

ZEN ZWISCHEN SEIN UND SCHEIN*

von Maurus Heinrichs OFM

Während im Osten der Zenbuddhismus nur eine der vielen Gestalten des Buddhismus ist, wurde im Westen Zen so hochgespielt, daß für viele Zen einfach gleich Buddhismus ist. Freilich wird von andern die ursprüngliche Verbindung zwischen Zen und Buddhismus fast völlig übersehen, so daß aus Zen ein in sich stehendes Phänomen gemacht wird. Diese Herauslösung des Zen aus seiner Verbindung mit dem Buddhismus geht bei vielen so weit, daß sie glauben, Zen üben zu können, ohne auf diese Beziehung zum Buddhismus achten zu müssen. So wird aus Zenbuddhismus ein Zensnobismus, wie ERNST BENZ treffend formuliert.

I

Da ERNST BENZ themagemäß über Zen in westlicher Sicht handelt, geht er nicht ausdrücklich auf das eigentliche Wesen des Zenbuddhismus ein, sondern setzt diese Kenntnis einigermaßen voraus. Freilich ist durch die Gegenüberstellung mit dem Zensnobismus ein beiläufiges Erwähnen des Zenbuddhismus gegeben, so daß auch der Nichtfachmann sich eine Vorstellung vom Zenbuddhismus machen kann. Dazu verhelfen auch die als Anhang beigegebenen, von Ursula von Mangoldt zusammengestellten Zendokumente (Gespräche, Kôan, Haiku) und der Auszug aus EUGEN HERRIGEL (Zen in der Kunst des Bogenschießens). BENZ beschreibt, wie der echte Zenbuddhismus in westlicher Sicht oft zu einem Zensnobismus geworden ist; jedoch sind das nur Ausgangspunkt und Endpunkt. Dazwischen liegt die in mannigfaltigen Phasen sich offenbarende *Verpsychologisierung* des Zen, deren Ansätze sich schon im Zen selbst zeigen, aber dann immer klarer herausgestellt werden durch das Bestreben etlicher Autoren, auch dem Westen eine Kenntnis des Zen zu verschaffen. So lobenswert dieses Bemühen in sich ist, so fatal erscheinen die nicht beabsichtigten Früchte in der später sich ereignenden psychologischen oder psychiatrischen Sicht, um schließlich im Zensnobismus auf gänzlichen Unverstand zu stoßen. Wir haben damit eine Parallelerscheinung vor uns

* Es liegt uns vor die Schrift von ERNST BENZ: *Zen in westlicher Sicht, Zen-Buddhismus — Zen-Snobismus*. Im Anhang Zen-Aussprüche. O. W. Barth-Verlag/Weilheim Obb., 107 S. Kart. 7,80 DM.

Unsere Ausführungen gehen über eine Besprechung hinaus, indem wir das Zenproblem in einen größeren Rahmen hineinstellen. Das soll nicht heißen, daß in der vorliegenden Schrift von ERNST BENZ diese Gesichtspunkte vergessen oder ausgelassen sind. Der Verfasser hat Themastellung und Zielsetzung klar durch Titel und Untertitel umrissen, so daß es sich um eine in sich abgeschlossene Schrift handelt. Insofern sind unsere Ausführungen keine Ergänzung zu dieser Schrift, sondern wir verbinden unsere eigenen Gedanken mit der Besprechung dieser Schrift.

zu den *Chinoiserien* früherer Jahrhunderte, die allerdings als harmlos betrachtet werden können, da es sich nur um einen Kunststil handelte. Da aber im Gegensatz zu diesen Chinoiserien Zen als Lebensstil und Lebensausfüllung nicht nur gewertet, sondern auch geübt wird, geht es nicht mehr um eine harmlose Spielerei, sondern um eine fatal sich auswirkende Gefährlichkeit, ganz abgesehen von dem Unrecht, das damit dem echten Zenbuddhismus angetan wird.

BENZ behandelt in seiner Schrift sowohl die westlichen Umdeutungen des Zenbuddhismus als auch das Entstehen des Zensnobismus. Zu diesem Zweck gibt er einen gedrängten Überblick über die Autoren, die dem Westen die Kenntnis über Zen vermittelt haben. Zunächst erscheint RUDOLF OTTO, der auf Grund seiner Einstellung und seiner persönlichen Eindrücke die wertvolle Abhandlung geschrieben hat *Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen*. Professor OHASAMA, theoretischer und praktischer Zenexpert, der damals in Heidelberg studierte, hat besonders auf Eugen Herrigel gewirkt; dieser Eindruck wurde später vertieft durch dessen Berufung an die Sendai Universität, so daß Herrigel sich auch praktisch in die Zenatmosphäre einleben konnte. Allerdings ging er nicht den Weg über die buddhistische Mönchsaskese, sondern über die Kunst des Bogenschießens. Trotzdem konnte ihn seine besondere Veranlagung doch zu einer rechten Erkenntnis des Zen führen. Als Theologe ist Karl Heim mit dem Zen persönlich in Beziehung getreten; trotz aller Verständnisbereitschaft weist er auf die tiefen Unterschiede zwischen Christentum und Zenbuddhismus hin. In dieser aufgeschlossenen Haltung unterscheidet sich Heim angenehm von der starren Haltung der dialektischen Theologie den nichtchristlichen Religionen gegenüber, die gerade in der protestantischen Theologie eine echte Auseinandersetzung nicht hat aufkommen lassen¹.

So sehr Herrigel in den mystischen Charakter des Zen eingedrungen ist, so beginnt mit ihm doch schon eine Säkularisierung des Zen, weil er zunächst einmal von einer peripheren Seite einsteigt (Bogenschießen), und weil er die ganze mönchische Bemühung beiseite läßt, also gleichsam da anfangen will, wo der Mönch am Ende seiner asketischen Bemühungen steht. Dadurch wird aber Zen von seinen religiösen Voraussetzungen abgelöst und für andere Interpretationen freigegeben. Am meisten trugen zur Verwestlichung des Zen zwei japanische Gelehrte bei, allerdings in bester Absicht, nämlich um dem Westen ein Verständnis für Zen zu eröffnen. Dabei lag es nahe, das unbekannte Zen durch im Westen be-

¹ Dasselbe bestätigt auch neuestens HEINZ GUENTHER (A View of the Challenge of Zen Buddhism to Christianity: *The Japan Christian Quarterly*, April 1965, 100 ff), der gerade in der Rechtfertigungslehre, wie sie in der dialektischen Theologie gehalten wird, ein Hindernis sieht, sich tiefer mit den zugrundeliegenden Impulsen der Menschennatur auseinanderzusetzen, so daß der Mensch hoffnungslos von sich entfremdet wird, noch auch durch die Rechtfertigung eigentlich zu sich selbst wiederfindet.

kannte Begriffe zu erklären. Kaiten N u k a r i y a nahm die damals grasierenden Vorstellungen eines Darwin und Haeckel samt dem gesamten Fortschrittsglauben in seine Dienste, was freilich ein sehr schlechter Dienst am Zen war. Der berühmteste Name ist Daisetz u S u z u k i. Zen von aller Philosophie und Religion abhebend, ja auch vom Buddhismus selbst, stellt er Zen dar als den Geist aller Religion und Philosophie. Auch das mystische Zentralerlebnis (*satori* = Erleuchtung) gerät in den Sog einer psychologischen Erklärung als eine Öffnung des Unbewußten. Nach Heinrich D u m o u l i n war das eine folgenschwere Weichenstellung, und auf dieser Spur sollten bald andere und radikalere Erklärungen folgen. Die Religionspsychologie von William J a m e s ist auf mannigfaltige Weise in die Ausführungen bei Suzuki eingeflossen. Längere Ausführungen widmet Benz der Psychologie und Psychotherapie von C. G. J u n g. Da sich Jung nur den reinen Bewußtseinsvorgängen widmen will unter Ausschaltung aller Metaphysik, kommt es praktisch zu einer vollen Verpsychologisierung des Zen, so daß jeder transzendente Hintergrund entfällt. Zen wird zur Seelentherapie, die um so mehr begrüßt wird, als sie eine Bestätigung abendländischer Tiefenpsychologie zu sein scheint. Bis zu Zen als Religionsersatz war es dann kein weiter Weg mehr. Allerdings muß man gerechterweise anmerken, daß Jung zu verschiedenen Malen dringend vor einer indiskreten Übernahme des Zen in den Westen gewarnt hat.

Man mag diese ganze Entwicklung bedauern, ja man kann daraus einen Vorwurf gegen Jung machen, denn, abgesehen von seinem guten Vorsatz, bei den reinen Bewußtseinsvorgängen zu verbleiben, kommt es doch zu Grenzüberschreitungen, weil Zen in einer solchen Form geschildert wird, daß es in Psychologie und Psychotherapie aufgeht. Zur Verteidigung Jungs wird man anführen, daß so namhafte Autoren wie Suzuki dazu den Weg gewiesen haben, ja, daß anerkannte Zenmeister durchaus auf ihre Weise Tiefenpsychologie treiben, so bald man von einer bloßen Beschreibung zu einer Erklärung des Zen fortschreitet. Das ist freilich keine japanische Neuerung; vielmehr geht das auf weit zurückliegende Einflüsse in China zurück. Historisch gesprochen handelt es sich beim Zen nicht um eine originale Lehre des Buddha, sondern um eine revolutionäre und rein chinesische Entwicklung innerhalb des Buddhismus, was allerdings die Initiatoren nicht davon abhalten konnte, ihre Lehre als esoterische Unterweisung des Buddha auszugeben². Nach Ansicht Suzukis verhält es sich im Christentum auch nicht anders³.

² Vgl. FUNG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, translated by Derk B o d d e (Leiden 1953) II, 4; D. T. SUZUKI, *Zen Buddhism*, Selected Writings, edited by William B a r r e t t (A Doubleday Anchor Book 1956, 28 f). Es handelt sich um eine Paperback-Ausgabe, nach der auch im folgenden zitiert wird.

³ „To state it more concretely, how much Christianity, for instance, as we have it today is the teaching of Christ himself? and how much of it is the contribution of Paul, John, Peter, Augustine, and even Aristotle...“ (SUZUKI a.a.O. 32 ff).

