

## Feature I

---

### „Ohne *Satori* ist Zen kein Zen.“ D.T. Suzuki und die Rezeption des Zen im deutschen Sprachraum<sup>1</sup>

Wolfgang Herbert

„Persönliche Erfahrung ist also alles beim Zen.“ (D.T. Suzuki 1980:42)

„*Satori* ist die *raison d'être* des Zen. Ohne *Satori* ist Zen kein Zen. Daher ist jede Bemühung, Übung und Lehre, auf *Satori* gerichtet.“ (D.T. Suzuki 1980:133)

“Without *satori* there is no Zen. Zen and *satori* are synonymous. The importance of this *satori* experience has thus now come to be regarded as something exclusively related to Zen.” (D.T. Suzuki 1993:218)

#### 1. Zen-Allerlei – Allerlei Zen

„Das befreiende Lachen zu besitzen und es vermitteln zu können, ist eine besondere Gabe. Es ist mir keine religiöse Form der Menschheit bekannt, die das Zwerchfell mehr strapaziert als das Zen.“ (Hungerleider 1976:52)

Zen ist (wieder) „in“. Spezialreportagen über Zen in japanischen Lifestyle-Magazinen, in denen auch praktische Anleitung gegeben und ein Tempelbesuch zum „Probessitzen“ empfohlen wird, zeugen davon, dass Zen auch in Japan wieder an Popularität und Sichtbarkeit gewinnt. So brachte etwa das Super Premium Magazine (Selbstbezeichnung!) *Serai* vom 5. Juli 2007 eine 45-seitige, bilderreiche und fundierte Großreportage über Zen, seine Geschichte, Praxis, Schulen, Laienübung bis hin zu Rezepten aus der Tempelküche (die als *shōjin ryōri* bekannte streng vegetarische Schonkost). Sei es im Zuge eines allgemein gesteigerten Interesse an Religion, Spiritualität, notabene am Buddhismus, sei es als Rückbesinnung auf (verlorengegangenen geglaubten) japanische Werte, sei es auf der Suche nach dem Wesen der japanischen Kultur und des „Japaner-Seins“ – Zen ist en vogue. Diese Selbstbespiegelung geschieht aber auch über den Rückspiegel Ausland, in dem sich Zen eines guten Images und einer hohen brand recognition, also Markenartikel-Bekanntheit erfreut.

---

<sup>1</sup> Dies ist eine Nachlese zum Vortrag in der OAG Tokyo vom 25. März 2015 und eine gekürzte und überarbeitete Fassung meines Artikels: Herbert 2008.

So beklagt sich etwa der bekannte japanische Gehirnforscher Mogi Kenichirō im Hochglanzmagazin für die betuchte Hausfrau *Katei gahō* darüber, dass japanische Wissenschaftler, wenn sie ins Ausland gingen, in jedem Falle gefragt würden, welchen Bezug ihr Denken zu Zen habe. Das sei ihm unbehaglich, wenngleich er das Gefühl gewinne, Zen sei so zum symbolischen Stellvertreter der japanischen Kultur geworden. Der Geist des Zen sei der Eckpfeiler der einzigartigen Kultur Japans, so sein Gesprächspartner, Arima Raitei, Abt des Shōkokuji-Zweiges der Rinzaï-Schule, und darauf sollten er und die Japaner und Japanerinnen durchwegs stolz sein und dies auch deutlicher zeigen (Arima und Mogi 2007:42 u. 44).

Zen hat im Französischen Eingang in den Alltagssprachschatz gefunden, und zwar in einer Weise, die ausgesprochen kennzeichnend und aufschlussreich ist. „*Restez Zen!*“ oder „*Soyez Zen!*“ etwa ist eine Aufforderung ruhig und gefasst zu bleiben. „Ob als Nomen oder Adjektiv, Zen, so scheint es, wurde zu einer Bezeichnung für eine Art von frei dahinschwebender Seinsweise, zugleich entspannt und diszipliniert, engagiert und doch distanziert.“ (McMahan 2002:218). Ein Monatsmagazin mit dem Titel *Vivre Zen* verteilt Tipps in bezug auf Inneneinrichtung, natürliche Kosmetika, Gesundheit, Thermalbäder, Massage, Meditation etc. Auf dem kanadischen Markt kursiert ein von der Firma Suntory lancierter Likör auf Grüntee-Basis unter der Marke „Zen“, in London proliferieren Bücher, die Auskunft geben, wie man/frau seinem Garten und Haus einen Touch Zen verleihen können. Diese und mehr Beispiele für die Vermarktung von „Zen“ als Lifestyle-Artikel sind im japanischer Äthetik verpflichteten Magazin *Waraku* zusammengetragen (N.N. 2007).

*„Der Gebrauch des Terminus Zen, um einen Geisteszustand zu bezeichnen, völlig losgelöst von der langen und komplexen historischen Tradition des Chan und Zen in Asien, ist eine einzigartige Entwicklung des modernen Westen und von missionsorientierten Japanern.“* (McMahan 2002:218)

Zen wurde, so weiter McMahan, in vielen westlichen Ländern zu einem Allerweltswort, Zen selbst „nebulös“ und „entkörper“. Dies schulde sich der Art, wie Zen sowohl von Asiaten wie auch von Westlern vermittelt worden ist. Tendenziell seines Kontextes entkleidet, westlichen Konzepten und Erwartungen angepasst, und feilgeboten als wissenschaftskompatibel, universalistisch, rational und doch darüber hinausgehend, als ikonoklastisch und antidogmatisch, individualistisch und erfahrungsgegründet.

*„Vielleicht die wichtigste Figur bei der ‚Neuverpackung‘ des Zen für den Westen ist D.T. Suzuki. ... Zen, wie es Suzuki präsentiert, ist die reine und unvermittelte Begegnung mit der Wirklichkeit und das spontane Leben in Harmonie mit dieser Wirklichkeit. ... Die Essenz des Zen war für Suzuki die Mystik.“* (McMahan 2002:221)

Eine universale, allen potentiell gemeine mystische Erfahrung wurde zum Zentrum des Zen erklärt: damit konnten alle kulturellen, rituellen, liturgischen u.ä. Elemente

als sekundär eliminiert werden. In dieser Façon wurde Zen zum idealen – und idealisierten – Ausweg aus dem – so empfundenen – spirituellen Cul-de-sac des Westens stilisiert. Viele Enthusiasten der ersten Stunde waren dann auch bilderstürmerische Poeten, Künstler, Intellektuelle und „Flüchtlinge aus dem Christentum und Judentum, die sich von den einengenden Vorschriften dieser Konfessionen erstickt fühlten.“ (McMahon 2002:218)

Mit was allem Zen ernsthaft in Verbindung gebracht wird, mutet schon fast wieder wie eine Witzesammlung an. Yamada Shōji hat sich in einem bemerkenswerten Buch die Mühe gemacht, Buchtitel zusammenzutragen, die die Kombination „Zen und ...“ enthalten (im bezeichnenden Unterkapitel: „Die kitschige Welt des ‚Zen und ...‘“; Yamada 2005:17-27). Da geht es kunterbunt zu. Nur einige Exempel für Gebiete, die vom Zen-Geist durchweht sein sollen: Management, Supervision, Erziehung, Internet, Drehbuchschreiben, Politikanalyse, Golf, Tischfußball, Bergsteigen, Reisen, Straßenkampf, Mord (!), Gärtnern, Kochen, Stricken, Casino-Spiel, Poker, Rhetorik, Vaterschaft, Windelwechseln, Lebensplanung, Begegnungen der dritten Art (UFOs), Diabetes-Kontrolle etc.<sup>2</sup> Alle diese Aktivitäten treten auf in der offenbar verkaufsträchtigen Formel: „Zen in der Kunst des/der ...“ (jeweiliges Stichwort ist aus obiger Aufzählung nach Belieben anstelle ... einsetzbar). Der ebenso angeführte Buchtitel *Zen in the Art of Anything*, Broadway Books 1999 von Hal French, bringt es wohl auf den Punkt: Zen kann so gut wie überall hineingeheimnist werden. So zu einem Allerweltsbegriff geworden, transportiert er gewisse Images: Yamada vermutet, Zen stehe in diesen Buchtiteln (und bei nicht wenigen nur dort, da sie inhaltlich über Zen nichts hergeben) für: „einführend“ oder „wesentlich“ oder schlicht *kakkō ii* (schick, toll, cool; Yamada 2005:26). Ich lese diese teils absurden Amalgame als Inflation eines dem Zen zugeschriebenen spezifischen Topos, der da ist: „Zen im Alltag“ (s. 5.3). Bis zu dieser Allgegenwart des Zen führt ein langer, manchmal wohl auch krummer Pfad. Vorerst möchte ich auf bis heute nachwirkende Eigenheiten und Schlagseiten bei der Übermittlung des Zen in den (deutschsprachigen) Westen eingehen.

## 2. Rezeption des Zen-Buddhismus im deutschen Sprachraum:

### Phase 1: Rudolf Otto, Ōhasama Shūei und Eugen Herrigel

*„Das erste Buch über Zen in deutscher Sprache erschien im Jahre 1925. Der Titel lautete: Zen – Der lebendige Buddhismus in Japan. Das Buch bietet in Übersetzung ausgewählter Zen-Texte, vorab Stücke aus den zwei wichtigen chinesischen Kōan-Sammlungen Hekiganroku und Mumonkan. Übersetzung, Einleitung und Erklärung stammen von dem japanischen Zen-Buddhisten Ōhasama Shūei, ei-*

2 Hinsichtlich der kommerziellen Ausbeutung und Trivialisierung des Zen darf der „Haupttäter“ keinesfalls vergessen werden: Robert Pirsig mit seinem, ja DEM Beat-Zen-Buch: *Zen in the Art of Motorcycle Maintenance*. Mit Zen hat es nur peripher zu tun, aber Zen ist danach zu einem „zunehmend sinnlosen Modewort“ verkommen (Oldmeadow 2004:300).

*nem Laien und Universtitätsprofessor aus der Rinzai-Schule. Beim sprachlichen und inhaltlichen Zuschnitt auf das deutsche Leserpublikum half der junge deutsche Gelehrte August Faust. Rudolf Otto – und dies ist ein wichtiger Umstand bei dieser ersten literarischen Vorstellung des Zen in Deutschland – verfasste ein Geleitwort. Während die Übersetzungen heute überholt sind, ist Rudolf Ottos Geleitwort immer noch lesenswert, ebenso wie sein späterer Aufsatz „Das numinose Erlebnis im Zazen“, der in die 1931 erschienene Essay-Sammlung Ottos mit dem Titel Das Gefühl des Überweltlichen – Sensus Numinis aufgenommen wurde.“ (Dumoulin 1976:10)*

Damit begann die erste Vorstellung des Zen in Deutschland. 1918 hatte Friedrich Heiler in seiner Studie über urbuddhistische Versenkungsmethoden Zen erwähnt, sich aber in guter Tradition seit Eugène Burnouf mit den mutmaßlich ursprünglicheren, „reineren“ Theravāda-Formen der Kontemplation oder Sammlung (Skt. *dhyāna*) befasst. Dazu zog er vor allem das Satipatthāna-Sutra zu Rate (Heiler 1918:13). Den Zen-Buddhismus wertet Heiler insgesamt als degenerierte Psychotechnik ab, er spricht gar von einem „geistlosen, stumpfen Vorsichhinstarren“ (Heiler 1918:50). Die buddhistischen Versenkungsmethoden erkennt er aber als genuine Mystik und eröffnet komparative Perspektiven. Letztlich bleibt er aber zutiefst seinem Credo verhaftet: „Dennoch vermag alle Geistigkeit und Schönheit der morgenländischen und abendländischen Mystik in mir den Glauben an die innere Überlegenheit der christlichen, d. h. biblischen, prophetisch-evangelischen Frömmigkeit nicht zu erschüttern.“ (Heiler 1918:67-8). In den Kontext dieser Deklaration verpackt Heiler dann auch eine subtile Kritik an der in Mode gekommenen Heilssuche in östlichen Lehren und der „modernen europäischen“ Buddhaverehrung.

Rudolf Otto ist es gutzuschreiben, den Zen als eine Form der negativen Theologie erkannt, ihn der Mystik zugeordnet und in seinem religiösen Erfahrungscharakter betont zu haben, der ganz auf das „Ganz Andere“ und Transrational-Übersprachliche ausgerichtet ist – was dann Anklang und Nachhall bei D.T. Suzuki fand. Auch erkennt er ein wesentliches Moment der mahāyānistischen Seite des Zen: seine Bewährung im alltäglichen Tun und seine praktische Ausrichtung wie er in einer trefflichen Formel bemerkt: „... es ist nicht weltaufhebend sondern weltverklärend“ (Otto 1932:247). Nach dem spontanen – hier insistiert Otto auf dem dabei „Nicht-Selbst-Gemachten“ – Aufplatzen der mystischen Erkenntnis und Einsicht „strahlt [diese] aus in der Lebenshaltung und glänzt in den Gesichtern der Erlebenden. Es gibt Dienstwilligkeit, denn der Sinn des Lebens wird ein Dienen zur Rettung aller ‚fühlenden Wesen‘. ... Samsāra selber ist jetzt Nirvāna, das Weilen in dieser Wanderwelt ist selber das Heil. ... Diese Wanderwelt, sonst ein Haufen von Leid und Übel, ist nun selber die selige Buddhawelt und leuchtet auf mit der transparenten mystischen Schöne und Tiefe, die der inspirierte Pinsel dieser Künstler in unerhörter Eindrücklichkeit wiedergibt.“ (Otto 1932:245-6). Er widmet sich kursorisch den bildnerischen Darstellungen im Zen-Buddhismus, in denen ihm das Numinose durchscheint.

Rudolf Otto zeigte durchwegs ein intuitiv-tiefes Verständnis des Zen. Seine starke Betonung des ganz Paradoxen und schlechthin Irrationalen und der Plötzlichkeit der Erfahrung und der „seltsamen Pädagogie“ in Form von handfesten Meister-Schüler-Interaktionen und aktionistischen Demonstrationen der Zen-„Wahrheit“ („Ummon sitzt auf dem Lehrstuhl. Ein Mönch kommt und bittet um Antwort auf Fragen. Ummon ruft laut: ‚O ihr Mönche!‘. Alle Mönche wenden sich zu ihm. Und der Meister steht auf und verläßt schweigend die Kanzel“, Otto 1932:250) dürfte sich dem Einfluss der Lektüre von D.T. Suzuki verdanken, auf dessen „geistvolle Aufsätze“ in *The Eastern Buddhist* (1922) er in einer Fußnote verweist (Otto 1932:242). Zweifelsohne lässt sich aber sagen, dass der deutsche Sprachraum mit Rudolf Otto einen kompetenten, religiös-mystisch (fantasie)begabten und aufgeschlossenen Pionier in der Einführung in den bzw. des Zen gehabt hatte – ein Glücksfall.

In *The Eastern Buddhist* erschien 1924 der obige Text von Otto in gekürzter Fassung auf Englisch. Auch hier gleich eingangs die Betonung: „... the Zen followers are mystics. They are at the same time practical mystics; for like Benedict they couple ora and labora ...“ und später über Mahāyāna: „... it is not world-rejecting, but world-transfiguring. It is mysticism.“ (Otto 1924:117 und 121). Es ist anzunehmen, dass Suzuki in seiner Eigenschaft als Herausgeber dieser Zeitschrift seiner 1921 gegründeten *The Eastern Buddhist Society* (EBS) diesen Text gelesen hat. Ist er u.a. durch Rudolf Otto auf die Fährte der Mystik gesetzt worden, die ihn dann zu eingehenden Studien und Vergleichen mit Meister Eckhart angeregt haben?

