

Das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus als »natürliche Mystik«*

Von Wilhelm Keilbach, München

Ein Erlebnisbericht als Hinführung

Die Teilnahme am Neunten Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Tokio (vom 27. August bis 9. September 1958) führte mich auf einer mehrtägigen, hervorragend organisierten Studienfahrt unter anderem auch in die Zen-Klöster Engakuji in Kamakura und Myoshinji in Kyoto. In beiden Fällen hatte ich Gelegenheit, die Meditationshalle¹⁾ zu besuchen und die Mönche in der Übung des *Zazen*, d. h. der Meditation im Hocksitz mit untergeschlagenen Beinen zu sehen. Durch die Übung des *Zazen* soll die Erleuchtung, das sog. *Satori*,

*) Aus Anlaß der Neuerscheinung: H. Dumoulin, *Zen. Geschichte und Gestalt*. Mit 16 Tafeln. (Sammlung Dalp, Bd. 87.) Bern, Francke, 1959. Kl.-8°, 332 S. – Ln. DM 14,40.

¹⁾ »Die Meditationshalle oder *Zendō*, wie sie in Japan genannt wird, ist ein rechteckiges Gebäude, dessen Größe sich nach der Zahl der Mönche richtet. Das *Zendō* zu Engakuji in Kamakura ist ungefähr 11 auf 20 Meter groß und faßt 30 bis 40 Mönche. Der Raum für jeden einzelnen Mönch ist ein *Tatami*, eine Matte von 1 auf 2 Meter, auf der er sitzt, meditiert und schläft. Das Bettzeug für jeden besteht sommers wie winters lediglich aus einer breiten wattierten Steppdecke in der Größe von 1,5 auf 2 Meter. Für gewöhnlich hat er kein Kissen, wenn es ihm nicht zeitweilig aus eigenem Besitz zugestanden wird. Sein Besitz ist aber fast gleich Null. Er besteht aus einem *Kesa* (*kasāya*) und *Koromo* (Mönchsgewänder), einigen wenigen Büchern, einem Rasierapparat und einem Satz Schalen, was in einem Kästchen aus Papiermaché von 40×30×10,5 cm Größe aufbewahrt wird. Auf der Wanderschaft wird dieses Kästchen auf der Brust getragen und ist am Nacken mit einer breiten Binde befestigt. So führt der Mönch seine ganzen Habe mit sich.« D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*. Einführung in den Zen-Buddhismus. Zürich und Stuttgart 1958, 166–167.

erreicht werden. Das *Satori* wiederum als das Erlebnis der Erleuchtung bildet den Kern des Zen (= denken und üben, bzw. durch Übung das Denken auf einen Gegenstand konzentrieren, bzw. im Denken ruhen, bzw. Versenkung). Der Zen-Buddhismus, auch Zensekte genannt, der die Übung des *Zazen* als seine Hauptaufgabe betrachtet, kam bereits im 7. Jh. n. Chr. von China nach Japan, doch wird erst Eisai (12. Jh.) als der eigentliche Gründer des japanischen Zen angesehen. Heute gibt es in Japan 24 Zensekten mit etwa 9 Millionen Anhängern.

Der italienische Hochschuldozent Fosco Maraini, der über acht Jahre in Japan gelebt hat, nennt das Zen »heiligen Wahnsinn«, rühmt aber zu gleicher Zeit die große Bedeutung, »welche die Lehre und das nach den Grundsätzen des Zen geordnete Leben der Mönche für die Entwicklung der japanischen Ästhetik auf allen Gebieten gehabt haben, von der Malerei bis zur Keramik, vom Gartenbau bis zur Dichtung, vom Theater bis zur Presse, vom Tanz bis zum Kino«². In seinem neuen Buch über Geschichte und Gestalt dieser Religionsform betont H. Dumoulin ebenfalls die Vielseitigkeit des Zen, »das der Religion, Psychologie, Metaphysik, Kultur und Mystik angehört«, doch begnügt er sich nicht mit einer schriftstellerisch-journalistischen Kennzeichnung (»heiliger Wahnsinn«), sondern ringt in wissenschaftlicher Strenge um eine sachgerechte Deutung dieses komplexen Phänomens. Dumoulin bezeichnet seine Deutung als »natürliche Mystik« und glaubt sagen zu dürfen, das Zen sei Mystik, »aber nicht in Weltflucht und Passivität, sondern in dynamischem Aufbruch der Tiefenschichten der Seele zu bedeutenden Werken befähigend«³).

Es war sehr aufschlußreich, einmal an Ort und Stelle mit dem Zen in Berührung zu kommen. Besonders beeindruckt war ich von dem Bild, das sich mir in der Meditationshalle von Myoshinji darbot: vierzehn Mönche im Hocksitz mit untergeschlagenen Beinen, unbeweglich, wie der Außenwelt abgestorben und in sich versunken, in Reih und Glied auf erhöhtem Podium. An dem einen Ende der Leiter oder Meister, neben ihm brennender Weihrauch (Weihrauchmesser) in der Rolle der Sanduhr. Zwei Wächter, ebenfalls Mönche, schritten immer wieder auf und ab, sozusagen wie eine militärische Wache, offensichtlich mit der Aufgabe betraut, die Meditierenden zu »bewachen«. Welchen Sinn diese »Bewachung« hat, sollte sich bald herausstellen. Die Wächter waren mit einem langen »Stock« ausgerüstet; dieser hatte infolge seiner schwertähnlichen Fläche eher die Form eines Brettes. Von vorn gehalten, auf der Schulter aufliegend, erinnerte dieser »Stock« an das Gewehr wachhabender Soldaten. Es kam zu Stockhieben. Das spielte sich folgendermaßen ab. Einer der Wächter blieb plötzlich vor einem der meditierenden Mönche stehen, als wäre etwas vorgefallen. In sichtbarer Eile erfolgte eine rituelle Verbeugung, von beiden sorgfältig ausgeführt. Darauf beugte sich der Mönch im Hocksitz nach vorn, wandte den Kopf leicht nach rechts und empfing nacheinander zwei wuchtige Stockhiebe auf die linke Schulter- und Rückengegend. Darauf wandte er den Kopf nach links, um die rechte Schulter- und Rückengegend für die zwei weiteren Stockhiebe hinzuhalten. Letztere waren nicht weniger wuchtig. Der Fall endete mit einer rituellen Verbeugung, die genau so korrekt ausgeführt wurde, wie zu Beginn, – und es ging weiter als wäre nichts geschehen.