Wenn auch offiziell die Entstehung des chinesischen *Ch'an*⁴ mit der einigermaßen legendären Gestalt des *Bodhidharma* verknüpft wird, der unter der Regierung des Kaisers Wu (502—549) nach China gekommen sein soll, so liegen diese Ideen doch schon bei Tao-sheng (ca. 360—434) vor. Schon unter dem fünften Patriarchen Hung-jen (602—675) teilte sich der Ch'an-Buddhismus in zwei Schulen, und zwar just wegen der psychologischen Erklärung der Erleuchtung⁵. Freilich sind das erst nur Anfänge, die noch weit entfernt sind von heutiger Tiefenpsychologie, aber die Richtung ist schon gewiesen. Weit schwerer wiegt die Feststellung, daß es zu einer psychologischen Erklärung kommen mußte wegen der dem Zen zugrunde liegenden und durchwegs festgehaltenen monistischen Haltung⁶. Wir kommen auf diese Frage unten zurück. Steht dieser monistische Grundzug einmal fest, dann entfällt jegliche Transzendenz, und wir verfallen einer Immanenz, die zu ihrem Selbstverständnis auf den psychologischen Bereich zurückgreifen muß. Ob man diesen Ausgriff in den psychologischen Bereich nun als ein Vertiefen, als ein Ausweiten oder als ein Durchbrechen bezeichnet, verschlägt nicht viel, denn grundsätzlich handelt es sich immer um die Kenntnisnahme dessen, was immer schon vorgegeben ist, aber wegen der egoistischen Einengung und Trübung nicht erkannt werden konnte⁷.

Gegen diese Verpsychologisierung und Säkularisierung des Zen sind namhafte Kenner aufgestanden. Benz nennt besonders Rudolf Otto, Heinrich Dumoulin, Ruth Sasaki u. a., die, jeder auf seine Art, dem Zen seine Ursprünglichkeit erhalten möchten. Rudolf Otto greift auf *das allgemeine Phänomen der Mystik* zurück, betont dabei aber mit Nachdruck, daß keine Mystik sich im Blauen wölbt, sondern immer auf einem Grunde steht, den sie vielleicht nach Kräften leugnet, aus dem sie sich aber immer wieder speist. In diesem Falle handelt es sich um den Buddhismus als Grundlage, von dem Zen trotz Suzuki nicht abgelöst werden kann. Dumoulin spricht von einer *natürlichen Mystik*, die nur verständlich ist als Begegnung mit einem Transzendenten, Supra-mentalen, einem Überbewußtsein⁸. Ruth Sasaki, Gattin des verstorbenen

⁴ *Ch'an* ist die chinesische Aussprache desselben Schriftzeichens, das im Japanischen *Zen* gelesen wird.

⁵ Die Einzelheiten kann man nachlesen bei FUNG YU-LAN a.a.O. II, 386 ff.

⁶ Es gibt freilich Autoren, die diesen Monismus nur als eine Deutung ansehen, nicht aber als eine Grundlage, so daß Zen grundsätzlich frei wird für andere Interpretationen. Wenn wir auch zugeben, daß man zwischen *Zenerlebnis* und *Zendeutung* unterscheiden muß, so glauben wir doch, daß das Zenerlebnis sich grundsätzlich mit einem monistischen Buddhismus verbindet und daß jede andere Deutung von der eigenen Weltanschauung her neue Elemente einführt.

⁷ Hier haben wir einen der wichtigsten Begriffe des Buddhismus vor uns, nämlich die buddhistisch aufgefaßte *Konkupiszenz* als Verhärtung des psychologischen Ich.

⁸ Bei BENZ a.a.O. 35; vgl. H. DUMOULIN, *Zen, Geschichte und Gestalt* (Bern 1959), 267 ff (Sammlung Dalp Band 87).

Zenmeisters Sôkei-an Sasaki, die vom Protestantismus zum Zenbuddhismus hinüberwechselte und ein Zen-Studienzentrum für Ausländer in Kyoto eingerichtet hat und leitet, verfiht Zen scharf als eine *Religion*, während alles andere, was man über Zen sagen kann, nur von nebensächlicher Bedeutung ist. Nach einer längeren und scharfen Ablehnung der Ansichten von Arthur Koestler⁹ geht Benz über zur Darstellung des Zensnobismus, den man im Buche leicht nachlesen kann.

Ein eigenes Kapitel widmet Benz der zenistischen *Ironie*¹⁰. Er nennt diese Ironie den wohl mißverständlichsten Zug; aber vielleicht handelt es sich zugleich um einen sehr verräterischen Zug, der uns über das eigenartige Zenphänomen vielleicht mehr zu sagen hat als alle gescheiterten Ausführungen über Zenmystik. Wie Benz selbst bemerkt, wird kein christlicher Mystiker je Witze machen über die Sakramente oder über geistliche Ordnungen, selbst wenn ihn die Mystik über institutionelle Formen hinausführt. Dieselbe Ironie finden wir übrigens auch bei manchen *Taoisten*, insbesondere bei *Chuangtze*. Das ist kaum zufällig, da es sich bei Zenbuddhismus und Taoismus nicht nur um Parallelerscheinungen handelt sondern auch um historische Beeinflussungen. Hierüber wird noch zu sprechen sein.

Damit verlassen wir den von Benz abgesteckten Raum und widmen uns anderen Fragen, die nicht mehr zu dessen Themastellung gehören. Die Schrift von Ernst Benz ist nicht nur wertvoll für den Zenbuddhismus, von dem sie ausgeht, sondern auch und besonders für die religiöse oder pseudoreligiöse Geistesgeschichte des Westens, die im Zensnobismus eine interessante Note erhält.

II

Die meisten Menschen, wenn sie von Zen hören, verbinden damit die Vorstellung eines rein japanischen Phänomens. Daran ist nur soviel wahr, daß das als *Zen* ausgesprochene Wort eben in dieser Aussprache japanisch ist, dagegen sowohl Schriftzeichen als auch die Sache von China gekommen sind (*Ch'an*). *Fung yu-lan* nennt diese Ausgestaltung des Buddhismus die originalste chinesische Schöpfung, freilich auch die revolutionärste¹¹. Daß Anfänge und Grundlagen des Zenbuddhismus in China liegen, ist zu bekannt, als daß wir hier eigens darüber zu handeln haben. Auf japanischer Seite sind hier besonders die Beiträge von Suzuki zu nennen, während für die chinesische Seite auf die Untersuchungen von *Fung yu-lan* verwiesen werden muß.

⁹ ARTHUR KOESTLER, *Von Heiligen und Automaten* (Bern-Stuttgart-Wien 1961).

¹⁰ „... die feine souveräne Ironie, die ihren Grund in dem höchsten Freiheits-erlebnis selber hat und die sich sogar gegen die eigenen religiösen Institutionen und Formen des Zen-Buddhismus selber richten kann“ (BENZ a.a.O. 40).

¹¹ „Even in the case of the *Ch'an* or *Zen* school, which was the most revolutionary and purely Chinese development in Buddhism...“ (FUNG YU-LAN a.a.O. II, 4). „Of all the schools of Chinese Buddhism, the most uniquely Chinese and probably the best known outside of China is that of *Ch'an*“ (Ebd. II, 386 f).

Viel interessanter aber ist eine andere Frage, nämlich *wie dieser Prozeß der Verschmelzung chinesischen und buddhistischen Geistes sich abgewickelt* hat, der dann zur spezifischen Erscheinung des Zen (Ch'an) führt. Historisch gesehen ereignet sich zuerst eine Kontaktnahme zwischen *Buddhismus und Taoismus*. Das ist leicht verständlich, wenn man an die Grundzüge dieser beiden Systeme denkt. Erst später, im sogenannten *Neokonfuzianismus*¹² strömen buddhistische und taoistische Elemente in das konfuzianischen Denken ein, und man kommt zu einer eigentlichen Metaphysik, deren der ursprüngliche Konfuzianismus so elendiglich entbehrt.

Vom zweiten Jahrhundert n. Chr. an sehen wir ein Wiederaufleben des Taoismus; im Unterschied zum alten Taoismus eines Laotze und Chuangtze spricht Fung yu-lan hier von einem *Neo-Taoismus*¹³. Die zeitgenössischen Quellen sprechen allerdings nicht von Neo-Taoismus sondern von der *Geheimnisvollen Lehre*¹⁴. Für das Denken dieser Zeit ist charakteristisch, daß man sich kaum Rechenschaft gibt über die Unterschiede zwischen Buddhismus und Taoismus, sondern unbesehen und unkritisch beide Systeme in eins setzt. Statt Lehrunterschiede sehen die Autoren hier nur eine verschiedene Terminologie, die sich eben aus der geographischen und linguistischen Verschiedenheit erklärt¹⁵. Für die Anwendung taoistischer Terminologie auf buddhistische Begriffe hatte man einen eigenen Terminus *ko-yi*¹⁶. Wie sich Sein zum Nichtsein oder zur Leere verhält, das war ein gemeinsames Problem der Taoisten und Buddhisten¹⁷. Im buddhistischen Denken haben wir die Antithese zwischen

¹² Auch *Hsing-li-Schule* genannt, deren größter Vertreter Ch u - h s i ist, gleichzeitig mit Thomas von Aquin und der Thomas der chinesischen Philosophie genannt. Chu-hsi selbst, aber auch seine Vorgänger sind alle mehr oder weniger dem Buddhismus verpflichtet wie auch dem Taoismus, wengleich man sich als guter Konfuzianer scharf gegen Buddhismus und Taoismus wendet, manchmal sogar mit der ausgesprochenen Begründung, daß man die gefährliche Anziehungskraft des Buddhismus am eigenen Leibe verspürt habe.

¹³ Vgl. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 168; im folgenden halten wir uns an diese Ausführungen bei Fung yu-lan.

¹⁴ *Mysterious Learning (Hsüan Hsüeh)*. Dieser Ausdruck lehnt sich an LAOTZE Kap. 1 an.

¹⁵ So sagt LIU-CH'U (438—495): „Vom Kunlun ostwärts (d. h. China) spricht man von der *großen Einheit (t'ai-i; taoistischer Terminus)*; von Kashmir westwärts gebraucht man *sambodhi* (chin.: *cheng chueh* d. i. Weisheit oder Allweisheit des Buddha). Ob einer sehnsüchtig ausschaut nach dem *Nichtsein (wu)* oder ob er die *Leere (k'ung)* preist, so ist das doch im Prinzip ein und dasselbe“ (Zit. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 240; dort weitere Zeugnisse). Sehr interessante Einzelheiten hierüber findet man bei HENRI MASPERO, *Le Taoïsme* (Paris 1950) 185 ff (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine; Bibliothèque de diffusion, tome LVIII).

¹⁶ Wörtlich: Ausweitung der Ideen, Method of Analogy; FUNG YU-LAN a.a.O. II, 241.

