

Koan Zen von Innen

Jeff Shore

(Veröffentlicht in: "Bulletin of the Faculty of Letters, Hanazono University", Kyoto, Japan, Nr.28, März 1996, Seite 1-52)

Dies ist eine überarbeitete Version von Vorlesungen für das 19. Sommer-Seminar über Buddhismus (19.-30. Juni 1995), das im Bodhi Mandala Zen Zentrum in Jemez Springs, Neu Mexiko abgehalten wurde. Gesponsort wurde es vom Fachbereich Philosophie der Universität von Neu Mexiko und dem Mt. Baldy Zen Zentrum. Ein Teil dieses Materials wurde ebenfalls den Maha Karuna und Zen-dojo Gruppen in Leuven, Belgien, an der Universität von Leuven (14. Juli 1995) und bei einem eintägigen Retreat in der Benediktiner Abtei Keizersberg (15. Juli 1995), vorgestellt.

Einleitung

Geschichtlich betrachtet, beginnt der Buddhismus mit dem Erwachen von Shakyamuni Buddha. Zen-Buddhismus gilt als diejenige Schule oder Lehre, die auf alles andere verzichtet und dieses Selbst-Erwachen zum primären Anliegen und Fokus macht. Das Zen-Koan wurde als beispielhafte Lehr- "Methode" und unübertroffener Beitrag zu religiöser Praxis gefeiert.

Doch die weite Verbreitung und der ausgeprägte Gebrauch formalisierter Koan sind auch als Zeichen des *Niedergangs* des Zen seit dem "goldenen Zeitalter" der spontanen Mondô (wörtl. "Frage und Antwort") gewertet worden, aus dem die Koan hervorgingen. Und wie steht es um das derzeitige Koan-System, wie es in den Rinzai Klöstern Japans und in einigen westlichen Zen-Zentren benützt wird? Ist es die glorreiche Krönung der Zen Schule, wie einige zufrieden geltend machen, oder eine Art Entstellung, die notwendig ist um Zen am Leben zu erhalten? Oder ist eine solche Formalisierung und Verknöcherung der Todesstoß für eine bereits komatöse Tradition? In welchem Maße sind Koan ein *unmittelbarer* (d.h. un-vermittelter) Ausdruck des Erwachens, ein einmaliges und unübertroffenes religiöses Erbe, eine unermessliche Bereicherung

für die Menschheit? Und in welchem Maße sind sie leere Hülsen, bloßer Abklatsch entfernter Größe? Dies sind einige der Fragen, die ich mit Ihnen diskutieren möchte.

Koan können auf vielfältige Weise erklärt und interpretiert werden. Ich werde in vier verwandte Dimensionen des Koan einführen: *Problem, Herausforderung, (Über-)Prüfung, und Ausdruck*. Anhand traditioneller Berichte ebenso wie moderner japanischer Kommentare werden wir kurz das Zen-Verständnis von Shakyamuni Buddha und die legendäre Begegnung Bodhidharmas mit dem zweiten Patriarchen des chinesischen Zen untersuchen. Dies wird einen Einblick in Koan geben als das, was ich als *Problem-Herausforderung* bezeichne. Dann werden wir die, einigen chinesischen Mönchen ab der späten Tang Dynastie (618-907) zugeschriebenen, Worte und Taten betrachten, um einen Eindruck des Koan als *Prüfung-Ausdruck* zu gewinnen. Danach werden wir unsere Aufmerksamkeit dem japanischen Zen zuwenden, insbesondere Meister Hakuin in der Edo Periode (1603-1867). Kurze autobiografische Essays der Zen-Laienbrüder D.T.Suzuki und Sin'ichi Hisamatsu des zwanzigsten Jahrhunderts können einen flüchtigen Einblick in die inneren Abläufe heutiger japanischer Zen-Praxis ermöglichen, und umgehen so einige historische Probleme.¹ Schließlich werden wir einige kritische Anmerkungen zur Koan-Praxis betrachten und dann über ihre mögliche Rolle in einem zeitgenössischen, internationalen Rahmen – wie diesem hier – nachdenken.

