

Heinrich Dumoulin

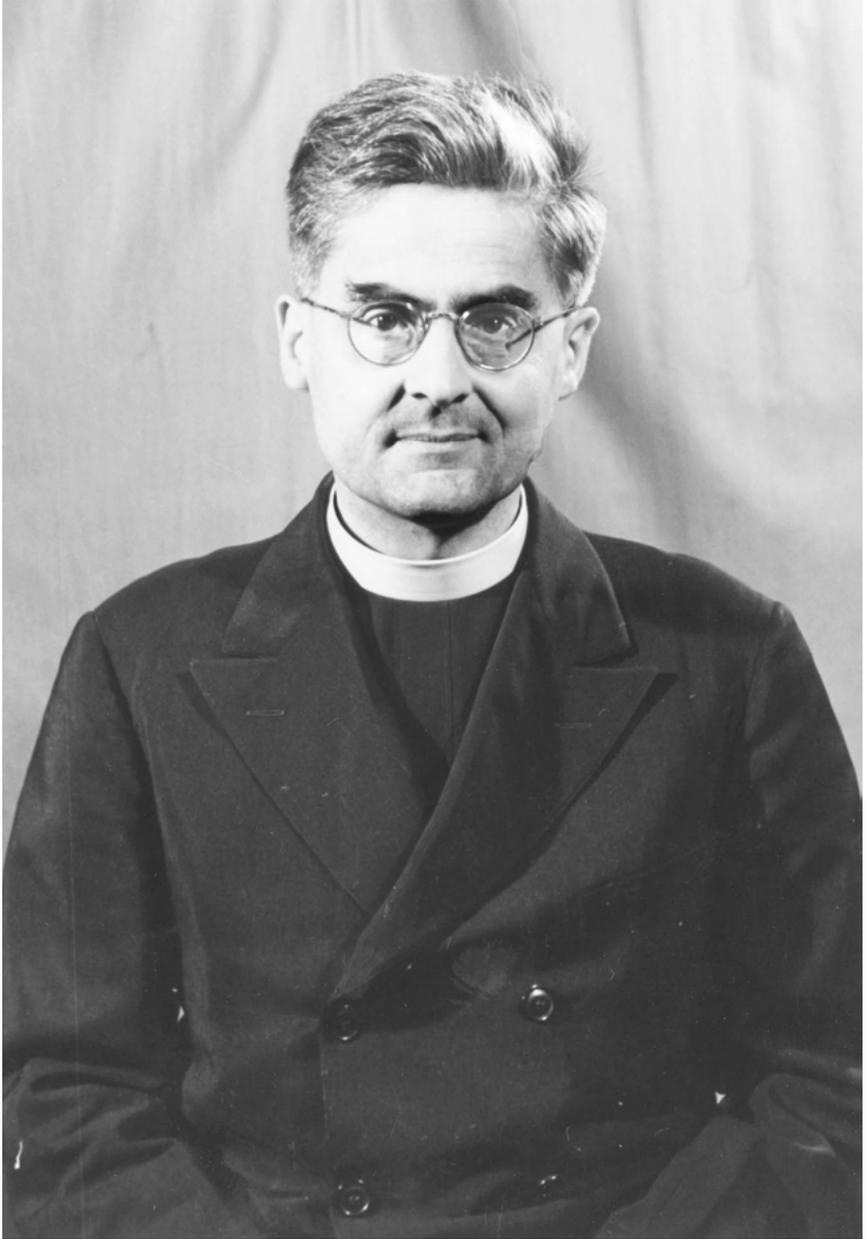
Geschichte des Zen-Buddhismus

Indien, China und Korea

Band I



narr\f
ranck
e\atte
mpto



Heinrich Dumoulin
Archiv der Sophia University, Tokyo

Heinrich Dumoulin

Geschichte des Zen-Buddhismus

Band I: Indien, China und Korea

2., durchgesehene und erweiterte Auflage

narr
ranck
e.atte
mpto

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar

Die Satzvorlage zur 2. Auflage wurde zur Verfügung gestellt und unter Berücksichtigung
von Korrekturen des Autors bearbeitet und korrigiert von Guido Keller.

Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung der Japanischen Provinz
der Gesellschaft Jesu.

2., durchgesehene und erweiterte Auflage 2019
1. Auflage 1985

© 2019 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Ver-
wertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung
des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Internet: www.francke.de
eMail: info@francke.de

Satz: typoscript GmbH, Walddorfhäslach
Druck: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-7720-8514-7 (Print)
ISBN 978-3-7720-5514-0 (ePDF)



Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage	IX
Curriculum Vitae Heinrich Dumoulin	XI
Werkverzeichnis Heinrich Dumoulin	XIII
Vorwort zur ersten Auflage	XIX
Sprachliches über die asiatischen Namen und Ausdrücke	XXIII
Einleitung	1

Erster Teil: Anfänge und Wurzeln in Indien

I	Shâkyamuni, der Erleuchtete	11
	Die Gestalt Buddhas	11
	Die Große Erfahrung	14
	Die Überlieferung der Erleuchtung	16
	Shâkyamuni aus zen-buddhistischer Sicht	19
II	Das yogische Element im Buddhismus	21
	Wesenszüge des Yogischen	21
	Die Versenkungsübungen im indischen Buddhismus	23
	Nirvâṇa, das Endziel des buddhistischen Weges	28
	Yogische Wurzeln des Zen	30
III	Grundlinien des Mahâyâna	32
	Die Anfänge des Mahâyâna	32
	Das Bodhisattva-Ideal	34
	Buddhologie	38
	Zur Geschichte des Mahâyâna-Buddhismus	40
IV	Die Mahâyâna-Sutren und der Zen-Buddhismus	44
	Der geistige Ort des Zen-Buddhismus	44
	Die Sutren der Vollkommenen Weisheit – <i>Prajñâpâramitâ</i>	44
	Die runde Lehre der Totalität – <i>Avataṃsaka (Hua-yen)</i>	49
	Die Antwort des Schweigens – <i>Vimalakîrti</i>	53
	Psychologische Bezugspunkte – <i>Laṅkâvatâra</i>	56

Zweiter Teil: Entstehung und Blüte in China

I	Vorbereitungen im chinesischen Buddhismus	63
	Das geschichtliche Verständnis des Zen	63
	Die Rezeption des Buddhismus in China	64

	Kumârajiva und die Schule vom «Mittleren Weg»	69
	Seng-chao	71
	Tao-sheng	75
	Meditationsmeister	80
II	Die Frühzeit	83
	Bodhidharma – Geschichte und Legende	83
	Die Gestalt Bodhidharmas in der Zen-Geschichte	89
	Der Bodhidharma-Traktat und die frühe Zen-Bewegung	93
	Hui-k'o und Seng-ts'an	97
	Die Patriarchen des Ostberges	101
	Tao-hsin, der vierte Patriarch	102
	Hung-jen, der fünfte Patriarch	109
III	Die Trennung von Nordschule und Südschule	116
	«Plötzlichkeit des Südens» und «Allmählichkeit des Nordens»	116
	Die Nordschule	117
	Der Anspruch der Südschule	132
	Die Ochsenkopf-Schule	137
IV	Das Sutra des sechsten Patriarchen	140
	Der Tun-huang-Text und seine Quellen	141
	Die Biographie des Hui-neng	147
	Die plötzliche Erleuchtung als Sehen der Natur	156
	Die Mahâyâna-Lehren von Nicht-Geist und Buddha-Natur	161
V	Die Zen-Bewegung nach Hui-neng	169
	Die Ausgangssituation im «Zen der Patriarchen»	169
	Schulen und Strömungen	173
	Die zwei Hauptlinien des chinesischen Zen	176
	«Sonderbare Worte und außergewöhnliche Taten»	181
	Das mönchische Leben	185
VI	Lin-chi	190
	Die Generationslinie	190
	Aus dem Leben des Lin-chi	191
	Motive der Lehrreden	200
	Lin-chi und seine Schule	214
VII	Besonderheiten in den «Fünf Häusern»	217
	Die Verfolgung des Buddhismus	217
	Die «Fünf Häuser»	219
	Kuei-yang: Erfahrung in Aktion	221
	Lin-chi: Vierer- und Dreierformeln	226

Ts'ao-tung: «Die Fünf Stufen»	230
Yün-men: «Die Schranke des einen Wortes»	238
Fa-yen: Das Ineinssein der Merkmale	242
VIII Ausreifung während der Sung-Zeit	246
Der Geist der Epoche und das Zen	246
Kôan-Übung und Kôan-Sammlungen	249
Aspekte der Kôan-Methode	256
Die zwei Hauptströme des Zen	261
IX Entfaltungen in Kultur und Gesellschaft	267
Die «Fünf Berge» und «Zehn Tempel»	267
Neukonfuzianer und Zen-Buddhisten	268
Zen-Kunst	281
Synkretistische Tendenzen und Niedergang	288
Anstatt eines Nachwortes	293

Dritter Teil: Zen-Buddhismus in Korea – Ein Überblick

I Die Anfänge	301
II Das früheste Zen-Dokument in Korea	303
III Die Zen-Bewegung während der Epoche des Vereinigten Silla-Reiches	307
Die Zen-Chronik <i>Chodang chip</i>	307
Die Neun Berge	309
Kreisfiguren und Geomantik	314
IV Entwicklungen während der Koryô-Zeit (918–1392)	317
Religionspolitik und Regierungsmaßnahmen	317
Sutrenbuddhismus und Zen	319
Chinul	321
Koreanische Dharma-Erben der chinesischen Lin-chi-Schule	333
V Niedergang während der Yi-Dynastie	336
Die erste Phase	336
Die zweite Phase: Der Großmeister des Westberges Hyujông	339
Die dritte Phase	345
Ausklang	346
Anmerkungen	349

Anhang

Abkürzungen	419
Zeittafel	423
Schriftzeichen	425
Traditionstafeln	441
Namenregister	451
Sachregister	459

Vorwort zur zweiten Auflage

Im Gespräch zwischen den Religionen, Kulturen und Weltanschauungen nimmt die Erforschung des Buddhismus seit dem neunzehnten Jahrhundert eine hervorragende Stelle ein. Der Autor dieses Werkes, Heinrich Dumoulin (1905–1995, seit 1935 in Japan), widmete seine religionswissenschaftlichen Forschungen und seine Lehrtätigkeit als Professor der Philosophie an der Sophia-Universität Tokio (1941–1976) der Geschichte und Spiritualität des Zen-Buddhismus. Er vermittelte seine Kenntnisse international, vorwiegend jedoch im deutschen Sprachraum, durch zahlreiche Publikationen und Vorträge in Europa und Asien. Das vorliegende Werk entfaltet die Geschichte des Zen-Buddhismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart nach seinen Hauptströmungen und Repräsentanten. Ausgehend von einer ersten Fassung «Zen. Geschichte und Gestalt» (1959) wuchs das Werk zu einer umfassenden Gesamtschau in «Geschichte des Zen-Buddhismus» (1985–1986), die nun in dieser zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage ihre definitive Gestalt erhielt. Neben verstreuten Änderungen finden sich darin Neufassungen zur Geschichte des Zen in China wie ein neues, für diese Auflage vom Autor vorgesehenes und fertiggestelltes, nun hier erstmals im Original veröffentlichtes Kapitel über den Zen-Buddhismus in Korea, gleichsam dem Knotenpunkt zwischen China und Japan. Damit erfüllt sich die Intention des Autors, eine zusammenhängende Geschichte des Zen-Buddhismus in seinen geistesgeschichtlich grundlegenden Etappen vorzulegen. Darin erschließt das Werk dem Leser die vielgestaltige Welt des Zen in seinen historischen Zusammenhängen und geistesgeschichtlich-religiösen Dimensionen.

Im Namen des Autors möchte der Schreiber dieser Zeilen ein Wort des Dankes ausrichten an alle, die in vielfältiger Weise dem Autor zur Seite standen. Dem Schreiber dieser Zeilen war es vergönnt, mehrere Jahrzehnte als Mitglied von Professor Dumoulin's «Institut für östliche Religionen» an der Sophia-Universität seinem Wirken nahestehen zu können, ihn mehrmals als stellvertretender Leiter des Instituts während seiner ausgedehnten Studienaufenthalte und Vortragsreisen zu vertreten und in seinen letzten Wochen ausdrücklich mit der Sorge für den schriftlichen Nachlass – damit auch der ergänzten Fassung dieses Werkes – betraut zu werden.

Im Sinne des Autors bleibt zu hoffen, dass dieses Werk als Summe langjähriger Umgangs mit östlicher Geistigkeit zur Verständigung zwischen den Kulturen beiträgt und einen Ausblick auf gemeinsame menschliche Möglichkeiten eröffnet.