### 2.1. Zen und Meister Eckhart

Die Beliebtheit Meister Eckharts als herbeizitierten Wahlverwandten der Zen-Meister geht weiter zurück. Besonders die Gegenüberstellung Buddha und Eckhart hat Tradition. Der Wiener Indologe Karl Eugen Neumann (1865-1915) hatte mit seinen Übersetzungen klassischer Pali-Texte einen weitreichenden Einfluss auf das am Buddhismus interessierte deutsche Geistesleben ausgeübt. Seine wohl als klangvolle Nachdichtung zu begreifende Übertragung der – von ihm als solche gewerteten – Redekunst des Erwachten fand gerade damit Resonanz unter Künstlern und Schriftstellern. Er hatte u.a. in Berlin bei Hermann Oldenburg studiert, der den Buddha als historische Gestalt fassbar gemacht hatte und bei Nietzsches Freund Paul Deussen, der die indische Philosophie ganz durch die Brille Schopenhauers zu betrachten geneigt war. 1890 legte er seine Dissertation vor und

*„1891 folgte eine Studie über Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Neumann verglich darin zwei Reden des Buddha mit einem Traktat Meister Eckharts (ca. 1260 bis ca. 1328). Schon Schopenhauer hatte sich auf den Dominikanermönch berufen, dessen Thesen von der Kirche zum Teil als Ketzerie verurteilt wurden. Seit Neumanns Vergleich wurde Eckhart immer wieder als westliches Pendant zu buddhistischen Lehren bezeichnet. Dies ist ange-*

*sichts der Terminologie des Meisters nicht verwunderlich. Mancher Satz läßt sich als Definition der Anatman-Lehre lesen: ‚Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts.‘ Andererseits glaubt man, Schopenhauers Verständnis des Nirvana zu erkennen, wenn Eckhart sagt, Gott sei ‚ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts.‘“ (Zotz 2000:92-3)*

Suzuki zeigte ebenfalls starkes Interesse an der christlichen Mystik, insbesondere in der von ihm verehrten Gestalt des Meister Eckhart sowie am Glaube, Verehrung und Hingabe an den transzendenten Buddha Amida betonenden *Shin*-Buddhismus. Diesen Geistesverwandtschaften widmete er eine ganze Studie, in der er Meister Eckhart nicht nur zuschreibt, *Satori* erfahren zu haben (Suzuki 2002:70), er postuliert auch: „Eckhart befindet sich in völliger Übereinstimmung mit der buddhistischen Lehre der *sūnyatā*, wenn er die Idee der Gottheit als ‚reinem Nichts‘ (ein bloss niht) vorantreibt.“ (Suzuki 2002:13). Aber auch beim Thema Mystik lassen sich Widersprüche und Wandlungen in Suzukis Denken aufweisen. Obwohl er gerade in der Gegenüberstellung des Zen und Meister Eckhart davon ausgehe, dass alle Mystik fundamental gleich sei, pflege er eine „militante“ inklusivistische Komparatistik mit einer versteckten Agenda: es gehe ihm um den Aufweis, dass Zen mit seinem affirmativeren Wagemut und der Konkretheit seiner Paradoxe die höchste Form der Mystik repräsentiere. Später konnte Suzuki schreiben, Zen habe nichts Mystisches an sich, sei nicht „obskur, sondern klar wie Tageslicht.“ (Faure 1993:62f.)

Um die Beliebtheit der Parallelisierung des Zen und Meister Eckharts zu illustrieren, sei nur kurz Adolf Muschg erwähnt, der wohl erste Literat und Intellektuelle aus dem deutschen Sprachraum, der Zen nicht nur literarisch begegnet, sondern vor Ort und als Praktizierender. Er hielt sich von 1962 bis 1964 in Japan auf, das er auch später häufig besuchte. Er hatte D.T. Suzuki regelmäßig einmal wöchentlich getroffen und mit ihm eine „Räucherstäbchenlänge“ Zazen praktiziert und auf Englisch Zen-Lektüre (das *Mumonkan*) betrieben (Akizuki 2004:65). Wie dieser greift auch Muschg auf die christliche Mystik zurück, um in der abendländischen Überlieferung eine dem Zen „vergleichbare Empfindlichkeit zu finden“, vorzüglich auf Meister Eckhart, „dessen sogenannte ‚Mystik‘ darin besteht, die religiöse Erfahrung vom Zwang zum Gegenständlichen zu befreien, um sie – das ist aber mehr buddhistisch als christlich – für die Liebe zu den Gegenständen wirklich frei zu machen ... Die Gottlosigkeit der christlichen Mystik war ein Wagnis. Diejenige der buddhistischen Lehre ist eine gelassene Selbstverständlichkeit.“ (zit. in: Gellner 2002:19)

Zen und Mystik oder Zen als Mystik bleibt ein aktueller thematischer Pfeiler beim Brückenschlag zwischen Ost und West.

## 2.2. „Zen und die Kunst ...“ der Mystifizierung: Herrigel

Hauptschuldiger an der eingangs angeführten epidemischen Verbreitung von Titeln wie „Zen und die Kunst ...“ ist nach Yamada Eugen Herrigel mit seinem Büchlein *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, dessen Wirkungsgeschichte hüben wie drüben er eine gründliche Analyse widmet. Herrigel erhält dabei kein besonders schmeichelhaftes Charakterprofil, dessen dunkelste – und von ihm auch immer im Dunkeln gehaltene Stelle – seine Vergangenheit als aktiver Nazi-Mitläufer und Parteimitglied darstellt. Diese Problematik kann ich hier nicht weiter verfolgen, was vorliegend interessiert, ist seine Beziehung zum Zen, die mit seiner Freundschaft mit Ōhasama begonnen hat. Ōhasama hat von 1921 bis 1923 mit Herrigel und dessen Kollegen und Rivalen Faust u.a. unter Rückert in Heidelberg Philosophie studiert. Ōhasama war Laienschüler des Rinzai-Meisters Shaku Shūkatsu (1871-1954; dieser wiederum war Schüler des Rōshi Shaku Sōen, angliisiert: Soyen [1860-1919], dem Lehrer von D.T. Suzuki). Mit Recht darf Ōhasama als die Person gesehen werden, die Herrigel mit Zen bekannt gemacht hat (Yamada 2005:128). Herrigel war mithin schon mit bestimmten Vorstellungen über Zen 1924 nach Japan gekommen und dort just einem Meister des japanischen Bogenschießens (*Kyūdō*) begegnet, der *Kyūdō* als Geistesschulung ansah und mit buddhistischen Interpretamenten zu unterrichten geneigt war, womit er aber in der *Kyūdō*-Szene eine absolute Randposition innehatte. Der Meister Awa Kenzō, der Herrigel im Bogenschießen unterweisen sollte, tendierte dazu, aus *Kyūdō* „eine Religion zu machen“, Herrigel wiederum war auf der Suche nach Zen-Elementen: eine ideale Begegnung, um Missverständnisse zu gebären und diese dann – als solche unerkannt, weil erwünscht – zu mystifizieren, d.h. Zen dort hineinzulesen und zu finden, wo es gar nichts zu suchen hatte (Yamada 2005:109ff.).

Herrigel hat auch bei dem von Faust und Ōhasama herausgegeben Buch korrigierende Mitarbeit geleistet, nach einigem Hin und Her aber auf die Nennung als Mitautor verzichtet. Faust war wesentlich akademischer orientiert als Herrigel, dessen mystische Neigungen seinem Stil nicht entsprachen (Yamada 2005:136). Diesen hatte er in seinem eigenen Buch dann ausreichend Lauf gelassen. Sprachverwirrung und Herrigels Hang zur Mystik mit der entsprechenden Erwartungshaltung haben letztlich zu einer monumentalen Mystifizierung des japanischen Bogenschießens und zu seiner kulturalistischen Interpretation des Zen geführt. Z.B. soll das berühmte „Soeben hat ‚Es‘ geschossen“ (Herrigel 1982:66), das dann freudianisch auf das „Es“ des Unbewussten oder Unterbewusstseins aufgeblasen und als Erleuchtungserfahrung im Stile des Zen ausgelegt wurde, einer Übersetzungskalamität und schlichten grammatikalischen Eigentümlichkeit des Deutschen (häufige Konstruktionen mit dem unpersönlichen „es“) geschuldet sein: es findet sich kein Äquivalent im Japanischen und schon gar nichts Adäquates in der Geschichte des *Kyūdō* (eingehend im wiederum bezeichnenden Unterkapitel: „Die Geburtsstunde eines Mythos“, Yamada 2005:74-90). Nichtsdestotrotz gilt Herrigels Schrift bis dato im deutschen Sprachraum als vielgelesener Zen-Klassiker.

Zu Herrigels Schülerinnen zählte Gerta Ital, die schon in den 1960er Jahren zwei Kloster-Aufenthalte in Kyoto absolvierte, bei denen sie unter dem bekannten Rōshi Yamada Mumon tiefe Erfahrungen machte, die sie in zwei vielfach aufgelegten Erlebnisjournalen veröffentlicht hatte (Ital 1966 und 1982).<sup>3</sup>

### 3. Zeitraffer: Phase 2-5 nach Dumoulin

*„... Ich las alles, was ich zum Thema (Zen, W.H.) finden konnte, was zu jener Zeit hieß, dass ich Bücher von Alan Watts und D.T. Suzuki las.“ (Der engagierte Zen-Buddhist Bernie Glassman 1996:12 über die Ende 1950er Jahre)*

Eine zweite Phase der Vermittlung des Zen in den Westen setzt Dumoulin dann mit der Bekanntwerdung der Schriften und der Person D. T. Suzukis (1870-1966) an: er gilt als Bahnbrecher und breitenwirksamer Publizist und exemplarischer Brückenbauer zwischen Ost und West. Seine Emphase lag auf der Erfahrung und Einsicht (*satori*) und dem paradox-übrationalen Charakter des Zen, wie es sich in der *kōan*-Übung darstellt. Die Betonung der psychologischen Komponente dürfte dem Einfluss von William James, die *kōan*-Lastigkeit seiner Zugehörigkeit zur Rinzaï-Schule geschuldet sein. Eine gewisse Einseitigkeit seines Zen-Bildes ist fraglos gegeben. Faure spricht in einer eingehenden Kritik am „Suzuki-Zen“ u.a. von einer sektiererischen Schlagseite: Dōgens Zen wird von ihm als „quietistisch“ und „passiv“ abgekanzelt und insofern verfälscht dargestellt, als es mit der chinesischen Nordschule des *Chan* in Verbindung gebracht wird, die auf die langsam-graduelle Erleuchtung setze, während für Rinzaï die Plötzlichkeit des *satori* der Südschule kennzeichnend sei. Überhaupt wird von Suzuki die Sōtō-Schule, die auf Dōgen Zenji zurückgeht, stiefmütterlich behandelt, ja weitgehend mit „auffallendem Schweigen“ quittiert – eine klare sektiererische Voreingenommenheit (Faure 1993:55 u. 57).

In der Weite seiner Perspektive und Integrität seiner Person lagen aber sicher wichtige Momente für den enormen Einfluss, den D.T. Suzuki bis heute auf Zen-Studien im Westen und in Japan ausübt. „Der einflussreichste Ausleger des Zen in der modernen Zeit“ wurde von Zeitgenossen einhellig mit „heiligmäßigen“ Attributen belegt wie „Einfachheit, Humor, Großzügigkeit, Bescheidenheit, Freiheit von Egoismus, selbstbezogenen Begierden und Ambitionen, einer leichtfüßigen Weisheit ...“, dazu kam eine missionarische Berufung, die ihn unermüdlich für die Verbreitung des Zen im Westen arbeiten ließ, für dessen Verständnis des Zen D.T. Suzukis Beitrag von „grundlegender Bedeutung“ war (vgl. Oldmeadow 2004:168-9). Das überragende Gewicht von D.T. Suzuki bei der Transmission des Zen in den Westen wird in der Literatur einhellig hervor-

---

3 Frauen spiel(t)en eine gerne übersehene Rolle in der Vermittlung des Zen. Erwähnt sei hier noch eine Pionierin aus dem deutschen Sprachraum: die in Österreich geborene Ingrid Schlögl (1921-2007), die von 1962-74 ein Dutzend Jahre rigorosen Rinzaï-Zen-Trainings in Kyoto durchlief, 1984 voll ordinierte Zen-Lehrerin wurde, in London lebte und eher orthodoxe Schriften zu Zen publizierte (Oldmeadow 2004:178).



gestrichen, weshalb ich mich hier auch auf seine Zen-Vorstellung konzentriere. Ironischerweise hat er bei all seiner Insistenz auf Praxis Zen in erster Linie in theoretischer Form über seine Bücher vermittelt – damit aber eine Breitenwirkung erzielt, die von den kleinen Zirkeln der „Praktiker“ in dieser Weise nie erreicht worden wäre.

Dabei fällt auf, dass sich die Schriften D.T. Suzukis erst in den späten 1950er und verstärkt in den 1960er Jahren en masse verkauften, obwohl er seit 1906 publizistisch tätig war. Seine Wirkung hängt nach meiner Ansicht zutiefst mit der Aufbruchsstimmung dieser Epoche zusammen, mit der sein Zen-Bild geradezu unheimlich stark in Resonanz trat.<sup>4</sup> Was Dumoulin als dritte Phase beschreibt, ist nicht zuletzt der Nachwirkung D.T. Suzukis zuzuschreiben, der Zen anpreist als exotische, alternative Nicht-und-doch-Religion, die undogmatisch, anomisch, freiwüchsig und freigeistig profundes und bewusstseinsrevolutionierendes Erleben garantiert, das in Kunst und Alltag hineinwirkt und von psychischen Verbiegungen und einseitiger Intellektualität befreit. Zen wird von D.T. Suzuki als Remedium gegen die Malaise der westlichen (Geistes-)Kultur dargeboten, dessen Ingredienzen optimal auf den Zeitgeist abgeschmeckt sind. Zen passt sich ein in neue therapeutische Ansätze (ausgehend vom Human Potential Movement des von Michael Murphy gegründeten Esalen-Instituts, in das sich 1962 Maslow verirrt, s. 5.5); bedient neo-romantische Bedürfnisse der New-Age-Bewegung<sup>5</sup>, mit ihrem Hang zum Mystisch-Spirituellen und ihrer Skepsis gegenüber Technik, Naturwissenschaft und materiellem Fortschritt; gibt der Revolte gegen hergebrachte Wertvorstellungen und Konservatismen einen spirituellen Kick; fasziniert die psychodelische Generation, der Zen – nach dem Vorbild Aldous Huxleys oder Alan Watts<sup>6</sup> – als ein Mittel neben anderen (wie Mescaline, LSD) zur Bewusstseinssteigerung galt. Dabei handelte es sich um „eine eigenwillige Integration von Teilelementen buddhistischer Lehren und Weisheiten in ein allgemeines Flower Power- und spirituell-politisches Bewusstsein. Die Buddhismus-Rezeption der Gegenkultur weist eindeutige Merkmale einer patchwork-Religiosität auf, die auch das New Age der 80er und frühen 90er Jahre prägte.“ (Schweidlenka 2001:199)

Diese dritte Phase stellt Dumoulin unter das Dreigestirn „Beat-Zen, Psychotherapie, Esoterik“, das durch eine Abschüttelung des buddhistischen Humus miteinander verbunden ist. Die Beat-Generation, die vom anarchisch-befreienden Zug des Zen begeistert wurde, wird von Dumoulin eher abschätzig und mit wenig Verständnis beschrieben. Der psychotherapeutischen Vereinnahmung kann er genauso wenig abgewinnen wie dem einseitigen Interesse der Esoteriker an Bewusstseinsveränderung – in beiden Fällen werde der Zen auf eine Psychotechnik bar jeden religiösen Charakters reduziert und verbogen.