Zwar war mir aus dem Schrifttum bekannt, daß Stockhiebe und Anbrüllen in den Zensekten eine große Rolle spielen. Aber die Wirklichkeit übertraf meine Vorstellungen weit. Der Eindruck war unheimlich. In meiner Begleitung befand sich ein junger Japaner, der mir versicherte, er habe über drei Jahre das *Zazen* geübt. Er habe nach der »Erleuchtung« gestrebt, sie aber nicht erreicht; jetzt lebe er wieder in der Welt. Was die »Erleuchtung« ist, konnte er freilich nicht sagen; sie sei eben ein unaussprechliches Erlebnis. Zwar strebe man durch die Meditation nach ihr, doch sei ihr Eintreten durchaus unberechenbar. Sie könne eintreten, wenn man geprügelt oder angebrüllt wird, oder wann immer. Das Streben nach ihr erleichtere ihr Eintreten, garantiere aber nicht ihr Kommen. Daß ich so viel darüber wissen wollte, erregte eher Verwunderung als Verständnis, und daß mich die Szene der Stockhiebe so unangenehm berührt hatte, wirkte, wie mir schien, recht befremdend. Noch in unmittelbarer Nähe der Meditationshalle wandte ich mich an Prof. Hisamatsu (Kyoto), der als einer der zuständigsten Fachleute einen Vortrag über das Zen gehalten hatte, und fragte nach Anlaß und Sinn der Stockhiebe im konkreten Fall, dessen Augenzeuge ich war. Die Antwort war zwar aufschlußreich, aber sie ließ das Wesentliche offen. Im Grunde genommen hätten die Stockhiebe der Entspannung gedient. Entweder deshalb, weil der Wächter die Gefahr einer »Erstarrung« gemerkt bzw. befürchtet hatte, oder aber darum, weil der Meditierende selber etwas vom Anzug dieser Gefahr vermutet und infolgedessen die Auslösung einer Spannung erbeten hatte. Aber diese Erklärungen oder Bemühungen um ein Verständnis seien viel zu rational...

Nun, was will man schon weiterfragen, wenn Stockschläge und Anbrüllen, paradoxe Handlungen und Worte als anerkannte »Hilfsmittel« auf dem Erleuchtungswege gelten!

¹) F. Maraini, *Nippon*. Welten und Menschen in Japan. Zürich 1958, 268 und 272.

²) H. Dumoulin, *Zen*. Bern 1959, 5.

Die Frage: Satori als »natürliche Mystik«

Der Jesuitenpater Heinrich Dumoulin, ein Rheinländer, Professor an der Sophia-Universität in Tokio, unterzieht sich in seinem eingangs erwähnten Buch der Aufgabe, »den Leser in möglichst enge Berührung mit dem Zen zu bringen, aus der Geschichte seine Gestalt deutlich zu machen und seine Lebenswerte aufscheinen zu lassen« (6); so wird im Vorwort versichert. In wertender Rückschau wird der Leser das Grundanliegen des Verfassers näherhin dahin bestimmt sehen, daß eine psychologische Deutung des *Satori*, des Erlebnisses der Erleuchtung im Zen, versucht wird, und zwar im Sinne natürlicher Mystik; damit soll das Zen sowohl von der übernatürlichen Gnadenmystik als auch von den mannigfachen magischen Phänomenen der Religionsgeschichte abgegrenzt sein (280). Die Wertigkeit der natürlichen Mystik erweise sich in ihren Früchten: »Das Zen scheint dieser Probe standzuhalten« (283). Dennoch müsse die Zen-Erleuchtung in ihrer Gültigkeit als Wahrheitsnorm in Frage gestellt werden. Auch als mystische Erscheinungsform sei das Satori-Erlebnis unvollkommen (288).

Mit dieser Deutung des Zen unterscheidet sich Dumoulin vor allem vom Deutungsversuch Friedrich Heilers. Dieser habe im Banne indischer Weisheit das chinesisch-japanische Zen für eine minderwertige Form veräußerlichter quietistischer Konzentration gehalten, als eine Verfälschererscheinung der buddhistischen Mystik, und diese habe er »bezeichnenderweise in der Nähe der Psychotherapie, deren Aufstieg er nicht ahnen konnte« (274), gesehen. Aber auch die von D. T. Suzuki versuchte Deutung (Satori = Einsicht in das Unbewußte) wie die von C. G. Jung vertretene Erklärung (= Erlösung des Unbewußten) oder die von H. Benoit behauptete Erkenntnis (= Integration oder Realisation des Menschen in seiner psychischen Ganzheit) werden mit guten Gründen abgelehnt.

Bevor wir Dumoulin's Deutung auf ihre Haltbarkeit prüfen, sei noch auf den geschichtlichen Rahmen dessen hingewiesen, was heute als Zen angesprochen wird. Dumoulin erkennt sich grundsätzlich zu der Ansicht, daß die Zen-Mystik ein geschichtlich faßbares Phänomen ist, eine Erscheinung, deren Ursprung, Verlauf und Entwicklung aufgewiesen bzw. nachgezeichnet werden können. In diesem Sinne bemüht er sich mit Erfolg, zu zeigen, in welchem Ausmaß im Urbuddhismus und im Hinayāna-Buddhismus (Hinayāna: »Kleines Fahrzeug« zur Erlösung) »das mystische Element alles durchsetzt«, ohne daß in den hinayānistischen Versenkungsübungen eine echte Mystik anerkannt werden kann, da eine unmittelbare Beziehung zur absoluten geistigen Wirklichkeit fehlt (19–20). Erst im Mahāyāna-Buddhismus (Mahāyāna: »Großes Fahrzeug« zur Erlösung) »bricht ein Neues auf, aber der Zusammenhang mit dem Urbuddhismus bleibt bestehen« (23); das Bodhisattva-Ideal (Ausrichtung auf Erleuchtung), das Streben nach Erleuchtungsschau (29, 34, 36). Das Zen bringt »die eigentliche geistige Meditation im Buddhismus zur höchsten Entfaltung« (37). – Den geistigen Ort des Zen bestimmt Dumoulin dahingehend, daß zwar »eine Verwandtschaft des Zen mit der Tiefenpsychologie« bestehe, die Nebeneinanderstellung von Zen und Yoga aber »zur Feststellung einer wesenhaften Verschiedenheit im Geschichtsbild beider Erscheinungen« zwingt (38). Das Zen, wie es heute noch in Japan blüht, sei »ganz und gar buddhistisch« (39), »von der in China und Japan geformten Religiosität des Mahāyāna-Buddhismus geprägt« (40). Fast alle inhaltlichen Wesenszüge des Zen lassen sich in den Mahāyāna-Sutren nachweisen (56). »Die Mahāyāna-Sutren sind der geistige Ort und Mutterboden, auf dem das Zen erwuchs« (57). – Wir wollen hier die Einführung der buddhistischen Meditation wie ihre Ausbreitung und Methodisierung in China (58–140), die Verpflanzung des Zen nach Japan und seine Ausfaltung in die japanische Kultur bis herauf in die Neuzeit (141–266) nicht im einzelnen nachzeichnen. Soweit wir es beurteilen können, geht Dumoulin in diesen Fragen sehr behutsam vor und ist vor allem bemüht, der geschichtlichen Wahrheit gerecht zu werden. Er stützt sich dabei auf eine Fülle entlegener einschlägiger Literatur; ein beträchtlicher Teil davon ist japanisch.