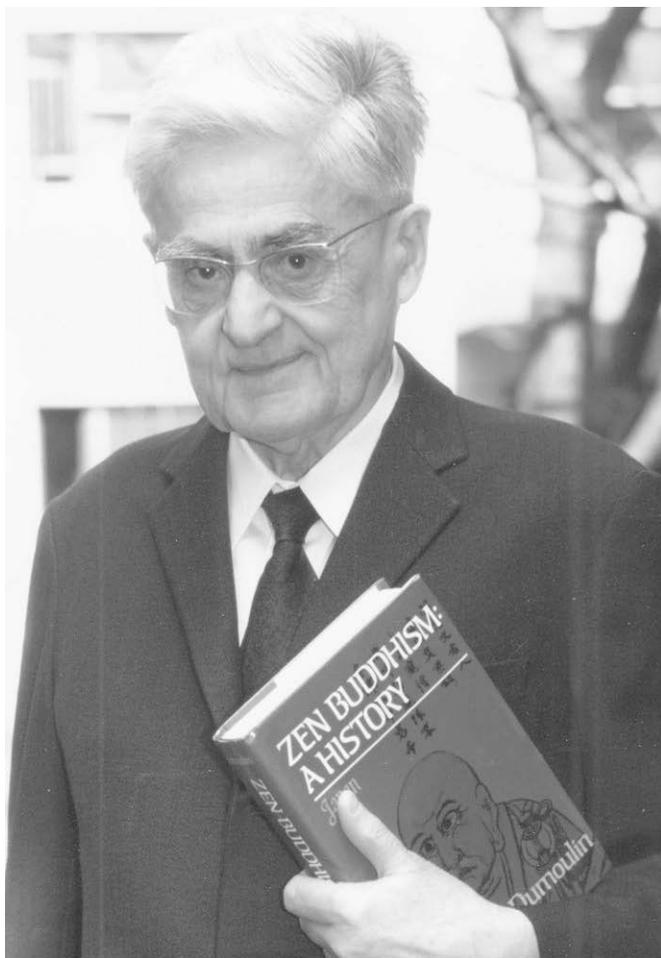
わたしはこの世を去って、
キリストと共にいたいと熱望しています。

(フィリピ1.23)

1905年 5月31日 ドイツWevelinghovenに生れる
1924年 9月15日 イエズス会入会(s' Heerenberg)
1933年 8月27日 司祭叙階(Valkenburg)
1935年10月12日 来 日
1941年－1976年 上智大学文学部哲学科教授
1949年－1970年 「世紀」編集長
1969年－1976年 上智大学東洋宗教研究所所長
1976年－1995年 SJハウスで、仏教研究、執筆活動
1995年 7月21日 帰天

Curriculum Vitae Heinrich Dumoulin

31. Mai 1905 geboren in Wevelinghoven
15. September 1924 Eintritt in den Jesuitenorden, Noviziat in s'Heerenberg (Holland)
- 1926–1929 Studium der Philosophie am St. Ignatius Kolleg in Valkenburg (Holland)
- 1929 Dr. phil., St. Ignatius Kolleg in Valkenburg (Holland)
- 1929–1930 Studium der japanischen Sprache, Universität Berlin
- 1930–1934 Studium der Katholischen Theologie am St. Ignatius Kolleg in Valkenburg (Holland)
27. August 1933 Priesterweihe in Valkenburg (Holland)
- April 1934 – Juli 1935 Studium der Constitutionen der Gesellschaft Jesu, St. Beuno's College (Wales, Großbritannien)
12. Oktober 1935 Ankunft in Japan
- 1936–1939 Studium der Japanischen Religionsgeschichte an der Kaiserlichen Universität Tokio. Seit dieser Zeit Forschungen über östliche Religionsgeschichte mit Schwerpunkt auf der Geschichte des Buddhismus in Ostasien
- 1940–1941 Professor am Priesterseminar Tokio
- 1946 Dr. phil. Universität Tokio (ehemals Kaiserliche Universität Tokio)
- 1941–1976 Professor an der Sophia-Universität in Tokio, Fakultät für Literatur, Abteilung Philosophie
- 1949–1970 Herausgeber der japanischen Zeitschrift «Seiki»
- 1950–1951 Novizenmeister der Gesellschaft Jesu, Hiroshima
- 1969–1976 Direktor des «Instituts für fernöstliche Religionen» an der Sophia-Universität, Tokio
- 1975–1976 Direktor des «Nanzan Institute for Religion and Culture» an der Nanzan-Universität, Nagoya, Japan
- 1976–1995 Forschungen über Buddhismus und religionswissenschaftliche Publikationen, wohnhaft im SJ Haus an der Sophia-Universität in Tokio
21. Juli 1995 gestorben in Tokio



Heinrich Dumoulin, ca. 1990
Nanzan University, Institute for Religion and Culture

Werkverzeichnis Heinrich Dumoulin*

I. Bücher und Übersetzungen

Kamo Mabuchi. Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 1: Die Überwindung des Synkretismus (Monumenta Nipponica Monographs 8). Tokio: Sophia University Press 1943.

Modernes Denken und Christentum [Japanisch]. Enderle: Tokio 1947.

Das Denken des heiligen Augustinus [Japanisch]. Enderle: Tokio 1949.

Zwischen Marxismus und Existentialismus [Japanisch]. Yobosho: Tokio 1949.

Freude am Leben [Japanisch]. Shakaishissha: Tokio 1950.

Der vollkommene Mensch [Japanisch]. Shakaishissha: Tokio 1952.

Wumen Huikai: Wu-men-Kuan – Der Pass ohne Tor (Monumenta Nipponica Monographs 13). Tokio: Sophia University Press 1953.

The development of Chinese Zen after the sixth patriarch in the light of Mumonkan. Aus dem Deutschen übersetzt von Ruth Fuller-Sasaki. New York: Zen Institute of America 1953. Utsukushiki ai no onhaha. Enderure Shoten: Tokio 1957.

Zen. Geschichte und Gestalt. Bern: Francke 1959.

Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg i. Br., München: Alber 1966.

Buddhismus der Gegenwart (Hrsg.). Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1970.

Christlicher Dialog mit Asien (Theologische Fragen heute 14). München: Hueber 1970.

Christianity meets Buddhism. Illinois: Open Court 1974.

Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum. Shunjusha: Tokio 1975.

Wumen Huikai: Mumonkan – Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-mens Sammlung der 48 Koân. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1975 (erneut Frankfurt a. M.: Angkor Verlag 2010).

* Vgl. auch Manatu Watanabe: The Works of Heinrich Dumoulin: A Select Bibliography. In: Japanese Journal of Religious Studies 12 (1985), Nr. 2/3: A Tribute to Heinrich Dumoulin, S. 263–271.

Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1976.

Begegnung mit dem Buddhismus: Eine Einführung, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1978.

Zen im 20. Jahrhundert. München: Kösel 1990.

Dôgen-Zen – Kleine Schriften aus der Sôtô-Schule, übersetzt von Heinrich Dumoulin und Emil Naberfeld, herausgegeben von Herbert Elbrecht. Zürich, München: Theseus-Verlag 1990.

Spiritualität des Buddhismus: Einheit in lebendiger Vielfalt, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1995.

II. Aufsätze und Artikel (Auswahl)

Yoshida Shôin (1830–1859). Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Quellen der Meijierneuerung. In: Monumenta Nipponica 1 (1938) Nr. 2, S. 350–377.

Die Entwicklung der Kokugaku. Dargestellt in ihren Hauptvertretern [mit H. Stolte, W. Schiffer]. In: Monumenta Nipponica 2 (1939) Nr. 1, S. 140–164.

Kamo Mabuchi: Kokuiko. Gedanken über den Sinn des Landes. In: Monumenta Nipponica 2 (1939) Nr. 1, S. 165–192.

Sô-gakkô-kei. Kada Azumamaro's Gesuch um die Errichtung einer Kokugaku-Schule. In: Monumenta Nipponica 3 (1940) Nr. 2, S. 590–609.

Zwei Texte zum Kadô des Kamo Mabuchi. Uta no kokoro no uchi – Niimanabi. In: Monumenta Nipponica 4 (1941) Nr. 1, S. 192–206; Nr. 2, S. 566–584.

Die Entwicklung des chinesischen Ch'an nach Hui-neng im Lichte des Wu-men-kuan. In: Monumenta Serica 6 (1941) Nr. 1/2, S. 40–72.

Die Erneuerung des Liederweges durch Kamo Mabuchi. In: Monumenta Nipponica 6 (1943) Nr. 1/2, S. 110–145.

Katholisches Menschenbild [Japanisch]. In: Riso Nr. 186 (Zeitschrift) 1948.

Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an-Buddhismus. In: Monumenta Nipponica 7 (1951) Nr. 1/2, S. 67–83.

Die Geschichte der Japanischen Manyoshuforschung von der Heianzeit bis zu den Anfängen der Kokugaku. In: Monumenta Nipponica 8 (1952) Nr. 1/2, S. 67–98.

Kamo Mabuchi und das Manyoshu. In: Monumenta Nipponica 9 (1953) Nr. 1/2, S. 34–61.

Die Metaphysik des Bösen in den Romanen von Bernanos [Japanisch]. In: *Sophia* 2 (1953) Nr. 2.

Himmel und Hölle im Christentum [Japanisch]. In: *Diahoron* (Zeitschrift) 1954, März.

Asien oder Europa? In: *Stimmen der Zeit* 157 (1955) Nr. 3, S. 180–195.

Die Erlangung der Erleuchtung im Zen nach C. G. Jung [Japanisch]. In: *Sophia* 4 (1955).

Kamo Mabuchis Erklärung des Norito zum Toshi-goi-no-matsuri. In: *Monumenta Nipponica* 12 (1956) Nr. 1/2, S. 121–156; Nr. 3/4, S. 269–298.

Das Merkbuch für die Übung des Zazen des Zen-Meisters Keizan. In: *Monumenta Nipponica* 13 (1957/58) Nr. 3/4, S. 329–346.

Allgemeine Lehren zur Förderung des Zazen von Zen-Meister Dôgen. In: *Monumenta Nipponica* 14 (1958/1959) Nr. 3/4, S. 429–436.

Veröstlichung des Christentums [Japanisch]. In: *Seiki* 103 (1958).

Easternization of Christianity. In: *The Japan Missionary Bulletin* 13 (1959), S. 34–36.

Buddha Jayanti in Tokyo. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 43 (1959), S. 187–197.

Zen als Erleuchtungswege und Religion. In: *Kairos* 1 (1959).

Das Buch Genjôkôan. Aus dem Shôbôgenzô des Zen-Meisters Dôgen. In: *Monumenta Nipponica* 15 (1959/1960) Nr. 3/4, S. 425–440.

Gedanken zur religiösen Begegnung von Ost und West. In: *Stimmen der Zeit* 165 (1960) Nr. 4, S. 265–274.

Buddhistische Meditation und Christentum. In: *Geist und Leben* 34 (1961) Nr. 1, S. 32–45.

Die religiöse Metaphysik des japanischen Zen-Meisters Dôgen. In: *Saeculum* 12 (1961), S. 205–236.

Die Bedeutung des Kultes im Buddhismus. In: Michael Schmaus und Karl Forster (Hrsg.): *Der Kult und der heutige Mensch*. München: Hueber 1961, S. 19–34.

Der religiöse Heilsweg des Zen-Buddhismus und die christliche Spiritualität. In: André Bareaux: *Buddhism (Studia missionalia)*. Rom: Päpstliche Universität Gregoriana 1962.

Methoden und Ziele buddhistischer Meditation: Satipatthâna und Zen. In: Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion 7 (1962) Nr. 1, S. 78–85.

Buddhismus in Asien. In: Stimmen der Zeit 170 (1962) Nr. 11, S. 321–340.

Die östliche Eigenart der Zen-Mystik. In: Kairos 4 (1962), S. 29–47.

Der Buddhismus. In: Fritz Valjavec: Weltgeschichte der Gegenwart. Bd. 2: Die Erscheinungen und Kräfte der Modernen Welt. Bern: Francke 1963, S. 626–646.

Asienmission und christlicher Universalismus. In: Hochland 56 (1963) Nr. 1, S. 18–27.

Begegnung mit Asien in Japan: Tradition in der Gegenwart. In: Joseph Roggen-dorf (Hrsg.): Das moderne Japan: Einführende Aufsätze. Tokio: Sophia University Press 1963, S. 99–116.

Sôka Gakkai, eine moderne Volksreligion. Ein Besuch im Haupttempel Taiseikiji. In: ebd. S. 189–200.

Die Zen-Erleuchtung in neueren Erlebnisberichten. In: Numen 10 (1963), S. 133–152.

Technique and Personal Devotion in the Zen Exercise. In: Joseph Roggen-dorf (Hrsg.): Studies in Japanese Culture. Tradition and Experiment. Tokio: Sophia University Press 1963, S. 17–40.

Artikel «Zen». In: Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik (Hrsg.): Lexikon der Pädagogik. Bd. 5: Ergänzungsband. Freiburg u. a.: Herder 1964, Sp. 810–812.

Artikel «Zen». In: Josef Höfer und Karl Rahner (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2. überarbeitete Aufl., Bd. 10. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1965, Sp. 1344–1345.

Welt und Selbst in der östlichen Meditation. In: Helmut Kuhn u. a. (Hrsg.): Interpretation der Welt. Festschrift Romano Guardini. Würzburg: Echter 1965, S. 472–496.

Die geistige Vorbereitung des Abendlandes für den Dialog mit Asien. In: Stimmen der Zeit 177 (1966) Nr. 4, S. 275–288.

Buddha-Symbole und Buddha-Kult. In: Rudolf Thomas (Hrsg.): Religion und Religionen. Festschrift für Gustav Mensching. Röhrscheid: Bonn 1967, S. 50–63.

The Consciousness of Guilt and the Practice of Confession. In: E. E. Urbach u. a. (Hrsg.): Studies in religious philosophy and mysticism. Festschrift Gershom Scholem. Jerusalem: Magnes Press 1967, S. 117–129.

Der Gottesglaube in der missionarischen Verkündigung. In: Leo Scheffczyk (Hrsg.): Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus. München: Schöningh 1967, S. 377–392.

Die religiöse Geistigkeit des fernöstlichen Menschen im Gegenüber mit der westlichen Zivilisation. In: Richard Schwarz (Hrsg.): Menschliche Existenz und moderne Welt. Ein internationales Symposium zum Selbstverständnis des heutigen Menschen, Bd. II. Berlin: de Gruyter 1967, S. 340–357.

Artikel «Östliche Meditation». In: Wilhelm Arnold u. a. (Hrsg.): Lexikon der Psychologie, Bd. II. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1971.

Theistic Tendencies in Japanese Buddhism. In: J. Bergman: Ex orbe religiosum. Festschrift Geo Widengren, Leiden: Brill 1972, S. 52–62.

Lebenswerte im Buddhismus: Wo Christen von Buddhisten lernen können. In: Geist und Leben 47 (1974), S. 112–126.

Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht. In: Geist und Leben 48 (1975), S. 50–62.

Saeculum Weltgeschichte. Bd. 7: Werdende Einheit und wachsende Widersprüchlichkeit der politischen Welt. Die Weltreligionen. Selbst- und Wertverständnis nach der Revolution. Geschichte in Gegenwart (Beiträge von Heinrich Dumoulin u. a.). Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1975.

Zum Gespräch der Weltreligionen. In: Stimmen der Zeit 193 (1975) Nr. 4, S. 279–282.

Gibt es Verständnisbrücken zwischen buddhistischer und christlicher Spiritualität? In: Geist und Leben 50 (1977), S. 350–364.