---

4 Dazu auch die „Zeitgeist“-Abschnitte 5.5; 5.6 und 5.7.

5 Früh als solche identifiziert von Sebald 1985.

Ein viertes Moment stellt die Pluralisierung der Vermittlung dar: Westler gehen nach Japan, um vor Ort Zen zu praktizieren und japanische Meister kommen in die USA und nach Europa, um die Lehre zu überbringen. Dabei sind beide große Schulen – Sōtō und Rinzai – und viele Meister mit verschiedenen auch persönlich gefärbten „Stilen“ involviert, was das Bild des Zen dimensional erweiterte.

Eine fünfte Welle sieht Dumoulin in der der Entwicklung eines „christlichen Zen“, wobei er für Deutschland den Jesuiten Hugo Makibi Ennomiya-Lassalle namentlich als Exponenten nennt. Wobei er sofort die naheliegenden Fragen mitliefert, ob Zen von Christen unbeschadet ihres Glaubens authentisch geübt bzw. ein von seinen buddhistischen Grundlagen abgelöstes Zen noch „Zen“ genannt werden könne. Die Universalisierung und religiöse Entkleidung des Zen könne aber auch im Rahmen der allgemeinen Säkularisierung und Modernisierung ins Visier genommen und von dorthier interpretiert werden (Dumoulin 1976:11-20).

#### 4. Daisetz Teitarō Suzuki

*„Es macht nichts, dass jeder Suzukis Zen gelesen hat. Dass es jeder gelesen hat, gut und recht; dass jeder nichts anderes liest, darin liegt der Schaden oder die Gefahr.“ (René Etiemble, zit. in: Faure 1993:73)*

Im Jahre 1897 landete ein junger Gelehrter in den USA, der wie kein anderer zur Verbreitung des (Zen-)Buddhismus ebendort und in Europa beigetragen hatte: Daisetsu (publizistisch meist „Daisetz“ geschrieben) Teitarō Suzuki. Sein Lehrer Shaku Sōen hatte ihn – einen seiner Schüler vom Engaku-ji – zu Paul Carus geschickt, bei dem er elf Jahre in La Salle wohnen und dem er bei Übersetzungen und editorischen Arbeiten helfen sollte. Dr. Carus war ein deutscher Emigrant und Philosoph, der um eine Versöhnung von Wissenschaft und Religion bemüht war. Shaku Sōen hatte den japanischen Zen-Buddhismus beim Weltparlament der Religionen in Chicago vertreten, obschon er im Vergleich zu Vivekananda und Dharmapāla einen mehrsinnig bescheidenen Auftritt gehabt hatte – mutmaßlicherweise nicht zuletzt wegen mangelhafter Englischkenntnisse. Dennoch stellt er damit ein – über seinen Mittler (fortan: D.T.) Suzuki – zeitübergreifendes Bindeglied dar zwischen Chicago 1893 und der Beat-Generation, die den von Suzuki progagierten Zen begierig aufsaugen sollte. Der Einfluss, den Carus auf Suzukis Religionsbegriff und Präsentation des Zen-Buddhismus ausgeübt haben dürfte, wurde von diesem nie erwähnt und wird allgemein unterschätzt.<sup>6</sup>

Carus sah in der Religion des Buddha die seinem Denkprojekt verwandteste Form und im Buddha den ersten Positivisten, Humanisten, radikalen Freidenker und Ikonoklasten. Seine Lehre sei empirisch, wissenschaftlich und rational. Der historisch gewachsene Buddhismus sei von abergläubischen, ritualistischen und widervernünfti-

---

6 Eingehenderes bei Sharf 1995b:116-121.

gen Elementen zu reinigen. Hier traf sich Carus interessanterweise mit den Lehrern von D.T. Suzuki, die Vertreter einer buddhistischen Reformbewegung<sup>7</sup> im Japan der Meiji-Zeit (1868-1912) waren und einen nicht-sektiererischen, sozial engagierten, laienorientierten, modernen und kosmopolischen Buddhismus zu propagieren suchten. Sie versuchten damit den Buddhismus vor zersetzender Kritik zu retten, die der institutionalisierten (buddhistischen) Religion Dekadenz, Korruption, Geldgier, Asozialität, Wissenschafts- und Fortschrittsfeindlichkeit sowie Irrationalität vorwarf.

Suzuki war Zeit seines Lebens Laie geblieben, auch seine Schulung war keine monastische gewesen, sondern eine Art Wochenend- und Freizeitvertreib. Zwischen 1891 und 1897 pendelte er zwischen seinem Studienort Tokyo und Kamakura, wo seine Lehrer Imagita Kōsen und Shaku Sōen Zen-Unterweisungen gaben. Nach Imagitas Ableben war Shaku Sōen 1892 im dafür jungen Alter von 33 Jahren die Leitung des Engaku-ji übertragen worden. Er hatte nach seiner Zen-Schulung (schon mit 24 Jahren erhielt Lehrbefugnis = *inka shōmei*, „Siegel der Erleuchtung“) an der Keiō-Universität Naturwissenschaften studiert und war dann nach Ceylon gegangen, um den dortigen, nach den strengen Theravāda-Regeln gelebten Buddhismus und Pali zu studieren. Für einen Zen-Mönch waren dies „bahnbrechende Aktionen“ (Akizuki 2004:33). Sein vorzüglich auch Laien geltender Unterricht war nicht weniger wegweisend.

Im Winter 1896, am Ende der hibernalen intensiven Übungsperiode zum Gedenken an das Erwachen Buddhas (*rōhatsu sesshin*) knackte Suzuki das *kōan*, das regelmäßig als Einstieg in die Praxis der Rinzaï-Schulung der systematischen Bearbeitung von *kōan* vergeben wird: das *mu*: Chiffre für das große Nein, die Negation aller Substanzhaftigkeit, das Nichts. „Hat der Hund Buddha-Natur?“ wird Meister Jōshū gefragt – seine Replik: „*Mu!*“ Suzuki erlebte den Durchbruch, einen Einblick in die letzte Wirklichkeit, ein Erwachen (*satori, kenshō*). Diese existentielle Erschütterung durch das Numinose, das *satori*-Erlebnis, die religiöse Erfahrung sollten dann im Zentrum seiner Zen-Exegese für den Westen stehen.

## 5. D.T. Suzukis Zen: Zentralthemen und Zeitgeist<sup>8</sup>

### 5.1. Erfahrung, Erleuchtung, *Satori*

*„Die Grundlage aller Begriffe ist schlichte, unverdrehte Erfahrung. Zen legt äußersten Nachdruck auf diese Erfahrungsgrundlage, und über ihr baut sich das gesamte begriffliche Wortgerüst auf, das in seiner Literatur als ‚Aussprüche, (jap. goroku, chin. Yü-lu) überliefert ist. ... Man durchdringe den begrifflichen Überbau, und alles, was für Geheimniskrämerei gehalten wurde, ist mit einem Schlage verschwunden, und im gleichen Augenblick tritt eine Erleuchtung ein,*

7 Mehr zu den Reformbewegungen in: Ketelaar, James Edward: *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and its Persecution*. Princeton: Princeton UP 1990.

8 Es ist mir unmöglich, das komplexe und umfangreiche Gesamtwerk von D.T. Suzuki zu würdigen, ich folge hier vornehmlich Fahrten, die in den Kritiken von Faure, Sharf und ihresgleichen gelegt worden sind.

die unter dem Namen Satori bekannt ist. Zen besteht also mit tiefstem Ernst und Nachdruck auf der erlebten inneren Erfahrung.“ (D.T. Suzuki 1980:43)

„Ich glaube in der Tat, daß das Gefühl die tiefere Quelle der Religion ist und daß philosophische und theologische Formeln sekundäre Produkte sind ...“ (James 1997:426)

„Es war diese Fähigkeit, Schlüsselkonzepte aus dem Westen in Besitz zu nehmen und gleichzeitig den Anschein zu geben, die kulturelle Hegemonie westlicher Denkweisen anzufechten, die für die Vertreter eines Neuen Buddhismus so anziehend war. Im Handumdrehen wurde ‚direkte Erfahrung‘ als die charakteristische Eigenschaft der östlichen Spiritualität im allgemeinen, und des Zen im speziellen, propagiert. In Anbetracht der Bedeutung, die ‚religiöser Erfahrung‘ in den Werken von Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, Joachim Wach, William James und anderen führenden westlichen Religionswissenschaftlern um die Jahrhundertwende beigemessen worden war, ist es kein Wunder, dass westliche Enthusiasten in der Suche nach Alternativen zu ihren eigenen anscheinend moribunden religiösen Institutionen, in der Emphase auf persönlicher, unvermittelter, wahrhaftiger Erfahrung den schlechthin attraktivsten Grundzug des Zen finden würden.“ (Sharf 1995b:124)

Die nachdrückliche Betonung der unmittelbaren religiösen Erfahrung destilliert in die Schriften von D.T. Suzuki erst nach dem Erscheinen des Buches *Zen no kenkyū* (1921; dt. *Über das Gute*) seines Studienkollegen und lebenslangen Freundes Nishida Kitarō (1870-1945). Diesen hatte Suzuki schon nach Anbrechen des 20. Jahrhunderts mit den Schriften von William James bekannt gemacht. Darin, aber auch schon bei Friedrich Schleiermacher oder Rudolf Otto, wurde dem religiösen Erleben eine privilegierte Stellung eingeräumt – nicht zuletzt als Gegenbild zu erstarrten religiösen Institutionen und hohl gewordenen Ritualismen. Nishida suchte in seiner Philosophie nach einer „rationalen Grundierung für das Zen.“ Der Angelpunkt dafür sollte von außerhalb des Zen kommen: eine Chiffre, die er verwendet, um das westliche Konzept des „Selbst-Bewusstseins“ zu übersetzen, ist: *jikaku*. Darin liegt für ihn zugleich das philosophische Äquivalent für die buddhistische „Erleuchtung“ (*kaku*); *jikaku* ist ein anderes als das alltägliche „Selbst“, ein „wahres Selbst“, das gerade dann auftaucht, wenn das „Selbst-Bewusstsein“ an seine Grenzen gelangt. Es ist ein Gewahrwerden (im Englischen besser mit *awareness* als mit *consciousness* wiedergegeben) und zwar nicht in Opposition zu Objektwelt und anderem Selbst, sondern als eine Art religiösem Erwachen zu einem wahren Selbst, in dem Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben, das Selbst und das Andere Nicht-Zwei geworden sind. Es ist keine technisch herbeigeführte Transformation, sondern ein spontanes Geschehen, „eine spontane Selbst-Entfaltung der Wirklichkeit im Selbst-Gewahrsein“, eine unmittelbare Erfahrung, die sich vor und jenseits der Subjekt-Objekt-Dichotomie ereignet (vgl. Heisig 1990:57-60). Diese „reine Erkenntnis“ wird für Nishida zum zentralen Theorem. Sie löst sich in ihrer „reinsten“ Form in

der Einheit von Subjekt und Objekt auf („Sehen ohne Seher“) – damit ganz dem Zen-Erleben verwandt. Auf diese Weise kann dann Zen auch als eine pure – somit auch universale und zeitlose – Form der Mystik präsentiert werden, wobei es seiner historisch zugewachsenen und partikulären religiösen Einkleidung entledigt wird. Die „direkte Erfahrung“ wird dann zum wesentlichen Charakteristikum der östlichen Spiritualität im allgemeinen und des Zen im besonderen hochstilisiert. D.T. Suzuki kann darauf auch sein – fast „protestantisches“ – Religionsverständnis aufbauen: Religion hat da nichts mit Kultus, Dogma oder kollektivem Glauben zu tun, sondern beruht allein auf der „inneren“ Erfahrung des Individuums (Faure 1993:62).

Dabei hat weder die „Erfahrung“ als solche noch die „Erleuchtung“ (*satori*, *kenshō*) in den klassischen vormodernen chinesischen und japanischen buddhistischen Texten eine besondere Rolle gespielt. Die japanischen Termini für Erfahrung (*keiken*, *taiken*) sind Neologismen aus dem 19. Jahrhundert, die auf die Übertragung des deutschen „erleben“ zurückgehen. *Satori* oder *kenshō* bedeuteten ursprünglich eine Einsicht oder spontaner Durchblick in bezug auf Schlüsselkonzepte des Buddhismus wie „Leerheit“ (*sūnyatā*), Entstehung in Abhängigkeit oder Buddhanatur (vgl. Sharf 1995b:125).

## 5.2. Ost und West: Wieder Mystik und Zen und die japanische Seele

*“It is impossible to speak of Japanese culture apart from Buddhism, for in every phase of its development we recognize the presence of Buddhist feeling in one way or another. There are, in fact, no departments of Japanese culture which have not undergone the baptism of Buddhist influence, an influence so pervasive, indeed, that we who are living in its midst are not at all conscious of it.”* (Suzuki 1993:217)

*“Zen Activity may manifest itself at any time, at any place, and through any object.”* (Hisamatsu 1971:11)

Die Privilegierung der *satori*-Erfahrung ist demnach eine Überzeichnung Suzukis, der auch sonst gerne in breiten Strichen und Schwarzweiß malt – vorzugsweise bei seiner simplizistischen Zerteilung der Geisteskultur in Ost und West. Der Westen wird dabei gegen den Osten ausgespielt, und diese Dichotomisierung dient ihm letztlich dazu, die Überlegenheit – und für den „Westler“ Undurchschaubarkeit – der japanischen Kultur zu unterstreichen. Da heißt es etwa:

*„Ich sagte, daß Zen Mystik ist. Das ist selbstverständlich, denn im Zen schwingt der Grundton östlicher Kultur mit. Gerade das macht es dem Westen so schwer, die Tiefen des östlichen Geistes zu ergründen, denn die Mystik spottet ihrer eigentlichen Natur nach jeder logischen Erklärung, und Logik ist der charakteristischste Wesensausdruck westlichen Denkens. Der Osten ist in seinen Denkmethoden synthetisch; er kümmert sich nicht so sehr um die Ausarbeitung der Einzelheiten als vielmehr um das umfassende Ergreifen des Ganzen, und zwar*

*auf intuitivem Wege. Daher erscheint der östliche Geist notwendig als unklar und unbestimmt. ... Zen ist in aufreizender Weise ausweichend. Diese Eigenschaft beruht nicht etwa auf irgendeinem absichtlichen, künstlichen Verfahren, mit dem der östliche Geist versuchen wollte, das Verständnis anderer zu verhindern. Die Unergründbarkeit ist vielmehr sozusagen die Ureigenschaft des östlichen Geistes.“*

Von den Zen-Enthusiasten der ersten Stunde und den Beatniks und deren Erben wurde nicht durchschaut, dass Suzuki im Fahrwasser eines literarischen Genres schrieb, das bei Japanologen unter den Bezeichnungen *nihonjinron* oder *nihonbunkaron* verschrien ist und (teilweise abstruse) Pseudotheorien zur Einzigartigkeit der Japaner und der japanischen Kultur bezeichnet. Da wird von Klima, Darmlänge und Gehirnhälften-einsatz bis zu Sozialstruktur, Wertesystem, Ästhetik und Wirtschaftserfolg alles unter dem Gesichtspunkt abgehandelt, wie sich die Japaner vom Rest der Welt in positiver Weise unterscheiden. Zen bot geeignete Bausteine, um diesem Phantasiegebilde eine spirituelle Kuppel zu verpassen.

