Vgl. die Ausführungen von H. Akiyama a. a. O., S. 238—241.

<sup>26</sup> Shôbôgenzô, Abschnitt Busshô, Ausgabe Iwanami Bunko, Bd. I, S. 315.

<sup>27</sup> Shôbôgenzô, Abschnitt Uji, Ausgabe Iwanami Bunko, Bd. I, S. 159.

*Farben wie blau, gelb, rot, weiß usw. Der Frühling zieht die Blumen herbei; die Blumen ziehen den Frühling herbei*<sup>28</sup>.

In dieser Konzeption kommt der Zeit keine Substantialität, aber auch keine Kontinuität zu. Die Zeitpunkte stehen wie die Dinge im Weltall nebeneinander. Jeder Augenblick ist in sich geschlossen. Jeweils existiert nur die Gegenwart, ohne Beziehung zur Vergangenheit und Zukunft. Deshalb mahnt Dôgen: „Nur heute und jetzt mußt du, ohne das Licht der Zeit zu verlieren, das Herz auf die Übung richten“<sup>29</sup>. Das Jetzt ist absolut. Wie noch das kleinste Ding der ganze Buddha, wie jedes Reiskorn und jeder Wassertropfen das All ist, so ist in jedem Augenblick die volle Erleuchtung. Deshalb ist jeder Augenblick der Übung von unendlichem Wert. Und dem Erleuchteten ist das ganze Menschenleben eine einzige beständige lautere Übung. In jedem Augenblick geschieht es, daß im Üben, der gemäß der ursprünglichen Erleuchtung Buddha ist, der Buddha da-wird. Das rasche Menschenleben ohne Traum gemäß der Wahrheit der Buddha-Natur leben, heißt das Jetzt zum Jetzt machen. Nichts anderes ist Zen.

#### 4. Um die Deutung des „Satori“

Die Untersuchung der Metaphysik des Zen lenkt unsern Blick vornehmlich auf die zuständige ursprüngliche Erleuchtung. Der Ertrag für das Verständnis des Zen-Erlebnisses war dabei zunächst scheinbar gering. Aber in Wirklichkeit stehen die ursprüngliche (= zuständige) Erleuchtung und die erworbene (= plötzliche, augenblickhafte) Erleuchtung in enger Wechselbeziehung und erklären sich gegenseitig. Das plötzliche Erlebnis, in der Zen-Literatur mit Vorliebe „die große Erleuchtung“ oder japanisch „Satori“ genannt, wäre ohne die Beziehung zu der Metaphysik-gebundenen zuständigen Erleuchtung kaum mehr als ein para-psychisches Phänomen oder eine künstlerische Inspiration. Im Leben des Zen-Jüngers ist das Satori der plötzliche Durchbruch zu einer neuen religiösen Schau, deren Inhalt kein anderer ist als die in der ursprünglichen Erleuchtung beständig gehabte Buddha-Natur. Wenn Suzuki in seinen für die breite Öffentlichkeit bestimmten Werken nur das Satori-Erlebnis kennt und dafür völlige Metaphysiklosigkeit beansprucht, so kann leicht ein falsches Bild entstehen. Zen ist nicht nur Satori. Das plötzliche Erlebnis ist vielleicht das interessanteste, aber keineswegs das einzige, ja nicht einmal das ausschlaggebende Phänomen im Zen. Nicht nur die Sôtô-Richtung, auch die Rinzaï-Sekte, deren Sonderheit Blitz-Satori und Kôan sind, lebt von den großen buddhistischen Grundlehren, die im Zen mit schöpferischer Originalität erfaßt werden. Die Idee der zuständigen ursprünglichen Erleuchtung zeigt deutlich den buddhistischen Mutterboden. Das Zen ist verwurzelt in der religiösen Mahâyâna-Metaphysik, deren Inbegriff die Vorstellung von der kosmischen Buddha-Natur ist. Treffend sagt Rudolf Otto mit Bezug auf das Zen: „Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält“<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Shôbôgenzô, Abschnitt Kûga, Ausgabe Iwanami Bunko, Bd. II, S. 17.

<sup>29</sup> Shôbôgenzô Zuimonki, Bd. 2, Nr. 14, Ausgabe Iwanami Bunko S. 44.

<sup>30</sup> Im Geleitwort zu Ohasama-Faust, Zen, Der lebendige Buddhismus in Japan, Gotha 1925, S. IX.