Antworten des Buddhismus auf Fragen unserer Zeit. In: Hans Waldenfels (Hrsg.): «... denn Ich bin bei Euch» (Mt 28,20): Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. Festschrift Josef Glazik und Bernward Willeke. Zürich u. a.: Benziger 1978, S. 411–421.

Befreiung im Buddhismus: Die frühbuddhistische Lehre in moderner Sicht. In: Concilium 14 (1978) 6/7, S. 359–363.

Sinnfrage und Sinnerfahrungen im Buddhismus. In: Ansgar Paus (Hrsg.): Suche nach Sinn, Suche nach Gott. Salzburger Hochschulwochen 1977. Graz: Styria 1978, S. 269–308.

Das Buddhismusbild deutscher Philosophen des 19. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Katholische Theologie, Band 101 (1979), Nr. 3/4, S. 386–401.

Das Problem der Person im Buddhismus. Religiöse und künstlerische Aspekte. In: Saeculum 31 (1980) Nr. 1, S. 78–92.

Die Öffnung der Kirche zur Welt: eine neue Sichtweise des Buddhismus. In: Glaube im Prozeß: Christsein nach dem 2. Vatikanum. Für Karl Rahner. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1984, S. 703–712.

Die Malerei des Zen-Meisters Hakuin als Ausdruck religiöser Erfahrung. In: Elisabeth Gössmann (Hrsg.): Das Gold im Wachs. Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag. Iudicium-Verlag: München 1988, S. 267–302.

Early Chinese Zen Reexamined: A Supplement to «Zen Buddhism: A History». In: Japanese Journal of Religious Studies 20 (1993) Nr. 1, S. 31–53.

III. Festschrift

Hans Waldenfels und Thomas Immoos (Hrsg.): Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1985.

Vorwort zur ersten Auflage

Die erste Anregung, eine Geschichte des Zen-Buddhismus zu schreiben, empfing ich von der amerikanischen Buddhistin Frau Ruth Fuller Sasaki, die meine frühen Studien über die Entwicklung der Zen-Bewegung in China ins Englische übersetzte und durch wertvolle Glossen und Register ergänzte. Frau Ruth Fuller Sasaki ermunterte mich zu weiteren Arbeiten und schlug mir vor, die Geschichte des Zen-Buddhismus im Überblick darzustellen. Nur mit Zögern ging ich an diese Aufgabe heran. Das Buch, das vor fast dreißig Jahren entstand und 1959 unter dem Titel *Zen. Geschichte und Gestalt* als Band 87 der Sammlung Dalp im Verlag Francke erschien, fand trotz vieler Mängel eine unerwartet gute Aufnahme. Eine englische Übersetzung (Pantheon Verlag New York und Faber and Faber London) wurde in Taschenbuchausgaben an amerikanischen Colleges gerne benutzt.

Da die deutsche Ausgabe längst vergriffen war, schlug ich dem Verlag die Veröffentlichung einer neuen überarbeiteten Fassung vor. Der Verlag nahm dieses Anerbieten bereitwillig an und blieb bei seiner Entscheidung, auch als sich herausstellte, dass große Teile, ja mehr als die Hälfte des Buches neu geschrieben werden mussten und der Umfang sich erheblich vergrößerte. Während der fast drei Jahrzehnte seit der ersten Veröffentlichung war eine solche Menge neuer wichtiger Publikationen über den Zen-Buddhismus erschienen, dass einige Erweiterungen und Berichtigungen nicht genügen konnten. Obgleich ich mich bei der Neuschrift auf die Einarbeitung der für die Geschichte des Zen-Buddhismus relevanten Literatur beschränkte, entstand ein neues Werk. Ich konnte viele neue Übersetzungen in europäische Sprachen vergleichend benutzen, insbesondere die Übersetzungen des Sutras des sechsten Patriarchen Huineng von Philip B. Yampolsky und Wing-tsit Chan sowie die Übersetzungen der Reden des Lin-chi (*Rinzairoku*) von Ruth Fuller Sasaki und Paul Demiéville. Die ausgedehnten Studien von Eduard Conze über die Weisheitssutren und das Standardwerk des holländischen Gelehrten Erik Zürcher über die «buddhistische Eroberung Chinas» ließen die Grundlagen der Zen-Geschichte zwar nicht in neuem Licht erscheinen, aber gestatteten, ihre Wurzeln klarzulegen. Das umfangreiche Nachschlagewerk *Zen Dust* (Zen-Staub), eine Gemeinschaftsarbeit von Miura Isshū und Ruth Fuller Sasaki, erwies sich als überaus hilfreich.

Hinzu kommt die japanische Zen-Forschung, die seit Ende des Zweiten Weltkrieges Erstaunliches geleistet hat. Epoche machend sind die Werke über die frühe Zen-Geschichte von Yanagida Seizan, der neue Horizonte geöffnet hat. Dem westlichen Zen-Studenten bieten noch viele japanische Bücher über die chinesische Zen-Geschichte, nicht zuletzt zahlreiche kommentierte Überset-

zungen ins moderne Japanisch, leichten Zugang zu dem überkommenen geschichtlichen Material. Zu den allgemeinen buddhistischen Fachlexiken gesellte sich ein in modernem Japanisch abgefasstes dreibändiges «Großes Lexikon der Zen-Wissenschaft» (*Zengaku Daijiten*). Der japanische Beitrag zur geschichtlichen Erforschung des Zen-Buddhismus übertrifft an Umfang und Wert naturgemäß die westlichen Studien und erforderte und ermöglichte diese «Geschichte des Zen-Buddhismus», deren Unzulänglichkeiten sich der Verfasser wohl bewusst ist. Mögen seine Weggefährten und Nachfolger in diesem Studienggebiet die Dunkelheiten der Zen-Geschichte mehr und mehr aufklären und das Gesamtbild bereichern!

Es bleibt mir die angenehme Pflicht, allen zu danken, die mir auf meinem Studienweg, insbesondere bei der Erforschung der Geschichte des Zen-Buddhismus, geholfen haben. Die Anfänge meiner Zen-Studien reichen bis in meine Studienzeit an der damals Kaiserlichen Universität Tokyo zurück, als ich mit japanischen Mitstudenten Zen-Texte las. Furuta Shōkin, der zusammen mit einem im Krieg gefallenen Kommilitonen mich in die Kōan-Sammlung *Mumonkan* einführte, erwarb sich als Kenner der chinesischen und japanischen Zen-Literatur bleibende Verdienste um die Herausgabe der japanischen Schriften seines Lehrers und Freundes D. T. Suzuki. Lange bevor sich der Zen-Boom abzeichnete, empfang ich von ihm die ersten Anstöße zur Erforschung dieses Zweiges der Buddha-Religion. Seit meinen Studienjahren blieb ich mit Nakamura Hajime verbunden, mit dem ich in einem Seminar unter der Leitung unseres verehrten Lehrers Ui Hakuju das *Bodhisattvabhūmi* im Urtext las. Nach Ende des Zweiten Weltkrieges konnten wir öfters bei internationalen zwischenreligiösen Unternehmen zusammenarbeiten. Dem weiten Wissen und der großzügigen Toleranz dieses buddhistischen Freundes verdanke ich viel für ein tieferes Verständnis seiner Religion. Es ist hier nicht der Ort, die Namen aller japanischen Buddhisten anzuführen, denen ich wissenschaftlich und menschlich zu Dank verpflichtet bin.

Die Neubearbeitung dieser Zen-Geschichte verdankt Wesentliches Professor Yanagida Seizan von der Universität Kyoto, dem weltbesten Kenner der chinesischen Zen-Geschichte. Professor Yanagida schenkte mir viel Zeit, gab mir in langen Gesprächen eine Fülle wertvoller Anregungen, lehrte mich die kritische Benutzung der reichen Zen-Literatur und gewährte mir einen Einblick in seine eigene Forschung. Ich habe versucht, seine persönliche Führung ebenso wie seine bahnbrechenden Werke nach besten Kräften in meine bescheidene Arbeit einzubringen. Ein anderer Rinzai-Meister, Professor Nishimura E'shin von der Hanazono-Universität in Kyoto, zeigte mir die Besonderheiten des Rinzai-Zen. Bezüglich der Sôtō-Schule erfuhr ich eine ähnliche Hilfe durch Professor Kawamura Kōdō von der Komazawa-Universität in Tokyo. Professor Yonezawa Hiroshi, ein Graduerter der Sophia-Universität, der heute dem

Lehrkörper der Bunkyo-Universität Tokyo angehört, half mir bei der Sichtung und Beschaffung der neuen japanischen Zen-Literatur. *Last not least* gilt mein herzlicher Dank dem Altmeister der Kunstgeschichte Ostasiens, Dietrich Seckel, Professor emeritus der Universität Heidelberg, der mir den Freundschaftsdienst der Durchsicht des Abschnittes über Zen-Kunst im letzten Kapitel dieses Bandes erwies und substantielle Verbesserungen vorschlug, die ich gern eingebracht habe.

Herr Taka Kampachi, Graduerter des Magister-Kurses und Doktorand der Abteilung für deutsche Literatur der Sophia Universität, erstellte die Schriftzeichenliste und die Traditionstafel, deren fast unvermeidliche Mängel ich mir zur Last zu legen bitte. Fräulein Wada Yuko tippte das ganze Manuskript. Ihnen und dem Institut für fernöstliche Religionen der Sophia Universität, vorab dessen Direktor Professor Thomas Immoos und der Sekretärin Frau Shimozawa Maya, sage ich herzlichen Dank.

Tokyo, im Mai 1983

Heinrich Dumoulin

Sprachliches über die asiatischen Namen und Ausdrücke

Dieser Geschichte des Zen-Buddhismus ist die japanische Sprache zugrunde gelegt, einmal weil das Zen von Japan aus und in der japanischen Form im Westen bekannt wurde, ferner weil dieses Buch vorwiegend mit Hilfe der japanischen Zen-Literatur verfasst wurde. Die Zen-Termini sind in ihrer japanischen Form gebraucht, auch bei den Titeln chinesischer Zen-Schriften, Tempelnamen, Schulbezeichnungen usw. steht die japanische Lesart an erster Stelle, doch sind die chinesischen Lesarten in der Schriftzeichenliste, der Traditionstafel und oft auch im Text in Klammern beigelegt. Eigennamen sind stets gemäß der Nation der betreffenden Personen verzeichnet (Chinesen chinesisch, Japaner japanisch), nach asiatischer Sitte zuerst der Familien- oder Sippenname, dann der persönliche Rufname. Zen-Meister werden oft nach dem Tempel oder dem Berg, auf dem ihr Kloster stand, benannt, als zweiter Name wird dann einer ihrer zahlreichen Mönchsamen hinzugefügt. In der Literatur begnügt man sich nach Angabe des vollen Namens oft mit einem der anderen Namen, der beliebig ausgewählt und durchgehend angewandt wird. In der Schriftzeichenliste sind beide Namen in der in Japan üblichen Anordnung verzeichnet.

Das Japanische

Für die japanische Sprache wurde das bekannte Hepburn-System mit den Ergänzungen des Kenkyūsha-Lexikons verwendet. Für die Aussprache der japanischen Wörter gilt:

Vokale kurz, u und i fast stumm, lange Vokale sind durch Längszeichen kenntlich gemacht:

- ei = eh (langes e)
- ie, oe, ue = getrennt: i-e, o-e, u-e
- sh = ähnlich sch
- ch = ähnlich tsch
- j = stimmhaft
- ts = z, tz
- s = stimmlos
- z = stimmhaftes s (Zen nicht mit deutschem Z, sondern mit einem weichen s-Laut ähnlich dem deutschen «Sonne» auszusprechen)

Eine Schwierigkeit bei der Einbeziehung japanischer Wörter in die deutsche Sprache ergibt sich daraus, dass das Japanische keine Groß- oder Kleinschrift kennt. In Anpassung an das deutsche Sprachgefühl wurden verhältnismäßig viele japanische Termini mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben. Eine weitere Schwierigkeit bieten die seit dem Mittelalter gebräuchlichen *nigoriten* (diakritische Zeichen für die Bezeichnung stimmhafter Anlaute, z. B. g-, z-, d-, b- für k-, s-, t-, h-) oder (*maru* genannt) p- für h-, b-. Die Anwendung dieser Zeichen ist in vielen Fällen unsicher, es finden sich Verschiedenheiten in bewährten Lexika und bei guten Autoren. Der Verfasser musste sich für eine Lesart entscheiden; es bleibt der Zweifel, welche Lesart in der frühen Zeit üblich war. Bezüglich des Silbenschlusses wurde durchgängig die heute übliche Alliteration (z. B. *shimbun*, *hommū*, *dempō* usw.) benutzt, obgleich linguistisch die Schreibweise *shin-bun*, *hon-mu*, *den-pō* usw. den Vorzug verdient.

Das Chinesische

Die Transkription folgt dem immer noch in der wissenschaftlichen Welt viel benutzten Wade-Giles-System. Die zahlreichen anderen Umschreibungsweisen zeigen, wie schwierige und verwickelte Probleme die Transkription der chinesischen Sprache einschließt. Bezüglich der Aussprache sei angemerkt, dass der Asteriskus nach einem Konsonant entweder einen stimmhaften, harten Laut (z. B. ch'an = tshan) oder einen nachfolgenden Hauch (z. B. T'ang) fordert. Die Aussprache des in diesem Buch zentralen Terminus *Tao* ist vom Wortbild verschieden und kommt etwa der Schreibung *dau* nahe. Die inhaltlichen Implikationen lassen sich nicht in wenigen Worten sagen. Der ursprüngliche Sinn ist «Weg». In der Weisheitsschule des Lao-tzu bedeutet Tao das letztgültige Prinzip, das Absolute, die Wahrheit. In den Zen-Texten schwingt die taoistische Deutung mit, aber auch der Ursinn «Weg» ist gegenwärtig.