Als Beispiel für die a-historischen, essentialistischen Grobzuschreibungen sei hier eine durch die ökonomischen Entwicklungen in Japan und China in seiner Kontrafaktizität geradezu absurd anmutende Passage präsentiert:

*„Die Westler, Eigner eines wissenschaftlichen Geistes, verfertigen allerlei Maschinen, indem sie ihren Intellekt dafür einsetzen, das Niveau des menschlichen Lebens zu heben. Sodann vermeiden sie so gut es geht, unnötige Arbeit oder Arbeit, die ihnen beschwerlich dünkt. Zu diesem Behufe sind sie auf äußerste bemüht, soweit ihre Mittel reichen, natürliche Rohstoffe zu nutzen. Im Gegensatz dazu, macht der Osten völlig gleichmütig jegliche, aufwendig oder auf den ersten Blick langweilig erscheinende Arbeit. Und auch wenn seine Zivilisation augenscheinlich nicht fortschreitet, wirkt er nicht unzufrieden. Der Osten verabscheut die ‚Maschinisierung‘ der Psyche des Menschen, ganz zu schweigen davon, Sklave der Maschine zu werden. Möglicherweise ist es das Charakteristikum des Ostens, es zu lieben, im Einsatz des Körpers zu arbeiten.“ (D.T. Suzuki zit. in Akizuki 2004:147-8; übers. v. W.H.)*

Wollte man auf dieser Schiene argumentieren, ließe sich in Umdrehung des Obigen gewiss anmerken, dass es wohl kein Volk gibt, das mit soviel Einsatz allerlei Maschinen, elektrische und elektronische Gerätschaften etc. entwickelt und produziert, um sich das Leben zu erleichtern, wie das japanische.

Vorerst musste Suzuki in einer mit Verzerrung wohl noch zu großzügig bezeichneten Weise die japanische Religions- und Kulturgeschichte umschreiben. Da Zen als Essenz und Seele Japans alle seine kulturellen Äußerungen durchdringen und inspirieren sollte, mussten andere und viel ältere Erscheinungen wie die autochthone Religion des Shintō und Einflüsse des Konfuzianismus als zweitrangig und in den Schatten (hin)ge-

stellt werden. Dass Zen als ursprünglich yogisch-asketische indische Meditationspraxis erst in der Begegnung mit dem chinesischen Taoismus zu seiner nachzüglerisch (im 13. Jahrhundert, nahezu 600 Jahre nach Einführung des Buddhismus) nach Japan vermittelten Form und künstlerischen Expressivität gefunden hatte, musste ebenso heruntergespielt und damit erklärt werden, dass die immer schon in Japan schlummernde und glimmende Spiritualität durch Zen geweckt und entzündet und zu voller Blüte und einem noch nie dagewesenen Feuerwerk explodiert sei. Zen gilt Suzuki zwar als „Abkömmling des Buddhismus“, aber:

*„Kommen wir nach einem Überblick über das Gesamtgebiet des Buddhismus auf das Zen zurück, so müssen uns seine Schlichtheit, seine Geradheit, seine praktischen Tendenzen und seine enge Verbindung mit dem Alltagsleben auffallen, in beachtlichem Gegensatz zu den anderen buddhistischen Sekten. Gewiß leiten sich auch die Hauptgedanken des Zen vom Buddhismus her, es ist daher als legitimer Abkömmling des Buddhismus zu betrachten; aber diese Entwicklung erfüllte in ihrer Vollendung die besonders charakteristischen Bedürfnisse der Psychologie der fernöstlichen Völker. Der Geist des Buddhismus verlor seinen hochmetaphysischen Überbau und wurde zu einer praktischen Disziplin des Lebens. Das Ergebnis ist Zen. Ich wage daher zu behaupten, daß im Zen alle Philosophie, Religion, ja das Leben der fernöstlichen Völker, im besonderen der Japaner systematisiert oder besser kristallisiert ist.“* (D.T. Suzuki 1980:46-8)

Architektur, Malerei, Dichtkunst, Schwertfechten und Teetrinken, Liebe zur Natur, Gartenbau und Kalligraphieren – ja das ganze japanische Lebensgefühl soll vom Geiste des Zen durchtränkt sein (extensiv geschildert in: D.T. Suzuki 1993) – so jedenfalls wollen es Suzuki und andere spirituelle Nationalisten wie Hisamatsu Shin’ichi (1889-1980). Dies bildet zugleich die Folie für die eingangs angeführte Literatur des Genres: „Zen und die Kunst des ...“. Wenn Zen – wohlverstanden als Geisteshaltung – alle möglichen kulturellen Erscheinungen in Japan durchdringen kann – warum nicht ebenso im Westen, dort dann eben in dessen spezifischen Kontexten. Diese Art von Transfer ist jedenfalls vollzogen worden.

Dabei kommt noch ein Moment hinzu, das in einem Gespräch zwischen Suzuki und Hisamatsu im Hinblick auf das Verständnis des Zen im Westen deutlich wurde: Nachdem Zen eine einmalige und exquisite Frucht des orientalischen Genius darstelle und Japaner noch dazu gewissermaßen von Geburt wegen damit vertraut seien, ist der Okzidentale was seine Entschlüsselung angeht naturgemäß im Hintertreffen. Suzuki meinte dann auch, dass er niemanden im Westen getroffen habe, der Zen wirklich verstanden hatte, ja dass nicht einmal die Hoffnung darauf bestehe – und das nach einem halben Jahrhundert schreiberischer Missionsarbeit!<sup>9</sup> Von den *nihonjinron*-Proponenten

---

9 Vgl. Sharf 1995b:130, auch zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Suzuki im Einzelnen; ebenso in komprimierter Form: Sharf 2002.

wird dies dahingehend ausgeweitet, dass Ausländern schlechthin ein Verständnis Japans und seines Volkes für immer verschlossen bleibe.

Es bleibt einer der zentralen Widersprüche in der Weise, wie D.T. Suzuki Zen dem Westen vorzeigen will: Trotz der Insistenz, mit der er Zen als universelle Form der Mystik hinstellt, trägt seine Darstellung nativistisch-kulturalistische und chauvinistische Züge: Zen ist ihm ja zugleich der Hauptschlüssel für alle Ausdrucksformen der japanischen Kultur und Ästhetik – aber auch des japanischen Militarismus! (Faure 1993:66). Für Faure sind Nishida und D.T. Suzuki die Hauptproponenten eines „Zen-Orientalismus“:

*„Ihr gemeinsames Interesse an westlichen Mystikern wie Meister Eckhart führte beide – Nishida und Suzuki – dazu, das Christentum als eine Art inferiore Version des Mahāyāna Buddhismus verzerrend darzustellen, womit sie die alten Schemen umdrehen, die von Westlern auf den Osten projiziert worden sind. Wie Suzukis Arbeit, ist Nishidas gesamter Entwurf eine ‚Logik des Ostens‘ auf der Basis der Idee einer ‚widersprüchlichen Identität‘ (mujunteki dōitsu) und der sogenannten Logik des sokuhi (‚ist‘ und ‚ist nicht‘) zu entwickeln von orientalistischen Kategorien bestimmt und offenbart eine ‚nativistische‘ Befangenheit.“* (Faure 1993:84)

Diese eigentümliche (In)Version des „Orientalismus“ bedient aber gut Bedürfnisse nach Exotik, nach Alternativen zur „westlichen“ (Geistes)Kultur. Die Vermittlung des Zen schillert und schlittert zwischen den zwei Polen hin und her: Anverwandlung anhand des im Eigenen zu Findenden (z.B. Mystik, Psychoanalyse) und Exotisierung durch Dichotomisierung, was die Faszination am Fremden forciert und das Gefühl, dass hier etwas zu gewinnen sei, das einem bisher fehlte.

### 5.3. Zen und Alltag

*„Wie schon gesagt, beruht die Einzigartigkeit des Zen, wie es in Japan geübt wird, auf der systematischen Zucht des Geistes. Der gewöhnliche Mystizismus ist zu exzentrisch, viel zu abseits vom täglichen Leben; hier brachte Zen eine Wandlung. Was einst im Himmel war, Zen hat es zur Erde gebracht. ... Denn Zen enthüllt sein Wesen im völlig unbedeutenden und ereignislosen Leben des gewöhnlichen Mannes von der Straße, es erfährt die Tatsache des Lebens inmitten des Lebens, wie es gelebt wird.“* (D.T. Suzuki 1980:59-60)

*„Die Inder sind Mystiker, aber ihre Mystik ist zu spekulativ, zu beschaulich, zu kompliziert, auch besitzt sie offensichtlich keinen wirklichen und lebendigen Kontakt mit der Welt der Tatsachen, in der wir leben. Der fernöstliche Mystizismus ist im Gegenteil unmittelbar, praktisch und erstaunlich schlicht. Nur im Zen konnte er sich so entwickeln.“* (D.T. Suzuki 1980:46-7)

*“Indeed, by the latter half of the fifties, the idea of Zen had become so popularized that it achieved the status of a fad. ‘Zen has always been credited with in-*



*fluencing Far Eastern Art', Mrs. Sasaki observed somewhat ironically from Kyoto in 1959. 'But now the discovery has been made that it was existing all along in English literature. Ultra-modern painting, music, dance, and poetry are acclaimed as expressions of Zen. Zen is invoked to substantiate the validity of the latest theories in psychology, psychotherapy, philosophy, semantics, mysticism, free-thinking, and what-have-you. It is the magic password at smart cocktail parties and bohemian get-togethers alike.'*" (Fields 1992:205)<sup>10</sup>

Die Popularität des Topos „Zen und Alltag“ hat durchaus ein fundamentum in re: Mit der Einführung eines eigenen monastischen Kodex durch Pai-chang Huai-hai (749-814; jap. Hyakujō Ekai) wurde trotz entsprechender Vinaya-Prohibitionen physische Arbeit Teil des mönchischen Lebens und landwirtschaftliche Autarkie der Klöster die Regel. Von Pai-chang stammt auch das berühmte Zen-Wort: „Ein Tag ohne Arbeit, ein Tag ohne Essen“, ein Motto, dem er bis in sein hohes Alter treu blieb (Jorgensen 2004:131). Auch betonte er die Bedeutung der meditativen Praxis in Verbindung mit der täglichen Arbeit im Kloster und auf dem Feld. Bis heute ist die Praxis des *samu* („Arbeitsdienst“) Ausdruck dieser Haltung: „Wird die Arbeit in wacher, ausschließlich auf die Tätigkeit gesammelter Aufmerksamkeit und voller Sorgfalt ausgeführt, so ist sie eine Fortsetzung und andere Form der meditativen Praxis (... Zazen), bei der der Übende lernt, den meditativen Bewußtseinszustand auch während alltäglicher Verrichtungen aufrechtzuerhalten.“ (Diener 1996:175). D.T. Suzuki wird nicht müde, die alltägliche und praktische Seite des Zen zu betonen. „Wie wunderbar und wie erstaunlich ist dies! Ich schöpfe Wasser, ich trage Brennholz.“ zitiert er als Illustration einen „Zen-Dichter“<sup>11</sup> und führt etliche Anekdoten und Dialoge an, um die Alltäglichkeit des Zen zu unterstreichen, so etwa den berühmten Austausch:

„Ein großer Lehrer wurde einmal gefragt: ‚Machst du ununterbrochen Anstrengungen, dich in der Wahrheit zu üben?‘

‚Ja, das tue ich.‘

‚Wie übst du dich selber?‘

‚Wenn ich hungrig bin, esse ich, wenn ich müde bin, schlafe ich.‘

‚Das tut jeder. Kann man da von jedem sagen, daß er sich übt wie du?‘

‚Nein.‘

‚Warum nicht?‘

‚Weil die anderen, wenn sie essen, nicht essen, sondern über die verschiedensten andern Dinge nachdenken und sich dadurch stören lassen; wenn sie schlafen, so

10 Ruth Fuller Sasaki war nach mehrfachem monastischem Training in Kyoto 1958 im Daitoku-ji von der Rinzai-Schule ordiniert worden. Zugleich war sie die Schwiegermutter eines der frühzeitigen, großen Zen-Popularisierer, nämlich von Alan Watts (Oldmeadow 2004:175; Fields 1992:187-191).

11 Auch in Suzuki 1993:16; dort dem Laien Hō Kōji (P'ang Chū-shih) aus dem 8. Jh. zugeschrieben.

schlafen sie nicht, sondern sie träumen von tausend und einem Ding. Darum sind sie nicht so wie ich.“ (D.T. Suzuki 1980: 119 u. 115).

Es gehe ihm darum, „zu zeigen, daß Zen keine so komplizierte Angelegenheit ist, kein Studium erfordert, das höchste Abstraktions- und Spekulationsfähigkeit voraussetzt. Die Wahrheit und Macht des Zen besteht recht eigentlich in seiner Schlichtheit, Geradheit und unmittelbar praktischen Art.“ (D.T. Suzuki 1980:118). All dies demonstriert D.T. Suzuki jedoch mit einer Gelehrtheit sondergleichen und profunder Kenntnis der Zen-Klassiker. Auch historisch heißt es: „Ungeachtet ihrer Rhetorik, waren Chan-Mönche bezugs buddhistischer Schriften gut ausgebildet, wie das für die allgemein in Ostasien auferlegte staatliche Zertifizierung von Mönchen erforderlich war.“ (Jorgensen 2004:131)

Die Herausstreichung der Schlichtheit und Alltagsbezogenheit des Zen hat noch eine weitere Komponente: das Hineinwirken des Zen in die Künste und Ästhetik. Dies wurde hingegen vor allem von der die Militäraristokratie in Japan adressierenden Rinzaishule vorangetrieben (Jorgensen 2004:135). Auch hier vereinseitigt D.T. Suzuki die Sicht, zum einen wohl wegen eigener sektiererischer Befangenheit, zum anderen, um die Einzigartigkeit der japanischen Kultur zu propagieren.

Welche Blüten der Topos „Zen im Alltag“ treibt, zeigten ja schon die einleitenden Glossen. Zen als Panazee und leistungssteigerndes Tonikum für jede Art von Tätigkeit, vor allem für Tüchtigkeit im Beruf („Zen für Führungskräfte“) gehört in dieses Umfeld und zur Art, wie Zen dem westlichen Laien schmackhaft gemacht wird. Mit Zen zum Erfolg, mit Zen effektiver werden, mit Zen gezielter arbeiten etc. – so lauten die dahinterliegenden Devisen. Dabei wird freilich die monastisch-asketische Seite des Zen ausgeblendet, von der die Idee der Zen-Praxis beim Arbeiten ursprünglich herkommt. Dabei geht es da um Aufrechterhaltung einer meditativen Geisteshaltung der Ich-Lo-sigkeit und des Nicht-Anhaftens: und nicht um Ich-Stärkung und Einsatz des Zen als Mittel zu einem bestimmten Zweck (besser kochen, managen, gärtnern etc.). Ich fürchte, dass letztere Sinnesart im Westen beim Thema „Zen im Alltag“ oft unausgesprochen mitschwingt, wenn nicht gar dominant ist, wie die vielen entsprechenden Buchtitel ja vermuten lassen. Wie dem auch sei, „Zen im Alltag“ ist eine attraktive Thematik, die heute auch entsprechend häufig und prominent in den Websites von Zen-Zentren auftritt.

#### **5.4. Zen und Psychoanalyse – und postwendende religionswissenschaftliche Replik**

*„Bei seinen Besuchen in Nordamerika und Europa vermittelte Suzuki Zen in psychologischen Begriffen. Er interpretierte Zen ohne Rekurs auf dessen japanisch-buddhistischen Kontext und stellte Zen als universelle Erfahrungsgrundlage aller Religionen dar. Dieses eröffnete den Zugang für westliche Rezipienten und weckte deren Interesse. Suzukis sprachliche Umschreibung des zentralen Moments des Zen, des satori, als einen Durchbruch zur Erleuchtung, als ‚eine Ein-*

*sicht in das Unbewußte‘, wurde von C.G. Jung für die moderne Psychologie und Psychoanalyse entdeckt und aufgenommen. Neben dem religiös-erfahrungsorientierten Interesse entwickelte sich ein psychologisches, das das Zen-Training und dessen Erfahrungen vornehmlich unter psychoanalytischen Gesichtspunkten als wirkungsvolle Technik und neue Methode begriff.“ (Baumann 1995:86)*

*„New Age zeigt eine starke Tendenz Richtung einer Psychologisierung der Religion verbunden mit einer Sakralisierung der Psychologie.“ (Hanegraaff 1998:196-7)*

Eine frühe und profunde Kritik der „Zen-Mode“ hat der Kirchenhistoriker Ernst Benz ausformuliert. Er verweist auf Rudolf Otto und dessen Vorwort zur Anthologie von Ōhasama und Faust, das er als „klassisch“ bezeichnet:

*„Es ist bedeutsam, daß in diesem Geleitwort der Forscher, der Zen als eine Religion und eine mystische religiöse Praxis entdeckt hat, zum Verteidiger des religiösen Charakters von Zen wird und sich bereits gegen die Versuchung einer westlichen Umdeutung des Zen wendet. ... Damit sind schon im ersten Augenblick die Spannungsmomente der späteren Entwicklung von Zen auf europäischem Boden gegeben: Zen als buddhistische Religion, die ihrem Wesen nach mit der religiösen Metaphysik des Buddhismus und seinem spezifischen Verständnis des Universums und der Stellung des Menschen im Universum zusammenhängt – oder Zen als Methode, die sich von ihrem buddhistischen Untergrund loslösen und von einer beliebigen religiösen, philosophischen oder weltanschaulichen Basis aus praktizieren läßt.“ (Benz 1962:11)*

Letzteres hat im klinischen Bereich unterdessen ihre reinste Ausdruckform erhalten: „buddhistische“ Meditation zur Linderung von Schmerz und zur Stressreduktion: diese wird als Psychotechnik religiös wurzelfrei und neutral vermittelt, genauso wenig Rolle spielt der konfessionelle Hintergrund auf Adressatenseite (vgl. Olendzki 2000).

