

**DER BEGRIFF
DES BEWUSSTSEINS BEIM
ZEN MEISTER SOKEI-AN**

*Seminararbeit zur Vorlesung
«Einheit und Mystik»*

**Dr. G. Schmid
Wintersemester 1987/88**

Von Gunna Mahler-Görges, Schaffhausen

Vorwort	3
1. EINLEITUNG	5
1.1. Zu den Wurzeln des Zen	5
1.2. Sokei-an's Stellung innerhalb des Zen.....	6
2. ZUM BEGRIFF DES BEWUSSTSEINS BEI SOKEI-AN.....	9
2.1. Die Bedeutung des Bewusstseins vor dem buddhistischen Hintergrund..	9
2.2. Der Aufbau des Bewusstseins	11
3. DIE PHILOSOPHISCHE DEUTUNG DES BEWUSSTSEINS.....	16
3.1. Sokei-an's Stellungnahme zu den philosophischen Fragen.....	16
3.1.1. Die Ursachenfrage	16
3.1.2. Die Sinnfrage.....	18
3.2. Zusammenfassende Interpretation	19
Literaturverzeichnis.....	24

Vorwort

Durch einen Freund auf das Buch *Sokei-an's Übertragung des Zen* aufmerksam geworden, begann ich vor einiger Zeit, die in kurze thematisch gegliederte Kapitel gefassten Gedanken des Zenmeisters Sokei-an über das Wesen des aktuellen Zen-Buddhismus zu lesen. Was mich ansprach und veranlasste, diese Texte zum Ausgangspunkt für diese Arbeit über Zen zu wählen, waren die Klarheit und Einfachheit, mit der Sokei-an die Essenz des Zen für den Hörer beziehungsweise den Leser verständlich zu machen versucht.

Das Buch *Sokei-an's Übertragung des Zen* entstand dadurch, dass eine Schülerin Sokei-an's nach seinem Tod sämtliche Notizen ihrer Kollegen und Kolleginnen einsammelte und die Texte so wörtlich wie möglich rekonstruierte. Agathe Wydler, welche die Vorträge Sokei-an's aus dem Englischen ins Deutsche mit übersetzt hat und die Einführung schrieb, ist Zen-Lehrerin im Rinzaï-Dojo in Zürich. Ihr Meister, Dr. Platov, war der älteste Schüler Sokei-an's und ist heute als Priester des Rinzaï-Zen, Myoshin-ji, Kyoto, Japan und als Zen-Lehrer in Amerika und in der Schweiz tätig (Sokei-an, S. 14). Durch seine Anregung wurden die Texte Sokei-an's übersetzt.

Mein Anliegen bei der hier vorliegenden Seminararbeit ist, den Begriff des Bewusstseins, aus Sokei-an's Sicht verstanden, anhand ausgewählter Kapitel herauszukristallisieren. Ausgangspunkt meiner Deutung ist die philosophische Konzeption, *Organische Einheitsbetrachtung* genannt, des in Schweden lebenden Ungarn Stefan Hlatky. Eine ausführliche Beschreibung dieser Theorie habe ich in einer früheren Arbeit gegeben (vergl. *Reinkarnation und Erlösung in der Bhagavadgita*, S. 22 ff., Seminararbeit zum Seminar Reinkarnation, Wintersemester 86/87, von Gunna Görge). Deshalb verzichte ich hier auf eine Wiederholung dieser Beschreibung.

Ausgehend von dieser philosophischen Konzeption will ich untersuchen, wie Sokei-an den Begriff des Bewusstseins beschreibt und in welcher Weise er, ausgehend von der Zen-Tradition, zu den philosophischen Grundfragen (der Frage nach der äussersten Ursache und dem Sinn des Daseins) Stellung nimmt.

Zum Aufbau der Arbeit:

Im ersten Teil, der Einleitung, lokalisiere ich, nach einer kurzen Erläuterung des Kontextes, aus dem heraus Zen entstanden ist, Sokei-an's Stellung innerhalb der Zen-Tradition. Es folgen

einige Angaben zu seinem Auftrag und der Weise, wie er sein Anliegen vermittelt. Abschließend gebe ich einige Anhaltspunkte zum Buch Sokei-an's und dessen Gliederung, damit der Leser orientiert ist über die Quelle der vorliegenden Interpretation.

Im zweiten Teil gehe ich auf das Thema der Arbeit ein. Anhand verschiedener Textstellen beleuchte ich den Begriff des Bewusstseins bei Sokei-an.

Der dritte Teil beinhaltet die philosophische Deutung des Bewusstseinsbegriffs aus der Sicht der *Organischen Einheitsbetrachtung*. Insbesondere untersuche ich hier Sokei-an's Stellungnahme zur Ursachen- und Sinnfrage. Eine zusammenfassende Interpretation schliesst die Arbeit ab.

Methodische Hinweise:

- Bei der Schreibweise aller buddhistischen Begriffe habe ich mich an die jeweiligen Quellenvorlagen gehalten.
- Die im Original von Sokei-an kursiv geschriebenen Sanskritausdrücke sind durch unterbrochene Unterstreichungen hervorgehoben.
- Um die Lesbarkeit zu erleichtern, habe ich für die Zitate von Sokei-an eine kursive Schrift gewählt.
- Hervorhebungen im Text durch Unterstreichen stammen, falls nicht anders erwähnt, von mir.

1. EINLEITUNG

1.1. Zu den Wurzeln des Zen

Zen ist eine besondere Strömung innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus. Dieser begann sich etwa vor 2000 Jahren herauszukristallisieren als Reaktion auf den Hinayāna- oder Theravāda-Buddhismus. Letzterer - auch das "Kleine Fahrzeug" genannt - beruft sich ausschliesslich auf die heiligen Schriften des Pāli-Kanons, die Lehrreden Buddhas, die nach seinem Tod 483 v. Chr. tradiert und fixiert wurden. Als streng orthodoxe Richtung des Buddhismus ist das "Kleine Fahrzeug" ein Heilsweg für eine mönchische Elite, mit dem Ideal der Selbsterlösung durch Erkenntnis, Askese und Meditation. Als Erweiterung des Hīnayāna-Buddhismus brachte der Mahāyāna-Buddhismus die Idee der Fremderlösung von aussen (nach Schumann, 1985, S. 126). Damit wurde er zur populären Form des Buddhismus - Māhāyana - das "Grosse Fahrzeug" -, der das Schwergewicht auf aktive Nächstenliebe, Kulthandlungen und fromme Verehrung legt. Wie das kleine Fahrzeug anerkennt er den Pāli-Kanon, hat jedoch im Laufe der Jahrhunderte viele andere Lehrabhandlungen, die dem Buddha zugeschrieben wurden, übernommen und betrachtet sie als heilige Schriften. Im Mahāyāna-Buddhismus wurde der Begriff des Bodhisattvas zentral als einem Erleuchteten, der zugunsten seiner Mitmenschen auf die eigene, völlige Erleuchtung und Erlösung verzichtet, um diesen dabei helfen zu können (nach Glasenapp, 1972, S. 89).

Hinsichtlich einer eingehenderen Schilderung des Mahāyāna-Buddhismus und seiner historischen Entwicklung verweise ich auf einschlägige Literatur, Schumann, 1985; Glasenapp, 1972 und 1983; Zimmer, 1973; Fassnacht, 1978.

Nach Buddhas Tod begann sich seine Lehre sukzessive zu verbreiten, zuerst in Indien selbst, dann über die Landesgrenzen hinaus. Vor allem die Strömung des Mahāyāna-Buddhismus war dabei ausschlaggebend, denn sie sprach das Volk mit ihren rituellen und kultischen Elementen an. Ungefähr im ersten Jahrhundert n. Chr. kam China mit dem indischen Buddhismus in Berührung. Es begann ein intensiver und fruchtbarer Gedankenaustausch dadurch, dass chinesische Denker die Lehren des Buddha aus der Sicht ihrer eigenen Philosophie zu deuten angingen. Allmählich entstand eine Reihe verschiedener buddhistischer Schulen, deren bedeutendste um ca. 520 von dem Inder *Bodhidharma* begründet wurde, als Schule der Meditation.