Ich glaube, in diesem Zusammenhang wird klar werden, dass das Ringen und Erwachen jeder einzelnen Person die Lehrmethoden, die diese später verwendet, nachhaltig beeinflusst. Wir sollten uns jedoch auch bewusst sein, dass es auch in umgekehrter Richtung wirkt: Das sozial-historische Umfeld jeder Person, ihre Erfahrungen und Bildung vor dem Erwachen, kann einen starken Einfluss darauf haben, wie sie dieses Erwachen versteht, interpretiert und zum Ausdruck bringt (d.h. Erwachen geschieht nicht in einem Vakuum).

Die wahre Absicht dieses Vortrags wird jedoch sein, jeden von uns zu veranlassen, mich selbst eingeschlossen, unser eigenes Verständnis des Zen und der Koan zu überprüfen, und vielleicht sogar mit tieferer, frischer Einsicht in Koan und ihren Bezug zu unserer Lebens-Praxis (sei es formelle Zen-Praxis oder das Leben an sich) daraus hervorzugehen. Ich freue mich darauf, in den Diskussionen weiter ins Detail zu gehen, und von Ihnen Allen zu lernen.

Um meine grundlegende Herangehensweise darzulegen, lassen Sie mich kurz den japanischen Zen-Denker und Laien-Bruder des zwanzigsten Jahrhunderts, Keiji Nishitani zitieren. In der Einleitung seiner Arbeit: *Religion und Nichts*, sagt er über Religion und religiöse Suche:

... wir sind nicht imstande, von außen zu verstehen, was Religion ist. Die religiöse Suche selbst ist der alleinige Schlüssel zu deren Verständnis. Dies ist der wichtigste anzuführende Punkt, wenn es um die Essenz von Religion geht.²

Dies gilt nicht nur für Religion im Allgemeinen, sondern gewiss für Buddhismus und Zen, vielleicht am aller nachdrücklichsten für Koan. Ersetzen wir in Nishitanis Zitat "Religion" durch "Koan" und wir erhalten:

... wir sind nicht imstande, von außen zu verstehen, was *ein Koan* ist. Die religiöse Suche selbst ist der alleinige Schlüssel zu dessen Verständnis. Dies ist der wichtigste anzuführende Punkt, wenn es um die Essenz von *einem Koan* geht.

Unverblümt gesprochen sind Koan, wenn sie zum bloßen Objekt akademischer Studien gemacht, oder zu Rätseln oder schlagfertigen Antworten reduziert werden, "um einen Gesprächspartner zu beeindrucken und die Oberhand zu gewinnen"³, in Wirklichkeit überhaupt keine lebendigen Koan mehr.

Nishitani erklärt weiter, dass die Frage, "Was ist Religion?" nur wirklich gestellt, geschweige denn beantwortet werden kann, wenn die Frage soweit vertieft wurde, dass sie sich umkrempelt, *ihr Innerstes nach Außen kehrt*. Das bedeutet, dass nur wenn die Suche sich soweit vertieft, dass sie den Suchenden selbst einschließt – wenn sich die Frage, wofür Religion da ist in die Frage, wofür *ich* da bin, verwandelt – dann erst betreten wir die Welt des Religiösen. "Wenn wir beginnen, die Bedeutung unserer Existenz auf diese Weise anzuzweifeln, wenn wir uns selbst zu einer Frage geworden sind, dann erwacht die religiöse Suche in uns." ⁴