Sanskrit und Pāli

Die indischen Wörter sind in der üblichen Weise mit diakritischen Zeichen versehen. Die Vokale werden im Allgemeinen wie im Deutschen ausgesprochen. Die diakritischen Zeichen haben eine Bedeutung für die Aussprache der Konsonanten. Das c (= tsch) und das j (= dsch) sind stimmhaft, das h nach Konsonanten ist ein hörbarer Hauchlaut. Das Sanskrit hat drei s-Laute, ein einfaches s, s (zwischen s und sch) und s = sch. Das Sanskrit-Wort *dharma* (pāli *dhamma*, chin. *fa*, jap. *hō*) bedarf in Anbetracht seiner Wichtigkeit einer kurzen Erklärung. Man unterscheidet drei Bedeutungen: 1) = Pflicht, Gesetz, Lehre, 2) = Ding, Seinsfaktor, 3) = universale Buddha-Wirklichkeit (*dharma-kāyā*). Das Wort

ist in die europäischen Sprachen hineingenommen. Die erste und dritte Bedeutung gehen nicht selten ineinander über. Dharma mit dieser Bedeutung wurde in diesem Buch mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben. Die zweite Bedeutung stammt aus der hinayanistischen Philosophie (*Abhidharmakośa*), findet sich aber auch in Zen-Texten und wurde im Allgemeinen kleingeschrieben. Oft ist, wo von Dharma die Rede ist, die universale, allumfassende Buddha-Wirklichkeit gemeint.

Ähnlich wie Dharma gingen andere Sanskrit-Termini ins europäische Sprachgut ein, z. B. Buddha, Karma, Nirvana, Sutra. Den Stifter des Buddhismus Shākya-muni haben wir stets in der westlichen Form geschrieben. Auch für D. T. Suzuki (Suzuki Daisetsu Teitarō) wurde die im Westen gebräuchliche Schreibweise beibehalten.

Eine Bibliographie des Gesamtwerks ist für das Ende des zweiten Bandes vorgesehen. Geographische Bezeichnungen wurden nicht in die Schriftzeichenliste, die Anmerkungen des Anhangs nicht in die Namen- und Sachregister aufgenommen. In der Schriftzeichenliste wurden die chinesischen Schriftzeichen möglichst in ihrer Vollform gedruckt. Bekanntlich erfuhren die Schriftzeichen in China und in Japan während der letzten Jahrzehnte in je verschiedener Weise beträchtliche Verkürzungen.

Einleitung

Zen (chin. *ch'an*, abgekürzt von *ch'an-na*, Übersetzung des Sanskritterminus *dhyāna*, päli *jhāna*) ist der Name der in China entstandenen Meditationsschule des Mahāyāna-Buddhismus, charakterisiert durch die Übungen der Meditation im Lotossitz (jap. *zazen*, chin. *tscho-ch'an*) und der Kōan-Aufgabe (chin. *kung-an*) sowie durch die Erleuchtungserfahrung des Satori. Zen-Schule, Zen-Übung und Zen-Erleuchtung nehmen eine hervorragende Stellung in der Religions- und Geistesgeschichte Asiens ein; sie weckten wegen ihres spirituellen, humanen Wertes zunehmend Beachtung im Westen. Die theoretische und praktische Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus verursachte die Produktion und Verbreitung einer umfangreichen Sekundärliteratur über Zen. Mit der Übersetzung vieler Originalwerke des Zen in europäische Sprachen verband sich eine intensive Beschäftigung mit der Geschichte des Zen-Buddhismus.

Die Geschichte ist eine anspruchsvolle Wissenschaft; beständig im Wandel und Fortschritt begriffen, stellt sie immer neue Forderungen an die Forschung. Die Erforschung des Zen-Buddhismus befindet sich noch in den Anfängen. Doch scheint es, dass eine erste Phase, die allgemeine Kenntnisse vermittelte, Zen-Literatur in Beispielen bekannt machte und Versuche zusammenfassender Darstellung bot, einer zweiten Phase Platz macht, die durch Einarbeitung von mehr Literatur, von religionswissenschaftlichen und philosophischen, tiefer schürfenden Monographien und von umfassenderen Sichtweisen die Kenntnis der Zen-Geschichte um einen Schritt voranförderd.

Umriss und Abgrenzung

Dem Historiker bietet das Studium des Zen-Buddhismus einen besonderen Reiz, aber auch nicht geringe Schwierigkeiten wegen der mannigfachen Verknüpfung durcheinander laufender Linien, teils im äußeren Bild – man denke an den weit reichenden zeitlichen und geographischen Bogenschlag –, teils auch in der inneren Verknüpfung facettenreicher religiöser, kultureller, psychologischer Linien.

Einige Punkte treten mit großer Deutlichkeit hervor. Erstens und vor allem ist die Zen-Schule ein hervorragender Zweig innerhalb des Buddhismus, nicht eine Randerscheinung, wie man noch zu Anfang dieses Jahrhunderts vielfach meinte, vielmehr von höchster Bedeutung, weil gerade in dieser Schule wesentliche Aspirationen und Tendenzen des Buddhismus ihre Erfüllung fanden. Wie das Zen zutiefst im Buddhistischen verwurzelt ist – ohne Shākyamuni, den erleuchteten Stifter, ist der Zen-Weg schlechterdings unvorstellbar –, so ver-

dankt der Buddhismus vieles von seinem Besten der Zen-Bewegung. Ohne Zen, so darf man füglich sagen, wäre der Buddhismus nicht das, was er ist. Diese Blüte und Frucht am Baum der Buddha-Religion ist eine der lautersten Ausstrahlungen ihres Wesens. Das Zen übte seine Hauptwirkung in den vom Mahâyâna geprägten Ländern Ostasiens, in China (Vietnam), Korea und Japan aus, aber auch in südlicheren Regionen lassen sich Einflüsse des Zen nachweisen, vor allem in Tibet, dessen buddhistischer Sonderzweig, der Lamaismus, teilweise gemeinsamen Wurzelgrund mit dem Zen besitzt, und sogar in Theravâda-Ländern, wie eben eine Orthodoxie sich nicht vollkommen ohne die Häresie begreifen lässt. Man kann diese Entdeckung leicht im Gespräch mit fortgeschrittenen Theravâda-Mönchen machen; heute kommt sie im Zug der allbuddhistischen Bewegung langsam ins Bewusstsein des gesamten Buddhismus.

Ferner ist der universal asiatische Charakter des buddhistischen Zen zu bedenken. Nicht ohne Grund wird im Westen bei der Behandlung der asiatischen Meditationswege das Zen immer wieder neben den Yoga gestellt. Der Wissenschaftler muss hier auf die Differenzierungen hinweisen, aber die innere Verwandtschaft der zwei Wege ist augenfällig.

Im Zen-Buddhismus sind überdies Yoga und Taoismus zusammengefloßen. Richtiger, in die vom Yoga geprägte buddhistische Meditation ergoss sich ein breiter Strom aus dem altchinesischen Weg des Tao. Äußere Abhängigkeiten gestatten nicht, eine Verbindungslinie zwischen diesen zwei wahrscheinlich ungefähr gleich alten Wegen Asiens anzunehmen. Umso faszinierender ist das Schauspiel ihrer Verknüpfung im Mahâyâna-Zen.

Die Geschichte steht angesichts der Verwandtschaft und der Verschiedenheiten der asiatischen Geisteswege vor schwierigen ungelösten Fragen. Manche inneren Verästelungen sind noch nicht an die Oberfläche getreten. Beziehungen und Gemeinsamkeiten können sich auch in Kontrasten artikulieren. Man kann ein Gemeinsames in allen Wegen Asiens vermuten, doch muss der Historiker sich vor Vereinfachungen hüten.

Eine Geschichte des Zen-Buddhismus wird vor allem die in der Buddha-Religion und im asiatischen Denken verankerten Grundpfeiler des Zen-Weges klarzulegen suchen. Dabei muss sie notwendig über den Rahmen der mahayanistischen Zen-Schule hinausgreifen, darf aber keinen Augenblick diese Schule aus dem Auge verlieren. Innerhalb der Zen-Bewegung ragen große, charakteristische Gestalten wie Leuchttürme aus Wogen einer auf- und niedergehenden See und verdeutlichen beispielhaft das Wesen dieses Weges, ja zeigen vielleicht schon Modelle der heutigen pluralistischen Situation. Der Ausschnitt aus dem geistigen Bild Asiens, den die Zen-Bewegung darbietet, ist reich an weltlich-kulturellen, besonders an psychologischen Eigentümlichkeiten. Es wäre eine unentschuld bare Versäumnis, diese Elemente nicht herauszuheben. Es kann

dabei nicht ausbleiben, dass auch Menschliches, Allzumenschliches mit ins Bild kommt. Geschichte handelt vom Menschen, der nicht er selbst wäre, wenn er des Schattens entbehrte.

Das Phänomen des Zen ist verwickelt und vielschichtig, es befindet sich mitten im asiatischen Geistesleben und hängt mit vielen Strömungen und Bewegungen zusammen. Die Grenzen des schier unübersehbar weiten Feldes, das sich der geschichtlichen Erforschung des Zen-Buddhismus bietet, können sich leicht verwischen. Überdies gefiel es westlichen Zen-Liebhabern, den Begriff auszudehnen und schließlich das Etikett «Zen» einer ganzen Fülle psychischer Erscheinungen aufzukleben. Sicher ist es wünschenswert, das Zen in weiter Perspektive zu sehen und den Beziehungshorizont nicht vorschnell abzuschneiden. Doch gerade um der richtigen Einfügung in die Geistesgeschichte willen ist eine klare Grenzziehung wünschenswert. Unser Gegenstand ist die Zen-Schule im Mahâyâna-Buddhismus. Was dazu beitragen kann, deren Entstehung, Entwicklung, Differenzierung in Formen, Einflusswirkungen aufzuhellen, ist uns wichtig. Angesichts der Ausdehnung und des Beziehungsreichtums des Zen-Buddhismus kann nicht mehr als eine Umrisszeichnung versucht werden, jedoch sollten sich die Umrisse in klarer Grenzziehung deutlich abheben.

Klärung zu einer These D. T. Suzukis

D. T. Suzuki, der große Deuter des Zen-Weges, hat in seinen Werken der westlichen Welt das Zen als geschichtslos und metaphysiklos, als eine allen Kategorien entrückte, alles Paradox übersteigende Erfahrung vorgestellt. Er schreibt in seiner Einführung in den Zen-Buddhismus:

Das Christentum ist monotheistisch und der Vedânta ist pantheistisch, vom Zen lässt sich dergleichen nicht sagen. Zen ist weder monotheistisch noch pantheistisch, es spottet solcher Bezeichnungen. Daher gibt es auch keinen Gegenstand im Zen, auf den der Geist zu richten wäre. Zen ist eine schwebende Wolke am Himmel, keine Schraube befestigt, kein Strick hält es ... 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.¹

Bei seiner Pionierarbeit der Aufklärung des Westens über das Zen hat Suzuki sich standhaft gewehrt, diese besondere Form der Erfahrung in ein philosophisches System einzufügen. Oft betonte er den wesentlichen Unterschied vom Yoga und den yogischen Meditationsarten innerhalb des Buddhismus. Wohl finden sich in seinen Werken viele wichtige Auskünfte über geschichtliche Ereignisse, die an das Wesen des Zen rühren, aber niemals bot er seinen Lesern eine geschichtliche Darstellung des Zen-Buddhismus an. Der bekannte chine-

sische Historiker und Philosoph Hu Shih warf seinem japanischen Kollegen Suzuki vor, er beachte nicht genügend die geschichtlichen Bedingungen des Zen, und schrieb:

Ich wehre mich entschieden gegen diese Ablehnung der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, das Zen zu verstehen und zu werten ...

Die Bewegung des Zen ist ein integraler Bestandteil der Geschichte des chinesischen Buddhismus, und die Geschichte des chinesischen Buddhismus ist ein integraler Teil der allgemeinen chinesischen Geistesgeschichte. Zen kann nur in seinem historischen Rahmen richtig verstanden werden, genau so wie jede andere chinesische philosophische Schule in ihrem historischen Rahmen studiert und verstanden werden muss.²

Die Kontroverse zwischen den zwei bedeutenden asiatischen Gelehrten ist wie die meisten solcher Kontroversen niemals klar entschieden worden. Zweifellos verfügte Suzuki über die überlegene, erfahrungsgesättigte Kenntnis des Zen. Und gerade in den Jahren nach jenem Zusammenstoß hat sich immer stärker die Ansicht durchgesetzt, dass religiöse Erfahrungen, insbesondere Erfahrungen, die höhere, übersinnliche Bereiche berühren, sich metaphysischer Begriffsklärung entziehen und im geschichtlichen Zusammenhang nicht voll erfasst werden können. Das Zen reicht als Erfahrung über Raum und Zeit hinaus, aber obgleich sein Erfahrungscharakter der geschichtlichen Forschung unzugänglich bleibt, hat die Geschichte dennoch eine Aufgabe am Zen zu erfüllen. Die reiche geschichtliche Literatur der zwei letzten Jahrzehnte beweist, dass Suzukis These von der Geschichtslosigkeit des Zen nicht angenommen, oder besser gesagt, dass sie so, wie sie eigentlich gemeint war, verstanden worden ist, nämlich als eine Warnung, mit positiver Wissenschaftlichkeit das Zen im Letzten ergründen zu wollen.

Die Geschichte wird in ihre Grenzen verwiesen. Das Gleiche gilt von der Metaphysik. Aber beide Aspekte können bei der Erforschung des Zen-Buddhismus nicht ausgeklammert werden. Bezüglich der Metaphysik genüge vorerst das Wort, das Rudolf Otto der frühesten deutschen Übersetzung von Zen-Texten mitgegeben hat: «... Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält³.»

Was die geschichtliche Seite betrifft, so lohnt es sich sehr wohl, die Tatsächlichkeiten und Gegebenheiten aufzuzeichnen, von Geschehnissen zu berichten und nach Zusammenhängen zu forschen. Für gewöhnlich bietet besonders vertieftes Eindringen in die Anfänge und Wurzelgründe Aufschluss über das Wesen eines Phänomens. Deshalb verdienen die Ursprünge des Zen große Aufmerksamkeit, nämlich, wie schon erwähnt, der uralte Yoga und die Lehre

vom Tao, aber auch die buddhistischen Sutren und nicht zuletzt die großen Persönlichkeiten im Zen-Buddhismus. Die Aufhellung der Entwicklungen geschieht durch die Erforschung der Schulen und Richtungen. Die mannigfachen Ausfaltungen des Zen in Kunst und Kultur, die aus seinem Wesen fließen, sind samt und sonders von Milieueinflüssen abhängig und zeitgeschichtlich geprägt.