Es bleibt zu fragen, ob das Zen als natürliche Mystik gedeutet werden kann. Dumoulin glaubt diese Frage bejahend beantworten zu können, gibt aber gleichzeitig zu erkennen, daß dieser Deutung noch manche Schwierigkeit im Wege steht. Beides, sowohl der Vorstoß zu einer Deutung des Zen im Sinne »natürlicher Mystik« als auch der Blick für das Bedenkliche einer solchen Deutung, ist ein Zeichen verantwortungsbewußter Kritik, die die Probleme weder unangetastet stehen läßt noch um der schnellen Lösung willen eigenmächtig vereinfacht. Echte Wissenschaft tut, was sie kann, und ist sich ihrer Grenzen bewußt.

»Religion« und »natürliche Mystik«

Der Darstellung Dumoulin's liegen, wie sich bei genauer Lektüre ergibt, zwei Voraussetzungen zugrunde, die immer noch umstritten sind. Diese Voraussetzungen sind: zunächst ein vorwiegend geschichtlich bestimmter Begriff der Religion, dann auch eine »natürliche

Mystik«, »deren Begriff heute«, wie D. meint, »von christlichen Theologen durchwegs anerkannt wird« (281). Darauf ist näher einzugehen:

1. Zum Begriff der Religion. – Dumoulin schreibt: »In das Schema einer Religion der reinen Vernunft ließ sich der Buddhismus nicht pressen. Aber auch die christlichen Gelehrten mußten der Macht der Tatsachen weichen und den religiösen Charakter des Buddhismus anerkennen. Hatte man bislang Religion als die Beziehung des Menschen zum transzendenten persönlichen Gott oder zu göttlichen Wesen bestimmt, so mußte man, um das Phänomen des Buddhismus einschließen zu können, diesen Begriff erweitern. Heute wird der Buddhismus von der Religionswissenschaft allgemein als Religion anerkannt und wegen seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart zu den großen Weltreligionen gezählt. Die religiöse Haltung des Buddhismus wird gekennzeichnet durch das Streben nach überweltlicher Erlösung« (9). Dazu die Anmerkung: »Die Kontroverse über den religiösen Charakter des Buddhismus kann als entschieden betrachtet werden« (289); verwiesen wird dafür auf F. Heiler⁴⁾, H. v. Glasenapp⁵⁾ und C. Regamey⁶⁾. – Der Gedankengang ist hier folgender: Geschichtlich gesehen ist der Buddhismus ohne Zweifel eine Religion; sein religiöser Charakter äußert sich im Streben nach überweltlicher Erlösung. Es geht also nicht an, den Begriff der Religion so eng zu fassen, daß »die Beziehung des Menschen zum transzendenten persönlichen Gott oder zu göttlichen Wesen« als wesensbestimmend aufgefaßt wird.

Ich möchte demgegenüber feststellen, daß rein geschichtlich ein Kriterium dafür, was als Religion angesprochen werden kann, gar nicht zu gewinnen ist. Die Fülle der tatsächlich gegebenen Phänomene ist so mannigfaltig und in ihrer Mannigfaltigkeit so unübersichtlich, daß sie in ihrer reinen Tatsächlichkeit genommen geradezu undurchdringlich ist. Wenn wir die Formen bis zum Phalluskult und zur Tempelprostitution als im guten Glauben geübte Fruchtbarkeitsriten einordnen, werden wir vom Geschichtlichen her keinen Grund finden, diese Phänomene als pseudoreligiös zu bezeichnen bzw. als religiöse Verirrungen zu verwerfen. Auch in psychologischer Sicht wird man zugeben müssen, daß solche Erlebnisse religiösen Charakters sein können, wenn auch in negativem Sinn. Die Bewertung im Sinne des Negativen ist allerdings nicht Sache des Psychologen; denn der Umstand, daß der wahre Gott oder der vermeintliche, verkannte, falsche Gott (Götze, Idol) Erlebnisinhalt ist, ändert die Erlebnisstruktur nicht. Hier gilt Schelers Wort: »Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen«⁷⁾. Erst die Phänomenologie mit ihrer Sinnfrage und die Philosophie mit ihrer Wahrheitsfrage können entscheidend dazu beitragen, Norm und Maß dafür zu gewinnen, was Religion und Nicht-Religion, was echte und unechte Religiosität, was wahre und falsche Religion ist, wobei die Frage tatsächlich ergangener Offenbarung noch gar nicht berührt wird. Beachtenswert bleiben die Worte Wilhelm Schmidts: »Ohne mich in eine eingehende Erörterung darüber einzulassen, in die ich vielleicht ein anderes Mal eintreten werde, definiere ich hier einfach die Religion als die Anerkennung eines oder mehrerer persönlicher über die irdischen und zeitlichen Verhältnisse hinausragender Wesen und das Sichabhängigfühlen von denselben«⁸⁾. Es wird also das Personmoment in den Begriff der Religion aufgenommen. Die Begründung dafür gibt W. Schmidt an anderer Stelle⁹⁾. Von unpersönlichen Mächten könne man sich zwar abhängig fühlen, doch sei es unmöglich, ein gegenseitiges Verhältnis mit ihnen einzugehen, da dieses von ihrer Seite aus nicht erwidert werden kann. Was nicht persönlich ist, bleibe der Menschenperson gegenüber starr und stumm. Ähnlich ist zu verstehen, was J. B. Lotz als allgemein anzuerkennende Lehre festhält: »Religion ist gleich Gottesverehrung, d.h. sie sieht Gott als Person, wie schon das Heidentum wußte und die heutige Religionsphilosophie eindringlich zeigt (Scheler). Freilich unterliegt das Gottesbild des Heidentums manchen Trübungen. Neben dem einen Gott wird oft auch personifizierten Naturkräften göttliche Verehrung erwiesen; auch unterscheidet man nicht genug zwischen der Gottheit selbst und ihrem Bild: *Abgötterei*, Götzendienst . . .«¹⁰⁾. – Die gleiche Auffassung vertritt auch J. P. Steffes, wenn er, sich zur Überzeugung bekennd, näher als die Wortableitung führe zum Wesen der Religion die Analyse des religiösen Bewußtseins, ausführt: »Bei der Entfaltung des individuellen Bewußtseins im geistigen Austausch mit Umwelt und Milieu bildet sich ein eigener Bereich heraus, der dadurch charakterisiert ist, daß er von einer Reihe von Beziehungen weiß, die den Menschen passiv und aktiv mit überweltlichen Mächten verbinden,

⁴⁾ *Die buddhistische Versenkung*, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München 1918, 69f.