Meditation heisst auf Sanskrit *dhyana*, daraus entstand das chinesische Wort *ch'an*, japanisch *Zen*. Bodhidharma gilt als der Begründer des Zen. Diese Ch'an-Philosophie wurde um das 12. Jahrhundert n. Chr. von den Japanern übernommen und unter dem Namen Zen bis in die Gegenwart hinein als lebendige Tradition bewahrt. "Man könnte sagen, dass die Mutter Taoismus und der Vater Buddhismus das Kind Zen erzeugten, welches in Japan seine voll ausgebildete und eigenständige Existenz entwickelte." (A. Wydler, in der Einführung zum Buch *Sokei-an's*, S. 11.)

Zu Zen sagt Suzuki in seinem Buch *Die grosse Befreiung*, 1980, S. 30, es sei eine buddhistische Sekte, "die den Anspruch erhebt, die Quintessenz und den Geist des Buddhismus unmittelbar von seinem Begründer" ohne Tradierung "durch irgendeine Geheimschrift oder über einen Mysterienkult" übernommen zu haben.

1.2. Sokei-an's Stellung innerhalb des Zen

In der Einführung zum Buch *Sokei-an's Übertragung des Zen* heisst es: "Shigetsu Sasaki Roshi, am besten bekannt unter dem Namen Sokei-an Roshi, war der erste authentische Rinzai-Zenmeister, der sich im Westen niederliess, um das wahre und aktuelle Zen zu lehren." (Sokei-an, S. 11) Die folgenden Angaben stammen ebenfalls aus der Einführung zu Sokei-an.

Sokei-an (1882-1945) gründete, wie es heisst, im Jahr 1930 in New York eine Zen-Gesellschaft und begann, zu unterrichten. Zu diesem Zeitpunkt kannte man die Meditationspraxis und Philosophie des Urbuddhismus (Theravada-Schule oder Hinayana-Buddhismus), nicht aber den Mahayana-Buddhismus und die in seinem Rahmen herangewachsene Zen-Schule. Sokei-an zählte zur Schule des Rinzai-Zen. Bis zu seinem Tod 1945 vermittelte er dieses Zen "traditionsgemäss auf zwei Arten der direkten Übertragung vom Meister auf den Schüler unter Anwendung der Methode des Koan-Studiums (Konfrontation zwischen Meister und Schüler an Hand einer spezifischen Meditations-Aufgabe) und durch Vortrag und Kommentar alter buddhistischer Texte." (Sokei-an, Einführung, S. 11)

Es heisst weiter, dass Sokei-an nicht nur der erste Zen-Meister war, der im Westen lebte, sondern dass er auch einer der ersten war, die das Rinzai-Zen für Laien zugänglich machten. Bis Anfang dieses Jahrhunderts konnte man Rinzai-Zen in Japan nämlich nicht ausserhalb eines Klosters studieren. Es war Sokei-an's Lehrer, Shokatsu-Roshi, welcher als erster von seinen Nachfolgern wünschte, das Zen aus den Klöstern heraus ins gewöhnliche menschliche Leben zu tragen; er beauftragte laut Einführung speziell Sokei-an damit, dies in Amerika zu tun.

Heute ist Zen kein unbekannter Begriff mehr im Westen. Es gibt zahlreiche Publikationen über Zen, und ebenso sind Zen-Zentren entstanden, in denen diese Meditationsform unterrichtet wird. Wie A. Wydler in der Einführung zu Sokei-an's Vorträgen ausführt, geht mit dieser Popularisierung des Zen auch eine "Verwässerung" und "Verfälschung" des wahren Kerns des Zen einher. Der Band "Sokei-an's Übertragung des Zen", so führt sie weiter aus, versteht sich als "Beitrag zur Aufrechterhaltung des wahren Zen". Sokei-an sagt von sich selber (Sokei-an, S. 17):

Manche lehren Zen durch philosophische Abhandlungen, andere durch sog. Meditation, und wieder andere durch die Übertragung von Seele zu Seele. Meine Art des Lehrens ist die direkte Übertragung des Zen von Seele zu Seele.

A. Wydler weist darauf hin, dass Sokei-an's Vorträge an westliche Schüler gerichtet waren, die sich aktuell mit Zen auseinandersetzten, was den Wert dieser Vorträge auch für uns heute ausmache. Dies, weil in den Vorträgen Hinweise und Erklärungen vorkommen, die in Vorträgen buddhistischer Gelehrter oder in entsprechenden Büchern nicht zu finden seien. Sie weist jedoch auch darauf hin, dass Zen nur durch eigene praktische Anleitung eines qualifizierten Lehrers erfasst werden könne. Das Anliegen der Texte und Vorträge sei lediglich, den Geist in eine bestimmte Richtung zu lenken und diesen zu schärfen.

Zu Sokei-an's Art des Vortragens hier ein Zitat von Sokei-an selber (Sokei-an, Einführung, S. 12-13):

In Japan geben die Zen-Meister keine solchen Vorträge, denn dort gibt es viele Bücher, durch welche sich die Studenten die Kenntnis des Buddhismus aneignen können. Aber hier im Westen kann ich keines der Bücher empfehlen, das von Euren Gelehrten übersetzt wurde. Natürlich gibt es einige Übersetzungen, die im Vergleich zum Originaltext nicht falsch sind, doch die wichtigsten Punkte, um die sich alles dreht, und die in der Übersetzung betont werden müssen, um zu verstehen, was gemeint ist, werden fast immer ausgelassen... ausserdem zeige ich Euch, wie ich über Buddhismus denke.

Aus diesem Zitat geht noch einmal deutlich hervor, dass Sokei-an das aktuelle Zen lehrte; dies wird an verschiedenen Stellen immer wieder betont. Ich verstehe das so, dass Sokei-an an einer unmittelbaren Auseinandersetzung zwischen Meister und Schüler gelegen war. Einhergehend mit der eigenen Meditationspraxis des Schülers fanden die "Teishos", Vorträge oder Lehrreden, statt, in denen Sokei-an die grundlegenden Begriffe des Zen-Buddhismus beschrieb und kommentierte.

Ich selber habe keine Zen-Erfahrung im Sinne eigener Meditationspraxis. Diesen Aspekt kann ich somit nicht in die Auseinandersetzung mit diesen Texten einfließen lassen.

Das Anliegen dieser Arbeit ist, wie bereits in der Einleitung erwähnt, die Essenz des Zen-Buddhismus aus philosophischer Sicht, auf der Basis der allgemeingültigen Logik, d. h. der Vernunft oder dem Alltagsbewusstsein, zu verstehen und in der gewöhnlichen Sprache wiederzugeben. Ein von Sokei-an geäußertes Ausspruch verweist in die Richtung dieser Arbeit (Sokei-an, Kap. "EIN SCHLÜSSEL ZUM BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM", S. 131-132):

Diejenigen, deren Hauptziel es ist, Geld zu verdienen oder Städte zu bauen, legen wenig Wert auf das Denken. Doch die Menschen leben in Gedanken. Das Denken ist der einzige Schatz des Menschen. Ich bin ein Schüler des Denkens, und dasselbe gilt für Euch, die hier zu meinen Vorlesungen kommen.

Zur Orientierung gebe ich hier einige Hinweise zum Buch Sokei-an's und dessen Aufbau: Es ist in 37 Kapitel gegliedert. Jedes behandelt in sich abgeschlossen ein Thema von konzentriertem Inhalt, welcher viel Ausgangsstoff liefert zum Nachdenken, zum Meditieren. Hier eine Auflistung der Kapitel, welche mir am geeignetsten schienen, um das Thema dieser Arbeit zu beleuchten.

- | | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> - BUDDHA - BUDDHISMUS - BUDDHAS WEISHEIT - DER MITTLERE WEG - DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS - DAS AUFGEBEN - DIE DREI JUWELEN - DIE VIER EDLEN ÜBERZEUGUNGEN - DAS EINE, DAS ZU BEACHTEN IST - DER FORMLOSE GEIST - WIE FASST MAN ZEN IN WORTE - DIE FÜNF SKANDHAS - DIE FÜNF SKANDHAS UND DIE MEDITATIONSHALTUNG - LEERHEIT - KEIN ZWECK | <ul style="list-style-type: none"> - KARMA - DIE TRANSZENDENTALE WELT - DIE DREI KÖRPER BUDDHAS - EIN SCHLÜSSEL ZUM BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM - DIE WURZEL DES BAUMES |
|--|---|

2. ZUM BEGRIFF DES BEWUSSTSEINS BEI SOKEI-AN

2.1. Die Bedeutung des Bewusstseins vor dem buddhistischen Hintergrund

Um zu verstehen, welchen Stellenwert das Bewusstsein bei Sokei-an hat, führe ich zusammenfassend die wichtigsten Punkte an, welche die buddhistische Sichtweise von Sokei-an ausmachen.

1. Aus buddhistischer Sicht ist das Leben Leiden (*dukha*). Als Ursache des Leidens nennt Sokei-an das Unbewusstsein unseres eigenen Bewusstseins (*avidya*) (Sokei-an, S. 41). Der Mensch, der nicht um seine wahre Natur, Buddha-Natur (unser gegenwärtiges Bewusstsein) bewusst ist, identifiziert sich mit den Erscheinungen der Wirklichkeit und baut so eine eigene Identität auf. Dadurch entsteht Konflikt, Leiden. *Der Mensch leidet, wenn sein Leben nicht reibungslos abläuft. Er hält seinen Geist für sein Eigentum und denkt, er gehöre ihm allein. Doch Geist ist wie fließendes Wasser. Es ist Euch vorbehalten, aus Eurem Geist einen neuen Kuchen zu formen, doch die Substanz bleibt immer dieselbe.* (Sokei-an, S. 45)

2. Der Weg zur Aufhebung des Leidens (*marga-nirodha-dukha*) beinhaltet das Erkennen unserer wahren Natur, Buddha-Natur, d. h. das Bewusstsein um sein eigenes Bewusstsein und damit die Beseitigung der 1. Ursache des Leidens. Sokei-an betont immer wieder in eindringlicher Weise die Notwendigkeit des Erfassens der Natur, der Wirklichkeit, wie sie ist. (S. 20/25)

3. Welches sind die Bedingungen, die zur Erleuchtung (Einsicht in die wahre Natur der Wirklichkeit und unserer selbst) führen? Meditation und Nachdenken (S. 42) sollen zu einem Unterscheidenlernen zwischen Geistesinhalten (*klesha*) und dem Geist an und für sich führen. (S. 46) *Nur wenn Ihr Euch in der Meditation anstrengt und Euer Gehirn benutzt, wacht Ihr auf, sonst nicht.* (S. 42) Dies führt schliesslich zum Erkennen der *Geistes-Essenz*, zur Erleuchtung. (S. 46-47) *Doch wenn man klesha wie eine Wolke am Himmel betrachtet, verschwindet es und etwas anderes taucht auf. Der wirkliche Geist verblasst nicht, aber Geistesinhalte verblassen. Dann erkennt man, dass es eine Geistes-Essenz gibt, die nicht klesha ist. Dann tritt man in die Wirklichkeit ein.* (S. 46-47)

4. Das Ziel der Zen-Übung ist das *leer-sein* (S. 19), das Erreichen des *formlosen Geistes* (S. 58) oder des *reinen Bewusstseins* (S. 91).

Sokei-an formuliert das Ziel an anderer Stelle als *das-Sich-seiner-selbst-Gewahrsein*. (S. 63)
Wir erkennen die Natur in uns und wenden sie bewusst an. Weisheit ist Natur. Diese Weisheit ist der Drehpunkt des Buddhismus. Alles, was wir tun, tun wir damit. (S. 63)

5. Die Methode, der Weg, der zum *leer-sein* führt, wird von Sokei-an unter Zuhilfenahme verschiedener buddhistischer Systeme beschrieben. Die wichtigsten führe ich hier an, verzichte aber auf ihre Beschreibung, weil dies über den Rahmen des gestellten Themas (dem Bewusstseinsbegriff bei Sokei-an) hinausgeht. Ausserdem sind diese Methoden für einen Nichtmeditierenden schwer verständlich.

Der Weg zur Erleuchtung führt über:

- das Auflösen aller Begehren. (S. 24)
- das Aufgeben einer Vorstellung über sich selber (S. 27); *die Welt aufgeben, unsere Ideen aufgeben, sich selbst aufgeben.* (S. 27-28)
- drei Übungen, um in *Nirvana* einzutreten. (S. 44)
- *marga*, der Weg zur Besiegung des Leidens, acht Pfade und drei Elemente umfassend. (S. 45)
- das Überwinden der fünf Leiden (S. 1);
 achten auf das Eine: ob in der Meditation *Auslaufen* oder *Nicht-Auslaufen* und *Tun* oder *Nicht-Tun* vorhanden ist. (S. 48-49) Dies führt zum Finden der vier Grundlagen. (S. 51-52)
- das Üben der vier Arten der richtigen Achtsamkeit. (S. 54)
- das Üben der Wechsel durch die Bewusstseins-Schichten. *Durch viele Übungen hin und her, vor- und rückwärts, durch alle Skalen des Bewusstseins, erreichen wir Weisheit.* (S. 63)
- das Zerstören der fünf *skandhas* (S. 64): *Die fünf skandhas oder Schatten des Bewusstseins sind die Ursache für die grundlegende Täuschung der empfindenden Wesen. Wenn man sie zerstört, tritt man ins Nirvana ein. Aus diesem Grund ist die Lehre der fünf skandhas das Rückgrat des Buddhismus.* (S. 64)
- das Üben in der Meditation, die Gedanken kommen und gehen zu lassen. *Euer Geist muss wie ein Spiegel sein, der das, was er spiegelt, nicht festhält.* (S. 72)
- das Ziel aller Übung ist das Zurückkehren zum *ursächlichen Zustand*. (S. 120)

2.2. Der Aufbau des Bewusstseins

Bei der Frage, was Sokei-an unter dem Begriff des Bewusstseins versteht, gibt uns schon das 1. Kap. "BUDDHA" Aufschluss. *Buddha* heisst auf Sanskrit *wissen*. Sokei-an bezeichnet mit Buddha unser gegenwärtiges Bewusstsein, die Kraft des Wissens, die in uns aktuell wirkt.

Und die ist, so sagt er, der Gott der Buddhisten. Doch werde dieser Gott nicht angerufen noch gesucht. Der Buddhist meditiert über diesen Buddha. *Er ist in uns. Wir können den Buddha-Geist nicht an einer bestimmten Stelle finden... Doch wir wissen, dass er existiert. Wir ruhen darin und meditieren.* (Kap. "BUDDHA", S. 15)

Das bewusste Erkennen der wahren menschlichen Natur, der Buddha-Natur, und der Weg, der zu dieser Erkenntnis führt, ist das Zentrum, um das Sokei-an in all seinen Vorträgen kreist.

Die Methode, die angewandt wird, um dieses Ziel zu erreichen, ist die Meditation. Sokei-an beschreibt in seinen Vorträgen, welcher Art die Erfahrungen in der Versenkung sind und wie sie, aus buddhistischer Sicht, gedeutet werden. (S. 13) Ausgehend von verschiedenen Systemen, die auf die Lehre Buddhas zurückgehen, schildert er die Verhältnisse, die der Meditierende hinter der sichtbaren allgemeingültigen Oberfläche des Daseins vorfindet. Zen kann somit als ein innerer Forschungsweg aufgefasst werden.