¹⁷ Bei FUNG YU-LAN a.a.O. II, 243.

dem Absoluten (*Bhutatahata*; chinesisch: *chen-ju*) und dem zeitlichen Werdeprozeß, zwischen Verharren und Verändern, zwischen Nirwana und dem Zyklus von Leben und Tod. Diese dreifache Gegensätzlichkeit wurde taoistisch wiedergegeben als Gegensatz zwischen Nichtsein (*wu*) und Sein (*yu*), zwischen Ruhe (*ching*) und Bewegung (*tung*), zwischen Nichthandeln (*wu wei*) und Handeln (*yu wei*), so daß schwer zu sagen ist, ob wir im einzelnen Fall buddhistisches oder taoistisches Denken vor uns haben¹⁸.

Der eigentliche Ahnherr des chinesischen Ch'an ist Tao-sheng (ca. 360—434), der einerseits tief eingetaucht ist in taoistisches Denken und taoistische Terminologie, andererseits von seiner Erziehung her auch den Buddhismus kennt. So kommt es bei ihm zur typischen Zen-Erscheinung. Besonders zwei Lehren sind hier bezeichnend. Zunächst einmal, daß er nicht an Texten hängenbleibt, sondern zur verhüllten oder eingeschlossene Wahrheit durchdringen will, „so wie man die Fischreuse lassen muß, um den Fisch zu fangen“, denn erst dann kann man über den Weg (*Tao*) sprechen¹⁹. Hier erkennen wir schon die Freiheit, ja, die Ironie, mit der spätere Zenbuddhisten die heiligen Texte behandeln. Das andere Kennzeichen ist die klare Lehre von der „plötzlichen Erleuchtung“. Wie weit, rein historisch gesehen, der Einfluß des Bodhidharma für das Entstehen des Ch'an verantwortlich ist, kann wohl kaum sicher ausgemacht werden; jedenfalls haben wir schon vor ihm bei Tao-sheng die Prinzipien des Ch'an klar vor uns. Im einzelnen werden die Lehren des chinesischen Ch'an bei Fung yu-lan beschrieben²⁰. Hält man sich diese historischen Gegebenheiten vor Augen, dann ist es nicht verwunderlich, daß die sogenannten Zen-Zitate, Zen-Dokumente und Zen-Anekdoten neben eigentlichen Zensprüchen auch viele Taosprüche enthalten²¹.

Dieses historische Ineinander von Taoismus und Zenbuddhismus hat für uns nicht nur rein historisches Interesse, sondern ist zugleich aufschlußreich für die Art des östlichen Weisheitsweges. Es treffen sich hier ja doch die drei großen östlichen Räume Chinas, Japans und Indiens; indem sie hier zusammenkommen, verraten sie uns etwas über ihre Gei-

¹⁸ Vgl. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 258.

¹⁹ Vgl. FUNG YU-LAN a.a.O. II, 270; der Vergleich mit der Fischreuse stammt von CHUANGTZE, Kap. 26).

²⁰ FUNG YU-LAN a.a.O. II, 386—406.

²¹ Auch unter den von Ursula von Mangoldt zusammengestellten Zensprüchen im Anhang des oben besprochenen Werkes von ERNST BENZ haben wir eine Reihe von Taosprüchen. Rein formal gesehen müßte man zwischen Zensprüchen und Taosprüchen unterscheiden, aber angesichts des historischen Werdeprozesses bedeutet diese formale Verschiedenheit nicht viel. Trotzdem wäre es interessant, die Zensprüche und Taosprüche einmal darauf hin zu untersuchen, wieweit sich typisch der japanische und chinesische Charakter widerspiegeln in ihren Nuancierungen. Manche Dinge sind ja erst durch ihre Kultivierung in Japan zu ihrer heutigen Ausformung gekommen.

stesstruktur²². Allgemein gesprochen charakterisiert sich diese Struktur als ein Hinneigen zu Monismus, Pantheismus, Theopanismus, oder wie immer man dieses Faktum bezeichnen will. Es gilt aber vorsichtig zu sprechen, will man die Sachlage nicht übertreibend verzerren, denn einerseits sind durchaus nicht alle östlichen Denker auch Monisten, andererseits finden wir dieselbe Neigung auch in der griechischen Philosophie, leicht antönend im Platonismus, kräftig ertönend im Plotinismus, untragbar übersteigert bei Proklos zur Identitätsphilosophie²³. Später erleben wir in der abendländischen Philosophiegeschichte immer wieder ein sporadisches Aufleben dieser Tendenzen.

Will man diesen Tatbestand richtig würdigen, so darf man nie vergessen, daß es hier nie um eine reine Wissensfrage geht, sondern vor allem um eine *religiöse Existenzfrage*. Das gilt für die Denker in Ost und West. Religion und Philosophie stehen im selben Dienst der Erlösung des Menschen. Dadurch wird die religiöse Erlösungssehnsucht zugleich ein praktisch-philosophisches Weisheitsverlangen. Religiöse Erlösungssehnsucht verwickelt sich im zurückkehrenden Heimgang zur ursprünglichen Einheit aus der Verfahrenheit und Zersplitterung der leidvollen Gegenwartsexistenz. Ziel, Thema, Weg und Mittel werden also nicht von einer wissenwollenden Philosophie vorgegeben, sondern von einem heimwollenden Ganzheitsverlangen des Menschenherzens. Religiöse Erfahrung steht über wissender Weisheit, und wissende Weisung kann nur der geben, der selbst erfahren hat oder überkommene Erfahrung treulich tradiert. Spricht man hier von Monismus, so muß man sich durchaus bewußt bleiben, daß es hier um *religiösen Monismus* geht, ein Verlangen nach Einheit mit dem „Ersten“ und „Einen“, dem Letzten, das zugleich das Alles ist. Spricht man von Aufgehen und Verlieren des „Ich“, so muß das zunächst und ursprünglich im religiösen Sinn verstanden werden als ein Aufgeben des selbstsüchtigen und verkrampften Ich, das nur in Selbstauflösung zur Erlösung sich hinweiten kann. Dieser Sinn liegt zunächst im Erlösungserlebnis der Einheit und Harmonie und läßt sich von hier aus auch leicht entdecken in der Erlösungssehnsucht des Menschenherzens. Die dem Erlösungserlebnis nachfolgende Deutung kann naturgemäß nur geschehen entsprechend den überkommenen Kategorien und setzt sich als Deutung auch den Gefahren der Mißdeutung aus. Aber damit wird nicht auch schon das Erlösungserlebnis in sich zerstört oder kompromittiert. Alle Kritik muß also, will sie gerecht bleiben, an der Deutung aber nicht am Erlösungserlebnis noch auch am Erlösungsverlangen ansetzen. In dieser richtig angesetzten Kritik scheiden sich einigermaßen östliche und westliche Traditionen; hier auch scheiden sich Wahr und Falsch, ohne daß sich die Scheidung zwischen Wahr und Falsch deckt mit der Scheidung zwischen Ost und West. Denn beide Seiten sprechen

²² Das wird kurz angedeutet bei HEINRICH DUMOULIN a.a.O. 285.

²³ Vgl. JOHANNES HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* (Freiburg 1949) I, 268 ff.

nur in Analogie, in der die Wahrheit sich enthüllt und verhüllt, um so mehr sich enthüllend, je ehrfürchtiger und tastender der Mensch verlangend nach ihr sucht; um so mehr sich verhüllend, je mehr der Mensch im Wissenwollen sie einzufangen sich vermißt.

III

Aus dem Gesagten scheint sich zu ergeben, daß wir zu einer rechten Bewertung des Zenphänomens und allgemein aller mystischen Phänomene außerhalb des Christentums nicht mit vorgegebenen philosophischen Kategorien hineinstoßen dürfen, sondern, diese möglichst beiseite lassend, uns *religiöser Erfahrungen* bedienen müssen, wie sie uns auch im Christentum zur Verfügung stehen. Dabei verkennen wir nicht die Bedeutung und den Nutzen religiös-philosophischer und christlich-theologischer Begriffe, die einer ehrfürchtigen Klärung dienen wollen. Aber wir wissen auch, daß jede Klärung leicht in eine zwielfichtige Aufklärung hineingerät, sobald sie nicht sorgsam auf den analogen Charakter ihrer Begriffe achtet. Jeder Begriff wird leicht zu einem harten Handgriff im forschenden Angriff auf das „Objekt“. Dagegen gehen Symbol und Gleichnis, die eigentlichen Werkzeuge religiöser Betrachtung, sachte und leise tastend vor, um das leise atmende und pulsierende Leben nicht zu zerstören, sondern zu erhörchen. Sobald wir das einmal begriffen haben, werden wir überrascht sein über den religiösen Gleichklang zwischen Ost und West. Wir können dieses Thema hier unmöglich entwickeln und verweisen deshalb nur auf wenige wichtige Punkte.

Die Vergänglichkeit alles menschlichen Lebens beschreibt GREGOR VON NAZIANZ in der Grabrede auf Caesarius mit folgenden Worten: „Des Menschen Leben, meine Brüder, ist der vorbeihuschende Augenblick des Lebendigen, ist unser Kinderspiel auf Erden, ein Lichtschatten, ein fliegender Vogel, die Spur eines fahrenden Schiffes, Staub, Nebelhauch, Morgentau und aufbrechende Blume“²⁴. Das versteht jeder Buddhist und fühlt es nach. Die Auflösung des Ich, das uns abendländischen Theologen angesichts östlicher Redeweise so viele Schwierigkeiten macht, wird in unnachahmlicher und schlichter Weise durch JOHN WU CHING-HSIUNG ins Christliche übersetzt und damit recht interpretiert: „Und nun kommt das Paradox! Betrachten wir unser irdisches Dasein als unsere bleibende Wohnstätte, dann werden wir zu heimatlosen Vagabunden. Halten wir uns jedoch für Zugvögel hienieden, dann fühlen wir uns sogar in der Verbannung daheim. Und gleicherweise in einer anderen Hinsicht! Nehmen wir uns selber für einen Jemand, dann sind wir niemand, und sind wir vor uns selber niemand, dann werden wir jemand. Der Herr leert die Vollen, aber die Leeren füllt er“²⁵.

²⁴ *Oratio* 7, 19: PG 35, 777.

²⁵ JOHN CHING-HSIUNG WU, *Knospe Blüte Frucht, der dreifache Weg der Liebe zu Gott* (Luzern 1958) 47 f.