Übrigens findet sich in Suzukis Werken reichlich Material zur Widerlegung seiner These von der Metaphysiklosigkeit des Zen. Wenn er öfters alle Verbindungsfäden vom Zen her zu irgend einer Philosophie oder Religion hin mit emphatischen Worten abschneidet, so hebt er doch auch wieder die enge Beziehung des Zen zu den buddhistischen Prajñāpāramitā-Sutren und der Shūnyatā-Philosophie hervor. Ferner betont er, daß die Zen-Intuition im Grunde die gleiche sei wie die der großen Mahāyāna-Sutren, die nach ihm ein unmittelbarer Ausdruck religiösen Erlebens sind<sup>31</sup>. Ein anderer Name für Satori ist Prajñāpāramitā, das die höchste unpersönliche Weisheit bedeutet<sup>32</sup>. Auch ist in vielen eigentlichen Zen-Texten die monistische Färbung unverkennbar. Suzuki führt eine dem Gründer des Zen, Bodhidharma, zugeschriebene, wahrscheinlich aus der T'ang-Zeit stammende chinesische Schrift an: „Wenn du den Buddha suchen willst, mußt du in deine eigene Natur schauen. Denn diese Natur ist der Buddha selbst . . . Diese Natur ist der Geist, und der Geist ist der Buddha, und der Buddha ist der Weg (Tao), und der Weg ist das Zen . . .“<sup>33</sup>. Die Metaphysik dieses Textes ist, wie immer man den der eignen Geist-Natur identischen Buddha bestimmen mag, offensichtlich eine monistische Immanenzlehre. Oder es spricht in der Todesstunde ein Zen-Meister zu seinen Jüngern: „Der kosmische Buddha-Leib (= Dharmakāya) bleibt immer vollkommen klar und zeigt doch, daß da Kommen und Vergehen ist. Alle Weisen der Vergangenheit kommen von der gleichen Quelle, und alle Seelen der Welt kehren zu dem Einen zurück“<sup>34</sup>. Solche Texte beleuchten Suzukis eigne Erklärung, daß „die Verwirklichung des Satori das Aufwecken der Buddha-Natur bedeutet, die tief in allen Geistern begraben liegt“<sup>35</sup>.

C. G. Jung kann sich für seine Deutung des Zen als Durchbruch des Unterbewußten und Schau der naturhaften Ganzheit des Seelenlebens auf Suzuki berufen, der einmal das Satori „einen Einblick in das Unbewußte“<sup>36</sup> nennt und schon in der Einführung zu seinen frühesten Essays ausführt: „Wie unser gewöhnliches Bewußtseinsfeld ausgefüllt ist mit allen möglichen Arten von Bildern, wohlthuenden und schädlichen, geordneten und verwirrenden, klaren und dunklen, sich aufzwingenden und schwach dahinschwingenden, so ist das Unterbewußte ein Schatzhaus für jegliche Form von Okkultismus und Mystizismus, darunter all das verstanden, was latent oder abnormal oder psychisch oder spiritualistisch ist. Auch hier mag die Kraft verborgen liegen, in die Natur des eignen Seins zu schauen, und dies mag es sein, was das Zen in unserer Bewußtheit aufweckt. Jedenfalls sprechen die Meister

<sup>31</sup> D. T. Suzuki, *Essays in Zen-Buddhism*, Bd. III, London 1934, S. 7 ff. Suzuki sucht das Zen von der buddhistischen Religion und von aller Metaphysik besonders in „Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus“, Leipzig 1939, loszulösen. Vgl. meine Kritik dieses Buches in „*Stimmen der Zeit*“, Bd. 138 (März 1941), S. 182—186. Suzuki schreibt: „Zen ist weder monotheistisch noch pantheistisch, es spottet solcher Bezeichnungen . . . Zen ist eine schwebende Wolke am Himmel, keine Schraube befestigt, kein Strick hält es. Es bewegt sich wie es mag . . . Zen will unsern Geist frei und unbeschwert sehen, schon der Gedanke an Einheit und Allheit ist ein hemmender Block und ein würgender Fallstrick, der die ursprüngliche Freiheit des Geistes bedroht“ (a. a. O. S. 55. 56).

<sup>32</sup> *Essays* Bd. II, S. 9.

<sup>33</sup> *Essays* Bd. I, S. 219 ff.

<sup>34</sup> Zitiert in D. T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Kyōto 1934, S. 58.

<sup>35</sup> *Essays* Bd. II, S. 98.

<sup>36</sup> *Essays* Bd. II, S. 46.