Die Kritik von Benz zielt im wesentlichen in Richtung der Wahrung der religiösen Natur des Zen, das man nicht „als Methode wie einen Rettich aus dem Boden ziehen [könne], in dem er gewachsen ist“ (Benz 1962:18), wie er mit Blick auf Herrigel annimmt. Außerdem wendet er sich vehement gegen eine „Psychologisierung“ des Zen, das es seines metaphysischen Wesens beraubt und seine transzendente Dimension auf ein psychisch-therapeutisches Geschehen hin plant und ein ebnet. Außerdem beklagt er, dass Zen am Bahnhofskiosk in billiger Taschenbuchausgabe erhältlich sei, die Abwertung der Buddhafigur zur Nippes-Sache („Buddha als Damenbrosche“), die Suche nach einer ausgefallenen exotischen Erfahrung im Zen, die Verbilligung der Erleuchtung, die möglichst mühelos angestrebt oder nach flüchtiger Lektüre gar überhaupt vorgetäuscht wird – was er alles unter „Zen-Snobismus“ subsumiert, der aus Zen eine feuchte Mode gemacht habe.

Die Benzsche ist wohl die erste, derart gravierende Kritik im deutschen Sprachraum am „Suzuki-Zen“. Er verweist auch darauf, wie weit Suzuki sich der Begrifflichkeit von Henry James bedient hat. Vielleicht liegt hier auch ein Schlüssel für die phänomenale Popularität der Schriften D.T. Suzukis, dass er nämlich eine gewissermaßen pasteurisierte und durch ein westliches (psychologisches) Kategoriennetz gefilterte Form des Zen konstruiert, die damit für den westlichen Konsumenten schmackhaft und leicht verdaulich war. Für Henry James galten Kräfte, die aus dem Bereich des Unbewußten und Subliminalen einbrechen, als jene, die religiöse Erlebnisse bestimmten. Suzuki bedient sich der Erklärungsmuster der amerikanischen religionspsychologischen Schule und kann somit das *satori*-Erlebnis nicht als Einbruch des Transzendenten sondern als einen Ausbruch des Unbewussten ins Bewusstsein hinein interpretieren, womit er es „entmystifiziert“ und psychologisiert. Eine Sicht, die von C.G. Jung übernommen und bis zu seinem psychotherapeutischen Wert im Sinne einer Heilung und Ganzwerdung hin weiter ausgedeutet wird (dazu Benz 1962: 25ff.).

Besonders unglücklich war wohl auch die Wiedergabe von *mushin* („Nicht-Geist“, „Ego-Losigkeit“, „nicht-duales Bewusstsein“) als „Unbewusstem“ im Sinne einer psychologischen Kategorie – ein „fruchtbarer Grund für Missverständnisse“ (vgl. Faure 1993:64). C.G. Jung hat in seinem berühmten Vorwort zu Suzukis *Die große Befreiung* (1980) auch versucht, die *Satori*-Erfahrung als eine Ganzheitserfahrung des „Selbst“ und einen Einbruch des Unbewussten ins Bewusstsein in seiner eigenen Begrifflichkeit zu erfassen.

*„Das Unbewußte ist eine nicht anschauliche Ganzheit aller subliminalen psychischen Faktoren, eine ‚Totalschau‘ potentieller Natur. Es macht die Gesamtdisposition aus, von welcher das Bewußtsein jeweils nur kleinste Stücke heraushebt. ... Wenn es gelingt, die vom Unbewußten dargebotenen oder aufgezwungenen Stücke dem Bewußtseinsleben sinnvoll einzubauen, so entsteht daraus eine psychische Existenzform, welche dem Ganzen der individuellen Persönlichkeit besser entspricht ... “* (Jung 1980:28-30)

Zen gehe es um Ganzwerdung und bereite diese in seiner Übung der Entleerung des Bewusstseins systematisch vor: die Erfahrung des Ganzen ist für Jung eine Erfahrung des Unbewussten – in seiner Interpretation bleibt er somit beharrlich auf seinem eigenen Terrain, ebenso, wenn er dem westlichen Menschen als geeigneten Heilsweg die Psychotherapie nahelegt (vgl. Jung 1980:33f.).

Er deklariert deutlich, dass es sich für ihn allein um ein psychologisches Problem handle, in diesem Lichte sind auch seine Bezugnahmen auf die Mystik – und was Wunder auf Meister Eckhart – zu sehen. Jung spricht von akademischer „Selbstbescheidung“ (Jung 1980:17), aus transpersonaler oder religionswissenschaftlicher Sicht handelt es sich hingegen um einen groben Reduktionismus. Ein damit einhergehender Denkfehler ist die Verwechslung der Ebenen der Psyche und der Ebene der Transzendenz, des Spirituellen, des Absoluten.

*„Aus einer traditionalistischen Perspektive heraus besteht das erste Problem darin, dass die Jung'schen Schriften das Psychische und das Spirituelle durcheinanderzubringen scheinen. Im Falle von Jung ist das manchmal eine Sache der Reduktion des Spirituellen auf die Ebene des Psychischen, manchmal eine der Elevation des Psychischen auf die Ebene des Spirituellen oder, um das Ganze anders zu formulieren, der Deifizierung des Unbewussten.“ (Oldmeadow 2004:318)*

Unter den Schlagwörtern Pan-Psychismus oder Psychologismus wurde die Tendenz kritisiert, Religion und religiöse Erfahrungen allein unter dem Blickwinkel der Psychologie erklären zu wollen.

*„Die Psychologie modernen Zuschnitts definiert sich durch ihre Unfähigkeit, zwischen der psychischen Ebene, der Arena, auf der die mehr oder weniger akzentuellen Subjektivitäten des individuellen Ego aus den Tiefen des Unbewussten ins Spiel treten, und der unendlichen Sphäre des Geistes zu unterscheiden, die in Hinblick auf das menschliche Individuum durch dessen Fähigkeit zu einer allumfassenden Erfahrung bestimmt ist, damit durch eine ‚inner(lich)e‘ Unendlichkeit und Transzendenz gekennzeichnet ist. Die Vermischung des psychischen Bereichs des Unbewussten mit den mystischen Potentialitäten des Geistes und den unbegrenzten Reichweiten des Intellektes hat zu allen Arten von Konfusionen geführt.“ (Oldmeadow 2004:313)<sup>12</sup>*

Eine sehr differenzierte Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus liefert Erich Fromm, der aufrichtig bemüht ist, Zen aus sich selbst heraus zu verstehen, ohne es vom eigenen psychologischen Blick von vorneherein zu vereinnahmen. D.T. Suzuki hatte auf dem Anwesen Fromms in Cuernavaca/Mexiko im Jahr 1959 über längere Zeit gewohnt und mit Erich Fromm einen regen Gedankenaustausch gepflegt (Burston 1999:280). Fromms Zen-Verständnis ist mithin maßgeblich durch D.T. Suzukis Anschauungen beeinflusst. Auch in seinen Schriften bezieht er sich in puncto Zen ausschließlich auf D.T. Suzuki. Wieder ist es die Zentralität der Erfahrung der Erleuchtung, auf die sich Fromm intensiv einlässt. Schon früh hat sich Fromm kritisch mit Freuds Theorien auseinandergesetzt und dessen Modell entschieden erweitert: es ging ihm stets um eine umfassende psychische Gesundung und Entwicklung des Menschen, weit über ein Freisein oder In-Schach-halten von neurotischen Störungen. Er wandte sich gegen die reduktionistisch-mechanistischen Tendenzen, die sexuelle Fixierung, das auf einen egoistischen, instinktgetriebenen Materialisten verkürzte Bild vom Menschen und einen unterschwelligen Dogmatismus – alles Momente, die die Freud'sche psychoanalytische Richtung bestimmten (vgl. Burston 1999:282). Es ging ihm um den produktiven, vollkommen liebesfähigen Menschen und das Ziel der von ihm als „hu-

---

<sup>12</sup> Eine weitere Erörterung dazu im Kapitel, das den programmatischen Titel trägt: “The Not-So-Close Encounters of Western Psychology and Eastern Spirituality” (Oldmeadow 2004:307-334).

manistisch“ bezeichneten Psychoanalyse kommt einer Verwandlung des Menschen gleich, die der „Erleuchtung“ im Zen vergleichbar wird:

*„Das Ziel des Zen ist die Erleuchtung: das unmittelbare, unreflektierte Erfassen der Wirklichkeit ohne affektive Verseuchung und Verstandesarbeit und die Erkenntnis der Beziehung zwischen mir und dem Universum. ... Wenn man ... Freuds ursprüngliches Ziel, das Unbewusste bewußt zu machen, bis zur letzten Konsequenz verfolgt, muß man es von den Beschränkungen befreien, die ihm Freuds eigene Ausrichtung auf die Instinkte und die Aufgabe, Symptome zu heilen, auferlegt haben. Wenn man das Ziel verfolgt, das Unbewußt vollständig freizulegen, ist diese Aufgabe weder auf die Instinkte noch auf andere begrenzte Teile des Empfindens beschränkt, sondern umfaßt das gesamte Empfinden des ganzen Menschen; dann besteht das Ziel in der Überwindung der Entfremdung und der Gespaltenheit in Subjekt und Objekt bei der Wahrnehmung der Welt; dann bedeutet die Freilegung des Unbewußten die Überwindung der affektiven Verseuchung und der Gedankenarbeit; sie bedeutet die Befreiung des Verdrängten, ... sie bedeutet das Verschwinden der Polarität von Bewußtsein gegenüber Unbewußtem; sie bedeutet, daß man die Wirklichkeit unmittelbar, ohne Verzerrung und ohne Dazwischentreten der intellektuellen Reflexion erfäßt; sie bedeutet die Überwindung des Verlangens, am eigenen Ich festzuhalten und es anzubeten ...“* (Fromm, Suzuki u. Martino 1971:171-3)

Hier werden die Ziele des (Suzuki-)Zen und der (Fromm'schen) Psychoanalyse bis ins Vokabular hinein als deckungsgleich beschrieben. Aber Fromm ist sich der Unterschiede klar bewusst, insbesondere bei den jeweiligen Methoden, im Meister/Schüler- bzw. Analytiker/Patient-Verhältnis und beim religiösen Charakter des Zen. Fromm ist hingegen davon überzeugt, dass beide Formen der Menschenschulung voneinander lernen und profitieren können. Im ersten Enthusiasmus der Begegnung zwischen Zen und Psychoanalyse ist es durch die Suche nach Gemeinsamkeiten und einem gemeinsamen Nenner in der Terminologie zu Unschärfen und Terrainüberschreitungen gekommen, die in der weiteren Auseinandersetzung geklärt wurden.<sup>13</sup>

Die Begegnung Buddhismus und Psychologie spielt sich rezent eher zwischen Achtsamkeitsmeditation (*vipassanā*) aus dem Theravāda und Psychotherapeuten ab, die diese in Asien erlernt haben und im Westen weitergeben<sup>14</sup>. Prominent sind Jack Kornfield und Joseph Goldstein, die nach langjähriger Zusammenarbeit heute durch eine

13 Ein früher „dritter“ Versuch der Integration von Zen und Psychologie wurde von Benoit (1990 [1955]) vorgelegt: auf seine nuancierte, eigenwillige und merkwürdig „metaphysische“ Schrift kann ich hier nicht eingehen.

14 Aber nicht nur da: der Austausch zwischen (Meditations-)Buddhismus und westlicher Psychologie ist sehr weit gediehen und komplex. Die beiden Denkschulen und Heilverfahren werden heute gern als einander ergänzend und in Kombination synergetisch wirksam gesehen (einen guten ersten Überblick bietet: Walsh und Shapiro 2007).

Grundsatzfrage getrennte Wege gehen: ist *vipassanā* ein Weg zur Befreiung im urbudhistischen Sinne oder eine Form der Therapie? Goldstein insistiert auf dem traditionellen Zugang und befürchtet psychologische Arbeit könnte im schlechten Falle zu einer Verstärkung des Ich – „meine Probleme, meine Geschichte ...“ führen, während Kornfield einen komplementären Einsatz westlicher psychologischer Methoden in vielen Fällen für heilsam hält (Oldmeadow 2004:307-8). Hier interessiert, dass bei D.T. Suzuki die Erleuchtungserfahrung in den Mittelpunkt gerückt ist, kaum ist von Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten oder Eingehen ins Nirvana die Rede, vielmehr soll *Satori* ja für den Alltag tüchtig machen – was hingegen ganz auf der Linie der Sicht des Mahāyāna liegt.

Dumoulin, der im Zen eine „natürliche Mystik“ ausmacht, wehrt sich ebenfalls deutlich dagegen, dass die Psychologie das letzte Wort über den Wert des Zen zu sprechen gedenke. Zen nähre sich aus religiösen Quellen und habe viele religiöse Leistungen inspiriert.