Aus buddhistischer Sicht ist die ganze erfahrbare Wirklichkeit Bewusstsein, das sich in verschiedenen Formen und Zuständen manifestiert. *Demgemäss gibt es keine Materie, alles ist Bewusstsein.* (S. 66) Wie ein Forscher beschreibt Sokei-an in seinen Vorträgen, wie dieses Bewusstsein in der Meditation erfahren wird und wie es beschaffen ist.

Dieses Bewusstsein erweist sich aus der Meditationserfahrung heraus als ein Kontinuum, das von einer grobstofflichen Schicht (an der Oberfläche, im gewöhnlichen Dasein als materiell bestehend erlebt) bis hin zu einer feinstofflichen Schicht reicht, die sich dann im Nichts auflöst. Im System der fünf *skandhas* (S. 63) schildert Sokei-an den Raum des Bewusstseins mit dem Bild einer Kugel, die das ganze Universum einschliesst. Hier liegen die Schatten (Bewusstseinsschichten) wie Hüllen übereinander. *Ihre Anordnung beginnt aussen mit dem grössten Schatten und geht bis zum feinsten, der sich im Nichts verliert.* (S. 65) Die fünf *skandhas* oder Schatten des Bewusstseins bezeichnet Sokei-an auf S. 64 als die Ursache für die grundlegende Täuschung der empfindenden Wesen. Ihre Zerstörung hat das Eintreten ins *Nirvana* zur Folge.

Wie schon im Kapitel 2.1. dargelegt, ist das Ziel der Zen-Meditation das *leer-sein*" (S. 19), das Erreichen des *formlosen Geistes* (S. 58) oder des *reinen Bewusstseins* (S. 91). Der Weg

dahin führt in der Meditation durch die verschiedenen Bewusstseinschichten, die das Bewusstsein aufbauen. Im Kapitel "DER FORMLOSE GEIST" (S. 61) vergleicht Sokei-an den Geist (das Bewusstsein) mit einem Baum, aus Wurzeln, einem Stamm, Ästen, Zweigen und Blättern bestehend. Sokei-an weist darauf hin, dass sich der Baum, wie das ganze Universum, in einer Form der Kristallisation befindet. (S. 60-61) Auch der menschliche Geist stellt eine solche Kristallisation dar.

Im Buddhismus, so Sokei-an (S. 61), unterscheidet man 5 Schichten des menschlichen Geistes. Der Boden, die Wurzel (Sanskrit *vijnana*) wird in 3 Teile unterteilt, sie heissen: *amala-vijnana*, *adana-vijnana* und *alaya-vijnana*. Letzteres beschreibt Sokei-an als *immerwährendes Bewusstsein, das Bewusstsein des Bewusstseins, auch Mutterbewusstsein genannt. Es ist wurzellos. Das bedeutet, dass wir die Tiefe dieses Bewusstseins in der Meditation nicht bis ins letzte erfahren können, es ist unergründlich.* (S. 61) Im Kapitel "KARMA" auf S. 91 sagt Sokei-an, es gebe noch ein tiefer liegendes Bewusstsein. *Wir nennen es das reine Bewusstsein, amala-vijnana. Es ist wie eine Erdformation aus sehr hartem undurchlässigem Material. Dieser Boden ist bedeckt von der weicheren Schicht des alaya-Bewusstseins.* (S. 91)

Auf die Wurzel, den Boden des Bewusstseins folgt der *Stamm des Baumes, samskara*, die unbewusste oder halbbewusste Aktivität des Geistes. Dieses Bewusstsein, so Sokei-an auf S. 61, reflektiert sowohl alles, was von der Aussenseite durch die fünf Sinne hereinkommt, als auch die Gedanken innerhalb des Geistes. Kurz vor der Verzweigungsstelle des Stammes des Bewusstseins befindet sich *vedana*, die Sinneswahrnehmung, die fünf Äste (Sinne) sind hier jedoch noch nicht unterteilt. *Die fünf Äste stellen die fünf Sinneswahrnehmungen mit den fünf entsprechenden Organen dar. Dieses Bewusstsein reagiert auf das Äussere und bewirkt viele Empfindungen im vedana.* (S. 61) So schafft das Bewusstsein laut Sokei-an die Phänomene. Er nennt das *Auftauchen*, gedacht als eine Bewegung vom Boden des Bewusstseins zur Außenwelt hin. *Eintauchen* dagegen geht vom äusseren Bewusstsein zum tiefen Bewusstsein, *vom materiellen zum alaya-Bewusstsein.* (S. 61)

Im Kapitel "DIE WELTLICHE WELT" S. 54-56 gibt Sokei-an eine weitere Beschreibung der Bewusstseinschichten. Er stellt sie hier im Zusammenhang mit einer Form der Übung vor, die ebenfalls bezweckt, zum ursprünglichen Bewusstsein zu gelangen. Es geht dabei um die richtige Achtsamkeit auf den Körper (*kaya*), auf die Sinneswahrnehmung (*vedana*), auf das Denken (*citta*) und auf das Bewusstsein (*Dharma*). In der Beobachtung des eigenen Körpers (*kaya*) und der Sinneswahrnehmung (*vedana*) gilt es zu erkennen, dass man nicht sein eigener Körper ist. Körper und Sinneswahrnehmung werden als ein Paar aufgefasst, als die 2 Seiten

eines Spiegels. Der Körper ist die Vorderseite, die Sinneswahrnehmung die Rückseite. In einer nächsten Stufe wird die Achtsamkeit auf *citta* und *Dharma* gerichtet. *Citta* wird laut Sokei-an mit Hilfe verschiedener Begriffe übersetzt und Geist, Intellekt, Denken, manchmal auch Bewusstsein genannt. Chinesisch heisst es Geistesessenz. Sokei-an definiert *citta* als *das, was man im Bewusstsein erfährt, was wir im Geist und in unserem eigenen Intellekt erfahren; es beweist seine Existenz durch sich selber. Wenn das Bewusstsein Denken wahrnimmt, ist das citta.* (S. 55) *Dharma* übersetzt Sokei-an in diesem Zusammenhang, wie er anmerkt, als Bewusstsein. Er betont, dass dieses Bewusstsein kein persönliches oder individuelles Bewusstsein, sondern das ursprüngliche Bewusstsein ist, das allen empfindenden Wesen innewohnt. (S. 56) Auch *citta* und *Dharma* bilden ein Paar. *Citta* ist die Vorderseite, Bewusstsein die Rückseite des Spiegels. Sokei-an bezeichnet mit *citta* das Denken und mit *Dharma* Bewusstsein.

Auch hier gilt es, in der Meditation durch alle vier Zustände zu gehen, vor- und rückwärts. *Als nächstes*, so Sokei-an auf S. 56, *zerstört er* (Anm. GMG: der Meditierende) *alle diese seltsamen Vorstellungen, die durch die Idee der Dualität erzeugt werden und erkennt Nirvana.*

Im Kapitel "DIE DREI KÖRPER BUDDHAS" spricht Sokei-an meiner Meinung nach am klarsten über das Bewusstsein. Einleitend zu diesem Kapitel sagt er: *Die drei Körper Buddhas (der Dreieinige Körper von Buddha), in Sanskrit buddhatrikaya, sind nicht drei verschiedene Körper, sondern drei Aspekte des einen Körpers von Buddha. Sie heissen dharmakaya, sambhogakaya und nirmanakaya.* (S. 113) Sokei-an bezeichnet die *trikaya*-Lehre als eine tiefgründige Lehre, die der Dreieinigkeitslehre des Christentums entspreche und ebenso schwierig zu verstehen sei. (S. 114)

H. W. Schumann meint zu dieser Lehre in seinem Buch *Buddhismus* auf S. 135: *Die Drei-Leiber-Lehre bildet die geistige Ordnung der mahāyānischen Buddhologie.* Und weiter auf S. 142: *Der Zen-(Chin: Ch'an-)Buddhismus deutet die Drei-Leiber-Lehre in origineller Weise um. Er nimmt an, dass alle Erdenwesen an allen Drei Leibern teilhaben. Nirmānakāya sei jeder, soweit er einen Körper besitzt; Sambhogakāya, soweit er sich von weltlichen Bindungen gelöst hat; und Dharmakāya, soweit er mit dem Absoluten identisch ist.*

Wie versteht nun Sokei-an die *trikaya*-Lehre?