figürlich vom Öffnen eines dritten Auges“<sup>37</sup>. In die gleiche Richtung weisen zahlreiche Texte der Zen-Literatur, in denen vom „Schauen der eignen Natur“ oder des „ursprünglichen Menschen“ oder auch „des ursprünglichen Antlitzes vor der Geburt“ die Rede ist. Solche Ausdrücke werden von der buddhistischen Philosophie im Sinne der Lehre von der Buddha-Natur und dem kosmischen Buddha-Leib erklärt. Der Geschichtler erkennt in ihnen einen naturalistischen Einstrom aus dem chinesischen Taoismus. Aber dem Psychologen mag der Gedanke an die Ganzheit der Seelenatur in ihren bewußten und unbewußten Schichten aufscheinen. Jung erklärt die Befreiung im Zen-Erlebnis als die Erlösung des Unbewußten und Erfahrung der Ganzheit der menschlichen Natur in ihrer ursprünglichen Einheit vor aller Scheidung und Trennung. Das bewußte psychische Leben ist stets begrenzt und also bestimmt. „Die Welt des Bewußtseins ist unvermeidlicherweise eine Welt voll von Beschränkungen und Wege versperrender Mauern. Sie ist stets eine notwendige Einseitigkeit, welche dem Wesen des Bewußtseins selber entspringt . . .“ Dagegen ist „das Unbewußte . . . eine nicht anschauliche Ganzheit aller subtilen psychischen Faktoren, eine Totalschau potentieller Natur“<sup>38</sup>.

Die Zen-Deutung Jungs im Sinne der Tiefenpsychologie wirft neues Licht auf das Satori-Erlebnis und bietet vielleicht einen Schlüssel zum psychologischen Verständnis vieler natürlicher mystischer Erscheinungen, besonders solcher, in denen wie in der Zen-Erfahrung ein naturalistischer Einschlag zur Geltung drängt. Das Naturhafte tritt besonders in den psychologisch verwandten Nebenerscheinungen des Zen hervor. So sind Fechten, Bogenschießen, Pinselschreiben und andere „Wege“ (jap. Dô) nicht bloß vom Zen-Geist inspiriert, sondern Ausfluß des Erlebnisses und erst auf der Erleuchtungsstufe des Satori eigentlich möglich. Die Psychologie mag sehr wohl auf dem von Jung eingeschlagenen Wege zu weiterer Klärung der Strukturgesetze natürlicher mystischer Phänomene vordringen. Wir dürfen aber nicht die volle Erklärung des Zen von der Psychologie allein erwarten. Im Verkehr mit ernstesten Zen-Anhängern wurden wir immer wieder auf die religiöse Bedeutung dieser originellsten Form buddhistischen Lebens hingewiesen. Wie wir sahen, bezeugt auch die Zen-Literatur den metaphysischen Belang. Die Wesensschau der zuständigen ursprünglichen Erleuchtung ist für das Gesamtverständnis des Zen ebenso wichtig wie der blitzhafte Satori-Durchbruch. Wir beachteten oben die gegenseitige Zuordnung beider und erkannten, daß vom Satori her gesehen die ursprüngliche Erleuchtung den Inhaltskern des Erlebnisses ausmacht. Andererseits ist die in der ursprünglichen Erleuchtung ausgesprochene mahayanistische Metaphysik mystisch ausgerichtet, sie geht der mystischen Erfahrung entgegen und ruft diese gleichsam herbei. Das Erlebnis ist Krönung und Erfüllung, aber auch Rechtfertigung und Bestätigung dieser Metaphysik, die wie alle pantheistische Einheits-Philosophie eine mystische Spitze besitzt. Das Streben, des Einheitsgrundes gewiß zu werden und das Ziel der Alleinheit im Erlebnis vorwegzunehmen, wird im Buddhismus noch verstärkt durch die aus der indischen Heimat überkommene Mitgift kontemplativer Innengewandtheit. Der mystische Trieb drängt zur Aufgipfelung der Wesensschau im blitzhaften Erlebnis.

<sup>37</sup> Essays Bd. I, S. 19.

<sup>38</sup> C. G. Jung, Geleitwort zu „Die große Befreiung“, S. 26—27, 28.

### 5. *Natürliche Mystik?*

Die letzte Frage, die bei jeder Mystik aufkommt, die Frage nach der Wahrheit scheint die wichtigste und schließlich entscheidende Frage zu sein. Erregen uns nicht deshalb die in der Menschheitsgeschichte bezeugten mystischen Erfahrungen so sehr, weil wir durch sie Kunde von einer verborgenen, sonst unzulänglichen Wahrheit zu erlangen hoffen? Fragen wir nicht deshalb gespannt: „Besitzt dieser Mystiker wirklich eine Wahrheit? Oder ist er nur ein Träumer oder ein Getäuschter oder gar ein Betrüger? Wenn aber seine Mystik echt ist, wie viel Wahrheit dürfen wir dann von ihm erwarten?“