Asiatisches und westliches Verständnis

Geschichte sucht zu verstehen, Religions- und Geistesgeschichte möchte das menschliche Sinnen und Tun bis in die Tiefenschichten hinein begreifen. Die Unzulänglichkeiten solchen Bemühens liegen klar zu Tage. Je tiefer die Bereiche liegen, in die der Mensch eintritt, umso mehr muss sein Vorgehen behutsam und von Einsicht gelenkt sein. Die Schwierigkeit, den religiösen Innenraum zu verstehen, akzentuiert die Kluft, die sich zwischen Ost und West, zwischen den Kulturen Asiens und des Abendlandes auftut. Erfreulicherweise konnte dank der verständigen, beharrlichen, von den äußeren Bedingungen der Weltsituation begünstigten Anstrengung der modernen Asienforschung trotzdem eine erhebliche Annäherung zwischen den zwei Hemisphären erzielt werden. Ost und West wissen heute unvergleichlich mehr voneinander als etwa vor einem Jahrhundert. Allerdings brachte die Akzeleration der technischen Einheitszivilisation es mit sich, dass das Augenmerk vieler sich vornehmlich oder sogar ausschließlich auf die Dinge des diesseitigen äußeren Lebensstils richtete. Das Innen bleibt der Menge weiterhin verschlossen, nur wenige, ernste Sucher dringen bis in die Bezirke des geistigen, religiösen Lebens vor.

Der Weg zu echtem Tiefenverständnis ist in Anbetracht der fundamentalen Verschiedenheit der östlichen von der westlichen Denkart mühsam, aber nicht ungangbar. Sind wir doch davon überzeugt, dass unter und hinter allen so stark in die Erscheinung tretenden Andersartigkeiten ein gemeinsamer Grund und ein gemeinsamer Horizont liegen, eine Überzeugung, die bedeutsame und erfolgreiche, ja die Welt verändernde Initiativen stimuliert. Der geschichtlichen Forschung kommt in dieser Situation sowohl eine fördernd ermutigende als auch eine mahnend-warnende Funktion zu. Darüber einige Bemerkungen, die das Studium der Zen-Geschichte unmittelbar angehen.

Das menschliche Verstehen ist keine bloße Verstandesangelegenheit, sondern eine ganzheitliche, von der Sinnlichkeit mitgetragene Erfahrung, die auf dem Sehen und dem Hören aufruhet. Das Sehen bringt die vornehmliche Bedeutung der Kunst für tieferes Verstehen ins Spiel. Hier zeigen sich heute Verständnisbrücken zum fernen Osten, die früheren Generationen in dieser Weise nicht zur Verfügung standen. Durch die technischen Mittel der Reproduktion sowie durch leichte Zugänglichkeit hochwertiger Museen sind in der ganzen Welt

zahlreiche Kunstwerke irgendwie zum Besitz der breiten Öffentlichkeit geworden. Hinzu kommen, vom modernen Tourismus angeboten, Reisemöglichkeiten, die vielen den unmittelbaren Kontakt mit asiatischer Kunst verschaffen. Diese Öffnung bedeutet zugleich eine Chance und eine Verantwortung. Der erste Eindruck der Fremdheit dieser anderen Welt mag die Freude am Exotischen auslösen. Die Herde der Touristen wird sich mit diesem Eindruck begnügen, sie vermag aus der Begegnung mit der Kultur Asiens keinen größeren Gewinn zu ziehen. Wem jedoch die geistige Welt sich geöffnet hat, wird durch die Fremdheit des sich ihm bietenden Anblickes angespornt, tiefer in die Werte der asiatischen Kunst einzudringen. Die Freude am Kunstgenuss allein kann dann nicht mehr genügen. Aus seelischer Erfahrung geborene echte Kunst fordert den Beschauer zur inneren Teilnahme an der Erfahrung heraus, dass er mitbegriffe und verstehe, was im Letzten gemeint ist.

Der Zen-Buddhismus, reich an herrlicher Kunst, lädt zu solcher Begegnung ein, zu einer Begegnung, in der die Wirklichkeit ihrem Wesen nach neu ansichtig wird. Wenn es uns gelingt, die Vielfalt bedeutender zen-buddhistischer Kunstwerke in großzügiger Loslösung von der gewohnten westlichen Verständnisweise richtig, d. h. meditativ aneignend anzuschauen, können sie uns viel zu besserem Verstehen des Zen helfen. Der Weg durch die Kunst ist ein angenehmer, dem westlichen Menschen verhältnismäßig leicht zugänglicher Weg. Doch sollte man sich bei der Beschäftigung mit asiatischer, insbesondere mit zen-buddhistischer Kunst nicht beim Vergleichen mit westlicher Kunst aufhalten, sondern immer wieder nach dem im Kunstwerk Ausgesprochenen, nach dem eigentlich Gemeinten fragen. Wir möchten in diesem Buch dazu eine bescheidene Handreichung bieten.

Verstehen vermittelt vor allem die Sprache. Daraus erklärt sich das vorrangliche Bemühen vieler für den Osten interessierter westlicher Menschen, die Sprache der Weisheit Asiens, d. h. zunächst ganz schlicht die asiatischen Sprachen, in denen die Geistigkeit des Ostens niedergelegt ist, zu erlernen. Nicht wenige Zen-Jünger nehmen die Mühe eines schwierigen Sprachstudiums auf sich, weil sie richtig spüren, dass viel wichtiges, eigentümliches Geistesgut des Zen-Buddhismus ins manchmal bizarr anmutende chinesisch-japanische Sprachgewand gehüllt ist. Und japanische Zen-Meister lehren gern ihre westlichen Schüler wenigstens einige Grundworte, deren Inhalt sie ihnen erklären. So besitzen Zen-Übende nicht selten einen kleinen Wortschatz aus asiatischen Sprachen, ähnlich wie europäische Liebhaber der Antike, die den Zugang zum humanistischen Gymnasium nicht fanden, sich wenigstens bestimmte Kernworte des griechischen Denkens aneignen.

Doch wie die in unseren Tagen zu hohem Ansehen gelangte Sprachphilosophie klarlegt, genügen linguistische Kenntnisse allein nicht. Die zwischenmenschliche Kommunikation, die den eigentlichen Sinn der Sprache ausmacht,

geschieht im Verstehen des Mitgeteilten. Dazu bedarf es der Deutung. Auch bei der Begegnung mit der asiatischen Geisteswelt spielt Hermeneutik eine Rolle. Bloße Wortübersetzung kann nicht genügen, auch nicht ein Glossar, das sinn-ähnliche Begriffe und Umschreibungen anbietet. Um den Weg zum Verstehen von Neuem und Anderem frei zu bekommen, empfiehlt es sich im Gegenteil, westliche Sprachwendungen vorerst auszuschalten. Das asiatische Geistesgut lässt sich nicht auf den westlichen Nenner bringen, wie jeder, der sich ernstlich um tieferes Verstehen bemühte, erfährt. Die Andersartigkeit verpflichtet zur Umsicht im Gebrauch westlicher Termini. Die Wissenschaft kann freilich auf deren Hilfe nicht völlig verzichten, da ja von ihr die Übermittlung östlicher Geistigkeit in westlicher Sprache erwartet wird, aber sie darf nie vergessen, dass es im sprachlichen Ausdruck verschiedener Kulturen keine «Äquivalente», d. h. keine Wortgebilde von genau «gleichem Wert» gibt. Alle Übersetzungen sind Interpretationen, deren keine den anderen Sprachwert sicher und vollständig wiedergeben kann. Es ist wichtig, das Östliche selbst zum Ausgangspunkt zu nehmen, sich diesem mit möglichster Einfühlung zu nähern und es von allen Seiten her anzuleuchten. Hilfreich sind konkrete Beispiele und Symbole, die den gemeinsamen menschlichen Grund ins Spiel bringen. In dem Maße wie die Annäherung an den fremden Kulturkreis glückt, kann das Gemeinte im Andersartigen verstanden werden.

Die Ost-West-Begegnung stellt hohe Anforderungen an das beiderseitige Verständnis. Im konkreten Fall des Zen-Buddhismus lohnt sich die Anstrengung nicht nur wegen der Bedeutung des meditativen Weges dieser buddhistischen Schule, sondern auch wegen der spezifisch zen-buddhistischen Ausdrucksmächtigkeit, bezeugt in der bedeutenden Zen-Literatur Ostasiens, in der sprachliche Vermittlung, unterstützt durch Gesten und Mienen, in großem Stil geschieht. Die Kōan-Sammlungen, eines der seltsamsten Spezimen der Weltliteratur, voller Rätsel und gewollter Zweideutigkeiten, ekstatischer Ausbrüche und paradoxer Verse, zogen die Aufmerksamkeit religiöser Menschen auf sich. In ihnen sowie in eigenen Sammlungen finden sich viele wortgewaltige Sprüche erleuchteter Zen-Meister. Heraus ragen die Gestalten von Hui-neng, Lin-chi, Dōgen und Hakuin. Bei diesen vier Großen der Zen-Geschichte verbindet sich mit der ungewöhnlichen Sprachmächtigkeit, die ähnlich auch in manchen durchschlagenden Worten der Meister der Kōan-Geschichten aufblitzt, eine durchdringende, spekulative Geisteskraft. Die Erschließung der Zen-Literatur ist in vollem Gange. Unvergessen bleiben die Namen der zwei hervorragenden Pioniere D. T. Suzuki und Wilhelm Gundert. Wenn zurzeit noch zumeist die sprachliche Bemühung im Vordergrund steht, so wird eine spätere Phase tiefer in die Sinngehalte eindringen.

Drei große asiatische Länder sind mit bedeutenden religiösen und kulturellen Leistungen an der Geschichte des Zen-Buddhismus beteiligt. Dieser Umstand

erhöht die Schwierigkeit, aber auch das Interesse des Unternehmens. Die geschichtliche Betrachtung muss den Verschiedenheiten zwischen den Kulturen Indiens, Chinas und Japans Rechnung tragen. Das Zen ist chinesisch-japanisch, aber Indien bietet mehr als nur einen Hintergrund. Der gewichtige Beitrag aus dem Yoga und dem frühen Buddhismus verlangt eine auswählende, aber doch genügend eingehende Betrachtung, immer im Hinblick auf die Thematik dieses Buches.

Erster Teil:
Anfänge und Wurzeln in Indien

I

Shâkyamuni, der Erleuchtete

Die Gestalt Buddhas

Der Zen-Buddhismus führt seine Entstehung in gerader Linie auf Shâkyamuni, den Stifter der buddhistischen Religion, zurück. Am Anfang der Geistüberlieferung, deren sich das Zen rühmt, steht die Gestalt Buddhas. Wenn somit die Geschichte des Zen-Buddhismus in einem eigentlichen, wenn auch der Erklärung bedürftigen Sinne mit Shâkyamuni beginnt, so ist damit nichts über die Geschichtlichkeit der Buddha-Persönlichkeit noch auch über die Tatsächlichkeit der zen-buddhistischen Generationslinie, die bis zum Buddha zurückführt, ausgesagt. Die beiden Aussagen stehen in keinem Vergleich zueinander. Ein Zweifel an der geschichtlichen Persönlichkeit Shâkyamunis dürfte heute kaum mehr erhoben werden¹. Wenn auch der mehrere Jahrhunderte nach Buddhas Eingang ins Nirvâna entstandene Pâli-Kanon viel Unsicheres enthält, wenn üppige Legenden den historischen Kern der Buddha-Geschichte überwuchern und wenn uralte Mythen an seiner Gestalt mitprägen, so besitzen wir aus vorchristlichen Jahrhunderten architektonische und künstlerische Zeugnisse von hohem geschichtlichem Wert. Auch gab es schon in der Frühzeit eine ausgebreitete buddhistische Bewegung mit Klöstern und Buddha-Frommen. Die zeitweise, vor allem im 19. Jahrhundert übersteigerte historische Kritik wurde in unseren Tagen auf ein annehmbares Maß zurückgeführt. Wenn sich auch bei der Lage der Quellen Geschichte und Legende im Leben Shâkyamunis nicht reinlich scheiden lassen, so darf doch nach Ansicht der Buddhologen für diejenigen Begebenheiten, die im Pâli-Kanon und in den Sanskritchroniken übereinstimmend berichtet werden, ein geschichtlicher Kern angenommen werden. Vollends sind Hypothesen, die in Buddha einen Sonnenmythos sahen oder aus seinem Wirken die erbauliche Legende von einem heiligen Yogi machten, zurückzuweisen.

Anders verhält es sich mit der zu Shâkyamuni hinführenden Geistüberlieferung des Zen-Buddhismus. Hier fehlt die sichtbare geschichtliche Spur. Wenn wir dennoch die Gestalt Shâkyamunis an den Anfang der Geschichte des Zen-Buddhismus stellen, so tragen wir damit dem zen-buddhistischen Selbstverständnis Rechnung. Eine Geschichtsschreibung muss bei aller Kritik das Selbstverständnis einer in der Geschichte bedeutenden Bewegung berücksichtigen. Denn dieses Selbstverständnis gründet in Wesenszügen, die sich in der Bewegung ausgeprägt haben. Unter den Wesenszügen des Zen-Weges steht

an hervorragender Stelle die Gestalt Buddhas, die im Gedenken, in der Verehrung und in der Geisteshaltung der zen-buddhistischen Jünger lebt.

Es ist eines, aus den Berichten des Pāli-Kanon ein Lebensbild Buddhas zu entwerfen, das seine Gestalt veranschaulicht, es ist ein anderes, Wesenszüge der Buddha-Gestalt ins Licht zu rücken, die in alle Schulen der weit verzweigten Buddha-Religion hineinwirken. Obgleich allgemeiner Natur, so sind diese Wesenszüge doch für alle Bewegungen innerhalb des Buddhismus wichtig. Bestimmte Wesenszüge der Buddha-Gestalt kommen auch in der Zen-Bewegung besonders deutlich zum Tragen.