⁵⁾ *Die fünf großen Religionen*, I, Düsseldorf 1952.

⁶⁾ *Der Buddhismus Indiens*, in: *Christus und die Religionen der Erde*, hrsg. v. F. König, III, Freiburg 1951.

⁷⁾ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Vierte durchgesehene Auflage. Hrsg. von Maria Scheler. Bern 1954, 261.

⁸⁾ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*. I. Münster i. W. 1926, 5.

⁹⁾ W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion*. Theorien und Tatsachen. Münster i. W. 1930, 4.

¹⁰⁾ J. B. Lotz in: W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg 1957, 260.

und der mit dem Namen Religion oder einem verwandten Terminus belegt wird. Die hier obwaltenden Relationen beruhen auf der Überzeugung des Menschen, daß er von überweltlichen Mächten abhängig und darum ihnen gegenüber zu Verehrung und Dienst verpflichtet ist, dert, daß sein Heil und Unheil dadurch bedingt wird¹¹⁾. Welchen Sinn hätten Verehrung und Dienst, wenn das Überweltliche nicht als personhaft gedacht würde? Steffes sieht sehr wohl die Schwierigkeiten bzw. Unstimmigkeiten, die sich auf die geschichtliche Wirklichkeit der Religion beziehen, sofern man das »Göttliche« als das Objekt der Religion genauer zu bestimmen sucht. »Einmal erscheint das »Göttliche« als weltüberlegene, jenseitige Größe, sei es als personale Geistesmacht, sei es als unpersönliche und urgründige Einheit; oder als innerweltliche Potenz, sei es als kosmischer Urgrund, der in den sichtbaren Dingen sich verkörpert und verwirklicht, aus ihnen und durch sie wirkt, in ihrer Gesamtheit oder bloß in einzelnen Erscheinungen und sich als eine Erhöhung und Verklärung des alltäglich Irdischen darbietet, etwa in der Vielgestalt von Göttern und göttlichen Kräften; oder endlich als mystische Gegebenheit im Seelengrunde, einerlei, ob diese göttliche Gestalt annimmt, oder ob sie die Seele und deren Welt in der Gestaltlosigkeit versinken läßt . . . Das einzige, das allen diesen Bestimmungen des Göttlichen gemeinsam ist, kommt darin zum Ausdruck, daß es sich von allem Menschlichen und Weltlichen in dessen alltäglicher Gestalt mehr oder minder abhebt und mit diesem daher nie einfach gleichgesetzt werden darf¹²⁾. Demnach wäre nur die Verschiedenheit von »Welt« und »Göttlichem« wichtig, nicht auch die Personhaftigkeit des »Göttlichen«. Bedenkt man aber, daß die geschichtlichen Erscheinungsformen nach Steffes nicht ohne weiteres das Wesen der Sache erkennen lassen, so daß auf die Intentionen dieser Erscheinungsformen zu achten ist, und daß das Wesen geistiger Dinge »nur in der Höhe, nicht in den Niederungen« rein aufleuchtet, und daß schließlich eine Religion um so höher steht, »je mehr sie die Unzulänglichkeit der irdisch-empirischen Welt in ihrer seinsmäßigen Konstitution erfährt, je tiefer ihr der Unterschied und Abstand zur göttlichen Welt erscheint, je reiner sie letztere als vollkommenen personalen Urgrund aller Wirklichkeit, aller Werthhaftigkeit und aller Heilsgewinnung glaubt« – bedenkt man das alles, so sieht man, daß diese Gedanken ebenfalls in die Richtung des Personhaften des »Göttlichen« im Begriff der Religion weisen¹³⁾.

Richtiger als zu sagen, man habe den Begriff der Religion erweitern müssen, um das Phänomen des Buddhismus noch miteinschließen zu können, dürfte demnach die Feststellung sein, die genauere Erforschung des Buddhismus in Geschichte und Gegenwart habe gezeigt, daß sich das Phänomen des Buddhismus seiner Intention nach in den das Personhafte miteinschließenden Begriff der Religion einfügen läßt. – Vielleicht ist diese Frage zu sehr belastet vom Streit darüber, ob der in Asien weit verbreitete Buddhismus als Beweis für die Existenz religionsloser Völker gelten könne. Dazu einige Antworten, die vom Geschichtlichen ausgehen. W. Gundert schreibt: »Der Buddha, auf dem götterreichen Boden Indiens stehend, begnügt sich mit dem Dharma, dem großen Gesetz, das ihm in der Stunde der Erleuchtung aufgegangen ist, und mit dem Ende, auf welches es hinzielt, dem Nirvana. Genüge es an dieser Stelle, zu versichern, daß die bewußte Zurückhaltung des Buddha in diesem Punkt mit dem, was wir Gottlosigkeit nennen, nicht das geringste zu tun hat¹⁴⁾. Oder nach A. Anwander: Buddha »paßte sich den religiösen Vorstellungen seiner Umwelt an und hat nie und nirgends gegen den Götterglauben polemisiert . . . Das mystische Nirvana hatte für ihn etwas Religiöses. Nur eben: es fehlte ihm der religiöse Zentralgedanke¹⁵⁾. H. Ringgren und A. v. Ström sprechen zwar auch vom »atheistischen (oder polytheistischen) Buddhismus«, beziehen aber schließlich einen eindeutigen Standpunkt: »Handelt es sich hier um Religion? Es ist ganz klar, daß der historische Buddhismus in seinen verschiedenen Formen zu den Religionen gehört. Es ist jedoch ebenso deutlich, daß die eigene Anschauung des Buddha (insofern der Charakter der Quellen sie erkennen läßt) nicht als eine Religion bezeichnet werden kann. Wir finden bei ihm keine Götter, keinen Glauben, keinen Kult. Der Buddha will nicht die Menschen lehren, vor dem Dasein und den es bestimmenden Mächten oder Kräften demütig dazustehen, sondern es mittels einer besonderen Technik selbst zu beherrschen oder sogar auszulöschen. Humphreys sagt auch ausdrücklich: die Lehre des Buddha ist »keine Religion, sondern eher eine geistige Philosophie, deren Einstellung zum Leben ebenso kühl und objektiv ist wie die des modernen Wissenschaftlers«. – Aber auch die Bezeichnung Philosophie vermittelt keine richtige Vorstellung von der Anschauung und der Methode des Buddha . . .¹⁶⁾.

¹¹⁾ J. P. Steffes in: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, hrsg. von Franz König, Freiburg 1956, 704.

¹²⁾ J. P. Steffes, *Glaubensbegründung*. Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr. Hrsg. von L. Deimel. Bd. I. Mainz 1958, 116–117.

¹³⁾ J. P. Steffes, *Glaubensbegründung*, I, 118–120.