Und doch sind wir mit solchen Fragen nicht auf der richtigen Fährte. Selbst da, wo wie wir glauben, echte Mystik in der höchsten Vollkommenheit vorliegt, nämlich in der christlichen Offenbarungsmystik, ist die Seele, die vom Geist hingerissen Gottes Wahrheit berührte, für gewöhnlich nicht ermächtigt, Wahrheit mitzuteilen. Nur in wenigen Ausnahmefällen hatten Mystiker den Auftrag, den Menschen eine Botschaft zu überbringen. Meistens war die Wahrheitsschau ihre eigene persönliche Angelegenheit. Und wenn sie versuchten, davon zu stammeln, waren ihre Worte völlig unzureichend. Ja manchmal mischte sich Falsches in das Wahre, so daß ein langer Katalog von falschen Aussagen wahrer Mystiker hat aufgestellt werden können. Im allgemeinen bietet die mystische Erfahrung keine Gewähr für die Wahrheit der nachfolgenden Wortmitteilungen. Offenbar liegt der Sinn der christlichen Offenbarungsmystik anderswo. Die Erfahrung bleibt persönlicher Eigenbesitz des Mystikers, ist aber zugleich ein Erweis der göttlichen Gnade. Wenn die christlichen Mystiker den unschätzbaren Wert der mystischen Perle rühmen, so preisen sie das Geschenk der ewigen Liebe, die sie im sterblichen Leib des unsterblichen Gottes innwerden ließ. Die mystische Erfahrung ist ihnen deshalb über alles kostbar, weil sie nicht die Frucht ihrer eigenen heißen Bemühung, sondern Gnadengabe von oben ist. Was den Kern dieser Erfahrung ausmacht, die unmittelbare deutliche Wahrnehmung der Gegenwart und des Wirkens Gottes in der Seele, geht über die natürliche Menschenkraft hinaus. Die christliche Offenbarungsmystik ist gnadenhaft und wesentlich übernatürlich. Als übernatürliche Lebenserscheinung gehört sie einer höheren Ordnung an, mögen auch natürliche mystische Begebnisse psychologisch den Gnadenerfahrungen der übernatürlichen Mystik gleichen. Zwar muß einer nicht notwendig Glied der wahren sichtbaren Kirche Christi auf Erden sein, um der Gnade der übernatürlichen Mystik teilhaftig zu werden. Nichts hindert anzunehmen, daß Gott seine ausgesuchtesten Gnaden auch außerhalb des sichtbaren Leibes der Kirche schenken kann, wenn Er will. Und gewichtige Zeugnisse sprechen dafür, daß Er dies zuweilen getan hat. Die mystische Bewegung des Sufismus im Islam besitzt heiligmäßige Beter, die, wenn wir den Zeugnissen glauben dürfen, zu hohen Stufen des mystischen Lebens aufsteigen konnten<sup>39</sup>. In noch heidnischen Ländern begegnen Missionare auserwählten Seelen, die schon vor ihrer Taufe und vor jeder Berührung mit dem Christentum echte mystische Gnaden empfangen, sei es, daß Gott sein Dasein und seine Majestät im mystischen Licht einer Seele zeigte, die Er in der gleichen Stunde zu einem Leben der Vereinigung berief, oder daß die Seele

<sup>39</sup> Vgl. O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, 4. Aufl., Freiburg 1949, S. 114. 115.

durch das sichere Gefühl der Gegenwart Gottes Gewißheit über den großen Unsichtbaren erlangte, nach dem sie sich schon lange sehnte, oder wie immer Gott sein Wesen und Wirken suchenden Seelen offenbaren mag. Solche zum wahren Glauben und oft zum katholischen Ordensleben hinführenden außerordentlichen Gnaden lassen nur um so eindrucksvoller die Tatsache hervortreten, daß der mystische Strom nirgendwo so machtvoll und reich fließt wie in der katholischen Kirche<sup>40</sup>.

Für die übernatürliche Gnadenmystik muß als Mindestmaß seelischer Disposition der Glaube an den einen persönlichen Gott gefordert werden<sup>41</sup>. Doch daraus folgt keineswegs, daß mystische Erlebnisse, die wie die Zen-Erleuchtung außerhalb des heiligen Bereichs der vertrauten Du-Ich-Gemeinschaft zwischen der Seele und ihrem Schöpfer liegen, wertlos und schädlich seien. Auch bei katholischen Theologen und Psychologen hat sich mehr und mehr der Begriff einer natürlichen Mystik durchsetzen können. Welche Erscheinungen im einzelnen dazu gehören, ist noch wenig erforscht. Auch ist die Grenzlinie zwischen natürlicher Mystik und magischen Seelenvorgängen nicht leicht zu ziehen. Magie ist der Versuch des Menschen, durch gewaltsame Mittel den Naturlauf zu durchbrechen und auf die Gottheit oder übersinnliche dämonische Wesen Zwang auszuüben, wie es in primitiven Religionen geschieht. In der Mystik werden wir überall da von magischen Erscheinungen sprechen, wo der außergewöhnliche Zustand durch unnatürliche körperliche oder seelische Methoden erzwungen wird. Auch Hypnosen, Suggestionen, Halluzinationen, durch Rauschgift oder andere Ursachen hervorgerufene krankhafte Seelenerschütterungen können hier, insofern sie der Natur nicht gemäß sind, im weiten Sinne zu den magischen Vorkommnissen gezählt werden. Wie vom Arzt verordnetes Gift mögen solche Dinge im besonderen Fall der Heilung einer kranken Seele dienen, ihrem Wesen nach sind sie unnatürlich und schädlich. Der Strom des echten starken Lebens fließt innerhalb der Grenzen der natürlichen psychischen Gesetze.