Dies ist deshalb möglich, weil Buddha unter den geistlichen Männern Asiens, unter den Asketen, Heiligen und Weisen eine herausgehobene Stellung einnimmt. Er ist nicht irgendein indischer Eremit oder spiritueller Meister, auch nicht ein mythischer Weiser, der wie Yājñavalkya seinen Schülern zur Erkenntnis tiefer ewiger Wahrheit verhalf. Sein Leben und Wirken bricht im alten Indien aus der vedischen Überlieferung aus und eröffnet neue Horizonte. Dem indischen Boden entsprossen und fest in ihm verwurzelt, erschien er nicht wie ein Avatar aus himmlischen Höhen, sondern entstammte einer adligen Kriegerfamilie, die der Legende nach über reiche Besitztümer herrschte. Prinz Siddhārtha wählte und beschritt den religiösen Weg, seine Heraushebung aus dem Indien seiner Zeit zeichnet sich im religiösen Bereich ab. Nach seiner Erleuchtungserfahrung wurde er mit dem Titel eines Buddhas, d. h. des Erwachten, geehrt. Dieser Titel beinhaltet im Bewusstsein der Anhänger einen religiösen Rang von universaler, nicht an den indischen Mutterboden gebundener Bedeutung.

Als Buddha konnte Shākyamuni in den zwei von einander verschiedenen Kulturkreisen Indiens und Ostasiens – die trotz der gemeinsamen Bezeichnung «Asien», die im Westen erfunden wurde, nicht zusammengerechnet werden dürfen – in gleicher Weise heimisch werden. Indien und Ostasien sind kulturell ebenso voneinander verschieden wie etwa die germanisch-lateinische Kultursphäre Europas und die morgenländische Kultur Kleinasiens, die an die arabische Welt angrenzt. Die Buddha-Gestalt ragt mächtig empor und grüßt freundlich sowohl in Indien und den von der indischen Kultur beeinflussten Ländern Ceylon (Sri Lanka), Burma, Thailand, zeitweise auch Indonesien und bis in die jüngste Vergangenheit Kambodscha und Laos² als auch in den Ländern Ostasiens China, Korea und Japan. Die vom chinesischen und japanischen Geist erfüllte Zen-Schule ist wesentlich der Buddha-Gestalt verpflichtet. Der Zen-Jünger sieht im Buddha die Vollendung der Erleuchtung, deren universalen Charakter die Gestalt des Erhabenen symbolisiert.

Die Buddha-Gestalt, in Shākyamuni verkörpert, hat sich von seiner geschichtlichen Person aus zugleich mit der Lehrentwicklung und einer Vielfalt von religiöser Praxis und Spekulation weitläufig entfaltet. Soweit die Formen

mit dem Zen-Buddhismus zusammenhängen, werden sie uns im weiteren Verlauf ausführlich beschäftigen. Vorerst sei in den Blick gerückt, dass alle Entwicklungen irgendwie im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Buddha stehen und deshalb religiöse Ehrfurcht wecken. Die Buddha-Gestalt ist verehrungswürdig. Auch wenn Buddhisten, von ihren Älteren, von Mönchen und Meditationsmeistern belehrt, die pure Menschlichkeit des geschichtlichen Shākyamuni, des Stifters ihrer Religion betonen, alles Übersinnliche und Überweltliche, das mit seinem Leben verbunden wäre, ins Reich der Mythen und Legenden verbannen, so ändert dies nichts daran, dass sie die Gestalt Buddhas für im höchsten Maße verehrungswürdig ansehen. Buddha, der Mensch war und nichts weiter, ist für seine Jünger eine höchste Gestalt. Auch der Zen-Jünger, der hohe Grade von Erleuchtung erlangte, bewahrt in seinem Herzen jene tiefe Verehrung Shākyamunis, dessen Erleuchtung, wie er glaubt, alle sonst von Menschen erlebten Erfahrungen unaussprechlich übersteigt. Buddha ist verehrungswürdig schlechthin. Seine Verehrungswürdigkeit, im gesamten Buddhismus anerkannt, hat den Zen-Buddhismus entscheidend und zutiefst geprägt.

Die Zen-Buddhisten befinden sich hier in Gemeinschaft mit allen Buddhisten. Bei der Vielgestaltigkeit der Buddha-Religion kann die Frage nach dem Verbindenden, dem Gemeinsamen aufkommen. Ein Wesenszug der Buddha-Gestalt liegt gerade in dem Verbindenden. Dieses Moment ist bei der Beurteilung des Zen-Buddhismus besonders wichtig. Es liegt offensichtlich eine Fehlinterpretation vor, die seit dem Aufkommen der Zen-Bewegung im Westen nicht selten beobachtet werden kann, wenn in religionswissenschaftlichen Büchern und Veranstaltungen zwischen «Buddhismus» und «Zen-Buddhismus» zweigeteilt wird. Eine solche Einteilung kann leicht den Eindruck wecken, als ob zwei Religionen nebeneinander gestellt würden, und ist ebenso unrichtig wie die Aufzählung von Katholizismus und Protestantismus ohne Bezugnahme auf die Gemeinsamkeit in der Person Christi.³ Wenn die Bezeichnung Buddhismus die Gesamtreigion ausdrückt, so ist der Zen-Buddhismus eine buddhistische Schule. Wenn dann mit Recht nach dem Verbindenden gefragt wird, so bietet sich als Hauptmerkmal – nicht als einziges – die Gestalt Buddhas und zwar die Gestalt des historischen Buddha Shākyamuni. Die Zen-Schule ist hier in ihre Mitte, ins Herz getroffen. Mehr als aus Textzeugnissen, an denen es bestimmt nicht fehlt, lässt sich aus Aussprüchen und Vorträgen authentischer Zen-Meister, vor allem aber im verstehenden Umgang mit Zen-Jüngern lernen, was die Buddha-Gestalt im Zen-Buddhismus bedeutet.

Die Große Erfahrung

Die enge Beziehung des Zen-Buddhismus zur Gestalt Shākyaunis liegt offen zu Tage. Für den Zen-Buddhisten ist in der reichen Buddha-Legende allein die Erleuchtung von entscheidender Wichtigkeit. Von den vier großen Ereignissen im Buddha-Leben entsprechen einander seine Geburt und seine erste Verkündigung, seine Erleuchtung und sein Eingang ins Nirvāṇa, doch ist die Erleuchtungserfahrung die Mitte schlechthin. Shākyauni ist als der Erleuchtete in die Geschichte eingegangen. Wegen der Mächtigkeit seiner Erfahrung hat er sich selbst, wie die buddhistische Schrift berichtet, als den heiligen, höchsten Buddha verstanden. In allem Buddhismus klingt das wie «Löwengebrüll» mächtige Glaubensbekenntnis seines Jüngers Sariputta fort: «Dieses, Herr, ist mein Glaube an den Heiligen, dass niemals ist gewesen noch wird sein noch ist jetzt ein anderer Asket oder Brahmin größer und weiser, d. h. erleuchteter⁴.»

Der Bericht des Erleuchtungsvorganges, den der Pāli-Kanon bietet, kann keinen Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit machen⁵. Umso unzweifelhafter steht die Tatsächlichkeit der Erfahrung fest. Allerdings entspricht die Form der Erzählung nicht zen-buddhistischen Vorstellungen von der Erleuchtung als einem plötzlichen ekstatischen Durchbruch, ähnlich dem gewaltsamen Durchbrechen eines heftigen Sturzbaches durch Felsgestein. Gemäß der vom Yoga inspirierten Überlieferung entwickelte sich die Große Erfahrung Shākyaunis während der Zeitspanne von drei Nachtwachen. Die Zen-Literatur schenkt den Einzelheiten dieses Berichts wenig Beachtung. Es bieten sich genügend Züge im Lebenslauf Shākyaunis, die den verwandelnden Charakter seines Erlebnisses dartun. Jedenfalls sehen die Zen-Buddhisten in seiner Erfahrung den Prototyp der «Großen Erleuchtung». In diesem Ereignis ist Buddhas Eingang ins Nirvāṇa gewissermaßen vorweggenommen.

Selbstverständlich zollen Zen-Buddhisten der ganzen Buddha-Vita mit allen legendären Zügen pietätvolle Verehrung. Im meditativen Erleben des Prinzen Siddhārta unter einem Apfelrosenbaum, wohl einer echten Versenkung des meditativ hoch begabten Jünglings, erkennt der Zen-Jünger die nicht selten beobachtete erste Vorankündigung der künftigen Großen Erfahrung. Zutiefst berührt ihn die Erzählung vom nächtlichen Verlassen des Elternhauses, von Schloss, Weib und Kind. Der Auszug aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ist wie in allem Buddhismus so auch in der Zen-Schule die Vorbedingung für den geistlichen Weg. Die Nutzlosigkeit der Yoga-Kasteiungen, deren sich der Asket Gautama unterzog, bestätigen die zen-buddhistische Auffassung, dass die Erleuchtung sich nicht erzwingen lässt, eine Auffassung, die indes weder ein streng diszipliniertes Leben im Zen-Kloster noch auch Stock und Andonnern nach Art des Rinzi-Zen ausschließt. Die Ereignisse im Buddha-Leben wecken im Zen-Buddhisten eine ähnliche Bewunderung wie jene, von denen die

anekdotenreichen Biographien der Zen-Meister erzählen; sie veranschaulichen die mannigfachen Zugänge zum Eigentlichen.

Einzelzüge der Buddha-Geschichte können die Aufmerksamkeit des Zen-Jüngers nicht von dem zentralen Ereignis der großen Erfahrung ablenken. Die hagere, durch das Reisgericht, die Gabe einer frommen Frau, gestärkte Gestalt des frustrierten Asketen, der sich unter dem Pippala-Baum in Uruvelâ am Ufer des Flusses Neranjarâ niederlässt, fest entschlossen, sich nicht aus dem Lotossitz zu erheben, bevor ihm die Große Erleuchtung zuteil wurde, diese Gestalt unbeweglich im Hocksitz verharrend, dann wie das Meer von starkem Wellengang erschüttert und – nun im Besitz der Erfahrung – in unbewegte Stille versinkend, ist die authentische Gestalt Buddhas. Was Shâkyamuni damals erfuhr, ist nach der festen Überzeugung aller Zen-Buddhisten nichts anderes als die «Erleuchtung aller Buddhas und Patriarchen», die die Zen-Meister bezeugen und von denen das Zen-Schrifttum mit höchster Verehrung spricht⁶. Die Zen-Schule weiß sich in der Überlieferung dieser Großen Erfahrung.

Jede echte Erleuchtungserfahrung ist unaussprechlich, mit Worten und Begriffen nicht adäquat greifbar. Diese grundlegende Tatsache muss auch für Buddhas «Große Erfahrung» angenommen werden. Doch ist zu bedenken, dass jede Erfahrung ihre Deutung mit sich bringt, d. h. eine größte Erfahrung eine Deutung vom Ausmaß einer universalen Weltsicht. Der Inhalt der Erleuchtungserfahrung Buddhas ist nach allgemein buddhistischer Auffassung in seiner ersten Lehrverkündigung, der Predigt von Benares niedergelegt. Diese Predigt, in der Autorität des Erleuchteten vorgetragen, umfasst seine in der entscheidenden Stunde teils neu erfasste, teils in neuem Licht und in neuer Klarheit geschaute religiöse Welt- und Lebensanschauung. Die im Pâli-Kanon vorliegende Form verdankt sich zu einem nicht sicher bestimmbar Teil den Überlieferern und Redaktoren der Botschaft. Das ursprüngliche Buddha-Wort bleibt uns unbekannt; es genügt, dass die Predigt von Benares den Kern der erleuchteten Buddha-Schau enthält.

Aus zen-buddhistischer Sicht betrachtet, birgt die Erleuchtungsschau Buddhas die entscheidenden Wahrheiten, die den Zen-Jünger unmittelbar ansprechen. Buddhas Erfahrung erweist sich in seiner Lehrverkündigung als Existenz-erfahrung. Der Erhabene sah die Dinge, so wie sie sind, d. h. in ihrer existentiellen Wirklichkeit. Die Leiden (im weiten Sinne gefasst) beeindruckten ihn vor allem; sie gründen im Entstehen und Vergehen, im Werden, gemäß der scholastischen Formulierung in der «Entstehung in Abhängigkeit» (pâli *paticca-samuppâda*, sanskr. *pratitya-samutpâda*). Darin eingeschlossen ist die Vergänglichkeit aller Dinge dieser Welt, ein Aspekt, der dem Zen-Buddhismus besonders wichtig ist. Im Aufschauen zum erleuchteten Buddha kann sich der Zen-Jünger in seiner Überzeugung von der Vergänglichkeit bestärken. Die Existenzlage der Dinge, so wie sie sind, ist in dieser WerdeWelt (*Samsâra*) von der Vergänglichkeit bestimmt.

Der Sucher auf dem Zen-Wege macht sich in kleinen Schritten die große Erfahrung Buddhas vom Leiden und von der Vergänglichkeit zu eigen.

Zum Inhaltlichen der Buddha-Erfahrung muss auch der Weg der Befreiung, der Heilspfad, gerechnet werden, den die Predigt von Benares in der «Wahrheit vom Weg» den achtgliedrigen Pfad nennt. Es besteht eine letzte Einheit zwischen dem Zen-Weg und dem urbuddhistischen Heilspfad, der das Dunkel der leidvollen Existenz der Lebewesen durch den Ausblick auf Befreiung erhellt. Die Dinge, so wie sie sind, sind von einem Lichtglanz übergossen. Wenn der Zen-Buddhismus im Ganzen eine optimistische Weltanschauung vertritt, so kommt der Hoffnungsschimmer aus der «Großen Erfahrung» Buddhas, die das glückhafte Gelingen des harten Zen-Weges garantiert.