Selbst für ein so heikles Thema wie die zenbuddhistische Ironie finden wir ein Gegenstück bei einem Mann wie Augustin, der das menschliche Leben als ein Possenspiel schildert, in dem die so heiß ersehnten Kinder den Eltern zurufen: „Holla, nun denkt daran abzutreten, jetzt wollen auch wir unsere Posse spielen.“ Und Augustin fährt dann fort: „Ja, ein Komödienspiel ist das Leben des Menschengeschlechtes, dieses Leben der Gefährdung. Denn es steht geschrieben: Jeder lebendige Mensch ist allumfassende Eitelkeit“²⁶. Weitere vergleichende Themata sind die Formlosigkeit oder das Nichtsein Gottes; aber deren Behandlung würde hier zu weit führen.

Von hier aus verstehen wir, daß viele östliche Deuter östlichen Weisheitslebens stets auf die Mystiker des Westens und Christentums zurückgreifen (wie besonders Suzuki und Radhakrishnan). Das ist weder überraschend noch überheblich, solange man sich an den religiösen Erfahrungsbereich hält; begibt man sich aber in das Gebiet der Deutung, dann wird man an scharf geschliffenen Begriffen nicht vorbeikommen.

Um nun ein besseres Verständnis für Zen, insbesondere für sein Zentralerlebnis des *Satori*, zu bekommen, verweisen uns etliche Experten auf das Phänomen der Mystik überhaupt (besonders Rudolf Otto) oder speziell auf die Existenz einer natürlichen Mystik (wie Dumoulin), ein Weg, der auch den Beifall von Ernst Benz gefunden hat. Jede theoretische Beschäftigung mit der Mystik leidet insofern an Unverständnis, als sie nicht imstande ist, von eigener mystischer Erfahrung auszugehen; zum mindesten muß man aber ein Organ für solche Vorgänge besitzen, denn, wie Benz launig im Anschluß an seinen Lehrer Adolf Deissmann bemerkt, „mystische Theologie ohne mystische Erfahrung, das ist wie ‚beinahe Sekt getrunken‘“²⁷.

Die Berufung auf eine natürliche Mystik zur Erklärung des Zenerlebnisses scheint ein gangbarer Weg zu sein, aber er ist nicht ohne Gefahr. *Natürliche Mystik*, was heißt das? Da der mystische Aufstieg und auch das mystische Verlangen doch sicherlich zu den sittlich guten Akten gehört, entsteht hier die ganze Problematik um Sinn und Existenz der natürlich guten Akte²⁸. Wir persönlich gestehen, daß wir hier im Missionslande angesichts der grandiosen religiösen und sittlichen Anstrengungen inmitten und trotz der nichtchristlichen Situation die Existenz von *natürlich* guten Akten nicht anerkennen, sondern freimütig ver-

²⁶ *Enarrationes in psalmos 127, 15*: PL 36, 1686; vgl. hierzu HUGO RAHNER, *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 1952); MAURUS HEINRICH, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken* (Mainz 1963) 184 ff. Man müßte hier zum Vergleich auch noch die ursprünglichen Gestalten aus den Wüstenvätern und aus den Fioretti des hl. Franziskus heranziehen; denn viele dieser Gestalten stehen den Zenmeistern an Ursprünglichkeit nicht nach.

²⁷ Bei ERNST BENZ a.a.O. 77 f.

²⁸ Vgl. zu diesem Thema GEORG MUSCHALEK, *Natürlichkeit und Menschlichkeit* (in: *Gott in Welt* [Freiburg 1964] II, 103 ff).

treten, daß überall da, wo echte Sittlichkeit, echtes Streben nach Vervollkommnung und Sehnsucht nach Erlösung sich zeigt, Gottes immer arbeitende und den Menschen immer umfließende Gnade Gottes gleichzeitig am Werke ist, lockend und helfend, tragend und erhebend. Aber das kann hier im einzelnen nicht ausgeführt werden. Eine sogenannte natürliche Mystik wird also gar nicht so natürlich sein, wie sie ausgegeben wird. Natürlich könnte man sie nur in einem weiteren Sinne nennen insofern, als sie noch nicht bewußt christologisch geordnet ist, aber doch nichtsdestoweniger im christologischen Raum schwingt. Damit wird sie nicht nur zu einem religiösen Schwung, wie sie sich in vielen nichtchristlichen „Propheten“ zeigt, in diesen religiösen Deutergestalten des nichtchristlichen Raumes, vielmehr wird sie zugleich zu einem Aufschwung, dem verborgenen Gott entgegen eilend oder den unbekanntem Gott erahnend und ersahnend.

Eine weitere Schwierigkeit dieser Berufung auf eine natürliche Mystik liegt in eben dieser Bezeichnung als *natürliche Mystik*, eine Bezeichnung, die als solche doch offenbar die eigentliche *übernatürliche Mystik* als bekannteres und mehr anerkanntes Phänomen voraussetzt. Erst von einer übernatürlichen Mystik her ist man zur Anerkennung einer natürlichen Mystik vorangeschritten. Für die christliche Theologie, die diesen Begriff geformt hat, ist die Sachlage klar. Dementsprechend wird christliche Theologie die Phänomene der sogenannten natürlichen Mystik immer *analog der übernatürlichen Mystik* zu begreifen versuchen. Von unserer Seite her haben wir dagegen nichts einzuwenden, aber unsere östlichen nichtchristlichen Mystiker werden sehr viel dagegen zu sagen haben, ja, der ganze Begriff wird ihnen sehr mystisch vorkommen, mystischer als ihre eigene mystische Erfahrung. Übernatürliche Mystik arbeitet ja doch notwendigerweise mit dem Begriff eines *transzendenten Gottes*, der sich auf vielfache Weise den Menschen mitzuteilen gewürdigt hat. Eine besondere Art dieser Mitteilung ist das mystische Erlebnis oder die mystische Erfahrung. Transzendenz hält auch im mystischen Ereignis durch, denn nie können Gott und Geschöpf in eins verschwimmen im Sinne einer eigentlichen Identität. Trotzdem liegt das Ereignis einer intimsten Einigung vor, die dann durch mancherlei Analogien erläutert werden kann. Aber eine solche Transzendenz kennt man im Osten nicht, wenigstens anerkennt man sie nicht. Jedenfalls ist die Transzendenz Gottes nicht die gewöhnliche Auffassung, sondern bleibt Ausnahme. Damit verliert aber auch die Scheidung zwischen Natur und Übernatur Sinn und Berechtigung. Wenn nämlich statt Transzendenz eine eigentliche Immanenz gesetzt und behauptet wird, dann kann die in der Mystik sich ereignende neue Öffnung auf Gott oder auf das Absolutum hin doch nur in einem Durchbruch geschehen, der durch die phänomenale Welt hindurch in eine neue, tiefere und wahrere Erkenntnis hineinstößt, und so zum Eigentlichen gelangt. Jedoch ist dieses Eigentliche immer schon vorgegeben, ist immer schon Wirklichkeit, nur ist es im gewöhnlichen Leben noch

verhüllt. Ontologisch und real gesehen, verbleibt alles, wie es immer schon war; psychologisch, erlebnismäßig und religiös ist alles anders geworden. Von hier aus verstehen wir die Polemik von Suzuki gegen die gesamte christliche *Brautmystik*, mit der er von seinem Standpunkt her nichts anfangen kann. Auch Nishida Kitarô lehnt offen einen transzendenten Gott ab samt der daraus resultierenden Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Bildner und Bild; vielmehr erläutert er das Verhältnis zwischen Absolutum und Welt als ein Verhältnis zwischen Noumenon und Phänomenon²⁹.

Östliche Denker versuchen also auf ihre Art eine Erklärung des Zenerlebnisses. Einerseits lehnen sie einen im christlichen Sinne transzendenten Gott ab, womit auch die Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik dahinfällt; andererseits können sie sich nicht enthalten, eine Erklärung zu suchen für die eigenartige Erscheinung des Zenerlebnisses. Da der Aufstieg zu einem transzendenten Gott hier versperrt ist, bleibt nur ein doppelter Weg, der aber in Wirklichkeit nur ein Weg unter doppeltem Namen ist.

Der erste Weg ist gekennzeichnet durch ein *Absteigen* des Menschen in seine tieferen Schichten, um der oberflächlichen Alltäglichkeit zu entgehen, zum Mutterschoß, zu den Quellen, zu dem Geist des Tales (alles taoistische Ausdrücke), zu seinem eigentlichen Selbst, zum wahren Selbst (alles buddhistische Ausdrücke). Hier mußte die Verbindung mit der Tiefenpsychologie nicht mehr so sehr gesucht werden, als vielmehr nur aufgedeckt werden. So ist die Hinweisung Suzukis auf das Unbewußte doch nicht so zufällig oder willkürlich, wie es dem ersten Blick erscheinen könnte, und der Gebrauch, den Jung davon macht, scheint gar nicht mehr so illegitim. Man wird diese Dinge um so leichter zugeben, je mehr man sich vor Augen hält, wie sehr der Buddhismus von Anfang an psychische Erlebnisse und psychologische Erklärungen in Gebrauch genommen hat. Ein Historiker des Buddhismus wie Suzuki konnte an diesen Dingen gar nicht vorbeisehen. Daß er dann manche von William James ausgebildeten Erkenntnisse und Begriffe gebraucht hat, verschlägt für die Sache selbst nicht viel. In den Erkenntnissen des psychischen Bereiches war der Osten dem Westen weit überlegen, und noch heute weiß ein Durchschnittsbuddhist mehr über das psychische Getriebe im Innern und in den Tiefen des Menschen als ein Durchschnittschrist³⁰. Geht man diesen Weg der sogenannten Tiefenpsychologie zum Unbewußtsein hin, so wird man

²⁹ NISHIDA KITARÔ, *A Study of Good*, translated by V. H. Viglielmo, published by Printing Bureau Japanese Government (Tokyo 1960), 167 und passim.

³⁰ „The average Buddhist in China knows something about the three stages of Abstinence, Concentration and Wisdom, while the average Christian has no idea of the three ways, the purgative, the illuminative and the unitive. The spiritual education of the Christian is sadly neglected“ (JOHN WU CHING-HSIUNG, *Beyond East and West* [New York 1951] 351.

nicht geneigt sein, hierin eine eigentliche Religion zu sehen; es ist einfach ein *Zu-sich-selbst-kommen* des Menschen, wodurch er freilich auch an die große Einheit stößt, in die er hineingestellt ist. Von daher lehnt Suzuki es scharf ab, im Zen eine Religion zu sehen, wohl aber will er darin den Geist jeglicher Religion und Philosophie sehen³¹.