Sowohl die Konzentrationstechnik des Nicht-Denkens im Zazen als auch die gewaltsame Anstrengung bei der Kôan-Übung haben Anlaß gegeben, das Zen unter die magischen oder parapsychischen Erscheinungen zu rechnen. Auch Jungs psychologische Erklärung des Erlebnisses als eines Durchbruchs des Unterbewußtseins scheint eher für einen künstlich erzwungenen seelischen Explosionsvorgang als für eine echte Wirklichkeitserfahrung zu sprechen. Denn das Erfassen ins Unterbewußte gesunkener psychischer Gehalte besagt keine neue Wesensschau oder Geistberührung. Schließlich muß zugegeben werden, daß sich in den Berichten über das Zen-Erlebnis und besonders in den Kôan-Sammlungen genug Merkwürdiges und Ver-

<sup>40</sup> Vgl. meinen Aufsatz über „Östliche und westliche Mystik“ in *dieser Zeitschrift*, Bd. 20, S. 135—147; 202—222.

<sup>41</sup> In den in meinem Aufsatz S. 222 angedeuteten Fällen handelt es sich um Seelen, die noch nicht getauft waren und vom christlichen Glauben noch gar keine oder nur eine sehr geringe Kenntnis besaßen, und die mit der mystischen Gnade zugleich den wahren Gottesglauben empfangen. Deshalb glaubte ich mich berechtigt, übernatürliche Gnadenmystik anzunehmen. Es traf gerade das zu, was Th. Ohm bemerkt: „(Ein Erleben und Erfassen des göttlichen Gnadenwirkens in der Seele)... müßte doch wohl zur Bekehrung führen... Vor allem müßten den Menschen, die Gott und Gottes Gnade und Gnadenwirken geistseelisch erleben, die Augen über die Wahrheit aufgehen.“ Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Krailing 1950, S. 400/401. Die Erfahrungen nichtchristlicher Mystiker, denen der klare Gottesglaube fehlt, möchte ich in den Bereich der natürlichen Mystik verweisen, wobei unsicher bleibt, ob Gottes Gnade mitwirkte oder nicht.

zertrtes, bisweilen auch Krankhaftes und Unnatürliches nachweisen läßt. Oft wird die Grenze der Magie hart gestreift und wahrscheinlich auch hie und da übertreten. Dennoch dürfte das Zen als religiös-mystische Erscheinung nicht der Magie, sondern dem Gebiet der natürlichen Mystik zuzuweisen sein.

Mager bestimmt die natürliche Mystik als „geistseelisches Erfassen des natürlichen Wirkens Gottes in der Seele“<sup>42</sup>. Ihre Möglichkeit läßt sich nicht abstreiten. Die Seele ist schon von Natur aus Geist und nicht erst durch die Offenbarung dazu erhoben worden. Warum sollte es an sich ausgeschlossen sein, daß die Seele auch natürlich zu rein geistiger Tätigkeit gelange? Das wäre natürliche Mystik. Auch sie wäre zu scheiden von jeder Magie“<sup>43</sup>. Es folgt, daß wie Mager vorsichtig bemerkt, „natürliche Mystik, die in ihrer Tatsächlichkeit nicht einwandfrei feststeht, kein Widerspruch wäre“<sup>44</sup>. Außer dem Sufismus, der vielleicht zur übernatürlichen Mystik gezählt werden darf, führt Mager als wahrscheinliche Beispiele natürlicher Mystik Buddhismus, Neuplatonismus und die neuindische Mystik des Ramakrishna und Vivekananda an, lauter Erscheinungen, die bei aller Verschiedenheit Verwandtschaft mit dem Zen aufweisen.