*„...dem Zen ist die Seele genommen, wenn es sein Dasein im psychologischen Laboratorium fristen soll.“ ... Der Grund für dieses strenge Urteil ist die Einsicht in das Wesen der mystischen Erfahrung schlechthin, die eben nicht als Erschließung der Inhalte des Unbewußten gedeutet werden kann, sondern deren heilendes und befreiendes Wesen nur als Begegnung mit einem Transzendenten, einem Supramentalen, einem Überbewußtsein verständlich ist. Gerade diese supramentale Grundlage der mystischen Erfahrung macht Dumoulin gegen Jung geltend.“ (Benz 1962:35)*

Die Zielrichtung dieser Kritik geht in eine Richtung, in der Ken Wilber eine klare Analyse entwickelt hat: das, was er Prä/trans-Verwechslung nennt, verhindert – wenn sie erkannt wird – sowohl eine Reduktion religiöser Erfahrungen auf ein rein innerpsychisches Geschehen als auch die umgekehrte Erhebung psychologischer Inhalte in eine transzendente Dimension. Ich halte diese Unterscheidung für so entscheidend wichtig, dass ich die sie betreffende Erläuterung in voller Länge wiedergebe:

*„Gemeint ist mit ‚Prä/trans-Verwechslung‘ zunächst etwas ganz Einfaches: Da prärationale und transrationale Zustände beide auf ihre je eigene Weise nicht-rational sind, können sie dem ungeschulten Auge als ähnlich, wenn nicht identisch erscheinen. Sind jedoch prä und trans erst einmal verwechselt oder gleichgesetzt, kommt es zu Denkfehlern zweierlei Typs:*

*Durch einen Denkfehler der ersten Art werden alle höheren und transrationalen Zustände auf niedrigere und prärationale reduziert. Echte mystische oder kontemplative Erfahrungen beispielsweise werden als Regressionen zu infantilem Narzißmus, ozeanischem Adualismus, Indissoziation oder sogar als primitiver Autismus gedeutet. ... Da es keine höheren Kontexte geben kann, müssen echte transrationale Zustände sofort als Regression zu prärationalen Strukturen er-*

*klärt werden. Das Überbewußte wird auf das Unterbewußte, das Transpersonale auf das Prärationale reduziert, und das Emergieren von etwas Höherem muß als Einbruch des Niedrigeren gedeutet werden. Alle atmen erleichtert auf, und der rationale Welt-Raum bleibt ungeschoren (durch ‚die schwarze Schlammlut des Okkultismus‘, wie Freud es so bildkräftig ausdrückte).*

*Ist man andererseits für höhere und mystische Zustände aufgeschlossen, verwechselt aber trotzdem prä und trans, dann wird man alles Prärationale zu transpersonaler Glorie erheben oder elevieren wollen, indem man zum Beispiel den infantilen primären Narzißmus als unbewußtes Schlummern in der Unio mystica auffaßt. ... Hat man Rationalität ... erst zum Anti-Omega erklärt, wird man bald alles Nichtrationale als direkten Weg zu Gott verherrlichen, und alles – wie infantil, regressiv und prärationale es auch sein mag – ist uns recht, wenn es nur die böse, skeptische Rationalität aus dem Feld schlägt. ‚Ich glaube, weil es absurd ist‘ – das ist der Schlachtruf aller Elevationisten (und alle Romantik ist zutiefst davon geprägt).*

*Freud war ein Reduktionist, Jung ein Elevationist – die beiden Seiten der Prä/trans-Verwechslung. Wir müssen hier sehen, daß sie beide zur Hälfte recht und zur Hälfte unrecht haben. Ein gut Teil der Neurose ist tatsächlich als prärationale Fixierung/Regression zu erklären; andererseits gibt es mystische Zustände wirklich, aber jenseits (und nicht diesseits oder unterhalb) der Rationalität – und solche Zustände dürfen nicht reduziert werden. ... Der GEIST ist transrational, aber eben trans und nicht prä. Er regrediert nicht und schließt die Vernunft aus, sondern er tranzendiert sie, schließt sie dabei jedoch ein.“ (Wilber 2002:259-261)*

Zen ist in dieser Diktion nicht anti-rational, a-rational oder irrational, vielmehr transrational. Rationalität wird daher nicht negiert, sondern im Hegelschen Sinne „aufgehoben“ und überschritten, zugleich aber eingeschlossen. Wäre die Prä/Trans-Unterscheidung – und damit die zwischen Unter- und Überbewusstsein – in der oben herausgearbeiteten Schärfe in den 1960er Jahren allgemein bekannt gewesen, hätten einige Konfusionen der ersten Stunde der Begegnung (Zen-)Buddhismus und Psychologie vermieden werden können.

Die frühe und flotte Vermählung von Zen und Psychoanalyse bleibt eine „historisch“ interessante Episode. Zen wurde gewissermaßen psychoanalytisch konsekriert, mit einem guten Zeugnis versehen, autoritativ mit Gütesiegel ausgezeichnet. Dies hat die Rezeption sicherlich gefördert, zumal dadurch auch das Fremde durch Kategorien des Eigenen verständlich zubereitet werden konnte. Diese Strategie der Assimilierung („Ähnlichmachung“ mit dem Bekannten) hat freilich ihren Preis: Zen wurde „psychologisiert“ und seine genuin religiösen Aspekte wurden unterschlagen. Diese „Neutralisierung“ des Zen hat seinen Transfer erleichtert und Zen auch für kritische westliche Intellektuelle (wichtige Multiplikatoren!) attraktiv gemacht. Die psychoanalytische



Aneignung oder Vereinnahmung lässt sich – wie die rasche Populärwerdung des Zen überhaupt – aus dem Zeitgeist heraus gut verstehen.

### 5.5. Zeitgeist 1: 1960er Gegenkultur

*„Zen hegt ein unbedingtes Zutrauen zum innersten Wesen des Menschen. Alle Autorität im Zen kommt von innen.“* (D.T. Suzuki 1980:58)

Die Emphase auf „Erfahrung“ hat auch noch durch andere gesellschaftliche Entwicklungen und Bewegungen in der Psychologie Verstärkung bekommen. Albert Maslow, Pionier der „dritten Kraft“ der „humanistischen“ Psychologie (neben den oder gegen die ersten zwei „Kräfte/n“ der Psychoanalyse und des Behaviourismus) hatte sich in einer perspektivenöffnenden Blickwende nicht den neurotischen, gestörten, sondern den psychisch außergewöhnlich gesunden, nach ihm „selbstverwirklichten“ Menschen zugewandt. In einem hierarchischen Stufenmodell psychischer Bedürfnisse, ausgehend von physiologischen über Sicherheitsbedürfnisse zu interpersonalen (Familie, Freundschaft, Liebe) und sozialen (Anerkennung, Respekt, Status) hin zu Werten der Selbstverwirklichung (Wissen, Kreativität, Schönheit, Selbstüberschreitung, Spiritualität) hat er einen Weg zu psychischem Wachstum gewiesen, der von nachhaltiger Wirkung blieb. Insbesondere interessierte er sich für „Spitzenerlebnisse“ (peak experiences), Augenblicke höchsten Glücksempfindens, Erfahrungen von Harmonie und Einssein mit geliebten Menschen und dem Kosmos. Für seine „selbstverwirklichten“ (self-actualized) Personen war das Erleben solcher Gipfelerlebnisse geradezu charakteristisch (Battista 1996:53; Moss 1999:30).

Da „Gipfelerlebnisse“ nun als Signum der „Selbstverwirklichten“ galten, kam es zu einem gierigen Grapschen nach solchen, das sich in einer Weise verselbstständigte, dass jedes Mittel recht wurde, um eine „bewusstseinsweiternde Erfahrung“ (eine weitere Zeitgeist-Chiffre) zu erlangen. Psychedelische Drogen und sexuelle Befreiung versprachen dies ebenso wie östliche Religionen – eine ganze Gegenkultur war damit geboren. Die sogenannte „vierte Kraft“ der transpersonalen Psychologie passte sich da voll ein:

*„Der Ursprung der transpersonalen Psychologie als einer kulturellen Entwicklung kann als gegenkulturelle (countercultural) Bewegung identifiziert werden. In der Tat spiegelt die transpersonale Psychologie die wesentlichen Anliegen dieser Ära: Unzufriedenheit mit herkömmlichen Religionen, eine Ablehnung des weltlichen Materialismus und Konsumismus, eine Suche nach alternativen Quellen für einen Sinn im Leben, eine Betonung von Selbstverwirklichung und Befreiung und Experimentieren mit veränderten Bewusstseinszuständen. Bei einer Rekapitulation der 1960er, haben eine Anzahl von Gelehrten auf zwei grundlegende Themen verwiesen, die die diversen politischen und kulturellen Entwicklungen der Kontrakultur getragen haben: Dissens und Befreiung oder Protest und Selbst-Verwirklichung.“* (Chinen 1996:15-6)

Das Angebot des Zen-Buddhismus fügt sich hier ideal ein: Alternative zu überkommenen Konfessionen, Protest gegen die materialistische Werteordnung, Versprechen von bewusstseinsverändernden Erfahrungen, Befreiung von gesellschaftlichen Zwängen und Zwangsmoral zugunsten von Autonomie und Spontaneität.

### 5.6. Zeitgeist 2: Anti-Dogmatismus

*„In Summe: die wesentliche Klage über die Religionen geht dahin, dass diese zu Institutionen weltlicher Macht degeneriert sind, die die Gläubigen gängeln und ausbeuten, während sie ihnen die individuelle Autonomie über ihre eigenen Leben absprechen; dass sie auf autoritären Doktrinen, Dogmen und Ritualen bestehen und die Zentralität der individuellen religiösen Erfahrung herunterspielen und negieren; und dass sie eher einen äußerlichen Gott lehren als die innere Göttlichkeit, die in solchen persönlichen Erfahrungen liegt.“* (Hanegraaff 1998:327)

*„Alles in allem: Zen ist – was nachdrücklich betont sei – eine Sache persönlichen Erlebens. Gibt es irgend etwas in der Welt, was man als reine Erfahrung bezeichnen könnte, so ist es Zen. Weder ein Berg von Büchern, noch eine Unzahl von Lehrern machen je einen Menschen zum Meister des Zen.“* (Suzuki 1980:185)

Der Anti-Dogmatismus gehört, wie Faure aufweist, zu den Inkonsistenzen in Suzukis Darstellung des Zen. So charakterisiert er besonders das Rinzaï-Zen als ikonoklastisch, antinomisch und anti-institutionell, auf spirituelle Freiheit und reine Spontaneität abzielend. Dies kam jedenfalls dem Zeitgeist und Lebensgefühl der 1960er Generation sehr entgegen und dürfte an seinem Erfolg und seiner Beliebtheit in gegenkulturellen Kreisen mitgewirkt haben. Suzuki hat seine Position später dann korrigiert: Zen sei „keine Revolte gegen Konventionalismus“ (Faure 1993:58).

Der von Suzuki gerne hervorgehobene anarchistische und blasphemische Zug des Zen verdankt sich nicht einer A-Religiosität, sondern der Souveränität des Befreiten, der die Leiter, die ihn zum Ziel geführt hatte, mit leichtem FuÙe zurückstoÙen kann. Dazu bemerkte Otto, dass sich keine Mystik „im Blauen“ wölbe, sondern über einem Grunde stehe, die sie selber nach Kräften leugne. Und zum Zenisten, der Buddhabilder verheizt und Sutren den Flammen übergibt: „Auch hier hat Rudolf Otto die trefflichste Formulierung gegeben, wenn er sagt, daß die sūtras, die ‚verbrannt werden müssen‘, um zur Erkenntnis zu kommen, erst gekannt sein müssen.“ (Benz 1962:34)

### 5.7. Zeitgeist 3: Re-Sakralisierung, New Age und Psycho-Boom

*„... Zen-Übung wird präsentiert als Mittel der persönlichen Transformation, der Auslöschung des Ich, der Erreichung von Klarheit oder der Verwirklichung psychologischen und spirituellen Wohlbefindens im Hier und Jetzt. ... Das steht ... in völligem Einklang mit den Zielen von dem, was in Amerika als ‚New Age Spiritualität‘ bekannt ist.“* (Sharf 2002:152)

In den hochindustrialisierten Staaten (in Europa, den USA und Japan) zeichnen sich zwei Strömungen ab: Säkularisierung und Sakralisierung. Modernisierungstheoretiker und Gesellschaftswissenschaftler haben/hatten ihr Augenmerk vorzüglich auf die erstere Tendenz gerichtet, wodurch ihnen oft die Parallelaktion der „Re-Sakralisierung“ und versuchten „Wiederverzauberung“ der Wirklichkeit entgangen ist. Diese steht mit einer „massiven subjektiven Wende in der modernen Kultur“ (Heelas u.a. 2005:2) in Zusammenhang. Ich möchte hier bündig auf die Thesen von Heelas zurückgreifen, um das Spannungsfeld Säkularisierung cum Sakralisierung zu skizzieren: erstere korrespondiert mit der alt- und allbekannten Erodierung traditionaler Formen der Religion, letztere mit einer Expansion innengeleiteter Lebensentwürfe in Formen einer „neuen“ Spiritualität. Mit Zumutungen von außen (Pflichten, Rollen, soziale Erwartungen, religiös kodiert: als überweltliche höhere Wahrheit „dort draußen“; in heiligen Schriften, Dogmen, Ritualen etc.) und Lenkung von innen (Mut, man selbst zu sein, seine eigene Autorität zu werden, tiefe Wahrheit in dieser Welt und in sich selbst zu finden) ist diese zentrale Dichotomie noch einmal anschrafft.

Das Besorgtsein um das eigene subjektive Leben in seinen Manifestationen als Bewusstseinszuständen, Intuitionen, Gefühlen, Leidenschaften, Empfindungen, körperlichen Erfahrungen, Träumen, Stimmungen, etc. kennzeichnet die „holistische“ Spiritualität, die als Variante der allgemein verbreiteten Kultur des subjektiven Wohlbefindens („Wellness“) gelten darf. Subjektivität, Selbstenfaltung und die „Einzigartigkeit“ jeder Person, Vertrauen in das „innere Selbst“, in „authentische Erfahrung“ aus erster Hand beanspruchen höchste Wertschätzung. Auf dem Markt des Sakralen gilt es durch persönliches Ausprobieren auszutesten, was für einen selbst am besten fährt: Praxis = Erfahrung, nicht Glauben hat das Sagen (Heelas 2005:82f.).

Die Entbindung von jeglichem Dogma und fixiertem Glaubenssystem ist dabei essenziell. Dafür steht ein eigener Jargon bereit, in dem z.B. folgende Begriffe und Konzepte zentral sind: Harmonie, Balance, Gleichgewicht, Ganzwerdung (Integration), Energie(fluss), Einssein, volles Lebendigsein im Hier und Jetzt, Zentriertsein, Wachstum, innerer Raum, Freiheit, Abbau von Blockaden/Gewohnheiten/Verhärtungen, spirituelles Erwachen, Ganzheit, Vitalität, Friede, Liebe (erfüllte Beziehungen) etc. (vgl. Heelas 2005:26f. u. 104). Der Fokus liegt eindeutig auf Selbsterfahrung und -ausdruck, der Kultivierung „guter Gefühle“, der subjektiven Lebensqualitätssteigerung und der Psychologisierung somatischer Erlebnisse. Die kulturelle Wende, in der das subjektive Leben eindeutige Priorität gewinnt, beschert einer Spiritualität wachsende Nachfrage, die diese (Innen-)Orientierung fördert (Heelas 2005:78). Das gilt für Zen ebenso wie die „Erlebnisorientierung“. Die Erfahrung einer persönlichen Transformation, die identisch ist mit einem religiösen Erlebnis und direkter spiritueller Erfahrung, wird von Anhängern der New Age Bewegung als zentrales und konstitutives Charakteristikum des New Age gesehen, ja es kann geradezu von daher definiert werden (cf. Lewis 1992:7f.).

Auch im Sog der Wellness-Welle kann Zen heute als etablierte Meditationsform prächtig mitschwimmen. Es gehört zur allgemeinen Zeitdiagnostik, dass der Mensch sich zunehmend über seine (körperliche) Befindlichkeit, sein psychisches und physisches Wohlbefinden und über seine Gefühle definiert und sich in dieser Hinsicht auch ständig beobachtet und innerlich palpiert. Körper und Selbst werden fein aufeinander abgestimmt, wobei die „Seele“ immer stärker somatisiert, Symptome des Körpers im Gegenzug „vergeistigt“ werden: Fitness garantiert individuelles Glück und geistiges Wohlbefinden. Psycho-physisches Wohlbefinden wird direktgehend zur Norm und muss erarbeitet werden, wofür Techniken zum Finden richtiger Gefühle zur Verfügung gestellt werden. „Ein allgemeiner Körperboom hat ähnliche Grundlagen wie der Psychoboom bzw. Psychomarkt. Ihre Gemeinsamkeit haben sie darin, passende Gefühle zu erzeugen. ... Daß die Eigenschaftssuche und -findung in Bereiche der systematischen körperlichen Anstrengungen verlegt werden, zeigt sich an den vielfältigen Disziplinen der Körperthematization, deren Spannweite von Meditationskünsten über Diät-Praktiken bis hin zur Vervielfältigung der sportlichen Aktivitäten reicht.“ (Rittner 1991:518 u. 524). Zen mit seiner Betonung der rechten Körperhaltung und der sich damit einstellenden Geistesruhe hat hier gute Karten.