Zu *sambhogakaya* sagt er (S. 114): *Sambhogakaya ist unser eigenes Bewusstsein. Dieses kann nicht allein existieren, es muss mit der Aussenwelt in Kontakt kommen.* Weiter schreibt er *sambhogakaya* zwei Funktionsarten zu (S. 115). Die Funktion gegenüber andern besteht in der Wahrnehmung der Aussenwelt. Die Funktion sich selbst gegenüber bedeutet, so Sokei-an,

in seine eigene Existenz hinein zu schauen und über seine eigene Existenz zu meditieren. (S. 115) Er sagt: *Die Buddhisten meditieren über sich selber und dringen in die Tiefe ihres eigenen Bewusstseins ein. Und dieses Bewusstsein ist wie ein Spiegel mit zwei Seiten, eine gegen aussen und eine gegen das bodenlose Innere gerichtet.* (S. 115) Sokei-an bezeichnet *sambhogakaya* als gegenwärtiges Bewusstsein, dessen sich jeder gewahr ist. Er nennt es axiomatisch, d. h. es beweist sich durch sich selbst. Dies kann so gedeutet werden, dass jeder Mensch um sich selbst bewusst ist, er weiss, dass er existiert, wahrnimmt, Eindrücke entgegennimmt. Im Buddhismus ist dieses Bewusstsein laut Sokei-an *Gott. Wir nennen es Buddha. Der Gott der Buddhisten ist sehr einfach. Dieses Bewusstsein, das ich habe und das Ihr habt, ist dasselbe. Es kommt aus der gleichen Quelle.* (S. 115-116)

Somit ist *sambhogakaya* das Bewusstsein, das in der Meditation als äusserst erfahrbare Schicht erreicht wird und von Sokei-an immer wieder in seinen Schilderungen aufgegriffen wird. Er hat es schon in anderen Begriffssystemen mit *alaya*-Bewusstsein, reinem Bewusstsein bezeichnet. Im Kapitel "DER MITTLEE WEG" auf S. 22 bezeichnet Sokei-an *sambhogakaya* als das Grundgesetz, auf dem der Buddhismus basiert und nennt es hier *unser gegenwärtiges Bewusstsein. Dieses Bewusstsein, so Sokei-an, ist nicht ewig, sondern vergänglich; es erscheint und vergeht. Es ist das Glied zwischen den vergänglichen Phänomenen und der numinosen Wirklichkeit.* (S. 22)

Nun deutet Sokei-an jedoch an, dass dieses allen gemeinsame Bewusstsein aus der gleichen Quelle kommt, die er mit dem Begriff *numinose Wirklichkeit* bezeichnet. Diese Quelle ist die Leere. In der *trikaya*-Lehre entspricht die Leere *dharmakaya*, dem unsichtbaren Körper Buddhas, auch *Nicht-Bewusstsein* genannt. (S. 116) Sokei-an sagt über *dharmakaya* auf S. 117: *Es hat die potentielle Kraft, das ganze Gesetz der Existenz zu schaffen.* Sokei-an verwendet auf S. 117 auch das Bild vom Wasser und seinen drei Phasen, um *trikaya* zu erklären. Der dampfförmige, atmosphärische Zustand des Wassers entspricht dem *dharmakaya*, der *Nicht-Existenz* oder dem *Nicht-Sein*. (S. 117) Die zweite Phase, Flüssigkeit, ist analog dem *sambhogakaya* und die dritte Phase, Festigkeit, entspricht laut Sokei-an dem *nirmanakaya*. (S. 117) Zu *nirmanakaya* sagt er: *Die zwei Bewusstseinsarten, dharmakaya-Buddha und sambhogakaya -Buddha erscheinen im Körper einer Person. Diese Person führt ihr tägliches Leben. Das Bewusstsein, welches arbeitet und das tägliche Leben führt, ist nirmanakaya-Buddha, der Körper der Verwandlung.* (S. 118) *Nirmanakaya* bezeichnet also die Welt der Erscheinungen, die Oberfläche des Daseins, die uns als aus materiellen Körpern bestehend erscheint. Am Schluss des Kapitels sagt Sokei-an zur *trikaya*-Lehre S. 120: *Im sambhogakaya hört dieser*

Unterschied zwischen den Bewusstseinsarten auf und verschmilzt zu einem einheitlichen Bewusstsein. Dieses einheitliche Bewusstsein hat keine Existenz in sich allein. Es verbindet sich mit dem nirmanakaya. Das was wir sehen, ist diese Verschmelzung von nirmanakaya und sambhogakaya. Wenn wir diesen Zustand sehen, schliessen wir daraus, dass der ursächliche Zustand dharmakaya ist. Wir müssen dorthin zurückkehren. Wenn es einen ursächlichen Zustand gibt, muss es ein Resultat geben. Wenn man dieses Resultat vom ursächlichen Zustand aus beobachtet, ist die Sicht verbindend. Dharmakaya enthält alles auf einmal.

Im Zusammenhang mit der Schilderung des Systems der fünf *skandhas*, S. 63, und der Theorie der logischen Ursächlichkeit, Karma, S. 89, weist Sokei-an ebenfalls auf den Aufbau der Bewusstseinszustände hin. Die Beschreibung entspricht im Wesentlichen den vorher genannten Systemen, wird jedoch mit Hilfe anderer Begriffssysteme dargestellt. Auf S. 61-63 meint Sokei-an: *Wenn wir Bewusstsein erklären wollen, müssen wir ähnliche abstrakte Darstellungen benutzen, wie man sie in der Musik zur Erklärung der Töne benützt: do, re, mi, fa, so, la, ti.* Und weiter sagt er: *Natürlich kann man Musik durch abstrakte Analyse nicht spielen. Im Buddhismus ist es dasselbe.*

Es gilt, sich in der Meditation von diesen Begriffen, Vorstellungen zu befreien und zum eigenen Bewusstsein zu gelangen. *Durch viele Übungen hin und her, vor- und rückwärts, durch alle Skalen des Bewusstseins, erreichen wir Weisheit.* (S. 63)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Sokei-an's Schilderung der Bewusstseinsstufen einem Forschungsbericht gleicht, in dem er die Erfahrungen und Stationen auf dem Weg zur transzendentalen Welt beschreibt. Von Interesse ist im Folgenden, wie Sokei-an ausgehend von seinen Meditationserfahrungen Stellung nimmt zu den allgemeinen philosophischen Fragen nach der letzten Ursache und dem Sinn der Wirklichkeit. Dumoulin bemerkt dazu in seinem Buch *Begegnung mit dem Buddhismus* im Kapitel "Mystische Erfahrung und philosophische Reflexion" auf S. 128: *Zu jeder Art eines Erfahrens gehört wesensnotwendig die mitlaufende Deutung des Erfahrenen.*

3. DIE PHILOSOPHISCHE DEUTUNG DES BEWUSSTSEINS

3.1. Sokei-an's Stellungnahme zu den philosophischen Fragen

3.1.1. Die Ursachenfrage

Sokei-an gibt in seinen Vorträgen an mehreren Stellen Hinweise zu diesen Fragen. Insgesamt lassen sich drei Formen von Stellungnahmen unterscheiden:

- a) Eine Antwort zur Frage, was Bewusstsein ist, wird von ihm abgelehnt.
- b) Die Antworten, die auf eine Ursache hinweisen, sind widersprüchlich.
- c) Sokei-an's Antworten können philosophisch gedeutet werden als Hinweis auf eine absolute äusserste Ursache.

a) Zur ersten Form der Antwort hier ein Zitat Sokei-an's auf S. 66 im Kapitel "DIE FÜNF SKANDHAS", in dem er eine Deutung des Bewusstseins, respektive dessen Quelle, abweist. *Das, was Euch sieht, wird Bewusstsein genannt, Ihr seid es nicht selber. Wessen Bewusstsein es ist, steht nicht zur Diskussion. Darüber brauchen wir nicht zu reden.* Diese Antwort entspricht der typisch buddhistischen Einstellung des Zen, sich jeder metaphysischen Frage zu enthalten.

b) Zur zweiten Form der Stellungnahme gehören die widersprüchlichen Antworten. An mehreren Stellen in seinen Vorträgen weist Sokei-an auf eine Quelle, eine Ursache des Bewusstseins hin, die er jedoch widersprüchlich beschreibt. Zur Illustration hier ein Zitat auf S. 42-43 im Kapitel "DIE VIER EDLEN ERZEUGUNGEN" Sokei-an erwähnt eine buddhistische Dichtung über *nirodha*, Vernichtung, in der Buddha seinen Jüngern die Vernichtung des Universums schildert. *Doch die Leerheit selber stirbt nie. Diese Leerheit bleibt immer bestehen. Sie hat die Allmacht, eine neue Welt, ein neues Universum, zu schaffen. Die Leerheit ist ein lebendiges Wesen mit aktiver Kraft. Sie hat Willenskraft, und in der Stille des Universums löst sie Bewegung aus. Diese Bewegung entsteht ganz plötzlich, wie kleine Wellen, die sich von der Mitte eines Teiches zum Ufer hin ausbreiten. Nur dass es in diesem Fall keines Steines bedarf, um die Bewegung auszulösen. Sie geht vom Herzen des reinen, leeren Universums aus, welches kein Zentrum hat und allgegenwärtig ist.* Und etwas weiter, auf S. 43: *Die Leerheit der Buddhisten ist also keine tote Leerheit. Aus einer toten Leerheit würde nichts wieder*

entstehen. (...) Die Allmächtigkeit der Leerheit zu verstehen, ist etwas sehr Wichtiges im Buddhismus. Diese Leerheit hat denselben Stellenwert wie Gott im Christentum.

Begriffliche Schwierigkeiten erwachsen Sokei-an hier, weil er Leerheit und 'Nichts' mit Begriffen und Eigenschaften von 'Etwas' umschreiben will. Dies hat eine paradoxe Sprache zur Folge: im gleichen Atemzug wird eine soeben gemachte Aussage wieder verworfen. In einem weiteren Beispiel bleibt Sokei-an widersprüchlich; im Kapitel "DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS" auf S. 27 meint er: *Der absolute Geist (Gott) hat keinen Namen. Wir können für ihn keinen materiellen Beweis liefern und müssen ohne Namen über ihn nachdenken.* Und weiter unten: *Aber wenn Ihr die wahre Wirklichkeit mit Namen erfassen wollt, werdet Ihr scheitern.* Sokei-an spricht hier über etwas, worüber man laut seiner Aussage nicht nachdenken und sprechen kann. Im Kapitel "LEERHEIT" warnt Sokei-an vor der *schädlichen Ansicht über Leerheit* (S. 115): *Aber diese unendliche Leerheit ist nicht leer wie eine leere Flasche. Sie enthält allmächtige Kraft. Dieses feste Innere ist rein, einheitlich und unbeweglich, so dass es leer erscheint. Wenn Ihr diese Leerheit mit leerer Leerheit verwechselt, fällt Ihr in Agnostizismus und Nihilismus. ES ist nicht leere Leerheit, ES ist solide Leerheit.* Weil Sokei-an Begriffe verwendet wie Leerheit, die etwas bezeichnen, was er nicht meint, muss er die ganze Zeit die Begriffe klarstellen und auslegen und sie abgrenzen gegenüber falschen Interpretationsmöglichkeiten.

c) Die dritte Form der Stellungnahme umfasst Antworten, die philosophisch gedeutet werden können als Hinweis auf eine absolute Ursache. Die unter Abschnitt zwei zitierten Aussagen Sokei-an's über die Leerheit können, philosophisch gedeutet, als eine bestehende bewusste Ursache (Existenz, Sein) aufgefasst werden. Dies lässt sich aus den Eigenschaften ableiten, die Sokei-an dieser Leerheit zuschreibt. Die Begriffe *bleibt immer bestehen, stirbt nie* (S. 42), *einheitlich, unbeweglich, solide, festes Inneres* (S. 115) weisen auf eine bestehende Ursache hin, die Attribute *lebendiges Wesen mit aktiver Kraft, Willenskraft, löst Bewegung aus*, (S. 42), *vollkommen, vollendet* (S. 43), *ist allgegenwärtig* (S. 117), *enthält allmächtige Kraft* (S. 115) deuten auf die Eigenschaften bewusst hin. Auch hier finden sich widersprüchliche Aussagen, wenn Sokei-an parallel zu Attributen wie solide, bestehend ihre Gegensätze bodenlos, leer, unendlich nennt.

Die Leerheit und ihre Eigenschaften setzt Sokei-an auf S. 116-117 im Kapitel "DIE DREI KÖRPER BUDDHAS" mit *dharmakaya*, der höchsten Form Buddhas, gleich. Er nennt *dharmakaya* den unsichtbaren Körper Buddhas, auch *Nicht-Bewusstsein* genannt (S. 116). Auf S. 117 übersetzt er *dharmakaya* als *Nicht-Existenz* oder *Nicht-Sein*. Hier grenzt er also die

Leerheit oder *dharmakaya* gegenüber dem Bewusstsein, welches in der Meditation erfahren wird, mit dem Begriff *Nicht-Bewusstsein*, ab. Auf S. 117 sagt er zu dieser Leerheit: *...es gibt keinen Weg, es von der menschlichen Seite aus zu betrachten, da es sich nicht im Zustand der Erscheinungswelt befindet.* Man kann dies als Hinweis Sokei-an's auffassen, dass die absolute Ursache nicht erfahren oder in der Meditation erreicht werden kann. Am Ende des Kapitels Über "DIE DREI KÖRPER BUDDHAS", nach einer eingehenderen Beschreibung und Auslegung der drei Körper *nirmanakaya*, *sambhogakaya* und *dharmakaya* sagt Sokei-an S. 120: *Wenn wir diesen Zustand (die Verschmelzung von nirmanakaya und sambhogakaya) sehen, schliessen wir daraus, dass der ursächliche Zustand dharmakaya ist. Wir müssen dorthin zurückkehren. Wenn es einen ursächlichen Zustand gibt, muss es ein Resultat geben. Wenn man dieses Resultat vom ursächlichen Zustand aus beobachtet, ist die Sicht verbindend. Dharmakaya enthält alles auf einmal.*

Sokei-an betont hier deutlich die Notwendigkeit, auf die Ursache durch Nachdenken zu schliessen, was dem philosophischen Vorgehen entspricht. Damit deutet er an, dass die Erfahrung begrenzt ist. Dies belegt seine Aussage zum *alaya*-Bewusstsein, das als äusserste Schicht in der Meditation erfahren wird: *Letzteres ist immerwährendes Bewusstsein, das Bewusstsein des Bewusstseins, auch Mutterbewusstsein genannt. Es ist wurzellos. Das bedeutet, dass wir die Tiefe dieses Bewusstseins in der Meditation nicht bis ins letzte erfahren können, es ist unergründlich.* (S. 61 im Kapitel "DER FORMLOSE GEIST") Die äusserste Ursache kann also nicht erfahren werden, und die Meditationserfahrung muss, wie jede Erfahrung, letztlich gedeutet werden.