Wie bei der übernatürlichen Mystik die Echtheit vorzüglich aus ihren Wirkungen erkannt wird, so muß sich auch die Wertigkeit der natürlichen Mystik in ihren Früchten erweisen. Das Zen scheint dieser Probe standzuhalten. Wie weit mystische Erfahrung im Aufbau einer Persönlichkeit konkrete Bedeutung gewonnen hat, läßt sich freilich im je einzelnen Fall schwerlich wissen. Jedenfalls zeichnen sich die in der Zen-Übung gereiften religiösen Männer durch klare Besonnenheit der Lebensführung, ruhige Entschlossenheit in schwierigen Lagen und gespannten Mut zu beständiger Tätigkeit aus. Die großen Zen-Meister, von denen die chinesischen Chroniken erzählen, sind durchweg kraftvolle, geistig hochstehende Gestalten, manchmal derb bis zur Roheit, aber im Gleichgewicht ihrer seelischen Fähigkeiten. Im japanischen Zen ragen Persönlichkeiten wie Dôgen und Hakuin hervor, deren hohe religiös-mystische Begabung von den Zeitgenossen geschätzt wurde und in bedeutenden Werken fortlebt. Bekannt ist der Einfluß des Zen auf die japanische Kunst und Kultur. Das überschwengliche Lob mancher Autoren wird freilich abgedämpft durch den Anblick trauriger sittlicher Verirrungen in vielen Zen-Klöstern zu gewissen Zeiten der japanischen Geschichte. Auch das Zen hat seinen Schuldanteil am allgemeinen Verfall der Religion im Lande und am Absinken der öffentlichen Achtung für den Buddhismus. Aber dadurch wird der Wert der Zen-Mystik kaum beeinträchtigt. Kam es doch zu jenen Entartungen gerade deshalb, weil Übung und Erleuchtung nicht mehr ernst genommen wurden. Die asketisch-mystische Überlieferung überlebte die Perioden des Verfalls und widerstand der ärgsten Verweltlichung. Heute noch ist ein Zen-Kloster ein würdig ernster Ort, wo sich hochwertiges geistiges Leben und vielleicht auch natürliche Mystik entfalten kann.

Wenn die Zugehörigkeit der Zen-Erleuchtung zur natürlichen Mystik zu Recht besteht, so darf sich die Erfahrung nicht im Bereich der äußeren und inneren Sinne abspielen, sondern muß eine Berührung des Geistigen bedeuten. Denn das unmit-

<sup>42</sup> Lexikon für Theologie und Kirche, Art. Mystik, Freiburg 1935, Bd. VII, S. 407.

<sup>43</sup> A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934, S. 270.

<sup>44</sup> Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, S. 407.



telbare Erfassen der geistigen Wirklichkeit macht, wie Mager mit Recht betont, das Wesen jeder echten Mystik aus. Freilich geben hier die psychologischen Erlebnisbeschreibungen kaum sichere Auskunft. Suzuki hebt bei seiner Untersuchung des Satori mit Berufung auf James' Analyse des mystischen Erlebnisses besonders die „Intuitive Einsicht“ hervor<sup>45</sup>. Doch scheinen die vorliegenden Erfahrungsberichte nicht zur Annahme einer neuen Erkenntnis zu berechtigen, sondern vielmehr einen seelischen Exaltationszustand anzuzeigen, bei dem das Gefühl überwiegt. Auch in der „unpersönlichen Note“ des Zen-Erlebnisses, die Suzuki in Gegensatz zur persönlichen Mystik im Christentum stellt und als einen Erweis der hohen Geistigkeit des Zen rühmt<sup>46</sup>, möchten wir vielmehr einen Beweis für die Unvollkommenheit der mystischen Erfahrung im Zen erblicken, da zwar das geistige Sein unmittelbar erfaßt, aber die höchste Geistesspitze des Personseins nicht erkannt wird. Die ekstatischen Zustände im Zen kommen den Seelenvorgängen nahe, die James „kosmisches Bewußtsein“ nannte<sup>47</sup>. Der Mensch erfährt die Einheit des Alls, ein Erlebnis, das ihn für das ganze Leben hochstimmt und stärkt. Des religiösen Charakters entkleidet, möchte sich das Zen-Erlebnis kaum über diese Stufe des vagen Alleinsgefühls erheben. Aber in der authentischen Zen-Erleuchtung ist das Religiöse ein wesentliches Element. Suzuki bringt dafür in seinen Werken nicht das wünschenswerte Verständnis auf. In Anlehnung an James spricht er zwar vom „Sinn für das Jenseitige“, schwächt dann aber ab und sagt: „Vom Jenseitigen zu sprechen geht etwas zu weit“<sup>48</sup>.

Grundsätzlich besteht kein Hindernis, ja es liegt im Sinne der These der natürlichen Mystik, anzunehmen, daß die Seele in der Erleuchtung ihre eigene Geistigkeit erfährt und auf dem Grunde ihrer Geistsubstanz Gottes ewigen Schöpfergeist gewahrt. Aber über diesen wichtigsten Punkt bleiben alle vorliegenden Erlebnisbeschreibungen des Zen-Satori die Auskunft schuldig. Auf Grund der Berichte läßt sich kaum mehr als ein Absolutheitscharakter der Erfahrung behaupten. Die Seele glaubt an einen absoluten Seinsbereich zu rühren. Dieses Erlebnis wird von den Zen-Jüngern, wie oben dargelegt wurde, gemäß der Mahâyâna-Metaphysik gedeutet. So bestätigt sich die allgemeine religionsgeschichtliche Beobachtung, „daß die nichtchristliche Mystik der Gefahr des Monismus, Pantheismus und Theopanismus immer in hohem Grade ausgesetzt war“<sup>49</sup>.