Der zweite Weg redet überhaupt nicht von Tiefenpsychologie, noch auch rekurriert er auf tiefere Schichten im Menschen. Er stellt einfach die Tatsache hin, daß unser Ich ein *gefangenes, verkrampftes, ichsüchtiges Ich* ist, wie es durch die tägliche Erfahrung bestätigt wird. Ein solches Ich muß abgetan werden, weil es nur ein konkupiszendes Ich ist, also grundsätzlich schon verkehrt. So geht es bei diesem Wege einfach um *Ausschaltung* all dessen, was irgendwie nach Ich und Ichsüchtigkeit riecht, ja, der echte Buddhist hört bei einem Ich immer das Ichsüchtige heraus. Eine abendländische Ich-Funktion wie *Cogito ergo sum* existiert für ihn nicht. Gerade für diese Betrachtungsweise liefert die Geschichte und die Tendenz des Buddhismus reichliches Material. Dieser Weg weist nicht in die Psychologie, sondern in die Religion hinein. Konsequenter vertritt Ruth Sasaki den Standpunkt, daß es sich im Buddhismus um Religion, ja, um *die* Religion schlechthin handelt³². Mag die Emphase bei Ruth Sasaki in etwa durch ihren Konvertiteneifer diktiert werden, die Sache selbst liegt im Buddhismus vor. Das bestätigt sich auch aus der Einstellung, die Nishida Kitarô in dieser Beziehung hat. Für ihn ist Religion der Höhepunkt menschlichen Seins (hierin von seiner sonstigen hegelianischen Einstellung abweichend), und Zen ist die letzte und höchste Verwirklichung des Religiösen als des unbeschränkten Strebens nach letzter und voller Einheit³³.

Eine interessante und neue Note bekommen die eben gemachten Ausführungen, wenn wir zwei Systeme miteinander vergleichen, die beide mit letzter Energie auf das *Eine* hinstreben, nämlich den *Zenbuddhismus* und *Plotinismus*. Während der Zenbuddhismus auf den psychischen Bereich zurückgreift, geht der Plotinismus ganz auf den geistigen Bereich des *Nous*. Beide Haltungen werden dem Menschen, wie er konkret existiert, nicht gerecht. Weder kann man den Menschen in die reine Psyche verweisen, da er als geistiges Wesen aus der Psyche herausragt, wenn er auch stets in das psychische Getriebe eingebunden bleibt, noch auch kann man den Menschen zu einer reinen Geistigkeit übersteigern, denn das psychisch-leibliche Geschehen in seiner vielfachen Wechselwirkung mit dem Geist ist dem Menschen von Natur aus mitgegeben, konstitutiv und dynamisch. Trotzdem kann der Mensch in beiden Positionen zu seiner Perfektion gelangen, da diese Perfektion nicht abhängt von der Richtig-

³¹ Bei BENZ a.a.O. 22.

³² Bei BENZ a.a.O. 36 ff. 79.

³³ Vgl. NISHIDA KITARÔ a.a.O. 158 ff; ferner die Aufsätze unter dem Titel *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Three philosophical essays, translated and introduced by Robert Schinzinger (Maruzen Co./Tokyo 1958).

keit seiner Interpretation, sondern von dem sittlichen Ernst seiner Applikation. Angesichts der grandiosen Anstrengungen, die in beiden Positionen gemacht wurden auf das Ziel der Vollendung hin, kann man seine Anerkennung hier nicht versagen.

Hier ergeben sich nun wichtige Anwendungen auf unsere eigene christliche Theologie, besonders auf die christliche Anthropologie und Gnadenlehre. Die lateinische Theologie arbeitet in dieser Hinsicht mit den Begriffen der *Erhöhung* aus der natürlichen Sphäre in eine übernatürliche Sphäre hinein. Damit ist die Gefahr einer scheinbaren Entfremdung des Menschen von sich selbst gegeben, gleichsam einer *Emigration* in einen Bezirk hinein, wo der Mensch eigentlich nicht zuhause ist. Für unsere östlichen Denker kommt hinzu, daß so gleichsam ihre gewaltige Arbeit, die sie durch Jahrtausende dem Menschen gewidmet haben, um ihn zur erlösenden Vollendung zu führen, aus den Angeln gehoben und kassiert wird, ja, als verfehlt und unnützlich erklärt wird. Dieser doppelten Gefahr kann begegnet werden, indem wir betonen, wie der Mensch eigentlich von seinem Ursprung her in dieser sogenannten übernatürlichen Sphäre beheimatet ist, so daß es eine natürliche Sphäre für ihn nie gegeben hat in der geltenden Situation. Dann bekommt *übernatürlich* den Sinn von *konnatural*, so wie der Begriff Natur in der alten Theologie gehandhabt wurde. Auch das um den Menschen kreisende nichtchristliche Denken hat schon immer diesen Menschen, und nur ihn allein, vor sich gehabt, weil ein anderer Mensch nie existiert hat. Andererseits könnte hier die griechische Auffassung von der *Durchleuchtung* oder *Vergöttlichung* durch die Gnade eine Weisung geben. Jedenfalls ist die Auffassung, die von einer reinen Natur ausgeht, um sie durch die hinzukommende Gnade erhöhen zu lassen, eine untragbare Vorstellung für östliches Denken, so sehr eine mehr philosophische Betrachtungsweise notwendig sein mag, um die Gratuität der Gnade sicherzustellen. Immer aber ist zu betonen, daß auch die nichtchristlichen Denker, so oft sie sich mit dem Menschen beschäftigten (und das tun und taten sie durchwegs immer), tatsächlich schon diesen in einer konkret göttlichen Sphäre lebenden und wirkenden Menschen vor sich hatten, ohne freilich die aus der Offenbarung erfließende Interpretation zur Verfügung zu haben. In einer solchen Betrachtungsweise werden die Anliegen und Bemühungen der östlichen Anthropologie aufgenommen und ernst genommen.

IV

Bei einem solch schweren Problem, wie es das Zenerlebnis und jede sogenannte natürliche Mystik bietet, fragt man sich nach der *Möglichkeit eines richtigen Einstieges*. Wie groß die Gefahr eines falschen oder erschlichenen Einstieges gleichsam wie durch eine Hintertür ist, zeigt die Erscheinung, die Benz trefflich mit dem Ausdruck *Zensnobismus* kennzeichnet. Da Zen sich im ganzen menschlichen Bereiche abzeichnet, scheinen sich verschiedene Möglichkeiten des Einstieges zu ergeben.

Der sicherste Einstieg zu einem integralen Verständnis ist zweifellos

der Weg über die *buddhistische Mönchsaskese*; allerdings haben wir auch hier verschiedene Möglichkeiten, wie sich aus der Existenz drei verschiedener Zenschulen ergibt, die die Akzente bezüglich der Methoden verschieden setzen. Immerhin erkennen wir hieraus, daß es auch im Zen verschiedene Aspekte gibt. Dieser Weg ist aber für die meisten Menschen versperrt; jedoch muß zur richtigen Bewertung dieser Weg über die Mönchsaskese als der eigentliche Weg festgehalten werden.

Ferner gibt es Möglichkeiten des Einstieges von mehr *peripheren Erscheinungen* her. Benz selbst erwähnt den Einstieg über das Bogenschießen, wie er von Eugen Herrigel gehandhabt wurde. Das konnte ihm aber nur gelingen, weil er schon von Haus aus ein Sensorium für diese mystischen Dinge mitbrachte, und weil er es in einer japanischen Umwelt im Verkehr mit Meistern des Zenweges praktizieren konnte. Damit sind scharfe Grenzen gekennzeichnet, die den meisten Menschen einen solchen Einstieg verwehren. Ähnlich verhält es sich mit dem Einstieg über japanische Malerei und Dichtkunst und Musik, soweit sie dem Einfluß des Zen ausgesetzt waren. Hier überall gelten dieselben strengen Bedingungen wie für das Bogenschießen. Sehr viele gute Gedanken entwickelt Nishida Kitarô bei der Behandlung der Dichtung Goethes³⁴; aber hier geht es in erster Linie nicht um das eigentliche Zenerlebnis, sondern um die philosophische Deutung und Durchleuchtung und um eine ganz spezielle Sicht.

Jung verweist auf die Parallele zwischen dem mystischen Zenerlebnis und dem mystischen Erleben bei Meister Eckart, wie sie ihm schon von Suzuki vorgegeben war³⁵. Aber abgesehen von der durch Herkunft und Ziel beschränkten Sicht Jungs, bleibt hier die Mahnung, daß keine Mystik sich im Blauen wölbt (Rudolf Otto). Wir haben hier zwei gänzlich verschiedene Welten vor uns, mag der Gleichklang der Worte auch manchmal noch so groß sein. Immerhin ist hiermit die Notwendigkeit eines Verstehens für Mystik überhaupt herausgestellt.

Der eben erwähnte Nishida Kitarô bietet noch einen andern und, wie uns scheint, besseren Weg zu einem Verständnis dessen, was Zenerlebnis meint. Man könnte versucht sein, die gesamte Philosophie Nishidas als eine Zenphilosophie zu betrachten, wenn das nicht die Gefahr mit sich brächte, Zenerlebnis und seine philosophische Deutung miteinander zu vermengen. Das ganze System ist hier nicht zu erläutern, aber wir stellen einige grundlegende Punkte heraus.

Ausgangspunkt dieser Philosophie ist die *reine Erfahrung*, die beim *Pathos* des menschlichen Lebens ansetzt; so handelt es sich eigentlich nicht um Lehre, sondern um *Leben*. Jedoch ist es nicht das biologische Leben noch auch das Leben, wie es sich im Gegensatz zum Tod ausdrückt,

³⁴ Dieser Aufsatz befindet sich in dem eben genannten Werk, das von Robert Schinzinger herausgegeben wurde.