## 6. Ausbreitung des Zen im deutschen Sprachraum

*„Die in den siebziger Jahren zunehmende Ausbreitung des Zen in den Westen könnte im Hinblick darauf auch als eine Form der Kompensation für die schwindende Bedeutung im Heimatland gedeutet werden.*

*Bei dieser Ausbreitung fällt die asymmetrische Bedeutung einzelner Zen-Schulen auf, vergleicht man ihre Verbreitung im Westen mit ihrer Größe im Herkunftsland. Die Sōtō-Zen-Schule umfaßte um 1960 in Japan knapp sieben Millionen Anhänger und etwa 15.000 Tempel, im Westen war sie zu der Zeit jedoch fast gar nicht vertreten. Die vergleichsweise kleinere Rinzaï-Zen-Schule, in Japan mit drei Millionen Anhängern und ca. 5.200 Tempeln, trug hingegen beinahe allein zur Verbreitung des Zen im Westen bei.*

*Die bedeutendsten Zen-Vermittler im Westen entstammten alle der gleichen Sukzessionslinie, nämlich der Traditionsreihe von Imakita Kōsen (1816-1891), dem Zen-Patriarchen des Engaku-ji-Tempels in Kamakura. Sowohl [D.T.] Suzuki, Sōyō Shaku als auch Sōkatsu Shaku standen in dieser Linie. Die für die Verbreitung des Zen in der Bundesrepublik so bedeutenden Lehrer Herrigel und Nagaya entstammten ebenfalls dieser Traditionsreihe.“ (Baumann 1995:87-8, siehe auch die Grafik in Benz 1962:64; auch Ōhasama, Mitverfasser des ersten Buches über Zen in Deutschland, gehört in diese Linie.)*

Zen aus der Sōtō-Schule drang gemessen an seiner heutigen Bedeutung erst spät vor: „Mit Deshimaru Rōshi siedelte 1967 schließlich ein Sōtō-Meister nach Europa über; bis zu seinem Tod 1982 lebte er in Frankreich.“ In seiner Linie wirkt die heute gruppenstarke „Zen-Vereinigung Deutschland“.

„... 1964 leitete Fritz Hungerleider (geb. 1920) den ersten mehrtägigen Zen-Kurs in der Bundesrepublik. Dieses *Sesshin* bildete symbolisch den Auftakt zum einsetzenden Interesse an der meditativen Praxis des Buddhismus.“ (Baumann 1995:76) Hungerleider hatte Zen 1961 während einem achtmonatigen Aufenthalt in Japan kennengelernt. Bis 1972 hielt er jährlich in Roseburg *Sesshin* ab und schrieb einen bis heute lesbaren Leitfaden für die Zen-Praxis (Hungerleider 1976).

*„War das Interesse am Zen in den fünfziger Jahren durch Herrigels Abhandlung geweckt worden, so wurde der Zen-Buddhismus in den sechziger Jahren durch die psychologischen Interpretationen Daisetz Teitaro Suzukis (1870-1966) und Carl Gustav Jungs (1875-1961) populär und gefragt.“*

*Weitere Buchveröffentlichungen zum Zen-Buddhismus steigerten den Bekanntheitsgrad. Auch auf katholischer Seite wurde die Meditation im Stile des Zen entdeckt; wegweisend wurden die Publikationen der in Japan lebenden Jesuitenpater Heinrich Dumoulin (1905-[1995]) und Hugo Makibi Enomiya-Lasalle (1898-1990) sowie von Karlfried Graf von Dürckheim (1896-1989). Von einem ‚Zen-Boom‘ zu Beginn der sechziger Jahre konnte jedoch nur in bezug auf Nordamerika gesprochen werden, in der Bundesrepublik waren Zen-Buddhisten nur eine ‚quantité négligeable‘.“* (Baumann 1995:78-9)

In den 70er Jahren ließ sich in Deutschland dann ein eruptiv gesteigertes Interesse an Zen-Veranstaltungen verzeichnen – „Zen-Boom“ wird da zu einer legitimen Überschrift (Baumann 1995:81).

## 7. Kurze Schulen-Übersicht

Die drei wichtigsten Zen-Schulen in Japan sind: Rinzai, Sōtō und Ōbaku. Die Sanbō-kyōdan ist im Vergleich eine kleine Splittergruppe mit sechs Tempeln, weiteren sechs Übungsstätten, elf autorisierten Lehrern und knapp 3.000 Anhängern in den 1980er Jahren (Ozeki 1985:31).

Rinzai geht auf den chinesischen Zen-Meister Rinzai Gigen zurück und wurde von Eisai (auch: Yōsai) im Jahre 1191 (1141-1215) nach Japan überbracht. Die heute in Japan aktiven Schulen gehen aber fast alle auf drei spätere Meister und deren Überlieferungslinien zurück: Daiō Kokushi (Nanbo Shōmyō 1235-1309), Daitō Kokushi (Shūhō Myōchō 1282-1338) und Kanzan Egen (1277-1360, Gründer des heute stärksten Zweiges, der Myōshin-ji-Schule). In Anleihe an drei Zeichen aus ihren Namen werden ihre Übertragungslinien zusammenfassend als Ōtōkan-Linie bezeichnet. Von entscheidender Bedeutung für die heutige Praxis war Hakuin (1685-1768), der insbesondere die für Rinzaï charakteristische *Kōan*-Praxis systematisiert und kodifiziert hatte. Daneben hatte er aber auch die Wichtigkeit des *zazen* als zentralem Exerzizium des Zen betont und in einem berühmten und bis heute gerne intonierten Gedicht („*Hakuin Zen-ji zazen wasan*“) besungen. Rinzaï ist in 15 Schulen verzweigt und betreut in Japan

5.715 Tempel (davon 3.366 Myōshinji-ha) und zählt offiziell 1.115.240 Anhänger (davon Myōshinji-ha: 354.259; Bunkachō 2014:72-3).

Die Sōtō-Schule legt das Hauptgewicht ihrer Praxis auf das „nichts als das rechte Sitzen“ (*shikantaza*) und wurde von Dōgen (1200-1253) aus China nach Japan vermittelt. Dōgen war von 1223-27 in China und erfuhr unter dem Meister T'ien T'ung Ju-ching (jap. Tendō Nyojō) unter der Aufforderung „*shinjin datsuraku, datsuraku shinjin!*“ („Wegfallen von Körper und Geist“) ein tiefe Erleuchtung. Sein Hauptwerk *Shōbō genzō* „gilt als eine der tiefgründigsten Schriften der jap. Zen-Literatur und als das hervorragendste Werk der religiösen Literatur Japans“ (Diener 1996:50). Dōgen sah im reinen, hellwachen, objektlosen, all-aufmerksamen Sitzen und Gegenwärtigsein, dem *shikantaza*, die höchste Form der Zen-Übung. Durch diese Emphase auf „das Zen der schweigenden Erleuchtung“ (*mokushō zen*) wurde seine Schule mit dieser Praxis identifiziert. Dōgen selbst hat hinwieder die *Kōan*-Praxis, die unter der Bezeichnung *kanna-zen* („das Zen des Betrachtens der Worte“) als charakteristisch für Rinzai gilt, nicht abgelehnt. Er hatte sogar eine *Kōan*-Sammlung mit Kommentar ediert. Allerdings spielen *Kōan* heute im Sōtō tatsächlich eine geringe Rolle. Sōtō verfügt in Japan über die meisten Tempel (14.566; keine Angaben zur Gläubigenzahl, Bunkachō 2014:74).

Die Ōbaku-Schule ist eine Nebenlinie des Rinzai-Zen, die vom chinesischen Mönch Yin-yüan Lung-ch'i (jap. Ingen Ryūki, 1592-1673) 1654 nach seiner Ankunft in Japan gegründet wurde. Heute werden 451 Tempel des Ōbaku-Zweiges gezählt mit rund 300.000 Gemeindemitgliedern (Bunkachō 2014:74-5). Ihr Haupttempel wurde nach dem Kloster benannt, in dem Ingen in China Abt gewesen war: der Manpuku-ji liegt in Uji bei Kyōto und ist auch ein Prachtstück Ming-zeitlicher Tempelarchitektur chinesischen Stils (Bunkachō 2007:13-14, für Details auch unter den belangvollen Stichworten und Namen: Iwano 1999 und Diener 1996).

## 7.1. Die Sanbōkyōdan

Die Sanbōkyōdan wurde 1954 von Yasutani Hakuun (1885-1973) gegründet. Sein Meister, Harada Daiun (1871-1961) war ein strenger, charismatischer Rōshi, der eine Integration der Lehren des Sōtō und Rinzai angestrebt hatte und der Ansicht war, dass *kenshō* („Einsicht in das wahre Wesen“) für jedermann und -frau, gleich ob Laie oder Mönch, zugänglich und verwirklichbar sei. Diese Ansätze prägten Yasutani's Weg als Lehrer: er ließ die monastischen Mauern hinter sich und propagierte intensiv die Praxis des *zazen* für Laien. Sein Dharma-Nachfolger wurde Yamada Kōun (1907-1989). Dieser öffnete seinen Unterricht in Richtung Nicht-Buddhisten: er reiste ausgiebig, regelmäßig auch in die USA und nach Deutschland. Mehr als ein Dutzend christlicher Geistlicher wurde von ihm als Zen-Lehrer autorisiert. Nicht zuletzt das führte dahin, dass „trotz seiner bescheidenen Größe die Sanbōkyōdan einen unverhältnismäßig großen Einfluß auf das Zen im Westen hatte“ (Sharf 1995a:425, darin auch im Detail die obige Genealogie).

„Die Sanbōkyōdan besteht darauf, dass ‚wahres Zen‘ nichts mehr und nichts weniger ist, als die Erfahrung von kenshō – eine persönliche und tiefgehende Verwirklichung der wesenhaften Nicht-Dualität aller phänomenalen Existenz. Damit sei, behaupten die Sanbōkyōdan-Lehrer, Zen keine ‚Religion‘ im herkömmlichen Sinne des Wortes und es sei weder an eine bestimmte kulturelle Form gebunden noch von Schrift und Glauben abhängig.“ (Sharf 1995a:427)

Sanbōkyōdan verschlankte den textuellen Apparat der *Kōan*-Praxis auf eine simple Rezitation des *mu*<sup>15</sup> und die ursprünglich monastische, von ethischen und alltagspraktischen Regeln durchtränkte Lebensform auf die einfache Übung des Sitzens. Die Ausrichtung auf eine *kenshō*-Erfahrung ist zentral, wenn nicht obsessiv. „Was sicherlich neu ist im Zen im Stile von Yasutani-Yamada, ist das Ausmaß, in dem buddhistische Erleuchtung für den Laienkonsum kleinverpackt worden ist. Die Lehre des Buddhismus und Zen – die ausgefeilte Literatur, Philosophie, Liturgie und das Ritual – sind auf eine singuläre, vorübergehende ‚Erfahrung‘ reduziert worden, die von jedem/r in einer Spanne von Monaten oder gar Wochen erreicht werden, solange nur rechte Supervision und ausreichend Motivation gegeben sind.“ (Sharf 1995a:454) In seiner Betonung der antinomischen, ikonoklastischen und anti-monastischen Seite des Zen und der Emphase auf Praxis, persönlicher Transformation, Gewinnung von Klarheit und psychologischem und spirituellem Wohlbefinden ist die Sanbōkyōdan in ausgezeichneter Weise „kommensurabel mit den Zielen der ‚New Age Spiritualität‘.“ (Sharf 2002:152)

Mit ihrer Hervorhebung der „Erfahrung“, die in einer „Wesensschau“ kulminiere (*kenshō*, bei D.T. Suzuki: *satori*), ihrer De-Kontextualisierung und Entfärbung von religiösem Anstrich und „Universalisierung“ als transkonfessioneller Praxis deckt sich die Sanbōkyōdan (fast) völlig mit den Umrissen des Zen-Bildes, das D.T. Suzuki entworfen hat. Seine Herausstreichung der mystischen Seite des Zen hat zu dessen Hybridisierung wohl ebenso viel beigetragen wie die Ausbildung eines „Zen für Christen“ innerhalb der Sanbōkyōdan. Neben Enomiya-Lasalle erhielt auch der Benektiner-Pater und eifrige Zen-Publizist Willigis Jäger die Lehrbefugnis, der auf eine beachtliche Schüler-Zahl im deutschen Sprachraum kommt (Anfang der 1990er Jahre geschätzte 800 bis 1.000; vgl. Baumann 1995:103). In Japan zählte die Sanbōkyōdan Ende 2013 offiziell 2.982 Gläubige und verfügte über nur 3 Tempel und 14 Übungsstätten (Bunkachō 2014:74-5). Daran gemessen ist sie tatsächlich – wie von Sharf bemerkt –, im Ausland überproportional stark vertreten.

15 *Mu* bedeutet wörtlich „nichts, nicht, das Nichts, un-, ist/hat nicht ...“ und war die Antwort auf die Frage eines Mönches an den Meister Jōshū: „Hat ein Hund die Buddha-Natur?“ Jōshū sagte: „Mu!“ Dies ist eines der beliebtesten *Kōan* für den Einstieg ins *kanna-zen*, das Zen der *Kōan*-Übung. Die Eingangs-*Kōan*, deren Lösung unabdingbar für den weiteren Ausbildungsgang sind, heißen auch *hosshin kōan*: „*Hosshin* ist das japanische Wort für *dharmakāya*, die Welt des Wahren-Wesens, des Buddha-Wesens, der Leere, Substanzlosigkeit, welche die Freiheit von jeder Dualität, jeder Subjekt-/Objektsplaltung beinhaltet.“ (Wachs 2003:95) Wachs bietet einen guten historischen Überblick zur vielstufigen, vom Wissen um klassische Zen-Texte flankierten *Kōan*-Praxis.

## 8. Conclusio

*“... many of the greatest teachers (Ta-hui, Dōgen etc.) were unable in the long run to counteract the popular demand for a form of Buddhism reduced to the simple act of sitting in zazen or puzzling over a koan. In the West, this attitude was given a virtual imprimatur through the enormously influential writings of D.T. Suzuki.”* (Batchelor 1994:213)

Um zu sehen, wie Zen im deutschen Sprachraum via Internet präsentiert wird, habe ich 77 „auswertbare“ Websites von Zen-Gruppen durchgekämmt (Herbert 2008). Dabei zeigte sich deutlich, dass die Topoi „Erfahrung, Übung, Praxis, Alltag“ in den Vordergrund gerückt werden – ein Zen-Bild, das von D.T. Suzuki maßgeblich (mit)geprägt worden ist und neureligiösen Bedürfnissen optimal entgegenkommt. Diese Profilierung steht antithetisch zu den Aspekten, die in den Hintergrund gedrängt sind: Erfahrung versus Glauben, Praxis versus Indoktrination/Institution, Übung versus leerem Ritual, Alltag versus isolierter Sonntagsmesse.

Dass Zen eine organisierte Religion ist, wird systematisch ausgeklammert. Jede(r), der/die einmal ein Zen-Dōjō betreten hat, weiß, dass hier jede Bewegung abgezirkelt und kodiert ist, Rituale und Rezitationen durchgeführt werden, ein Schriftenkanon existiert, eine (Schulen-)Heiligenverehrung praktiziert wird (verwiesen sei auf die „ununterbrochene“ Meisterlinie über Bodhidharma bis Buddha Shakyamuni), Buddha-Statuen und andere religiöse Symbole ausgestellt sind, Kleidungs- und Haartrachtsitte Ausdruck konfessioneller Zugehörigkeit sind, eingespielte Hierarchien bestehen, ein eigener sektenspezifischer Jargon gepflegt wird, jährlich wiederkehrende Zeremonien und Gedenkfeiern abgehalten werden und statusgebende Einweihungen und Namensverleihungen eine wichtige Rolle spielen. Alle diese Aspekte, die im übrigen in Japan noch viel deutlicher zum Vorschein kommen, wo viele Tempel als Bestattungsunternehmen fungieren und als Familiendomäne angesehen werden, weisen Zen klar als konfessionelle Institution aus. Dass dies in den meisten Websites verschwiegen oder zumindestens verdrängt wird, verrät genau so viel über die Bedürfnisse, die adressiert werden, wie die expliziten Angebote und Versprechen. Zen wird (unausgesprochen) als Gegenmittel gegen eine erstarrte christliche Kirchenreligiösität offeriert: alles, was an eine solche erinnern könnte, wird also so gut es geht eliminiert.