Der Grund dafür liegt zunächst im Überwiegen der monistischen Spekulation in der Philosophie, besonders der Fernasiens, wo seit den frühen Tagen der Upanishaden die Einheitsschau des Tat tvam asi die religiösen und metaphysischen Geister in den Bann zog. Ebenso wichtig ist ein zweiter Grund, der die gleiche geistige Situation vom Menschen her faßt, nämlich das Fehlen eines deutlichen Per-

<sup>45</sup> Essays, Bd. II, S. 16, 17. Der Abschnitt Suzukis über die Haupteigentümlichkeiten des Satori, der sich stark an James anlehnt, ist besonders zweifelhaft. Vgl. meine Kritik in „Stimmen der Zeit“, Bd. 138, S. 183.

<sup>46</sup> Essays, Bd. II, S. 19. In diesem Zusammenhang wirft Suzuki unter völliger Verkenning des hohen geistigen Charakters der christlichen Mystik den christlichen Mystikern Sexualität vor.

<sup>47</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*, 32. Aufl., New York 1920, S. 398, 399.

<sup>48</sup> Essays, Bd. II, S. 19.

<sup>49</sup> Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, S. 398.

sonbegriffs. Ohm dürfte das Ergebnis seiner Forschung ohne Übersteigerungsgefahr noch stärker formulieren: „Außerhalb der Offenbarung gibt es kaum einen echten Personbegriff und echte persönliche Selbständigkeit und ist die Person äußerlich und innerlich immer bedroht. Selten, daß der Einzelmensch die Freiheit und Würde hat, die ihm von Gott aus zusteht. Das zeigt sich auch gerade in der Mystik“<sup>50</sup>.

Aber man muß sich vor vorschnellen Schlüssen bezüglich der persönlichen Haltung der nichtchristlichen, sogenannten „pantheistischen“ Mystiker hüten. Während vieler Jahre in Japan konnte ich einige merkwürdige Erfahrungen machen, die vielleicht zum Verständnis der Dinge ein wenig beizutragen imstande sind. In den ersten Jahren meines Aufenthaltes im Lande hatte ich viel Muße zum Verkehr mit jungen Zen-Studenten, die sehr freundlich und fleißig mit mir buddhistische Texte lasen, unermüdlich eifrig mir erklärten und in jeder Weise halfen. Sie waren überzeugte Anhänger der pantheistischen Mahâyâna (*Großes Fahrzeug*)-Philosophie und schauten auf alle philosophischen Zweiheits-Anschauungen als auf Hīnayâna (*Kleines Fahrzeug*) mit Überlegenheit herab. Aber sie übten eifrig Zazen, und besonders während der Sommerferien gingen sie regelmäßig aufs Land in ein Zen-Kloster, wo sie nicht nur asketisch übten, sondern auch vor der Buddha-Statue anbeteten und Sutren rezitierten. Denn sie waren aufrichtig fromm. Aber wie paßte ihre Andacht zu ihrer pantheistischen Weltanschauung? Warum beugten sie sich vor dem Buddha, warum verehrten sie das Buddha-Bild, wenn der Buddha der Geist und der Geist der Buddha ist? Oft habe ich meinen jungen Zen-Freunden nicht ohne geheime Bekehrungsabsichten die Unlogik ihres Verhaltens vorgeworfen, worauf sie mir jedesmal lächelnd aber sehr bestimmt zu verstehen gaben, daß ich dies eben nicht begreifen könne. Ich war meiner Sache sicher, der Widerspruch war offensichtlich, aber ich mußte einsehen, daß alles Diskutieren umsonst war, weil auch und mehr noch als das Herz der Abendländer der Ostasiaten „Herz seine Gründe hat, die die Vernunft nicht weiß“ (Pascal).

Einige Jahre nach Kriegsende suchte ich wieder Verbindung mit Buddhisten, diesmal besonders mit älteren Zen-Bonzen. Denn für die Beurteilung der Werthhaftigkeit ihrer Übung und Erleuchtung muß doch die persönliche Haltung der Erfahrenen vor allem wichtig sein. Ich wurde durch die Einfachheit, Wahrhaftigkeit, schlichte Güte und edle Menschlichkeit mancher Bonzen tief beeindruckt. Jüngst konnte ich mit einem hervorragenden Zen-Meister bekannt werden, der in einem großen Kloster der Sôtô-Sekte nahe bei Tokyo eine zahlreiche Schar junger Bonzen in die Kunst des Zazen einführt. Von diesem „Novizenmeister“ ließ ich mir nochmals Übung und Erleuchtung erklären, wobei ich vorab kaum etwas Neues erfuhr. Er bestätigte mir im Gespräch die Hauptpunkte dieses Aufsatzes: daß nämlich die Erleuchtung eine plötzliche, einmalige, besonders geartete und zwar religiöse Erfahrung ist, daß der Erleuchtete sich der Berührung eines Absoluten bewußt wird, daß das Erlebnis weniger eine neue Erkenntnis vermittelt als vielmehr gefühlsmäßig betont eine neue Haltung verursacht. Im Sinne seiner Sekte betonte der Bonze den Wert der Übung im Alltag. Auch für den Erleuchteten spiele sich das Leben