³⁵ C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Zürich-Stuttgart 1963) 586 (*Gesammelte Werke*, Band 11).

vielmehr wie Leben und Tod als eine einzige Realität gegeben sind. Während intellektuelles Denken hier Gegensätze sieht, gelangt die reine Erfahrung, die hinter die Dinge zurückgeht, zu einer einheitlichen Sicht. Abendländisches Denken kann sich eine Idee von dieser Einheit von Leben und Tod machen, wenn sie sich intensiv erinnert, daß es im Menschen unauslösbar eine Unsterblichkeitssehnsucht gibt, die aber eben nicht nur leere Sehnsucht oder verzweifelter Hoffen ist, sondern diese Menschenatur *informiert* und *konkretisiert*. Solche seelischen Bestimmtheiten sind keine Akzidentien, sondern naturbestimmte und Natur bestimmende Realitäten. So wird der Gegensatz zwischen Leben und Tod schon einigermaßen aufgehoben, und reine Erfahrung gelangt zu einer Anschauung. Damit gelangen wir auch an den Zielpunkt und die tragende Idee, nämlich an die *Religion*, die für Nishida den Höhepunkt menschlicher Aktivität und Spannung bedeutet. Religion, die grundsätzlich immer Einigung und Einheit sagt, ist allein fähig, die schmerzhaften Dissonanzen und pluralistischen Störungen zu überwinden. Freilich geht es nicht um eine Religion, die sich im Jenseits verliert, sondern die im Diesseits sich auswirkt³⁶. In der Religion kommen Subjekt und Objekt zur Einheit. Nishida geht hier aus von dem naiven Denken des Kindes, das sich noch nicht von den Objekten distanziert, vielmehr sich mit den Dingen in ursprünglicher Harmonie und Einheit zuversichtlich empfindet. Das Erwachen des intellektuellen und willentlichen Lebens bringt notwendig Scheidungen hervor, aber es gilt, durch diesen Prozeß bereichert, wieder in der reinen Erfahrung zu einer tieferen Einheit zurückzukehren. Nishida gesteht offen, daß er den Pantheismus dem Theismus vorzieht, wobei man allerdings berücksichtigen muß, daß er den Theismus nur als ein reines Transzendenzdenken begreift und die mit der göttlichen Transzendenz immer schon gegebene Immanenz Gottes in seiner Welt übersieht. Er fürchtet den berüchtigten Gott, der nur von außen stößt, und den wir deshalb auch nur in einer transzendenten Ferne finden können, wo doch das Sehnen des Menschen Gott im eigenen Innern finden und erfahren will. So wird ihm Gott zu der großen Einheit, die am Grunde jeglichen Betrachtens liegt, oder, wie er es später formuliert, Gott ist der letzte *Topos*, in dem alles beheimatet ist. Ein solcher Topos kann für unsere intellektuelle Anschauung natürlich nur das große formlose Nichts sein, ohne aber daß Gott zu einem absoluten Nichts wird. Die Welt der Erscheinungen in ihrem Verhältnis zu Gott darf nicht begriffen werden als das Verhältnis zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer, Bildnis und Bildner, sondern als die phänomenale Sichtbarmachung des Noumenalen. Freilich steht dieses Noumenon nicht hinter den Phänomenen als eine besondere Größe; in den Dingen selbst webt und wirkt es als deren Einheit und als die Dinge zusammenhaltendes Leben, ähnlich wie unser täglich und stündlich ablaufendes Leben in einer Bewußtseinsein-

³⁶ Die Unterscheidung zwischen *Diesseits* und *Jenseits* ist für diese Denker schon ein Riß, der durch unser Denken hervorgerufen wird.

heit zusammengehalten wird. So aufgefaßt, wird Religion zum Höchsten, weil nur hier die Möglichkeit einer letzten Einheit und Einigung intendiert und verwirklicht wird. Man kann leicht ermessen, welche Bedeutung hier dem Zenerlebnis und der Zenhaltung zugeschrieben wird. Aufschlußreich für das Religionsverständnis bei Nishida sind alle Stellen, die er aus der Heiligen Schrift für seinen Zweck zitiert und in seinem Sinne interpretiert:

„Das religiöse Leben ist auf das Selbst bezogen, nämlich auf das Leben des Selbst. Es ist das Streben, worin unser Selbst intellektuell seine Relativität und Beschränktheit erkennt und sich zugleich mit der absoluten und unendlichen Kraft verbindet. Darin offenbart sich das Verlangen nach einem wahren Leben der Ewigkeit. Davon wurde Paulus bewegt, als er schrieb: *Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir!* Hier haben wir das Bemühen, gottgemäß zu leben, indem wir gänzlich unser ganzes fleischliches Leben an das Kreuz nageln. Wahre Religion will die Umformung des Selbst und Erneuerung des Lebens. Christus hat gesagt: *Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, hat keinen Teil an mir.* Tatsächlich, solange noch eine Partikel eines Gedankens an das Selbst besteht, kann man noch nicht sagen, daß es da schon einen wirklich religiösen Geist gibt“³⁷. „Christus hat gesagt: *Wer sein Leben gewinnt, der wird es verlieren; aber wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erlangen.* Das ist die reinste Form von Religion“³⁸.

Wollen wir diese Erklärungen verstehen, dann müssen wir uns immer vor Augen halten, was man im Osten mit dem *Selbst* verbindet. Während wir im Westen allzuleicht geneigt sind, unser ganzes persönliches Leben an diesem selbstbewußten Ich aufzuhängen³⁹, sieht der Osten in diesem reflexen Selbstbewußtsein eine isolierende Einsamkeit, die in sich selbst verlassen dasteht, sich verhärtet, und so auch in einem moralischen Selbstbewußtsein abwegig wird. Ein solches reflexes Selbstbewußtsein ergreift freilich sich selbst, aber es bleibt unbegriffen und nicht umgriffen von einer höheren Einheit. So wird aus dem psychologischen Selbstbewußtsein ein moralisches Selbstbewußtsein, und aus dem Ichbewußtsein wird Ich-süchtigkeit. Daher ist es kein Wunder, daß dieses Selbst- und Ichbewußtsein sich bedroht fühlt durch das somatisch-psychische Getriebe und Geschiebe, das nun einmal mit der Menschennatur gegeben ist als dunkles und unaufhellbares Chaos. Es entstehen Zerrissenheit und Kampf, Gezerztwerden und Widerstand, aber zu einer harmonischen Einheit kommt es nicht. Im Gegensatz zu diesem *Selbstbewußtsein* muß es zu einem *Gottbewußtsein*⁴⁰ kommen. Ein gottbewußtes Selbst ist ergriffen, begriffen und umgriffen von der höheren Einheit, die wir als Gott bezeichnen. Indem das Selbst von sich selbst wekommt und aufgelöst wird in Gott hinein wie in eine höhere und letzte Einheit, in demselben Maße

³⁷ NISHIDA KITARÔ, *A Study of Good*, 158.

³⁸ *Ebd.* 163.

³⁹ Vgl. das *Cogito ergo sum*; aber auch der kantianische kategorische Imperativ spielt hier eine verhängnisvolle Rolle.

⁴⁰ Man beachte, was bei Nishida *Gott* bedeutet!

wird es von seiner Selbstverkrampfung loskommen zur echten Hingabe, und so auf sein wahres Fundament gestellt. Dieser Vorgang ist nicht so sehr Untergang als Aufgang in echte Freiheit, nämlich in echte und ursprüngliche Spontaneität hinein. Von Untergang kann um so weniger die Rede sein, als die Anerkennung einer andern Person gerade die Erkenntnis der eigenen Personalität aufscheinen läßt. Das aber nennt man Liebe, die die Einigung zweier Personen darstellt. In der liebevollen Achtung des andern sind beide gegenseitig unabhängig und als solche respektiert; zugleich sind sie gleichsam in eine einzige Person hinein geeinigt. So können wir verstehen, daß Gott, der die unendliche Liebe ist, alle und alles in seine Liebe einschließt, zugleich die persönliche Unabhängigkeit achtend⁴¹.

Dieser Gedankengang wird leicht mißverständlich, weil *Gott* im Japanischen (*Kami*) durchaus nicht den theistischen Klang hat, den wir unwillkürlich damit verbinden. *Kami* ist neutral im Hinblick auf den persönlichen Charakter, denn männlich und sächlich werden nicht unterschieden, zum mindesten nicht zum Ausdruck gebracht. Psychologisch können wir freilich den personalen Charakter des Menschen und Mitmenschen erkennen, und in eben diesem Personcharakter ergreifen wir auch einigermaßen die Einheit des Menschen trotz seiner Zerrissenheit. Jedoch kann eine solch unvollkommene Situation nicht auf Gott übertragen werden, insofern Gott die letzte tragende Einheit ist. Da nun feststeht — so argumentiert Nishida —, daß Gott (in seinem Sinne verstanden) die letzte tragende Einheit, der Topos in absoluter Vollendung ist, muß der Mensch sich in diese Einheit hineinbegeben, sich ihr angleichen, sich ihrem klaren Strömen anvertrauen, statt sich durch sein Selbst und seine Selbstsüchtigkeit entgegen zu stellen. So lebe nicht mehr ich, sondern ein neues Leben lebt in mir und wird in der Erleuchtung erfahrbar *bewußt*, wenn auch nicht anschaulich *gewußt*. In diesem Sinne interpretiert Nishida die oben angegebenen Zitate der Schrift.

So wenig wir mit Nishida gleichgehen in seiner Auffassung von Gott als der letzten Einheit oder in der Auffassung von Christus als dem neuen Leben, so sehr müssen wir mit ihm übereinstimmen in der Erkenntnis der Zerrissenheit des Menschen, in seiner selbstbezogenen und selbstsüchtigen Haltung. Allerdings müssen wir christlich den Riß im Menschen tiefer ansetzen als nur bei einer intellektuellen oder moralischen Entzweiung. Auch die Erzählung von der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies erklärt Nishida in diesem seinem Sinne:

„Auch die Erzählung, daß unsere Ahnen aus dem Paradies vertrieben wurden, nachdem sie die Frucht vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, will wohl diese Wahrheit erläutern. Der Fall des Menschen ereignete sich nicht nur in grauer Vorzeit bei Adam und Eva, sondern ereignet sich immer wieder und jeden Augenblick in unserm eigenen Herzen“⁴².

⁴¹ *A.a.O.* 183.

⁴² *Ebd.* 181.

Jedenfalls stellt Nishida empirisch fest, daß der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand zerrissen und gerissen ist, was sich anschaulich darstellt in diesem Selbst und Selbstbewußtsein des Menschen. Der rein intellektuelle Weg oder der bewußt willentliche Weg können den Menschen nicht zur ersehnten ursprünglichen Einheit zurückführen; vielmehr führen sie im Diskurs des Intellekts und im Widerstand des Willens nur zu einer weiteren Verhärtung des gegenwärtigen Leidenszustandes. Aber doch bleibt im Herzen des Menschen die letzte Sehnsucht nach einer Einheit, und in der reinen Erfahrung oder im erleuchtenden Zenerlebnis wird uns der Weg gewiesen.