Über die Zeitläufte konnten dem Buddhismus immer wieder opportune Aspekte abgewonnen werden, die nicht selten im Dienste einer allgemeinen Kulturkritik instrumentalisiert wurden:

*„Im neunzehnten Jahrhundert wurden zwei maßgebliche interpretative Perspektiven dominant, die eine sah den Buddhismus in tief pessimistischen Begriffen, die andere in der Begrifflichkeit des wissenschaftlichen Rationalismus. Im zwanzigsten Jahrhundert sind diese beiden Perspektiven in Frage gestellt und von Interpretationen übertönt worden, die sowohl optimistischer als auch positiver im*



*Ton waren und die mehr die spirituellen als die rationalen Qualitäten des Buddhismus betonten.“ (Clarke 1997:190)*

Mit den gesellschaftlichen Umbrüchen in den späten 1960er Jahren entstand für Zen ein ideales Umfeld in der Gegenkultur der Beatniks, Hippies, New-Age-Anhänger, Morgendlandfahrer und anderen antibürgerlichen, alternativen Kreisen, die nach Bewusstseinerweiterung, Selbstverwirklichung und spiritueller Erfahrung aus erster Hand hungerten. Viele der Leute, die heute im deutschen Sprachraum ein Zen-Zentrum leiten, sind aus der Baby-Boomer-Generation. Ihre Sicht des Zen ist mithin vom Zeitgeist der späten 1960er Epoche mitgeprägt.

Die Rezeption des Buddhismus trat damals in eine neue Phase ein, die Baumann mit „Meditationsbuddhismus“ betitelt und für die Periode 1964-1977 geltend macht. Zen spielte hier eine Vorreiterrolle. „Mit den Meditations- und Übungsseminaren trat zu den bisher bekannten, vorwiegend kognitiven Vermittlungsarten buddhistischer Lehre und Praxis eine neue Form in den Vordergrund. Hatte zuvor primär die Lehre als Zugang und Einstieg in die buddhistische Religion fungiert, so gewannen insbesondere die jüngeren Buddhismus-Rezipienten nun durch die meditative Praxis den Zugang zum Buddhismus. Aus der Praxis heraus entwickelte sich eine Auseinandersetzung mit der Lehre; ein Prozeß, der bei den frühen bekennenden Buddhisten genau umgekehrt verlaufen war.“ (Baumann 1995:85). Baumann verweist ebenda auch auf Schätzungen, denen zufolge in dieser Periode schon mindestens 20.000 Deutsche täglich nach der Zen-Methode meditiert haben sollen.

Seither hat sich Zen mit weit über hundert Zentren etabliert und lehrrichtungsmäßig diversifiziert. Es haben sich westliche Übertragungslinien herausgebildet, d.h. amerikanische und europäische Zen-Lehrer ordinieren Schüler und erteilen Lehrbefugnis. Gespiegelt an asiatischen Verhältnissen ist der Anteil an Zen-lehrenden Frauen sehr hoch. Weiters gibt es Ausreißer(innen) aus allen Traditionen, die vom Zen inspirierte, aber sehr eigene Wege gehen wie z.B. Toni Packer, die die Lehre von J. Krishnamurti und Zen zu verbinden sucht oder der einen „agnostischen“ Buddhismus propagierende Meditationslehrer Stephen Batchelor und die „unabhängigen“ spirituellen Lehrerinnen Joko Beck und Jiyu Kennett (Rawlinson 1997:7-9 und unter den Namen im biographischen Verzeichnis).

Die Metamorphosen, die Zen auf seiner Wanderung von Indien nach China, Korea, Vietnam und dann nach Japan durchlief, waren wohl ebenso groß wie jene bei der Übertragung in den Westen. Womit Zen nur einen der Hauptsätze des Dharma (der Lehre) bestätigt: Nichts ist beständig, alles im Wandel, *shogyō mujō!* Und diesem Wandel lässt sich in Ruhe zusehen, zumal man/frau der Devise folgt: *Soyez Zen!*

**Dr. Wolfgang Herbert** studierte Philosophie, Religionswissenschaft und im Hauptfach Japanologie an der Universität Wien. Professor für Vergleichende Kulturwissenschaften an der Universität Tokushima. Zum Thema gibt es das Buch: Herbert, Wolfgang: *Buddha, Zen und Achtsamkeit. Eine kurze Geschichte des Buddhismus im deutschen Sprachraum*. Essen: Oldib 2012.

## Literatur

Akizuki Ryūmin

*Suzuki Daisetsu*. Tokyo: Kōdansha 2004

Arima Raitei und Mogi Kenichirō

„*Kyōto de ‚Zen no kokoro‘ ni fureru*“, in: *Katei gahō* 9 (2007), 39-45

Batchelor, Stephen

*The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*.

Berkeley, Calif.: Parallax Pr. 1994

Battista, John R.

“*Abraham Maslow and Roberto Assagioli: Pioneers of Transpersonal Psychology*”,

in: Scotton, Chinen u. Battista 1996:52-61

Baumann, Martin:

*Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*.

2., durchges. u. aktualis. Aufl. Marburg: diagonal 1995

Benoît, Hubert

*Zen and the Psychology of Transformation. The Supreme Doctrine*.

Foreword by Aldous Huxley. Rochester: Inner Traditions Intern. 1990

Benz, Ernst

*Zen in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus – Zen-Snobismus*.

Im Anhang Zen-Aussprüche. Weilheim: O.W. Barth 1962

Bunkachō (Hg.)

*Shūkyō nenkan. Heisei 18nenpan*. Tokyo: Gyōsei 2007

*Shūkyō nenkan. Heisei 26nenpan*. Tokyo: Gyōsei 2014

Burston, Daniel

“*Erich Fromm: Humanistic Psychoanalysis*”, in: Moss 1999:276-286

Chinen, Allan B.

“*The Emergence of Transpersonal Psychiatry*”, in: Scotton, Chinen u. Battista

1996:9-18

Clarke, John James

*Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*.

New York: Routledge 1997

Diener, Michael S.

*Das Lexikon des Zen. Grundbegriffe und Lehrsysteme, Meister und Schulen,*

*Literatur und Kunst, meditative Praktiken, Geschichte, Entwicklung und*

*Ausdrucksformen von ihren Anfängen bis heute*. München: Goldmann 1996

- Dumoulin, Heinrich  
*Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus.*  
 Frankfurt a. M.: Fischer 1976 (= Fischer Taschenbuch 1667)
- Elbrecht, Herbert (Hg.)  
 DÖGEN-ZEN. Kleine Schriften der Sōtō-Schule. Aus dem Japan. übers. von  
 Heinrich Dumoulin und Emil Naberfeld, mit e. Einf. von Heinrich Dumoulin,  
 hg. von Herbert Elbrecht. Zürich & München: Theseus 1990
- Fader, Larry A.  
 „Arthur Koestlers Critique of D.T. Suzuki’s Interpretation of Zen“, in:  
*The Eastern Buddhist* NS 13/2 (1980), 46-72
- Faure, Bernard  
*Chan Insights and Oversights. An epistemological Critique of the Chan Tradition.*  
 Princeton: Princeton UP 1993
- Fields, Rick  
*How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America.*  
 3. ed., rev. and updated. Boston & London: Shambala 1992
- Fromm, Erich, Daisetz Teitaro Suzuki und Richard de Martino  
*Zen-Buddhismus und Psychoanalyse.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971  
 (= suhrkamp taschenbuch 37)
- Gellner, Christoph  
 „Die Ankunft des Buddha im Westen. Zeitdiagnostische Spiegelungen in der  
 deutschsprachigen Literatur. Adolf Muschg: Japan, Zen-Buddhismus und  
 Christentum“, in: *Lotusblätter. Zeitschrift für Buddhismus* 4 (2002), 17-20
- Glassman, Bernhard und Rick Fields  
*Instructions to the Cook. A Zen Master’s Lessons in Living a Life That Matters.*  
 New York: Bell Tower 1996
- Hanegraaff, Wouter J.  
*New Age Religion And Western Culture. Esotericism in The Mirror of Secular  
 Thought.* New York: New York State UP 1998
- Heelas, Paul u.a. (Hg.)  
*The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality.*  
 Malden, MA; Oxford & Carlton: Blackwell 2005 (= Religion and Spirituality in  
 the Modern World)
- Heiler, Friedrich  
*Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.*  
 München: Reinhardt 1918
- Heisig, James W.  
 „The Religious Philosophy of the Kyoto School – An Overview –“, in:  
*Japanese Journal of Religious Studies* 17/1 (1990), 51-81
- Herbert, Wolfgang  
 „Die Privilegierung der ‚Erfahrung‘ im Zen – D.T. Suzuki, das Internet und  
 andere Miscellen zur Zen-Rezeption im deutschen Sprachraum“, in:

- Yorioka Ryūji (Hg.): *Doitsu ni okeru Nihon juyō to Nihonbungaku ni okeru Doitsu juyō. Kenkyū seika hōkokusho*. Tokushima: Tokushima Univ./Faculty of Integrated Arts & Sciences 2008, 62-124
- Herrigel, Eugen  
*Zen in der Kunst des Bogenschießens*. München: O.W. Barth 1982
- Hisamatsu Shin'ichi  
*Zen and the Fine Arts*. Transl. by Gishin Tokiwa. Tokyo: Kodansha Int. 1971
- Hungerleider, Fritz  
*Das Zen-Seminar. Ein Leitfaden für Übende und Lehrer*.  
Wien, Freiburg & Basel: Herder 1976
- Ital, Gerta  
*Der Meister, die Mönche und ich*. Wien & München: O.W. Barth 1966
- Ital, Gerta  
*Auf dem Weg zu Satori. Übersinnliche Erfahrungen und das Erlebnis der Erleuchtung*. Wien & München: O.W. Barth 1982
- Iwano Shin'ya (Hg.):  
*Japanese-English Buddhist Dictionary*. Rev. ed. Tokyo: Daitō shuppansha 1999
- James, William  
*Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*.  
Aus d. Amerikan. von Eilert Herms und Christian Stahlhut.  
Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt a.M. & Leipzig: Insel 1997
- Jorgensen, John  
"Chan School", in: Buswell, Robert E. Jr. (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism*.  
Vol. One A-L. New York: Macmillan 2004
- Jung, Carl Gustav  
„Geleitwort“, in: *Suzuki* 1980:9-38
- Lewis, James R.  
"Approaches to the Study of the New Age Movement", in: Lewis, James R. und J. Gordon Melton (Hg.): *Perspectives on the New Age*. Albany: SUNY 1992, 1-12
- McMahan, David L.  
"Repackaging Zen for the West", in: Prebish, Charles S. und Martin Baumann (Hg.): *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley, Los Angeles & London: California UP 2002, 218-229
- Moss, Donald  
"Abraham Maslow and the Emergence of Humanistic Psychology", in:  
*Moss* 1999:24-37
- Moss, Donald (Hg.)  
*Humanistic and Transpersonal Psychology. A Historical and Biographical Sourcebook*. Westport, Connecticut & London: Greenwood 1999
- N.N.  
"Kaigai no ZEN būmu kara sono kuni no ,omoi' ga mite kimashita", in:  
*Waraku* 3 (2007), 66-67

- Oldmeadow, Harry  
*Journeys East. 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions.* Foreword by Huston Smith. Bloomington: World Wisdom 2004
- Olendzki, Andrew  
 „Meditation, Healing, and Stress Reduction“, in: Queen, Christopher (Hg.): *Engaged Buddhism in the West.* Boston: Wisdom Publ. 2000, 307-327
- Otto, Rudolf  
*Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis).* München: Beck 1932
- Otto, Rudolf  
 „Professor Rudolf Otto on Zen Buddhism“, in: *The Eastern Buddhist* 3:2 (1924), 117-125
- Ozeki Takahisa  
*Gendai Bukkyō jōhō daijiten.* Tokyo: Kanzan 1985
- Prohl, Inken  
 „Buddhistische Wege zum Glück‘ – Eine Analyse gegenwärtiger Erscheinungsformen des Buddhismus in Deutschland“, in: *Prohl und Zinser* 2002:187-209
- Prohl, Inken und Hartmut Zinser (Hg.)  
*Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa.*  
 Hamburg: LIT 2002 (= BUNKA-Tübinger interkulturelle und linguistische Japanstudien 2)
- Rawlinson, Andrew  
*The Book of Enlightened Masters. Western Teachers in Eastern Traditions.*  
 Chicago & La Salle, Ill.: Open Court 1997
- Rittner, Volker  
 „Psychosomatik und Zivilisierung“, in: Jüttemann, Gerd, Michael Sonntag und Christoph Wulf (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland.*  
 Weinheim: Psychologie Verl. Union 1991, 512-527
- Said, Edward W.  
*Orientalism.* New York: Vintage 1979
- Schweidlenka, Roman  
 „Buddhismusrezeption der Gegenkultur und Alternativbewegung im deutschen Sprachraum seit 1968. Ein Bericht auf Grund teilnehmender Beobachtung“, in: Manfred Hutter (Hg): *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum.*  
 Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2001 (= Religionswissenschaft 11), 199-211
- Scotton, Bruce W., Allan B. Chinen und John R. Battista (Hg.)  
*Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology.*  
 New York: Basic Books 1996
- Sebald, Hans  
 „Die Romantik des ‚New Age‘: Der studentische Angriff auf Wissenschaft,

- Objektivität und Realismus“, in: Hans Peter Duerr (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Bd. 3: Beiträge aus der Philosophie.  
Frankfurt a.M.: Syndikat 1985 (= Taschenbücher Syndikat, EVA 58), 215-237
- Sharf, Robert H.  
„Sanbōkyōdan. Zen and the Way of the New Religion“, in:  
*Japanese Journal of Religious Studies* 22/3-4 (1995a), 417-458
- Sharf, Robert H.  
„The Zen of Japanese Nationalism“, in: Donald S. Lopez, Jr. (Hg.):  
*Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*.  
Chicago & London: Chicago UP 1995b, 107-160
- Sharf, Robert H.  
„The Uses and Abuses of Zen in the Twentieth Century“, in:  
*Prohl und Zinser* 2002:143-154
- Suzuki, Daisetz Teitaro  
*Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*. Mit einem Geleitwort  
von C.G. Jung. 9. Aufl. Bern, München & Wien: O.W. Barth 1980
- Suzuki, Daisetz Teitaro  
*Mysticism: Christian and Buddhist*.  
London & New York: Routledge 2002 (= Routledge Classics)
- Suzuki, Daisetz Teitaro  
*Zen and Japanese Culture*. 11th pr. Princeton: Princeton UP 1993  
(= Bollingen Series LXIV)
- Wachs, Marianne  
„Das *kōan*, eine chinesische Erfindung“, in: Marianne Wachs (Hg.):  
*Form ist Leere – Leere Form 1* (Buddhistische Lehrbegriffe).  
Berlin: Buddhistischer Studienverl. 2003, 81-101
- Walsh, Roger und Shauna L. Shapiro  
„Die Begegnung von meditativen Disziplinen und westlicher Psychologie:  
Ein sich gegenseitig bereichernder Dialog“, in: *Transpersonale Psychologie und  
Psychotherapie* 13. Jg/2 (2007), 56-81
- Wilber, Ken  
*Eros, Kosmos, Logos. Eine Jahrtausend-Vision*.  
3. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 2002
- Yamada Shōji  
*Zen to iu na no Nihonmaru*. Tokyo: Kōbundō 2005
- Zotz, Volker  
*Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*.  
Berlin: Theseus 2000