¹⁴⁾ W. Gundert, *Der Buddhismus*, in: *Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*. Stuttgart 1954, 49.

¹⁵⁾ A. Anwander, *Die Religionen der Menschheit*. Freiburg 1949, 220.

¹⁶⁾ H. Ringgren – A. v. Ström, *Die Religionen der Völker*. Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte. Stuttgart 1959, 16 und 273.

2. Wenden wir uns der weiteren Frage zu, ob und in welchem Sinn das Satori-Erlebnis als natürliche Mystik aufgefaßt werden kann.

Es wäre zu wenig, wollten wir nur einfach von »Zen-Mystik« sprechen und das Satori als »Einheit von Tod und Leben«, als »Einheit mit dem Göttlichen in der Tiefe des Seins« umschreiben, wie das bei H. Schlötermann geschieht, wenn auch mit dem Hinweis, man wolle sich »keiner Richtung verschreiben, sondern darstellen und zu erkennen versuchen«¹⁷⁾. Dumoulin's Standpunkt können wir folgendermaßen wiedergeben:

Was man »Zen-Mystik« nennt, wurzelt in der pantheistischen oder kosmotheistischen Metaphysik der Mahâyâna-Sutren (269). Suzukis These vom Zen als »lauterer Mystik und allen Kategorien entrücktem Paradox« (267), diese These »von der Metaphysiklosigkeit des Zen« (269), werde durch das geschichtliche Material widerlegt. – »Das Erlebnis des Zen, in der philosophischen Sprache auch die »erworbene Erleuchtung« genannt, läßt im Bewußtsein die »zuständige Erleuchtung« aufblitzen, die nichts anderes ist als die allen Lebewesen innewohnende Buddha-Natur oder der kosmische Buddha-Leib« (269). – Das Zen ist völlig eingebettet in die buddhistische Religion (269). »Das Zen begriff sich als das echteste und lautere Dharma, die beste Form des Buddhismus, doch fügte es sich in die Familie der buddhistischen Sekten ein und betrachtete seinen Erleuchtungsweg als eines der möglichen Mittel zur Erlösung« (270). – Seinem Wesen nach faltet sich das Zen aus in Kultur und Kunst, »doch ist der Kern des Zen das Erlebnis der Erleuchtung, das sogenannte Satori« (270). – Als Merkmale dieses Erlebens lassen sich feststellen: Plötzlichkeit, überwältigende innere Erfahrung, ekstatischer Zustand, Exaltationsstimmung höchster Lust, durchbrochener Bewußtseinslauf, stillgelegte Sinnestätigkeit, gesammelter Geist in Klarheit und Stille, wie eine Erlösung des Selbst aus eigener innerer Kraft (271–274).

Was die psychologische (erlebnismäßige) Seite des Satori betrifft, nimmt Dumoulin mit überzeugenden Gründen gegen Heiler, Suzuki, Jung und Benoit Stellung. – Heiler hielt das Zen für eine Verfallserscheinung buddhistischer Mystik, für eine minderwertige Form veräußerlichter quietistischer Konzentration, als wäre die zeitweilige Gedanken- und Gefühllosigkeit im Zazen ein »nervenstärkendes, psychotherapeutisches Mittel« (274). Diese Deutung werde dem heutigen Stand der Forschung nicht gerecht. – Suzuki beschreibt das Satori in Anlehnung an die von James festgestellten Merkmale des mystischen Zustandes. Acht Merkmale will Suzuki festgestellt haben: Irrationalität, intuitive Einsicht, autoritativer Charakter, Bejahung, Sinn für das Drüben, unpersönliche Färbung, Exaltationsgefühl, Augenblicklichkeit. Nach Suzuki sticht das Merkmal der »unpersönlichen Färbung« besonders hervor; darin sei vor allem der Unterschied zwischen dem Satori und der christlichen Mystik, die Suzuki infolge der Verwechslung von »persönlich« und »sexuell« verkennt, gegeben. Zwar habe Suzuki unter James' Einfluß die Begriffe des Unterbewußtseins und des Subliminalen herangezogen, um die auf die Erleuchtung hinsteuernde treibende Kraft begrifflich zu fixieren, doch würden Worte und Erlebnisberichte mancher Zen-Meister unverkennbar in die Richtung des »Unterbewußtseins«, des Aufplatzens einer unbekanntes Tiefenschicht in der Seele weisen, so daß die Tiefenpsychologie hier mit Recht angerufen werde. Nennt Suzuki das Satori »eine Einsicht in das Unbewußte«, so charakterisiert C. G. Jung den gleichen Befund als »Erlösung des Unbewußten« und Benoit als »Integration oder Realisation des Menschen in seiner psychischen Ganzheit«. Dumoulin scheint grundsätzlich damit einverstanden zu sein, daß die psychische Aufhellung des Satori vom »Unbewußten« her erfolgen kann, betont aber, daß die im Satori vorliegende Erfahrung »über das bloß Psychische hinausweist« (278). Das Wesen der in der Zen-Mystik gegebenen Erfahrung sei »eine religiöse unmittelbare Wirklichkeitserfahrung oder seelische Berührung des absoluten Seins« (280), – »natürliche Mystik« im Gegenteil sowohl zu Gnadenmystik als auch zu Magie. »Wo der außergewöhnliche Zustand durch unnatürliche körperliche oder seelische Methoden erzwungen wird«, gehe es nicht um Mystik, sondern um Magie. »Der Strom des echten starken Lebens fließt innerhalb der Grenzen der natürlichen psychischen Gesetze« (282). Die Deutung Jungs mache zu sehr den Eindruck eines künstlich erzwungenen seelischen Explosionsvorgangs. Das geschichtliche Material enthalte »genug Merkwürdiges und Verzerrtes, bisweilen auch Krankhaftes und Unnatürliches« (282), so daß nicht selten die Grenze der Magie gestreift wird. »Dennoch dürfte das Zen als religiös-mystische Erscheinung nicht der Magie, sondern dem Gebiet der natürlichen Mystik zuzuweisen sein« (282). – Die Wirkungen des Satori scheinen positiv zu sein, wenn es auch sittliche Verirrungen in vielen Zen-Klöstern zu verschiedenen Zeiten gegeben hat (284). – Ist das Satori ein »unmittelbares Erfassen der geistigen Wirklichkeit« (284)? Dies mache das Wesen der Mystik aus, doch »die psychologischen Erlebnisbeschreibungen geben hier kaum sichere Auskunft, sie zeigen weniger eine neue Erkenntnis als vielmehr einen seelischen Exaltationszustand an, bei dem das Gefühl überwiegt« (284). »Nur die Geistigkeit und der Absolutheitscharakter der Erfahrung lassen sich mit Sicher-

¹⁷⁾ H. Schlötermann, *Mystik in den Religionen der Völker*. München/Basel 1958, 49–55 und 7.