Ebenfalls auf philosophische Weise, die aber unmittelbar ins Religiöse hinüberwechselt, will Keiji Nishitani, Professor an der Universität Kyoto, uns eine Möglichkeit an die Hand geben, das Zen zu verstehen⁴³. Er geht aus vom Problem Glaube-Wissen, Offenbarung-Vernunft, Religion-Wissenschaft. Durch die Trennung von Religion und Wissenschaft ist offenbar keine Einheit zu bewirken; so wird man sich fragen müssen, ob es nicht einen beide Bereiche umfassenden und versöhnenden Grundbegriff gibt; diesen glaubt er vor sich zu haben in *anatman* (*an-atman*; etwa das *Selbst-lose*). Für die Dinge bedeutet *atman* etwas wie *Substanz*, für den Menschen etwas wie *Subjekt*. Durch das *anatman* wird im Buddhismus also die Existenz einer Substanz oder eines Subjekts gelehnet, jedenfalls aber sehr verdünnt. Wenn also diese Existenz gelehnet wird, wird man fragen müssen nach dem positiven Gehalt. Hier verweist Nishitani auf das *Eine* bei Plotin, das jenseits der intelligiblen und sinnlichen Welt liegt, jenseits aller Orte, wo Sein und Denken walten. Man gelangt zu dem Einen nur in der *Ekstase*, im Verlieren des ichhaften und selbstbezogenen Subjekts. Die Materie betrachtet Plotin als das Extrem des Ungeformten, und insofern als ein Nichtseiendes. Während der plotinische Idealismus dieses Eine als das Urprinzip setzt, nimmt der heutige Materialismus die ungeformte Materie als das letzte Prinzip. Nach Plotin sind in gewisser Weise sowohl das Eine als auch die Materie zwei Arten des *Nicht-Subjektum*, freilich in entgegengesetzter Weise. Trotz dieses Charakters als Nicht-Subjektum müssen beide irgendwie als Existenz betrachtet werden, da sie ja je mit sich selbst identisch sind und sich als Gegensätze voneinander absetzen. Gerade diese Differenz macht ihren Subjektum-Charakter aus. So verstehen wir, daß in den gegensätzlichen Weltanschauungen je eines als Urprinzip gesetzt und verflochten wird. Wir kommen nicht davon los, das Nicht-Subjektum immer wieder als ein Subjektum zu denken, und das bedeutet eine Zweideutigkeit. Im Nachsinnen über diese Situation sind die indischen Denker zum Begriff des *anatman* gelangt. Dieses *anatman*, Nicht-Subjektum, darf man nicht als Weltraum interpretieren, denn es ist auch für den Weltraum der *Ort*.

⁴³ KEIJI NISHITANI, *Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus* (in: RICHARD WISSER, *Sinn und Sein*. Ein philosophisches Symposium [Tübingen 1960] 381 ff).

Es ist also *das absolut Offene schlechthin*, das über allen Gegensätzlichkeiten steht. Alles Materielle und Geistige, auch der Mensch, gründet in ihm, denn es ist vor jeglicher Differenzierung. Nishitani erläutert das mit einer Zen-Anekdote, nach der ein Mönch, von seinem Meister kräftig gestoßen, plötzlich bei einer Haarspitze den Urgrund aller Dinge mit einem Male erkennt. Man darf aber den Mönch und sein Erlebnis nicht voneinander trennen, denn beides zusammen konstituiert in diesem Augenblick das *Dasein* des Mönches selbst. Das Dasein des Mönches, der Urgrund aller Dinge und der erkennende Mönch sind das *Da des Daseins* als Einheit, die erkannt wird in einem plötzlichen Durchbruch, der sich einfach *dadurch* und *dann ereignet*, da der leiblich-seelische Mensch aus seiner Bedingtheit heraustritt und in das absolut offene Jenseitige übertritt. Diese Tatsache wird in einem alten Zenspruch so wiedergegeben:

„Die tausendfältige Großwelt ist wie Schäume des Meeres;
Die Reihe aller Heiligen und Weisen ist wie ein Blitzschlag.“

Was hier hinter den Dingen oder in den Dingen erscheint, ist keine Substanz, kein Subjekt, sondern *das Absolute als Nicht-Subjektum*, als Nichts, als Leere, in welchem Urgrunde alle Dinge wesen. Diese Leere ist kein Seiendes sondern Nichts, aber doch nicht nichtig, und die Leere ist nicht bloß leer. *Die wahre Leere, das ist das wunderbare Sein*. In dieser wahren Leere sind die Dinge wirklich so, wie sie sind. Wenn in dieser Weise ein Ding, eine Blume, intensiv betrachtet wird, wenn wir in dieser Betrachtung *aufgehen*, so daß nichts anderes sonst existiert, dann haben wir das Ding erfaßt in seinem eigentlichen Sein, in seiner Leere. Diese Leere ist zugleich das *Reine*. Wir schauen eine Blume, wie sie in Wahrheit ist, erst dann, wenn wir sie als das Reine *rein* schauen. In solcher Situation entfällt jeglicher Schatten eines auch noch so kleinen subjektiv-egoistischen Beschauens. Nishitani fährt wörtlich weiter fort:

„Es ist zu beachten, daß die Möglichkeit solchen „Ereignisses“ auch für uns, die Menschen des Zeitalters der Atombombe, immer noch gewahrt bleibt. Es ist nicht verwunderlich, wenn es einem Abendländer besonders schwer fällt, all das hier Angedeutete und ihm sehr fremd Klingende auch nur zu verstehen. Aber ich glaube trotz allem immer daran, daß ihm eines Tages das Verständnis darüber aufgehen wird. Denn das Abendland zählt doch auch einen Menschen wie Franz von Assisi unter seine Söhne. Dieser Heilige sprach bekanntlich alle Dinge, und zwar nicht nur die Menschen, sondern auch Sonne, Mond, Wind, Wasser, Feuer, Erde, Vögel, Tiere als Bruder und Schwester an. Als er einmal an seinen erblindenden Augen mit einem weißglühenden Eisen operiert werden mußte, rief er, indem er das weißglühende Eisen segnete, aus: Bruder Feuer, ich habe dich immer geliebt, weil du von allen Geschöpfen Gottes das mächtigste und schönste bist. So habe denn Erbarmen mit mir, brenne mich sanft, daß ich es aushalten kann! Der Arzt nahm das wie die Sonne blendendhelle Stäbchen, und als er damit die aufzischende Haut berührte und vom Ohr zur Braue fuhr, lächelte der Heilige leise wie ein Kind unter der streichelnden Hand der Mutter . . . Was mag es eigentlich bedeuten, wenn Franz von Assisi das glühende Eisen segnet, und wenn er Bruder Feuer sagt und wenn ihm das

stille Lächeln im Verbranntwerden gelingt? Liegt darin nicht eine große Frage, etwas Großes und noch nie Geahntes? Man mag es nehmen, wie man will, ein ähnliches Wunder kann sich auch in unserer alltäglichsten Erfahrung wie im Sehen einer Blume ereignen. Oder vielmehr, alle unsere Erfahrung ist im Grunde genommen schon ein solches Wunder; *eine wunderbare Welle des wunderbaren Seins*. Der Hofnarr Gottes, wie der heilige Franz sich nannte, hätte wohl das, was jener Zenmönch im Feuerbrand mit seinen Versen sagen wollte, gut verstanden⁴⁴.

Wir erlauben uns, den Vergleich mit dem heiligen Franziskus noch etwas zu erläutern, um den Sinn des genannten Autors näher zu erklären. Eine Blume betrachtend, kann der Mensch plötzlich zum Geheimnis des Urgrundes vorstoßen; so wurde uns gesagt. Es geht hier nicht um eine intentionsbestimmte, reflex absichtliche Betrachtung, sondern einfach und schlicht um die Betrachtung der Blume, wie sie gegeben ist oder wie sie *da* ist. Die Betrachtung konzentriert sich nicht absichtsvoll auf die Blume, denn solche absichtsvolle Betrachtung würde den hier gemeinten Sinn verfehlen. Absichtsvolle Betrachtung *isoliert* durch die Konzentration auf das Objekt; die von aller Absicht losgelöste Betrachtung aber *realisiert*, indem die Blume einfach und schlicht eine gegebene, daseiende Realität ist, und, uns in diese Realität hineinziehend, auch uns selbst an dieser Realität Anteil gibt⁴⁵. Während das gewöhnliche erkennende Betrachten den Gegenstand gleichsam in das erkennende Subjekt hineinzieht und es, wie wir sagen, dadurch bereichert und damit in seinem Selbst befestigt, läßt uns die absichtslose Betrachtung der Versenkung oder des Hingerissenseins gerade aus uns selbst herausgehen, diesem entwerdenden Zug nachgeben, so daß wir gerade nicht bereichert, sondern entleert werden, indem wir uns als Beziehungspunkt aufgeben. Das ist eine *Betrachtung in Muße*, die das pausenlos beanspruchte Selbst und das pausenlos sich behauptende Selbst zu einer echten Ruhepause kommen läßt. So ist es nicht *Aneignung* der Dinge (wie Aneignung eines Wissensstoffes) in absichtsvoller Erkenntnis, sondern vielmehr eine *Enteignung vom Selbst*, ein Sich-selbst-übereignen an ein Anderes. Eine solche ohne gierende Absicht und ruhig geschehende Betrachtung ist eine *reine* oder *keusche* Betrachtung. Sie ist Versenken und Vergessen des Ich, weil ganz *weg* im Ausgehen aus sich selbst und im Eingehen in die Realität, die sich in der Blume darbietet. So werden die Dinge nicht mißbraucht für egoistische Interessen oder selbstische Tendenzen; sie bleiben objektiv stehen in ihrer daseienden Realität. Die Tatsache einer solchen Betrachtungsweise wird für uns selbstverständlich, wenn wir an die Selbstvergessenheit denken, die uns beim Sehen oder Hören eines Kunstwerkes ergreift; da ist kein *Ergreifen*

⁴⁴ *Ebd.* 395 f. Die Verse des Zenmönches lauten: „Wer die Gemütsspitze zunichte macht, dem ist sogar das Feuer kühl“ (*ebd.* 395); die Gemütsspitze erklärt der Autor mit *intentio animae*, wenn sie im ganz allgemeinen Sinne genommen wird (*ebd.* 395).

⁴⁵ Das englische Wort *to realize* hat noch den doppelten Sinn von *verwirklichen* und *gewahr werden*.

mehr, sondern *Ergriffenwerden*, so daß wir von uns selbst weg- und loskommen. Noch klarer offenbart sich diese Tatsache im betrachtenden *Gebet der Versenkung*. Solange ich noch reflex mir meiner Sammlung bewußt bin, ist es noch kein Sich-versenken, noch keine ganze Hingebetheit an Gott und sein Geheimnis; selbst nach etwas ausgreifend, bin ich noch nicht selbst ergriffen. Erst wenn ich selbstvergessend in die Herrlichkeit Gottes hineintauche und von mir selbst wegtauche, können wir von einem Versunkensein sprechen. Dieses Selbstvergessensein ist die eigentliche *Armut des Geistes*, weil sie ganz von sich selbst entleert ist, dafür aber an den Grund aller Realität rührt. Hier ist eine *Läuterung vom Ich* gegeben, die die gierigen Leidenschaften verbrannt hat, so daß das Ich keusch wird wie Asche (Franziskus) und rein wie klares Wasser. Es ist klar, daß eine solche Betrachtung keine Vernichtung des Menschen bedeutet, vielmehr seine Realisierung an der Realität Gottes. Für sie wird die Welt zu einem Symbol und Spiegel; um so mehr Symbolklarheit und um so mehr Spiegelreinheit wird je gegeben sein, je mehr das Selbst von sich selbst entleert ist.