Die Überlieferung der Erleuchtung

In der umfangreichen chinesischen Zen-Literatur der Sung-Zeit (960–1279) finden sich fünf Chroniken, die die Bedeutung der Erleuchtungserfahrung Shâkyamunis für den Zen-Buddhismus dartun. Diese sogenannten «Fünf Berichte von der Leuchte» (jap. *Gotôroku*, chin. *Wu-teng lu*)⁷ rücken den für das Zen wesentlichen Überlieferungscharakter der Erleuchtung in helles Licht. Die «Leuchte», die von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird, bedeutet die Erleuchtungserfahrung oder, stärker artikuliert, den Geist Shâkyamunis. Die Chroniken bezwecken, die gerade Überlieferungslinie von Shâkyamuni bis zur jeweiligen Gegenwart herauszustellen. Sie kommen nur teilweise als geschichtliche Quellen für die Zen-Bewegung in China in Frage, offenbaren aber mit größter Deutlichkeit das Selbstverständnis der Zen-Schule. Schließlich wird jede spätere Entwicklungsphase oder Abzweigung einer Religion sich bemühen, ihre Verbindung zu den Ursprüngen aufzuweisen. Orthodoxie und Autorität kommen hier ins Spiel. Doch geht es der Zen-Schule um mehr als den bloßen Nachweis der Rechtmäßigkeit ihrer Institution. Das Zen will keine Institution sein, sondern erhebt den Anspruch auf Geistüberlieferung. Was im Zen weiterleben wird, ist nach zen-buddhistischer Auffassung die buddhistische Wahrheitssensenz selbst. Dafür bedarf es freilich, so wird man einwenden, keiner Namen und Generationsfolgen. Und dem wird jeder wahrhaft erleuchtete Zen-Meister zustimmen. Dennoch befindet sich auch das Zen in der Geschichte. So zeigen gerade die Chroniken aus der Sung-Zeit mit all ihren historischen Unzulänglichkeiten einen Wesenszug des Zen-Weges.

Die fünf Chroniken sind in der verhältnismäßig kurzen Zeitspanne von zweihundert Jahren entstanden. Grundlegend ist die früheste Chronik, der «Bericht von der Weitergabe der Leuchte der Periode Ching-te» (jap. *Keitoku Dentôroku*, chin. *Ching-te Ch'uan-teng lu*), kompiliert vom Zen-Mönch Tao-yüan

aus der Hôgen-Linie, dem Kaiser Chen-tsong von der nördlichen Sung-Dynastie im Jahre 1004 dargebracht und unter kaiserlichem Patronat veröffentlicht (1011). Die Chronik erzählt, wie der erleuchtete Geist Shâkyamunis durch die Jahrhunderte bis zur Zeit der Abfassung weitergegeben wurde, zuerst von Shâkyamuni an seinen Jünger Kâsyapa oder Mahâkâsyapa («der große Kâsyapa»). Shâkyamuni ist der letzte in einer Reihe von sieben Buddhas, mit Kâsyapa beginnt die Folge der 28 indischen Zen-Patriarchen, die mit Bodhidharma, dem ersten chinesischen Zen-Patriarchen, endet. Also ist der erste offizielle Geiststräger nach Shâkyamuni der Jünger Kâsyapa, über den die Schriften des Pâli-Kanons berichten⁸. Er hatte, wie die Überlieferung erzählt, jung geheiratet, aber der Welt entsagt, ohne seine Frau zu berühren. Bei der ersten Begegnung warf er sich Buddha zu Füßen, erlangte die Aufnahme in die Jüngergemeinde und empfing die Mönchsweihe. Als Zeichen besonderer Güte tauschte Shâkyamuni seinen Mantel mit ihm. In der buddhistischen Schrift wird er «der Erste unter denen, die die strenge Regel beobachten», genannt; er nahm eine führende Stellung im Orden ein.

Die zweite der chinesischen Chroniken der Sung-Zeit, der «Bericht von der sich weit ausdehnenden Leuchte der Periode T'ien-sheng» (jap. *Tenshō Kōtōroku*, chin. *T'ien-sheng Kuang-teng lu*) ist das Werk eines eifrigen Laienjüngers aus der Rinzaï-Schule. Ohne die vorhergehenden Buddhas zu nennen, beginnt die Chronik mit Shâkyamuni und erzählt das denkwürdige Ereignis, dem die Zen-Schule ihren Ursprung zuschreibt. Einst zeigte der Welterhabene während seiner Predigt auf dem Geierberg den Versammelten eine goldene Lotosblume. Unter allen Anwesenden verstand einzig Kâsyapa und lächelte. Gemäß unserer Chronik (Buch 2), die wahrscheinlich die früheste Fassung dieser Episode enthält, sprach darauf «der Welt-Erhabene zur Versammlung: Ich habe das wahre Dharma-Auge, den wunderbaren Geist des Nirvâṇa. Diese vertraue ich dem Mahâkâsyapa an.»

Charakteristisch für die dritte Chronik, die «Fortsetzung des Berichtes der Leuchte der Periode Chien-chung Ching-kuo» (jap. *Kenchū Seikoku Zokutōroku*, chin. *Chien-chung Ching-kuo Hsü-teng lu*), von einem gelehrten Mönch aus der Ummon-Schule namens Fokuo Wie-po im Jahre 1101 abgeschlossen (veröffentlicht 1103), ist das erste Buch dieses Werkes, das schon durch seinen Titel «Die wahre Schule» das Anliegen dieser sowie der anderen Chroniken unterstreicht, die ununterbrochene Weitergabe der echten Erleuchtung zu verbürgen. Die Linie führt von Shâkyamuni über die 28 indischen und 6 chinesischen Zen-Patriarchen bis gegen Ende der T'ang-Zeit (618–906). Die Einträge sind kurz gehalten; die Episode der Geistübermittlung an Kâsyapa wird nicht im Einzelnen geschildert.

Für diese Lücke entschädigt die vierte Chronik, die, wie ihr Titel besagt, «Wesentliches der sukzessiven Berichte von der Leuchte der wahren Schule»

(jap. *Shūmon Rentō Eyō*, chin. *Tsung-men lien-teng hui-yao*) bringt. Das Werk stammt von Huiweng Wu-ming, einem Mönch aus der Yōgi-Linie der Rinzai-Schule, und umfasst das gesamte Material von den sieben Buddhas angefangen über die indischen und chinesischen Patriarchen bis zu den Zeitgenossen des Sammlers, dessen Tätigkeit im Jahre 1183 zum Abschluss kam. In dieser Chronik haben die Worte Shākyamunis an Kāśyapa die erweiterte Fassung erhalten, in der sie in der Zen-Schule fortan überliefert wurden. Im ersten Buch der Chronik heißt es: «Der Welt-Erhabene sprach: «Ich habe das wahre Dharma-Auge, den wunderbaren Geist des Nirvāṇa, die formlose wahre Form, das geheimnisvolle Dharma-Tor, das nicht auf Worten und Buchstaben beruht, eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften. Diese vertraue ich dem Māhākāśyapa an.»»

Die letzte der fünf Chroniken, «Umfassender Bericht von der Leuchte der Periode Chia-t'ai» (jap. *Katai Futōroku*, chin. *Chia-t'ai P'u-teng lu*), kompiliert von Lei-an Cheng-shou, einem Mönch der Ummon-Schule (abgeschlossen 1204), handelt mit großer Ausführlichkeit (mit Einschluss von Kurzbiographien weltlicher Zen-Freunde, von Episoden, Versen und Prosastücken) vornehmlich über die Zen-Schule während der Sung-Zeit. Auch dieser Bericht wurde zu den sogenannten «Fünf Chroniken» gezählt, die von der Weitergabe der Leuchte, d. h. der Erleuchtungserfahrung Shākyamunis handeln.

Die grundlegende Episode von der Geistübermittlung Shākyamunis an den lächelnden Jünger Kāśyapa ist spätestens seit der maßgebenden Formulierung in der vierten Chronik *Shūmon Rentō Eyō* Gemeinbesitz der chinesischen Zen-Bewegung.

Die Episode verdankt ihren Sitz im Leben des Zen nicht zuletzt ihrer Gestaltung in ein Kōan (offensichtlich aufgrund der Redaktion der vierten Chronik), das in die populärste und meist gebrauchte Kōan-Sammlung *Mumonkan* aufgenommen wurde⁹. Meister Wu-men hat in seiner kritischen Bemerkung der Geschichte das Korn Salz beigegeben, wenn er schreibt:

Etwas sonderbar. Wenn in der großen Versammlung alle gelacht hätten, wie wäre dann das wahre Dharma-Auge (in der einen Linie) überliefert worden? Wenn aber Kāśyapa nicht gelacht hätte, wie wäre das Dharma-Auge (überhaupt) überliefert worden? Wenn einer sagt, das wahre Dharma-Auge kann überliefert werden, so ist dies, wie wenn der Alte mit goldfarbenem Gesicht am Dorftor betrügt. Wenn aber einer sagt, es kann nicht überliefert werden, wie wurde es dann allein dem Kāśyapa übermacht?¹⁰

Der zweite in der Reihe der 28 indischen Zen-Patriarchen, Ānanda, der Lieblingsjünger des Meisters, konnte gemäß der Überlieferung erst nach dem Tode Buddhas die Erleuchtung erlangen. Die Weitergabe der Leuchte an Ānanda bildet ebenfalls ein Kōan der *Mumonkan*-Sammlung¹¹. In diesem

Kôan ist auch die Rede von Shâkyamunis Gewand, das dieser bei der Geistübermittlung dem Kâśyapa schenkte. Kâśyapa sollte, wie die Legende weiß, das Gewand aufbewahren, um es dem nächsten Buddha Maitreya zu übergeben. Deshalb wurde Kâśyapas Leib nach seinem Eingang ins Nirvâṇa nicht, wie sonst üblich, verbrannt, sondern befindet sich, mit dem Mantel Buddhas bekleidet, im Inneren des Berges Kukkuṭapâda, wo er auf das Kommen Maitreyas harrt¹².

Gemäß einer Sanskrit-Chronik übergab der «Meister des Dharma» Kâśyapa vor seinem Eingehen ins Nirvâṇa den Dharma an Ānanda und wies dabei diesen schon auf den Nachfolger Śānavâsin hin¹³, der als dritter in der Reihe der 28 indischen Zen-Patriarchen fungiert. Auch einige der nachfolgenden Namen (Upagupta, Dhītika, Vasumitra) finden sich in frühbuddhistischen Listen von Dharma-Meistern¹⁴. Herausgehoben seien noch die Namen Nâgârjunas und dessen Jüngers Kânadeva (auch Āryadeva), des 14. und des 15. indischen Zen-Patriarchen, die in der geistigen Traditionstafel des Zen-Buddhismus einen großen Platz innehaben.

Selbstverständlich kann die Liste der 28 indischen Zen-Patriarchen keinen Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit erheben. Doch ist die ununterbrochene Linie der Geistüberlieferung ein wesentliches Motiv des zen-buddhistischen Selbstverständnisses. Durch die Überlieferung der Erleuchtungserfahrung ist Shâkyamuni irgendwie im Zen-Buddhismus gegenwärtig.

Shâkyamuni aus zen-buddhistischer Sicht

Die Erleuchtungserfahrung Shâkyamunis, in der Generationsfolge weitergegeben, nimmt einen hervorragenden Platz im Zen-Buddhismus ein. Tausend Jahre oder mehr nach dem Tod des Erhabenen in China entstanden, fand die Zen-Schule die von Yoga durchwobene und einem überreichen Legendenkranz umgebene Buddha-Vita in ihren Konturen verwischt. Das yogische Element tritt in seiner meditativen Dimension sowie in seinen Wunderkräften stark hervor. Der Bodhisattva, der «in besonnener Bewusstheit» in den Mutterleib einging, ruht dort, wie die Legende erzählt, in der Stellung der Yoga-Meditation, nämlich im Lotossitz. So schaut ihn seine Mutter Mâyâ, selbst in einen höheren Bewusstseinszustand entrückt. Seine Meditation unter dem Rosenapfelbaum wurde schon erwähnt. Seine Wunderkräfte machen ihn zum «größten aller Yogin»¹⁵. Die Legende erzählt von seiner Fähigkeit der Körperdurchdringung und des Gedankenlesens. Er beherrscht die Krankheit durch seine Geisteskraft. Sein Eingang ins Nirvâṇa wird als ein yogisch-meditatives Geschehen geschildert. Das yogische Element findet sich in allem Buddhismus, allerdings in sehr verschiedenen Formen. Im Zen-Buddhismus zählt es zu den möglicherweise

wenigstens zum Teil auf Shākya-muni zurückgehenden indischen Wurzeln und wird uns im folgenden Kapitel beschäftigen.

In allen Formen der buddhistischen Buddhologie gibt es Verbindungslinien zu Shākya-muni. Allerdings ist die urbuddhistische Lehre, wenn es sie gibt, von zahlreichen Schulen verschieden interpretiert, nur noch in den Eckfeilern Gemeingut der buddhistischen Zweigformen. Die chinesischen Zen-Patriarchen sahen ohnehin in theoretischen Lehrgebilden ebenso viele Abweichungen vom echten Geist Shākya-munis; sie hefteten ihren Blick auf die «Große Erfahrung» des Erleuchteten. Trotzdem müssen wir annehmen, dass durch die Vermittlung der mahayanistischen Systeme wichtige Momente des Gedankengutes Shākya-munis Eingang in das zen-buddhistische Denken fanden.