heit aussagen« (285), die Erlebnisbeschreibungen des Satori bleiben aber die Auskunft darüber schuldig, ob »die Seele, die in der Erleuchtung ihre eigene Geistigkeit erfährt, auf dem Grunde ihrer Geistsubstanz Gottes ewigen Schöpfergeist gewahrt« (285). Nur soviel sei sicher, daß die Seele in ihrem geistigen Selbst an den absoluten Seinsbereich zu rühren glaubt, was die Zen-Jünger monistisch (pantheistisch bzw. theopanistisch) auslegen, allerdings nicht unter dem Zwang der Erfahrung, sondern als Ausfluß der Lehre (gemäß der Mahâyâna-Philosophie). Dazu aber meint Dumoulin: »Die Erfahrung läßt lediglich in der Berührung des geistigen Selbst die absolute Sphäre ins Bewußtsein treten, sie ist grundsätzlich zum Theismus hin offen« (286, von mir gesperrt). Es drückt sich eine »nach Transzendenz strebende Gläubigkeit« aus (286).

Ich möchte letzteren Gedanken zunächst nur zu dem Zweck aufgreifen, um aufmerksam zu machen, wie hier, wenn das Zen als »natürliche Mystik« gerettet werden soll, Dumoulin gezwungen ist, die Intention bzw. den Sinn der in verschiedenen Erlebnis- und Lehrberichten niedergelegten Erfahrung in Anspruch zu nehmen. Es ist also das gleiche Vorgehen, das im Falle der Bestimmung des Begriffs »Religion« anzuwenden wäre, wo nicht eine »Erweiterung« anzustreben, sondern lediglich auf die Herausstellung der der gegebenen Wirklichkeit zugrunde liegenden Intention zu achten ist.

Was die Beurteilung der Zen-Mystik als »natürlicher Mystik« betrifft, sieht Dumoulin sehr richtig, daß die Psychologie (auch die Tiefenpsychologie) lediglich feststellen kann, was sich in der Seele abspielt, wenn sie das Satori erlebt. Die Psychologie als empirische Wissenschaft (Jung würde sagen: die naturwissenschaftliche Psychologie) kann wahrhaftig nur die »spezifische Art der Bewußtseinsveränderung und die Wirkweise der seelischen Mechanismen« (278) im Erleuchtungs-Erlebnis aufzeigen, nicht aber auch ein Werturteil über dieses Erlebnis selbst geben. Anders ausgedrückt: Wenn das Satori eintritt, ereignet sich in der Seele bzw. vollzieht die Seele das und das. Mehr wollen Jung und Benoit wohl auch nicht sagen, obwohl ihre Aussagen hin und wieder die Form von Wert- bzw. Wahrheitsurteilen tragen, also theoretische Deutungen zu sein scheinen. In diesem Sinne ist es recht, daß ihnen die begangene Grenzüberschreitung ins Gewissen gerufen wird. Hierher gehört auch, was Dumoulin in einer Anmerkung (S. 314, Anm. 28) eindringlich hervorhebt, daß nämlich auf der Grundlage der von Karl Girgensohn und Werner Gruehn so erfolgreich vertretenen empirischen Forschungsmethode »Umfragen und Experimente angestellt werden« müßten, was »in Japan wahrscheinlich mit Erfolg geschehen könnte«. Dabei wäre auch näher zu unterscheiden zwischen »magischen« und »parapsychischen« Erscheinungen; vorläufig scheint Dumoulin »die magischen oder parapsychischen Erscheinungen« (282) als seelische Gegebenheiten einfachhin der »natürlichen Mystik« gegenüberzustellen. Die Darstellung Dumoulins scheint etwas darunter zu leiden, daß nach seiner Ansicht die Psychologie (Tiefenpsychologie), von den seelischen Erfahrungsberichten des Zen ausgehend, die Deutung des Satori als »natürliche Mystik« nahelege, und daß, umgekehrt, die »natürliche Mystik« gerade die über alle Psychologie hinausgreifende Deutung sein will. Vielleicht vergißt man doch zu sehr, daß die Frage nach der Möglichkeit einer »natürlichen Mystik« nicht nur einen theologischen, sondern auch einen psychologischen Aspekt hat. Dann auch, daß der Befund auf der Ebene des Natürlich-Seelischen zu erkenntnistheoretischen Fragen zwingt, die außerordentlich schwierig sind und kaum beantwortet werden können, so daß schon von hier aus Bedenken gegen eine »natürliche Mystik« angemeldet werden können. Ich lese immer mit einem gewissen Unbehagen Stellen, die, wie folgende, das »unmittelbare Erfassen der geistigen Wirklichkeit« (284) schon als das Wesen der Mystik bezeichnen. Wäre dann nicht jede Intuition ihrem Wesen nach Mystik? Des weiteren bedeutet der Umstand, daß in den Erlebnisbeschreibungen eine »seelische Berührung des absoluten Seins« (280) bezeugt werde, noch lange nicht, daß eine unmittelbare Erfahrung des absoluten Seins als Erkenntnisvollzug auch tatsächlich vorliegt. Zumindest ist diese Frage weder psychologisch noch erkenntnistheoretisch aufgeheilt. So sehr ich einerseits für die von Mager vertretene »Geistseele« Verständnis habe, so wenig kann ich mich dazu entschließen, die Zen-Erleuchtung (im Gegensatz z. B. zu Gebetserscheinungen des Sufismus und anderer heidnischer Religionen) nur deshalb aus der außerhalb der sichtbaren Kirche sich ereignenden Gnadenmystik auszunehmen, weil sie »außerhalb des heiligen Bereiches der vertrauten Du-Ich-Gemeinschaft der Seele und ihres Schöpfers« liegt (281). Die Erfahrung der Zen-Mystiker ist doch »grundsätzlich zum Theismus hin offen« (286)! Dazu bleibt zu bedenken, daß in der konkret-historischen Heilsordnung die Gnade nicht beschränkt ist auf die sichtbare Organisation und Satzung, und daß wohl mit Otto Karrer gesagt werden darf: »Wo immer also ein Mensch die Stimme hört, die ihn zum Guten ruft, und sich dem Ruf erschließt in ganzer Bereitschaft, ist es ein Zeichen, daß ihn das Licht erleuchtet, das von Gott ist, daß ihn die Gnade führt. Gottes Gnadenwille ist überall da; der Kontakt ist hergestellt, wo Menschen sich dem Heiligen auf tun im Gewissen. In der Ehrfurcht vor dem Heiligen liegt die Huldigung vor dem heiligen Gott, liegt gläubige Liebe...«¹⁶⁾. Die bona

¹⁶⁾ O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. Frankfurt a.M. 1949, 274 und 271.

fides wird man doch dem Zen-Mystiker nicht absprechen können. Damit aber drängt die Deutung in die Richtung der Gnadenmystik.