Gewiß, weder der Zenist lebt in einer dauernden Zen-Trance, noch auch lebt der christliche Mystiker in einer Dauerbeschauung. Aus dem mystischen Zustand kommt er wieder zu sich selbst, aber er selbst und die Welt sind anders geworden. Aus der Unreife selbstischer Verkrampfung und aus der leidenschaftsgebundenen Gefangenschaft ist die Reife einer echten Freiheit gewonnen worden, die sich nicht mehr an die Dinge verklavt.

Freilich ist nicht alles echt im Zen, aber ein Gleiches gilt überall, wo hohe Dinge auf dem Spiel stehen. Die Zenmeister wissen sehr genau zu unterscheiden zwischen dem echten und falschen Zen, die sich unterscheiden wie echte Versenkung der Mystik von einem sachten Dahinträumen. Hier taucht wiederum die Gefahr eines Zensnobismus auf; dieses Mal aber in anderer Form. Nicht jegliche Romantik oder Gefühlseligkeit hat etwas mit einem echten Zenerlebnis zu tun; und das gilt wiederum für jede Art von Mystik. Als Kriterium zwischen Wahr und Falsch wird hier gelten: *handelt es sich um die Berührung des wahren Absoluten oder nur um die Berührung mit einem selbst gesetzten Absoluten?* Menschen können nämlich etwas selbst absolut setzen trotz der Relativität, indem sie etwas Relatives einfach als Absolutes nehmen, wenigstens für den Augenblick des Außersichseins. Wenn dem Menschen auf Grund seiner Geschichtlichkeit die Möglichkeit gegeben ist, das Zusammen von Zeit und Ewigkeit in einem Augenblick zu verwirklichen und zu leben⁴⁶, dann ergeben sich daraus zwei Möglichkeiten: entweder macht der Mensch aus der Weltzeit ein Absolutum, indem er souverän versucht, die Zeit messend zu meistern an seinem eigenen Maß, gleichsam als wäre das Existieren die Ewigkeit selbst, oder aber er bringt die Weltzeit in einen echten

⁴⁶ Vgl. KARL JASPERS, *Lettre à Bultmann* (in: *Table Ronde*, Nov. 1956, 144; zit. bei JEAN MOURoux, *Le mystère du temps* [Paris 1962] 74 f).

Bezug zum Absoluten, indem er sein Leben so mißt, wie es an der Ewigkeit gemessen ist⁴⁷. Im ersten Falle eröffnet sich der Mensch eine in horizontaler Dimension unendliche Zeit; er schließt sich ein im Werden der Zeit und taucht darin unter. Aber so wird er der Gefangene der Zeit, indem er mit dem Fluß der Zeit selbst verfließt und sich vergießt. Sein geistiges Ich erschöpft sich in der Funktion des Einigens und Zusammenhaltens dessen, was dauernd im Fluß ist. Ob die Zeit nun gemessen wird an der astronomischen Zeit oder am Fortschritt der Kulturen oder an der individuellen Existenz, verschlägt nichts, denn in jedem Falle verbleibt er ein Gefangener. MOUROUX gibt die treffende Erläuterung am Erlebnis, das ROUSSEAU beschreibt, wie er im Gefühlsaffekt seine falsche Ewigkeit erlebt. Da befindet sich die Seele außerhalb des ständigen Flusses und aller Veränderlichkeiten eines in die Länge gezogenen Lebens; sie sucht und erreicht ihr Glücklichein im vollkommenen und vollen Genügen, wohlig sich streckend im Träumen eines Existenzgefühls, das bar ist aller andern Affekte. Man findet genügend festen Grund, um sich zu ruhen und in sich selbst hinein sich auszustrecken, ohne an das Vergangene denken zu müssen oder sich um die Zukunft sorgen zu müssen. Da bedeutet Zeit nichts mehr, und das Jetzt dauert immer, ohne seine Dauer zu skandieren in der Abfolge der Momente, ohne ein Empfinden für Entbehren oder Besitzen, von Freude oder Pein, von Verlangen oder Furcht. Nur unser eigenes Existieren ist da, und dieses Gefühl allein füllt uns völlig aus . . . Woran freut man sich in einer solchen Situation? An nichts Äußerem, sondern nur an sich selbst und seiner eigenen Existenz. Solange dieser Zustand dauert, genügt man sich selbst wie ein Gott⁴⁸.

Im Gegensatz zu einem solchen falschen Gefühlserlebnis haben wir keinen Grund, dem echten Zenerlebnis eine echte Begegnung mit dem Absoluten zu verweigern; in der Interpretation freilich gehen wir getrennte Wege.

V

Bei der buddhistischen Zenmystik spielt der Begriff der *Spontaneität* eine große Rolle. Spontaneität will hier sagen, daß der Mensch in einer Ursprünglichkeit lebt, die es ihm erlaubt, sich in die Realität hineinzubegeben mit selbstverständlicher Zuversicht und Sicherheit des Handelns. *Spontan* ist hier gleich *natürlich* (jap.: *shizen*; chin.: *tze-jan*); es handelt sich um den Parallelbegriff zum taoistischen *wu wei* (*Nichthandeln* d. i. nicht künstlich oder verkrampft handeln, sondern in Selbstverständlichkeit). Während der Taoist durch einfaches Abwerfen aller Verkrampfung, Verkünstelung und Unnatur zu diesem Zustand zu gelangen glaubt, weiß der Buddhist um die Notwendigkeit einer strengen Askese⁴⁹. Das Ziel

⁴⁷ JEAN MOUROUX a.a.O. 75.

⁴⁸ *Ebd.* 76.

⁴⁹ Allerdings kennt auch der Taoismus nicht nur magische Praktiken, sondern auch Enthaltung, Buße und Bekenntnis; vgl. HENRI MASPERO, a.a.O. 83 ff.

des selbstverständlichen Handelns ist bei beiden gleich. Diese gesuchte Spontaneität bringt die Menschennatur zurück zur Spontaneität der Allnatur, mit der der Mensch ursprünglich verbunden ist, aber aus der er durch Egoismus und Verkünstelung herausgefallen ist. Auch hier kommt der grundlegende monistische Zug sowohl des Taoismus als auch des Buddhismus wieder zum Vorschein. Der gewöhnliche Mensch kann dem Weg nur folgen, indem er genau unterscheidet zwischen Wahr und Falsch, Recht und Unrecht; so kommt es zu scharfen Distinktionen und zu beobachtenden Institutionen. Sobald aber der Durchbruch geschehen ist, kommt es zu einer selbstverständlichen Sicherheit in der neu erworbenen Freiheit, die nun allerdings nichts zu tun hat mit Libertinismus oder moralischem Anarchismus. Aus der alten Verkrampfung ist man so in das neue Leben eingelebt, daß die eigene Natur zur rechten Norm werden kann. Was früher fremd und sperrig war, das alles ist nun eingeborgen in eine neue Harmonie, in deren strahlendem Licht alle Gegensätze verschwinden bis zur Auflösung. Leben und Tod sind nur Gegensätze, solange sie mit gewöhnlichen Kategorien angeschaut und bewertet werden; sobald der Durchbruch gegeben ist, wandeln sie sich in eine höhere Einheit. Alle Gegensätze stammen aus der Subjekthaftigkeit und der subjekthaften Betrachtungsweise; durch die eigene Entleerung werden zugleich alle Gegensätze ausgeleert.

Dieses Thema der Spontaneität wenden die größeren Denker des Buddhismus auch auf Gott an (besonders *Nishida* und seine Schule), Gott immer in ihrem Sinne begriffen. Von einer Freiheit Gottes sprechen zu wollen nach Analogie menschlicher Freiheit der Wahl, wäre eine Widersprüchlichkeit mit der Spontaneität, die dem Urgrund zukommen muß. Dieser spontanen Freiheit des zugrundeliegenden Prinzips muß die menschliche Freiheit, wie sie nun gegeben ist, sich angleichen, so daß sie spontan ihren richtigen Weg verfolgen kann. Dieses Prinzip der Spontaneität ist im Osten so verbreitet, daß selbst die Konfuzianer als ausgesprochene Ethiker sich ihm nicht entzogen haben. Sie geben gewiß zu, daß der Mensch auf Grund seiner sittlichen Veranlagung und Bestimmung an sich arbeiten und sich bemühen muß, aber selbst ein Konfuzius und Mengtze geben zu, daß der Höhepunkt der Weisheit erst dann gegeben ist, wenn das Gute spontan erkannt und getan wird, ohne daß man erst noch überlegen oder sich anstrengen müßte. Die augenblickliche Situation wohl kennend, schreiben sie eine solche Vollendung der Spontaneität nur den eigentlichen Heiligen oder Weisen zu. Wegen dieser ihnen zu eigen gewordenen Spontaneität erkannten sie die sittlichen Normen und konnten sie so den andern vorlegen.

Auch christliche Theologie weiß, daß menschliche und göttliche Freiheit verschieden sind. Wenn menschliche Freiheit schon ein Rätsel ist, dann bleibt göttliche Freiheit ein absolutes Mysterium. Soll Spontaneität göttlicher Freiheit nur heißen, daß Gott nicht gegen sich selbst oder gegen seine Natur handeln kann, dann bejahen auch wir eine solche Spontaneität

und stellen Gott auch in seinem selbstverständlichen Willen zum Guten den Menschen als Beispiel hin. Wenn aber Spontaneität göttlicher Freiheit eine Notwendigkeit göttlicher Ratschlüsse bedeuten soll (so und nicht anders; die Realitäten sind nun einmal so und nicht anders gegeben, und können nicht anders sein), dann haben wir eben nicht mehr den christlichen Gottesbegriff vor uns, sondern einen in das All eingebundenen Gott. Christ und Buddhist stehen in einer je verschiedenen Haltung diesem Gott gegenüber; das schließt aber nicht aus, daß auch der Buddhist in eben demselben Gott sein Heil findet trotz seiner Fehlinterpretation. *Non enim in dialectica placuit Deo salvare mundum.*