<sup>50</sup> Ebenda. Den Buddhisten ist auch der Begriff der Seele als einer geistigen Substanz nicht geläufig, was ebenfalls Ungenauigkeit in den Erlebnisbeschreibungen zur Folge haben kann.

ohne augenfällige Besonderheit in den Grenzen der Gesetzmäßigkeit dieser Erde ab, ohne alle Spur von Wunderbarem oder Magischem. Nun wagte ich meine Kernfrage: Wenn der Erleuchtete in der Erleuchtung die Buddhaschaft erlangt und durch das Einswerden mit dem Absoluten selbst zum Buddha, zum Absoluten wird, ist er dann in den absoluten Seinsbereich erhoben und, von den Erdenbanden befreit, selbst absolut? Sobald der Bonze verstand, wohin meine Frage zielte, antwortete er unverzüglich und versicherte mir klar und bestimmt das gleiche, wie vor fast drei Jahren ein hoch erleuchteter Zen-Greis in Hiroshima<sup>51</sup>: Nein, nach der Erleuchtung bin ich keineswegs ein absolutes Wesen, mein Leben ist immer dieses gewöhnliche Leben im Alltag, ein Leben der Arbeit und Übung, vielen Unzulänglichkeiten und Schwachheiten ausgesetzt, dem Tode verfallen (buddhistisch ausgedrückt: dem Gesetz der Ursachenverknüpfung unterworfen) . . . Wir Buddhisten haben nicht den Begriff der Sünde wie Sie im Christentum, fuhr er nach einer Weile fort, aber um das Fehlerhafte in meinem Leben wieder gutzumachen, fege ich täglich hier den Abort, und wie die Novizen muß ich täglich bis zu meinem Tode die Werke üben. Er bediente sich in diesem Zusammenhang des japanischen Wortes, mit dem wir unsern Gläubigen die Verpflichtung zur Sühne erklären. Dieses ist nicht das einzige Beispiel dafür, daß sich die Zen-Buddhisten des Bußwertes ihrer strengen asketischen Übung bewußt sind. Die beiden hervorstechenden Tugenden der geistlichen Männer im Zen sind Demut und Güte. Diese Beobachtung dürfte für die Gesamtbeurteilung der Zen-Erleuchtung nicht unwichtig sein. Nur zu leicht verbindet sich mit dem Wort „pantheistische Mystik“ eine Vorstellung, die der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

Die Zen-Jünger sind bei ihrer Übung von religiösen Beweggründen vorangetrieben, die Zen-Erleuchtung ist ihnen höchstes religiöses Anliegen. Wie alle religiös ergriffenen Menschen sind sie „Pilger des Absoluten“. Wer möchte wissen, wie viel sie von der ewigen, unwandelbaren Wahrheit erfahren? Ihr Erlebnis vermögen sie nie in Worten auszusprechen. Wenn sie dennoch das Erlebte mitzuteilen suchten, so geschah es in der Sprache der monistischen Mahâyâna-Philosophie. Aber Philosophie und Erlebnis sind immer verschieden. Die Erfahrung der Alleinheit kann sowohl theistisch als auch pantheistisch gedeutet werden. Das Wahrheitskriterium eines Weltbildes liegt nie im subjektiven Erleben. Jede echte Philosophie wird sich in lebendiger Fühlung mit den menschlichen Erfahrungen halten, aber Maßstab und Ziel kann sie nur im Objektiven haben. Ohne die Bedeutung der Zen-Erleuchtung für ernste Zen-Jünger abzuwarten, können wir daher und müssen ihre letzte Gültigkeit in Frage stellen. Auch ist das Zen-Erlebnis als mystische Erscheinungsform unvollkommen. Zur vollen Wahrheit kann keine noch so aufrichtige, opfervolle, bloß menschliche Bemühung um Erleuchtung führen, sondern einzig der Logos, der „in diese Welt gekommen jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1, 9).

<sup>51</sup> Über diese Begegnung habe ich berichtet in „Mit buddhistischen Bonzen“, „Stimmen der Zeit“, Bd. 148 (Juni 1951), S. 209–213.