Einer solchen Auffassung stehen freilich auch gewichtige Schwierigkeiten im Wege, im Grunde genommen die Umstände, unter denen das Erleuchtungserlebnis des Zen eintritt. »Paradox, wie die Meditationen, die Koans, ist auch meist die Art der Auslösung, durch die das gereizte Bewußtsein im Satori, sich in seiner aufbegehrenden Behauptung selber erlebend, durchbricht: Da wird ein Übender an der Nasenspitze gepackt und hin und her geschüttelt; ein anderer erhält heftige Stockschläge oder wird sonstwie verprügelt; wieder andere erhalten schallende Ohrfeigen. Auch schwere Fälle von tiefgreifenden Erschütterungen werden uns berichtet: Da bricht sich ein ZEN-Jünger ein Bein . . ., das große Erlebnis ist da! Einem anderen Schüler wird ein Arm abgequetscht . . ., es löst das Erlebnis aus! Es ist wirklich eine Gewaltkur im besten Sinne, die den Erfolg herbeizwingt!«¹⁹⁾ Sind das nicht Dinge, die in die Richtung von Suggestionen und Halluzinationen weisen, in die Richtung von Phänomenen, die Dumoulin »im weiten Sinne zu den magischen Vorkommnissen« (282) zählt?

Zur Weiterführung der Frage

Sofern also die Deutungen Suzukis, Jungs und Benoits als Antworten der Psychologie bzw. Tiefenpsychologie abgelehnt werden und dafür »natürliche Mystik« als Antwort eingesetzt wird, kann doch nur gesagt sein, daß die Psychologie nicht zuständig ist, über Sinn und Wesen des Satori Auskunft zu geben. Soweit ist alles recht. – Wenn das Satori, umgekehrt, keine Erscheinung der Gnadenmystik sein soll, obwohl grundsätzlich »nichts hindert anzunehmen, daß Gott seine ausgesuchtesten Gnaden auch außerhalb des sichtbaren Leibes der Kirche schenken kann, wem Er will« (281), so muß bedacht werden, daß der Sinn einer »natürlichen Mystik« mehrdeutig sein kann. Wir können darunter die mit »natürlichen« Kräften erreichbare unmittelbare Gotteserkenntnis verstehen; diese Unmittelbarkeit bzw. unmittelbare Berührung mit dem absoluten Sein als der Gotteswirklichkeit müßte gefordert werden, um von »Mystik« sprechen zu können. »Natürlich« wäre hier der Gegensatz zu »magisch« und »parapsychisch«; alles Gewaltsame wäre »unnatürlich«. Bekanntlich beruft man sich in der Widerlegung des Ontologismus auf gute Gründe, die die Möglichkeit einer solchen Gotteserkenntnis oder Gotteinigung als unmöglich erscheinen lassen. Die Gründe sind erkenntnistheoretischer Natur: Soweit unsere natürlichen Erkenntniskräfte (Erkenntnisprinzipien) auf natürliche Weise angewandt werden, ist eine unmittelbare Berührung von endlichem Subjekt und unendlichem Objekt schlechthin ausgeschlossen. Es würde sich also zunächst eine Auseinandersetzung zwischen Tiefenpsychologie und Erkenntnistheorie als notwendig erweisen, wenn die Deutungen Suzukis, Jungs und Benoits noch religiöse Bedeutung haben sollen. Daß Dumoulin auf Grund des geschichtlichen Materials die Deutungen »Einsicht in das Unbewußte«, »Erlösung des Unbewußten« und »Integration oder Realisation des Menschen in seiner psychischen Ganzheit« als unzureichend ablehnen muß, um den von ihm festgestellten religiösen Charakter des Satori (unmittelbare Berührung mit dem absoluten Sein) sicherzustellen, leuchtet ein. Damit ist aber nur gesagt, daß vom religiösen Objekt, d. h. von Gott bzw. von der Theologie her Einspruch erhoben wird gegen die Tiefenpsychologie, die in eklatanter Grenzüberschreitung nicht nur das Wie einer Tatsachenfrage beantwortet, sondern – offenbar in Verkennerung der Zuständigkeitsbereiche – zugleich auch über Sinn und Wert der zu erklärenden Tatsachen in eigener Instanz befindet, d. h. über die Tatsachenfrage hinaus auch die Wahrheitsfrage beantwortet. Die Ablehnung der von der Tiefenpsychologie gegebenen Bedeutung des Satori hat also nur den einen berechtigten Sinn, daß nämlich dem religiösen Charakter des Satori nicht hinreichend Rechnung getragen wird. Ist das aber, positiv ausgedrückt, schon »natürliche Mystik«? Aus den vorhin angeführten Gründen, die erkenntnistheoretischer Natur sind, müssen wir diese Frage verneinen. Für ein endliches Subjekt ist die unmittelbare Berührung mit einem unendlichen Objekt natürlicherweise unmöglich, wenn diese Berührung noch irgendwie erkenntnismäßigen Charakter haben soll.

Es bietet sich ein weiterer Sinn des Begriffs »natürlich« an, etwa in Anlehnung an die hl. Theresie von Avila, die nur das mystische Gnadenleben übernatürlich nennt, so daß das auf die Gnade aufgebaute gewöhnliche Gebetsleben noch etwas »Natürliches« wäre²⁰⁾. In diesem Sinn von »natürlich« vertreten z. B. A. Mager²¹⁾ und G. Wunderle²²⁾ die Möglichkeit psycholo-

¹⁹⁾ Waltharius [Pseudonym], *Mystik, Zen und der farbige Schatten*. Pfade mystischen Erlebens durch die Jahrtausende. Freiburg i. Br. 1954, 32.

²⁰⁾ Vgl. dazu A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*. Innsbruck-Wien-München 1934, 56–71 und weiter.

²¹⁾ Ebd. 487–490 und *Le Probleme scientifique de la Stigmatisation*, in: *Études Carmelitaines* »Douleur et Stigmatisation«, Paris 1936 [III], 143–156.