Dumoulin drückt dieses Faktum sehr treffend aus im Kapitel "Mystische Erfahrung und philosophische Reflexion" (in *Begegnung mit dem Buddhismus*) auf S. 130. Er sagt: *Überhaupt ist es ja so, dass wir apersonale und personale Mystik vornehmlich aufgrund der philosophischen oder theologischen Weltanschauungen, in die die betreffenden Erfahrungen eingebettet sind, auffassen. Denn 'keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält'.*

3.1.2. Die Sinnfrage

Auf S. 86, im Kapitel "KEIN ZWECK", nimmt Sokei-an deutlich zu dieser Frage Stellung. Er sagt: *Viele Dinge tauchen aus dem Nicht-Sein auf. Diese Vielfalt in der Existenz ist das Wahre, das Gute und das Schöne. Sie ist unendlich, und alles hat schon immer und zu keinem be-*

stimmten Zweck existiert. Das einzig Wahre ist, dass das Kleine grösser wird und dann, am Ende, wieder klein. Das ist die buddhistische Ansicht, die im Gegensatz zur christlichen Auffassung kein Ziel hat.

Und weiter, auf S. 87, heisst es: *Alles ist zwecklos. Wir finden Zuflucht in dieser Zwecklosigkeit. (...) Der Buddhist ..., versucht, ohne ein spezielles Ziel zu haben, jeden Tag zu geniessen. Er kann dies gerade deshalb, weil er keinen Zweck oder keine Idee in der Zukunft zu verwirklichen hat. Er glaubt an Karma (d. h. an das Gesetz von Ursache und Wirkung).*

Diese Haltung entspricht der typisch buddhistischen Lehrmeinung, auf die auch Dumoulin im Kapitel "Der persönliche Schöpfergott" in *Begegnung mit dem Buddhismus* auf S. 140 verweist, wenn er sagt: *Der Buddhismus hat in seiner religiösen Lehre niemals die Frage nach dem Warum der Welt zu beantworten gesucht. Die Frage der Ewigkeit der Welt gehört zu jenen metaphysischen Fragen, auf die Shakyamuni die Antwort verweigert hat.*

Auf eine Interpretation dieser Aussagen gehe ich in Kapitel 3.2. ein.

3.2. Zusammenfassende Interpretation

Wie im Vorwort erwähnt, geht meine Deutung von der *Organischen Einheitsbetrachtung* des schwedischen Philosophen Stefan Hlatky aus. Mit dieser Theorie trat er in den 70er Jahren an die Öffentlichkeit und sucht seither den philosophischen Dialog mit Vertretern der Wissenschaft, der Kirche und inneren Traditionen (Mystik). Die von ihm lancierte Theorie ist eine Stellungnahme zu den zeitlosen philosophischen Fragen bezüglich Sinn und Ursache des Lebens, die durch die Gegensätze in der Schöpfung gegeben sind (Vergänglichkeit - Beständigkeit usw.). Hlatkys Stellungnahme ist der Versuch, die Frage nach der Ganzheit, ihrer Beschaffenheit und ihrem Sinn unter Berücksichtigung der aktuellen Kenntnisse der Grundlagenforschung (der modernen Physik) bezüglich Materie und Energie zu beantworten.

Hlatky meint, dass die Verwirklichung der äusseren Wissenschaft uns heute die Möglichkeit eröffnet, die offene Frage der Ganzheit auf der Basis der allgemeingültigen Logik, d. h. der Vernunft, zu verstehen und öffentlich zu diskutieren.

Die moderne Naturwissenschaft (äussere Forschung) hat heutzutage durch instrumentelle Methoden ebenfalls Transzendenzerfahrung erreicht, allerdings in der objektiven Richtung - im Gegensatz zur subjektiven, nach innen gewandten Forschungsrichtung der mystischen Traditionen. Alles ist Energie, Schwingung. Damit erreicht sie einen ähnlichen Standpunkt, den die

buddhistische Lehre schon seit Jahrtausenden postuliert, nämlich, dass alles Erfahrbare in der Wirklichkeit Aktivität, Bewusstsein ist.

Wie die Wissenschaft heute, schliesst auch der Buddhismus und im speziellen das Zen nicht auf eine absolut bestehende materielle Existenz (Quantität) als Ursache des Bewusstseins. Bewusstsein ist Erfahrung, und alles Erfahrbare kann nur Aktivität sein. Aktivität jedoch ist nicht denkbar ohne etwas absolut Existierendes, das die Aktivität erzeugt.

Der Begriff des Absoluten ist bei Sokei-an nicht eindeutig. Er spricht davon in zwei Bedeutungen:

- a) als absolute Erfahrung (Qualität) von Bewusstsein (*sambhogakaya*, *alaya*-Bewusstsein, gegenwärtiges Bewusstsein, reines Bewusstsein, Mutterbewusstsein). Das Transzendenz-erlebnis wird als absoluter Ausgangspunkt für seine Deutungen genommen.
- b) als Hinweis auf eine absolute, bestehende Quantität, die er als hart, undurchlässig, überall seiend beschreibt (*amala*-Bewusstsein, reines Bewusstsein, S. 91-92). Allerdings beschreibt er diese in einer widersprüchlichen Terminologie, d. h. er bezeichnet sie als nicht-materiell, verwendet jedoch materielle Begriffe, um sie zu charakterisieren.

Philosophisch überlegt, können wir an die Existenz der Ganzheit nicht herankommen, weil wir selber als Teile darin eingebettet sind. Diese Ganzheit (Gott) teilt sich durch ihre Aktivität mit, deren primäre Form als reines Bewusstsein erfahren wird. Dieses Bewusstsein baut sich schichtweise auf, bis es dann an der Oberfläche als materiell bestehendes Dasein erscheint (sekundäre Aktivität, Bewusstwerden).

Sokei-an beschreibt diesen Aufbau der Bewusstseinschichten ausgehend von der Meditationserfahrung und bezeichnet das reine Bewusstsein als äusserst erfahrbare Schicht. Von der Meditationserfahrung (inneren Forschung) aus erscheint das reine Bewusstsein als Ursache der körperhaften Realität an der Oberfläche des Daseins.

Wenn man an diesem Punkt Forscher bleibt, d. h. letztlich ein Wissensverhältnis zur Ganzheit anstrebt, kann man nicht darauf kommen, dass eine absolute Existenz die Ursache des Bewusstseins sein muss.

Nur durch philosophisches Nachdenken kann man die absolute Existenz erfassen. Weil wir in einem Glaubensverhältnis zur Ganzheit (Gott) stehen, d. h. die absolute Quantität nicht erfahrbar ist, können wir nur vom Bewusstsein (der Aktivität, Qualität), das wir erfahren, auf

die Ursache des Bewusstseins schliessen. Ähnlich hat auch Sokei-an auf diesen Schritt verwiesen (S. 120 oben).

Zen ist, wie alle Traditionen bis zu Einsteins Entdeckung der Relativitätstheorie, an den unklaren Materiebegriff gebunden. Bis hin zu Einstein konnte man den Zusammenhang zwischen dem absoluten (quantitativen) und dem relativen (qualitativen) Verhältnis in der Wirklichkeit nicht eindeutig, logisch in der Sprache herleiten. Man dachte sich die Wirklichkeit aus verschiedenen Schichten aufgebaut (wie das Zen beschreibt), die von der grobstofflichen bis hin zu immer feiner werdenden Schichten reichten (in den östlichen Traditionen wurde die materielle Wirklichkeit als Bewusstsein gedeutet, in den westlichen Traditionen sprach man von Materie und Energie). Den äussersten Grund dachte man da, ausgehend von unserer Alltagserfahrung, wo wir materiell existierende Körper erleben, als nicht-materiell, geistig.