Koan als Frage- Herausforderung

So gesehen folgt alles Übrige von selbst, haben wir das Koan erst einmal als unser eigenes, lebendiges Problem begriffen. Lassen Sie uns zu diesem Zweck das Zen-Buddhistische Verständnis Shakyamunis betrachten. Wird Shakyamuni im Zusammenhang mit Zen erwähnt, denkt man häufig an seine legendäre "Blumen-Predigt". Diese findet sich in Fall sechs der allgemein als *Mumonkan* bekannten, klassischen Koansammlung [*Wu-mên kuan, Torlose Schranke*, erstmals um 1229 veröffentlicht]. Vor einer riesigen Versammlung, die seine erhellende Ansprache erwartet, hält Shakyamuni wortlos eine Blume hoch, die er gerade in der Hand hält. Wie klar von den Gesichtern abzulesen ist, warten alle ab, vielleicht denken sie, "hübsche Blume, doch wie wäre es mit einigen erhellenden Worten?" Nur Mahakasapa "hört" Shakyamunis beredete Predigt und empfängt so die "Dharma-Übertragung"⁵.

Wir werden später auf diese Legende, die auch ein wichtiges Koan ist, zurückkommen. Doch jetzt möchte ich einen weiteren Schritt zurückgehen, dazu, wie Shakyamuni überhaupt soweit kam. D.h. Was war Shakyamunis "Koan"? Was *trieb* Shakyamuni dazu, Heim und Familie – alles – zu verlassen, um sich strenger Askese zu unterziehen und schließlich unter dem Bodhi-Baum zu sitzen? Was war sein *Problem*? Wie verstehen wir das? Natürlich wird hiervon traditionell überhaupt nicht als "Koan" gesprochen. Es wird in Pali als *dukkha*, das Leiden oder *Un-genügen* von Krankheit, Alter, Tod und letztendlich Leben an sich, ausgedrückt; *samsara*, oder *shôji* im Japanischen. Kurz gesagt, ich würde sagen, Shakyamuni kam zu der niederschmetternden Einsicht, dass wir menschlichen Wesen in unserem Sein nicht vollständig zur Ruhe kommen können, wer auch immer wir sein mögen – ob Monarch oder Bettler.

Laut dem *Avatamsaka Sutra* drückte Shakyamuni sein Erwachen so aus: "Wie wunderbar! Alle Wesen besitzen die große Weisheit und tugendhaften Eigenschaften des Tathâgata!" Doch auch hier wieder, wie erwachte er? –Was waren die Umstände vor seinem Erwachen? In den USA hatte D.T.Suzuki eine Diskussion mit Shin'ichi Hisamatsu; in deren Verlauf Suzuki (auf Japanisch) sagte:

Betrachten wir Shakyamunis Praxis: Zunächst hatte er ein dualistisches Verständnis, womit er nicht weiter kam. Dann versuchte er es mit Askese, doch weil er sich immer noch auf ein Ziel konzentrierte, rannte er in eine Sackgasse. Schließlich blieb ihm nichts anderes übrig, als inmitten der *Zweifelsmasse* des *Großen Zweifels*

weiter zu kämpfen: "Was soll ich machen?" Die Leute haben nachträglich gesagt, Shakyamuni habe dann gedacht, "Diesmal werde ich nicht von meinem Sitz aufstehen, bis ich durchbreche." Doch in Wirklichkeit wissen wir nicht, ob Shakyamuni tatsächlich mit solch einem Gedanken an einen Durchbruch saß, oder nicht. Er saß nur mit diesem "Was soll ich machen?!" – Wir können dies als historische Tatsache, oder aus unserer eigenen religiösen Erfahrung heraus, betrachten. Eine Woche lang so zu sitzen ist was wir heute *Sesshin* nennen. Und dann sah Shakyamuni, mit der Selbst-Präsentation des Großen Zweifels, das Licht des Morgensterns (und erwachte). 6

Betrachten wir Suzukis autobiographischen Essay "Frühe Erinnerungen", so können wir erkennen, dass dies seine (Suzukis) eigene Geschichte ist – er interpretiert Shakyamuni im Licht seiner eigenen Erfahrung. In der obigen Konversation mit Hisamatsu äußert Suzuki sogar, dass "wir es aus der Tatsache unserer eigenen religiösen Erfahrung heraus erkennen können." (Den japanischen Ausdruck, den ich in diesem Zusammenhang frei als "religiöse Erfahrung" übersetzt habe, meint wörtlich so etwas wie "psychologischer Prozess.")