Im klassischen chinesischen Zen der Blütezeit erscheint die Gestalt Shākya-munis und seine Erleuchtungserfahrung nicht selten in paradoxe Widersprüche verwickelt. Dafür bieten die Kōan und Spruchsammlungen der chinesischen Zen-Meister manche Proben. Shākya-muni steht da keineswegs als die große Stiftergestalt im Mittelpunkt religiöser Verehrung. Bekannt ist das Wort aus dem *Rinzairoku*: «Wenn du den Buddha triffst, so töte ihn!»¹⁶ Meister Wu-men kommentiert ein Kōan des *Mumonkan*: «Wenn einer Chao-chous Antwort klar erfasst hat, so gibt es für ihn in der Vergangenheit keinen Shākya-muni, in der Zukunft keinen Maitreya¹⁷.» Ein andermal bemerkt Wu-men ironisch: «Der alte Shākya hat eine Dorfkomödie aufgeführt¹⁸.» Diese Zen-Quellen kennen ein Transzendieren Shākya-munis, nicht nur seiner menschlichen Person, sondern auch seiner erleuchteten Buddhaschaft. Es gibt etwas, das Buddha übersteigt, im Kōan erfragt:

Meister Fa-yen vom Ostberg sprach: «Sogar Shākya und Maitreya sind seine Sklaven. Wer ist er?»¹⁹

Vielleicht sollte die Frage lauten: Was ist es? Aber die Kommentatoren erklären das Schriftzeichen, das wörtlich «der andere» bedeutet, als «er», betonen jedoch, dass dieser «er» die Dualität übersteigt. Es handelt sich um den metaphysischen Hintergrund des Zen-Buddhismus, nämlich um die unabdingbare Notwendigkeit der Übersteigerung der Dualität. Insofern eine Buddha-Gestalt dem im Wege steht, muss der Buddha getötet werden. Diese Wendung im Sprechen über Shākya-muni steht in keinem Widerspruch zu dem in den drei ersten Abschnitten dieses Kapitels Gesagten. Im Zen ist das Unaussprechliche der Erfahrung das letzte Wort.

II

Das yogische Element im Buddhismus

Wesenszüge des Yogischen

Es ist kein Zufall, dass eine Abhandlung über den Yoga, auch wenn sie ein Gesamtbild zu geben beabsichtigt, kaum je mit einer Definition beginnt. Keine Wesensbestimmung vermag das weit verzweigte, ausgedehnte, in die Tiefe reichende Phänomen adäquat auszudrücken. Viel spricht dafür, das klassische Yoga-System des Patañjali in die Mitte zu rücken. Dessen Haupttext, das Yoga-Sutra, wird heute gewöhnlich ins 2. Jahrhundert n. Chr. datiert¹. Die Ursprünge des Yoga reichen in viel frühere, ja in prähistorische Zeit zurück. Mit Sicherheit finden sich Spuren von Yoga schon in den vorarischen Induskulturen von Mohenjo Daro und Harappâ (2500–2000 v. Chr.), die erst in diesem Jahrhundert durch Ausgrabungen erschlossen wurden². Yoga kommt in einigen Upanishaden vor. In der Folgezeit durchdringen yogische Elemente alle religiösen Lehren und philosophischen Systeme Indiens. Der Prozess der Durchdringung der verschiedensten, auch einander entgegengesetzten Formen des geistigen Lebens mit Yoga setzt sich bis in unsere Tage hinein fort, wo der integrale Yoga des zeitgenössischen Denkers und Mystikers Aurobindo ebenso wie christlicher Yoga westliche Menschen ansprechen. Bislang empfinden alle auf indischem Boden gewachsenen oder durch Einwanderung diesem verflochtenen Kulturen eine Prägung vom Yoga. Einen Höhepunkt auf dem Weg des Yoga durch die indische Geschichte stellt seine Verbindung mit dem Buddhismus dar, die sich ebenfalls durch die Jahrhunderte bis zur Gegenwart fortsetzt. Dieses Phänomen beansprucht deshalb unsere besondere Aufmerksamkeit, weil yogische Wurzeln in die Meditationsschule des Zen-Buddhismus hineinwirken. Doch bevor wir auf Einzelheiten eingehen, seien einige Wesenszüge des Yoga hervorgehoben, denen für den Gesamtbuddhismus und für den Zen-Buddhismus in gleicher Weise Bedeutung zukommt.

Es mag nützlich sein, bei der Erhellung des Yogischen vom Sinn der indischen Wortwurzel *yuj* mit der Bedeutung «ins Joch spannen», «anschnüren», «zusammenbinden», «vereinigen», «zähmen» auszugehen. Die Inder, die mit diesem Wort ihre religiöse Bemühung um Konzentration, Meditation, Askese jeglicher Art bezeichneten, waren von der Notwendigkeit einer anhaltenden, methodischen Anstrengung überzeugt, um mittels der Bezähmung des Selbst und der kosmischen Kräfte zum Ziel der endgültigen Befreiung zu gelangen. Die Anfänge des Yoga verweisen wie die archaischen Techniken des Schamanismus in dunkle

Vergangenheit. Aber während die typisch schamanistischen Techniken magische Kräfte aktivieren und ekstatische Zustände bezwecken, strebt der Yoga auf meditativem Wege durch eine methodische, geistig gelenkte Anstrengung die Freiheit des Menschen von den Bindungen seiner irdischen Existenz an. Mögen primitive schamanistische Elemente in manche Arten des Yoga Eingang gefunden haben, so machen doch diese niemals das Wesen der yogischen Bemühung aus. Die nicht selten von Yogins zur Schau gestellten schamanistischen Wunderkräfte bleiben Randerscheinungen. In seinem Standardwerk über den Yoga führt Eliade vier charakteristische schamanistische, aus dem Rahmen der Naturgesetze heraustretende Leistungen an, die er im Yoga wiederfindet³. Umso entschiedener betont er dann «den Unterschied zwischen der Technik, welche zur <schamanistischen> Ekstase führt, und der yogischen Meditationsmethode»⁴. Im Yoga bildet die schamanistische Magie kein Konstitutivum. Das Gleiche gilt bezüglich des Buddhismus, in dem ebenfalls magisch-schamanistische Dinge vorkommen⁵. Wie der Zen-Buddhismus sich vom Magischen distanziert, wird später zu verdeutlichen sein.

Der Yoga gründet in der Überzeugung von einer Grundeinheit, die Mensch und Kosmos umschließt und den Mikrokosmos Mensch als ein leiblich-geistiges Ganzes begreift, das mit dem Universum und dessen Kräften in Verbindung steht. Die Wechselwirkung zwischen Leiblichem und Geistigem bedingt das komplizierte System der yogischen Techniken und wird in den Grundübungen der Körperhaltungen (*āsana*), der rhythmischen Atmung (*prāṇāyāma*), der Konzentration (*dhāraṇā*) greifbar. Eine Charakterisierung des Yoga, die einseitig die körperlichen oder ebenso einseitig die psychischen Übungen allein berücksichtigt, müsste einen Wesenszug des Yoga, nämlich die Einheit von Leib und Geist verfehlen. Der Mensch kann nur, wenn er sich mit seiner vollen Leiblichkeit und allen seinen Geisteskräften ganz den yogischen Übungen widmet, das Ziel des Yoga verwirklichen, die Kontrolle über sein Selbst und den Kosmos ausüben und schon während des Erdendaseins ein *jīvanmukta*, ein im Leben Befreiter, werden.

Im Yoga steht unter den geistigen Funktionen die meditative an erster Stelle. Die Vorrangstellung des Meditativen ist umso bemerkenswerter, als sie, wie es scheint, der indischen Geistigkeit eigentümlich ist und sich von Indien her weiten Gebieten Asiens mitgeteilt hat. Während andere Kulturen mit fortschreitender Entwicklung ihrer geistigen Potenzen sich dem spekulativ-theoretischen und philosophischen Denken zuwandten, gaben die Inder der konkreten Übung von Konzentration und Meditation den Vorzug; sie suchten weniger nach Erkenntnis der Umwelt als nach Eindringen in die Tiefen der Psyche. An diesem Punkt scheiden sich in frühester Zeit die Wege der Griechen und der Inder. Im indischen Veda ist das indo-arische Geistesgut «asiatisiert»⁶, nach Eliade vorzüglich das Ergebnis der Einflüsse der vorarischen Ureinwohner.

«Das Fehlen des Yoga-Komplexes bei den anderen indogermanischen Völkern»⁷ wirft helles Licht auf die Einzigartigkeit des indischen Yoga. Das Beschreiten des Weges nach Innen macht einen vorzüglichen Wesenszug des Yogischen aus.

Für das Verständnis des Buddhismus und insbesondere der buddhistischen Zen-Schule ist noch ein anderer Wesenszug des Yoga wichtig, nämlich seine Hinrichtung auf endgültiges Heil. Die genaue Bestimmung des angestrebten Endzieles setzt gründliches, vertieftes Studium des mit «Yoga» benannten Problemkomplexes voraus. Einen Teil dieses Komplexes bildet seine Beziehung zum Buddhismus. Der Vergleich zwischen dem yogischen und buddhistischen Endziel wird uns im Zusammenhang der buddhistischen Vorstellungen von Nirvāṇa und Erleuchtung beschäftigen. Als Heilsweg besitzt der Yoga im Kern eine religiöse Relevanz, die allerdings in manchen peripheren Formen verschwindet. Das Endziel wird durch eine befreiende Erfahrung erlangt. Diese Eigentümlichkeit ist dem yogischen Heilsweg mit dem Buddhismus gemeinsam.

*Die Versenkungsübungen im indischen Buddhismus*⁸

Wenn es stimmt, dass die «erstmalige Blüte» «des Yoga in die Zeit des Buddha fällt»⁹, kommt den im Pāli-Kanon berichteten yogischen Zügen der Buddha-Legende und der buddhistischen Geschichte ein hoher Grad von Glaubwürdigkeit zu. Buddhismusforscher bemerkten, dass «Yoga ein wesentlicher Bestandteil der ursprünglichen Lehre» des Buddhismus sei¹⁰, sie nannten diesen «einen Zweig des Yoga»¹¹. «Der ganze Buddhismus ist durch und durch nichts als Yoga»¹², konnte mit Übertreibung behauptet werden. Dies stimmt insofern für die frühbuddhistische Versenkungspraxis, als sich für ihre Techniken ziemlich ausnahmslos Ansatzstellen und Parallelen in der altyogischen Überlieferung aufweisen lassen¹³.

Allerdings bleibt die Urgestalt des Buddhismus im Dunkel, auch und gerade bezüglich des yogischen Elementes. Die quellenkritischen Untersuchungen des Pāli-Kanons und der frühen Sanskrittexte gestatten keine völlig sicheren Schlüsse über die Lehre und religiöse Praxis des vorkanonischen Buddhismus. Man geht nicht fehl, wenn man in den vier edlen Wahrheiten und dem achtgliedrigen Pfad den Kern der urbuddhistischen Lehre sieht. Die vier edlen Wahrheiten wurden schon in der frühesten Zeit in der Meditation geübt und erlebt¹⁴. Die buddhistische Übung unterschied sich von der yogischen dadurch, dass die Buddhisten, getreu dem «mittleren Weg», den sie von ihrem Meister überkommen hatten, gewaltsame Anstrengungen und Körperkasteiungen verwarfen.

Die Sutren des Pāli-Kanons bieten eine Fülle von beschreibenden Aufzählungen meditativer Stufen und Zustände. Die buddhistische Forschung hat

dieses verschlungene, wegen der vielen Wiederholungen und teilweisen Überdeckungen schwer zu überschauende Material gesichtet und geordnet, auch die Parallelen aus dem Yoga namhaft gemacht¹⁵. Heiler zeichnet, indem er die vier Dhyāna-Stufen in den Mittelpunkt stellt und andere Phänomene entsprechend eingliedert, ein sinnvolles Gesamtbild. Doch bleibt es verlorene Mühe, alle frühbuddhistischen Meditationspraktiken, z. B. die 37 Glieder umfassenden Gruppen, die gemäß dem *Mahāparinibbāna-sutta* Buddha als Inbegriff seines Erleuchtungsweges kurz vor seinem Tode seinen Jüngern erklärt haben soll, in ein System zu fassen. Wir nennen im Folgenden die wichtigsten, dem Yoga verwandten Aufbauelemente und Schemata.

Der achthgliedrige Pfad, das auf die Praxis bezogene Kernstück der ersten Verkündigung Buddhas, bietet den Leitfaden für das buddhistische Leben. Die Bedeutung dieses Stückes geht weit über die Beziehung zur Versenkungspraxis hinaus; yogische Elemente sind in ihm unverkennbar. Man kann den achthgliedrigen Pfad verschieden interpretieren, je nachdem ob man die sieben voraufgehenden Glieder als Vorstufen für die als Endziel erstrebte Versenkung (*samādhi*) auffasst, oder aber in den acht Gliedern den abgerundeten Heilsweg erblickt, in dem jedes Glied seine Aufgabe erfüllt und zur Erlangung des Heils beiträgt¹⁶.

Gemäß einer umfassenden Formulierung im Pāli-Kanon führt der Heilsweg von der Beobachtung der sittlichen Gebote (*sīla*) zur Versenkung (*samādhi*), in der die wissensklare, erlösende Erkenntnis (*paññā*) erlangt wird, die mit der Befreiung (*vimutti*) untrennbar verbunden ist¹⁷. Diese in vielen Texten vorkommende, im *Mahāparinibbāna-sutta* achtmal wiederholte Viererformel bietet den Aufriss der Erlösungslehre des Frühbuddhismus. Die Versenkung ist Mittel, hat aber die zentrale Stellung inne. Die Sittlichkeit ist auf die Versenkung hingerrichtet, die von wunderbaren Kräften (*iddhi*) begleitet ist¹⁸; die in der Versenkung erlangte Erkenntnis gipfelt in der Befreiung. Der Sittenkodex des Mönchordens fordert außer der Beobachtung der bekannten fünf Gebote¹⁹ und zahlreicher anderer Vorschriften die ehelose Lebensweise des Brahma-Wandels (*brahmacaryā*)²⁰. Als Vorbedingungen für die Versenkung werden die Zügelung der Sinne, die Wachheit des Geistes und allseitige Selbstbeherrschung gefordert, alles Dinge, die im Yoga beheimatet sind.

Die im Pali-Kanon empfohlene Meditationsweise der vier «Unermesslichen» (*appamaññā*), auch die vier Brahma-Wohnungen (*brahma-vihāra*) oder Erweckungen (*bhāvanā*) genannt, steht in enger Beziehung zur Sittlichkeit. Bei dieser Übung lässt der Mönch, wie es heißt, zuerst die sein Herz erfüllende Kraft des Wohlwollens (*mettā*), dann die des Mitleids (*karuṇā*) und der Mitfreude (*muditā*), schließlich die des Gleichmuts (*upekkhā*) sich «über eine Himmelsgegend erstrecken, ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere, nach allen Seiten hin in aller Vollständigkeit, – über die ganze Welt hin