Weil unsere Sprache auf der relativen gegenständlichen Wirklichkeit des Daseins aufbaut, musste man die äusserste Ursache mit negativen Begriffen abstrakt deuten, um auszudrücken, dass dieser Grund nichts gemein hat mit dem relativen Sein, das wir an der Oberfläche erfahren, in Form von Körpern und Bewegung.

Damit blieb der Ausgangspunkt irrational, unlogisch, mystisch, wie ich am Beispiel Sokei-an's belegt habe. Seit Einstein haben wir die Möglichkeit, den Zusammenhang in der Wirklichkeit eindeutig, logisch zu beschreiben. Ausgehend von seiner Erkenntnis, dass die ganze uns erfahrbare Wirklichkeit relativ ist, d. h. nicht-materiell, aus Aktivität und Schwingung bestehend, kann man logisch auf ein bestehendes Sein als Quelle dieser Aktivität schliessen.

Dass man dieses Sein im Grund voraussetzen muss, ist logisch, wenn man davon ausgeht, dass wir als Teile einer Ganzheit nie die materiell bestehende Ganzheit (Gott) erfahren können, weil wir darin eingebettet sind. Erfahrbar ist nur die Aktivität der Ganzheit, die wir als Ausdruck eines Seins deuten können, worauf auch Sokei-an an einigen Stellen hinweist.

(S. 61 u. S. 120) Auf diese Art wird eine Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem relativen Sein möglich. Wenn man diese beiden Kategorien (Verhältnisse) in der Wirklichkeit nicht klar, d. h. logisch unterscheiden kann, muss das Denken verwirrt sein, da der Ausgangspunkt des Denkens widersprüchlich ist.

Die Ganzheit in ihrer unsichtbaren, jedoch materiell bestehenden Existenz ist ein bewusster Organismus, dem die Menschen ebenfalls als bewusste, unvergängliche Teile angehören.

Bewusstsein ohne Bedürfnis und ohne Verhältnis ist nicht denkbar. Deshalb ist es logisch, auch Gott, als bewusster Existenz, ebenfalls das Bedürfnis nach Verhältnis zuzusprechen.

Damit wir als eingebettete Teile Verhältnis zur Ganzheit erleben können, drückt Gott eine Aktivität (Schöpfung, Energieprojektion) aus. Durch unseren Körper, der Teil dieser Schöpfung ist, erleben wir die erfahrbare, vergängliche Wirklichkeit. Sokei-an verweist zwar auf eine gemeinsame Quelle des Bewusstseins, beschreibt diese jedoch paradox und spricht ihr kein Bedürfnis zu. Somit kann es keinen absoluten verstehbaren Sinn der Wirklichkeit geben, weil Bedürfnis und Sinn nur von einem bewussten Sein hergeleitet werden können. In der Folge muss Sokei-an von der Zwecklosigkeit der Wirklichkeit sprechen. Der absolute Grund, die Leerheit, die Sokei-an zwar an einigen Stellen als lebend und schöpferisch beschreibt, bleibt so eine unverbindliche Grösse, weil sie nicht von ihrem Bedürfnis her verstehbar ist. Logisch, d. h. vernünftig zu denken, bedeutet, eine Aktivität mit einem Sinn, respektive mit einem bewussten Sein, zu verbinden.

Geht man von einer Konzeption aus, die der Wirklichkeit zugrunde liegt und betrachtet man so die Schöpfung als Ausdruck einer bewussten Existenz, kann man das Ganze (Gott) verstehen, ohne alles wissen und erfahren zu müssen. So gesehen ist jegliche Erfahrung Gottes- (Ganzheits-)erfahrung.

Der Sinn der Schöpfung ist, dass Gott (die Ganzheit) von seinen Teilen, den Menschen, verstanden werden möchte und so Liebe, d. h. Gemeinschaft zwischen Gleichgesinnten möglich wird.

Die Schöpfung ist Gottes Tradition, durch die er die Menschen fortlaufend unmittelbar anspricht. Kann man die allgemeine Wirklichkeitserfahrung nicht durch eine klare Konzeption auf der Basis der allgemeingültigen Logik verstehen, oder meint man, nur von speziellen Erfahrungen ausgehend den Zusammenhang der Wirklichkeit verstehen zu können, muss man an Menschen glauben, respektive ist man Menschentraditionen verpflichtet. Dies hat ein hierarchisches Verhältnis zwischen Menschen zur Folge, weil ein Wissensverhältnis zur Ganzheit eingenommen wird, anstatt von einem logischen Glaubensverhältnis auszugehen.

Sokei-an ist der Tradition des Zen verpflichtet und muss seine Erkenntnisse auf die gleiche Art und Weise weitergeben, wie er sie durch seinen Lehrer erhalten hat. (S. 74) Ferner fordert Zen Meditationserfahrung, um die Verhältnisse in der Wirklichkeit verstehen zu können.

Wie Sokei-an die in dieser Arbeit angeschnittenen Fragestellungen wirklich auffasste, hätte nur in einem philosophischen Dialog geklärt werden können. Seine Stellungnahme zu den Fragen nach der Ursache und dem Sinn der Wirklichkeit lässt sich anhand des vorliegenden Textmaterials nicht eindeutig bestimmen.

In weiten Teilen seiner Schilderungen hat Sokei-an als Zen-Meister gesprochen, an einigen Stellen hat er sich aber auch einfach als Mensch philosophisch über die für alle Menschen offene Frage der Ganzheit geäußert.

Dies überrascht nicht, wenn man davon ausgeht, dass nur die Philosophie (verstanden als Ganzheitswissenschaft und nicht als Ideengeschichte) die letzten Fragen beantworten kann. Dies im Bewusstsein darum, dass Wissen (Technologie und Methoden aller Art) nie unser prinzipielles Glaubensverhältnis zur Wirklichkeit ersetzen kann.

Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist somit, die verschiedenen Methoden und Erkenntniswege hinsichtlich der philosophischen Fragen an der aktuellen Wirklichkeit (Gottestradi-
tion) im Dialog zu hinterfragen und zu vereinigen.

Literaturverzeichnis

Zitierte Literatur:

DUMOULIN, H.: Begegnung mit dem Buddhismus. Herder, Freiburg i. Br. 1982.

GLASENAPP, H.: Die fünf Weltreligionen, S. 67-121. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf Köln 1972.

GOERGES, G.: Reinkarnation und Erlösung in der Bhagavadgita, S. 22 ff.

Semesterarbeit zum Seminar Reinkarnation mit Dr. G. Schmid. Uni Zürich, Wintersemester 1986/1987.

SASAKI, S. (Sokei-an Roshi): Sokei-an's Übertragung des Zen. Lehren eines Meisters zur Verwirklichung des Zen. Theseus Verlag, Zürich.

SCHUMANN, H.W.: Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme. Walter-Verlag, Olten 1985.

SUZUKI, D. T.: Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Fischer Taschenbuch Verlag 1980.

Ergänzende Literatur:

FASSNACHT, D.: Buddhismus. Weltreligionen (Geschichten, Quellen, Materialien). Verlag Fritz Diesterweg, Frankfurt a/M, Kösel Verlag, München 1978.

GLASENAPP, H.: Pfad zur Erleuchtung. Das Kleine, das Grosse und das Diamant-Fahrzeug. Diederichs Gelbe Reihe, Köln 1983.

PFISTER, D.: Zen. Ein Annäherungsversuch an seine Entwicklung, an sein Wesen, an seine Bedeutung. Seminararbeit im Rahmen des Studiums der vergleichenden Religionswissenschaften, eingereicht bei Dr. B. Balscheit, Uni Basel, im Frühling 1986.

STANDOP, E.: Die Form der wissenschaftlichen Arbeit. Quelle und Meyer, Heidelberg 1979, Uni-Taschenbücher 272.

ZIMMER, H.: Philosophie und Religion Indiens, S. 415-491. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 26, Frankfurt a/M 1973.