Doch wie auch immer wir es nennen wollen, mit Sicherheit entbehrt Suzukis Interpretation scholastischer Objektivität. Doch solche "Objektivität" bringt ihre eigenen Annahmen mit sich, ihre eigene Agenda, was, wie Nishitanis Eingangsbemerkung über die religiöse Suche zeigt, dazu führen kann, dass man den Punkt vollkommen verfehlt. Was heißt es letztendlich, ein Koan "objektiv" zu begreifen?

Um eine durch und durch "subjektive" Interpretation zu geben; Sôgen Omori, Zen-Meister des zwanzigsten Jahrhunderts, schrieb dazu in einem Artikel (auf Japanisch) über Koan-Zen Folgendes:

Um das Wahre Selbst zu erfassen, muss man sich dem Widerspruch, der dieses Selbst ist, stellen, und, wie soll ich sagen, der Verzweiflung über dieses Leben voller Elend direkt ins Auge blicken – sich diesem Leben, das nichts anderes ist als das Leid, von dem Shakyamuni sprach, direkt stellen; somit wird man die Grenzen des Menschseins

kennen lernen... [Alle Koan sind] nichts anderes als lebendige Berichte über frühere Menschen, die in der Suche nach diesem Wahren Selbst alles was sie hatten gaben.⁷

Er beschließt den Artikel: "Den Wert der Koan kann man nur dann erkennen, wenn man im Ringen mit dem Koan Todesleiden geschmeckt hat."

Doch, wie mit allen lebendigen Koan, kann Shakyamunis "Koan" nicht lediglich irgendein *Problem* bleiben – um Wirkung zu zeitigen, muss es letztlich zu einer ultimativen *Herausforderung*, dann zu einer positiven *Prüfung* und zur *Äußerung* (*Ausdruck*) werden. Wir könnten sagen, dass Shakyamunis *Problem*, gewöhnlich als unvermeidbares *Un-genügen* von *dukkha* oder *samsara* bezeichnet, sich für Suzuki schließlich zu der selbst auferlegten *Herausforderung* verschärfte: "Was soll ich nur tun?" Für Suzuki war Shakyamuni an jenen Punkt gelangt, wo es keinen Weg, keine Methode mehr gab, der man hätte folgen können. In der Legende heißt es, dass Shakyamuni bereits äußerste Askese gemeistert hatte, doch alles ohne Erfolg, weil er erkannte, dass das Problem immer noch in ihm weiter bestand. Suzuki sieht dieses letzte "Was soll ich tun?", das aus Shakyamunis tiefstem Sein kommt, als eine Art endgültige, selbst auferlegte *Herausforderung*, als seinen "Großen Zweifel."

Und nach Shakyamunis Erwachen können wir seine (wiederum selbst auferlegte) *Prüfung* "Was soll ich tun?" – in ganz anderem Licht sehen. Entweder nach dem Erreichen letztendlicher Stille und Verlöschen einfach friedlich hinüberzugehen, oder aber, aus Mitgefühl für Andere, "vom Berg hinab zu steigen". (Der Tradition entsprechend entschied er sich natürlich für Letzteres.) Dann kann man seinen positiven *Ausdruck* in allen seinen weiteren Aktivitäten erkennen, von der Blumen-Predigt bis zum: "neunundvierzig Jahre lang predigen, ohne jemals auch nur ein einziges Wort zu sagen." Wir werden später auf Koan als *Prüfung-Ausdruck* zurückkommen.