²²⁾ *Zur Psychologie der Stigmatisation*. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1938.

gener Stigmen. Die rein natürlichen Kräfte, gespannt zu Höchstleistungen, und wären sie auch auf dem Wege von Suggestion und Autosuggestion in den Dienst der Frömmigkeit gezwungen, d. h. die natürlichen Kräfte, innerhalb ihrer eigenen Ordnung zum Äußersten gesteigert, würden nie imstande sein, Stigmen hervorzubringen. Die gleichen Kräfte, hineingenommen in die Gnade, wären aber unter bestimmten psychophysischen und religiösen Voraussetzungen die hinreichende Ursache für die Entstehung von Stigmen. Nur mit einer solchen Deutung könne man dem geschichtlich erhobenen Phänomen der Stigmatisation gerecht werden. Einerseits wäre verständlich, wieso nicht jede Stigmatisation ein Wunder sei, andererseits wäre die Grenzziehung zwischen echten und unechten Wundmalen möglich; und schließlich wäre auch zu begreifen, warum sich nicht bei jeder intensiven Frömmigkeit notwendigerweise auch Stigmen bilden. Wie man sieht, wären solche Stigmen einerseits als »natürliche«, andererseits als »übernatürliche« Phänomene anzusehen. Natürlich wären sie insofern, als der Seele mit ihren natürlichen Kräften die Rolle der Hauptursache zukäme, während die Gnade nur als Instrumentalursache gelten würde. Übernatürlich wiederum wären sie insofern, als ohne Gnade das Phänomen unter keinen Umständen erreicht werden könnte. Was hier »psychogen« genannt wird, könnte also mit guten Gründen als »natürlich« gelten; gemeint wäre aber nicht etwas rein Natürliches, sondern jenes Zusammenwirken von Natürlich und Übernatürlich, bei dem das Natürliche noch hauptursächlich wirkt . . .

Mir will scheinen, daß in der Weiterverfolgung dieser Gedanken eine genauere Bestimmung des Satori erzielt werden kann. Am Einspruch der Theologie gegen eine »natürliche Mystik« wird es nicht fehlen. Ich glaube nicht, daß man bei erschöpfender Behandlung des Themas die Streitfrage der katholischen Theologen, ob die mystische Gnade nur die Vollentfaltung der Taufgnade oder etwas ganz Neues und Außergewöhnliches ist, außer acht lassen darf²³⁾. Ich weiß auch nicht, wie man einen Begriff von Mystik vertreten kann, ohne das Erkenntnismoment wesentlich im Auge zu behalten. Was bedeutet schon eine »unmittelbare Berührung«, wenn sie im Erkennen nicht aufscheint? Und erfahrungsmäßige Erkenntnis wird man nicht dahingehend deuten können, daß nur noch die Unmittelbarkeit von Erfahrung betont, das Erkenntnishafte aber ganz übersehen wird. Das wäre nicht Deutung, sondern Umdeutung.

Die ganze Schwierigkeit der Frage kommt uns erst zum Bewußtsein, wenn wir uns von Anselm Stolz davon überzeugen lassen, daß die mystische Erfahrung nicht notwendig mit einem besonderen seelischen Verhalten verbunden sein muß, wie auch, daß die Mystik nicht erst dort beginnt, »wo sich die menschliche Seele nicht mehr als Leibseele, sondern als reiner Geist betätigt«²⁴⁾. Sowohl dem Religionspsychologen als auch dem Theologen bleibt zu bedenken, was Stolz weiter ausführt: »Das besondere psychologische Verhalten, mit dem die mystische Erfahrung verbunden sein kann, ist auch in außerchristlichen Religionen bei gewissen Steigerungen religiösen Lebens und sogar philosophischer Spekulation möglich. Es kann mit dem Verhalten eines christlichen Mystikers verglichen und Gleichheit oder Ähnlichkeit in der psychologischen Struktur aufgezeigt werden. Der Wesenskern der mystischen Erfahrung kann aber nur, wie der übernatürliche Glaube selbst, im Christentum vorhanden sein. Es ist also ein Fehlschluß, wenn man aus der Gleichheit psychologischer Phänomene in christlicher und außerchristlicher Frömmigkeit auf das Vorhandensein wahrer Mystik außerhalb des Christentums schließt. Weil das Wesen der mystischen Erfahrung jenseits der psychologischen Linie liegt, kann sie auch nicht mit rein natürlichen Ausdrucksmitteln und durch die Beschreibung psychologischer Zustände erklärt und dargestellt werden. Das Wesentliche im mystischen Erleben bleibt unaussprechlich und unerklärbar«²⁵⁾. Ähnliche Gedanken entwickelt Karl Rahner hinsichtlich der Gottgewirktheit sog. bloß mystischer und (überdies) prophetischer Visionen. »Trotz der Verschiedenheit des Zieles können beide in denselben psychologischen Weisen des Verlaufs auftreten, und trotz ihrer psychologischen Gleichheit sind sie besonders hinsichtlich der Kriterien ihrer Echtheit ganz verschieden«²⁶⁾. Ob nicht auch die spontanen eidetischen Erlebnisse für die Deutung des Satori herangezogen werden könnten? . . .

Schlußüberlegung

Dumoulin hat uns eine Darstellung des Zen-Buddhismus geboten, die geschichtlich, psychologisch und theologisch überaus beachtlich ist. Sein Buch, wie es vorliegt, konnte nur zustande kommen, wenn nicht nur der geschriebene Buchstabe ergründet, sondern auch die lebendige

²³⁾ Der verdiente Th. Ohm glaubt das tun zu dürfen in seinem vielbeachteten Buch: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Krallring vor München 1950, 400 (Anm. 14).

²⁴⁾ A. Stolz, *Theologie der Mystik*. Regensburg 1936, 190 und 185.

²⁵⁾ A. Stolz, ebd.

²⁶⁾ K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. Freiburg 1958, 19. Vgl. auch 39, 43ff., 54 und 77.

Übung befragt werden konnte. Büchergelchrbarkeit und Feldforschung, beide vollzogen mit dem kritischen Blick des Wissenschaftlers und dem glühenden Eifer des Missionars, legen hier die Früchte langjähriger mühseliger Arbeit vor. P. Wilhelm Schiffer, der verdiente Herausgeber der *Monumenta Nipponica* und gute Kenner japanischer Kultur, ebenfalls Professor an der Sophia-Universität in Tokio, und Fr. Franz Mohr trugen zur gelungenen Bildausstattung des Buches bei. Wir haben in Dumoulin's Buch ohne Zweifel die für den Westler und Christen bestverständliche Darstellung des Zen-Buddhismus, eine Darstellung, die bestrebt ist, der geschichtlichen Wahrheit Rechnung tragend, den Blick zu öffnen für jene Sicht, die von Gottes Offenbarung kommt und die eigentlich erst zeigt, wo die Wahrheit ist. Wie schwer es ist, das weite Feld der Erfahrung zu überschauen und die erfaßte Erfahrung in die richtige Kategorie einzuordnen, hat Dumoulin selbst immer wieder zu erkennen gegeben. Wenn einige meiner Hinweise dazu führen können, die eine oder andere Frage neu zu überdenken, so erfüllt sich, was der Verfasser selbst erwartet.

Ich lege dieses Buch aus der Hand mit aufrichtigem Dank sowohl an P. Dumoulin als auch an P. Schiffer. Sie haben in großzügiger Weise dazu beigetragen, mir in kurzer Zeit so viel wie möglich vom religiösen Japan zu erschließen.