Wenden wir uns nun von diesen, zugegebenermaßen ungehobelten, Interpretationen von Shakyamunis Leben ab, und der ordentlichen Tradition des Zen zu. Fall einundvierzig der oben genannten Koan-Sammlung, *Mumonkan*, enthält den legendären Bericht von der Begegnung zwischen dem ersten Patriarchen des chinesischen Zen, Bodhidharma, und der Person, die später der zweite Patriarch werden sollte:

Bodhidharma saß mit dem Gesicht zur Wand in Zazen. Der zweite Patriarch stand im Schnee, schnitt sich seinen Arm ab und sagte: "Mein Selbst hat noch keinen Frieden gefunden. Ich bitte Euch, Meister, schenkt mir Frieden." Bodhidharma sagte, "Bring mir dein Selbst her, dann werde ich dir Frieden schenken!" [Nach einiger Zeit] sagte der zweite Patriarch, "Ich habe mein Selbst gesucht und *ich* bin letztlich nicht zu erlangen." Bodhidharma sagte: "Jetzt hast du Frieden gefunden!" 8

Dieser Bericht zeigt uns nicht nur den Beginn der Zen Tradition, sondern auch Herz und Seele des Koan-Studiums. Shibayama Zenkei, ein Zen-Meister des zwanzigsten Jahrhunderts, betont dessen Bedeutung nicht nur für Zen oder religiöse Praxis, sondern auch für die Suche nach der Wahrheit: "In diesem Koan, obwohl es einfach erscheinen mag, geht es um den ernsthaftesten und wichtigsten Punkt bei der Wahrheits-Suche."⁹

Wo liegt hier das Problem? Der Schüler erklärt: "Ich habe keinen Frieden!" Welch eine prägnante Verlautbarung des Problems! Worin besteht die Herausforderung? Nach Suzuki war Shakyamunis Selbst-Herausforderung, "Was soll ich tun?!" Hier ist es präzise, in Worten die Bodhidharma, dem Vater des Zen, zugeschrieben werden, artikuliert: "Bring mir dein Selbst, dann wirst du Frieden haben!"

Der zweite Patriarch ist von dem Problem ergriffen, hat es jedoch nicht in voller Tiefe ergründet, darum seine verzweifelte Bitte. Bodhidharma versucht mit seiner Herausforderung dem zweiten Patriarchen zu helfen, die ganze Tiefe zu ergründen. Denn nur dann kann sich das Problem lösen. Wie Shakyamuni hatte der zweite Patriarch alles in seiner Macht Stehende versucht: Anscheinend hatte er die taoistischen und konfuzianischen Klassiker gemeistert und sogar durch buddhistische Studien Einsichten gewonnen. Aber ich habe keinen Frieden! (Was soll ich tun?!) Bring dein Selbst her, dann wirst du Frieden haben! Anders ausgedrückt, nur indem man sich in dieser Suche erschöpft, kann Frieden gefunden werden. Dies ist die "Abkürzungs-Methode" des Zen, Bodhidharmas "Direktes Zeigen".

Shibayama kommentiert dieses Koan weiter:

Indem man diese Suche unternimmt, wird man

schließlich zu der Erkenntnis gelangen, dass jegliches Bemühen vergebens ist. Wahrer innerer Friede kann jedoch nur erlangt werden, wenn man zu der nackten Tatsache erwacht, dass jegliches Bemühen letztendlich vergeblich ist. Suche, ringe und verzweifle! Wer niemals eine Nacht hindurch in Kampf und Verzweiflung Tränen vergossen hat, wird die Freude von Satori nie erleben.

Shibayama erwähnt im Folgenden das Ringen von Lin-chi [Rinzai] und Hakuin, zweier Zen-Meister, denen wir bald begegnen werden. Dann offeriert er ein persönliches Bekenntnis und schließt mit einigen wertvollen Ratschlägen:

Meister Lin-chi [Rinzai] wurde als "der Mönch von reiner, einspitziger Disziplin" über drei Jahre hinweg beschrieben. Später sagte er selbst über diese Trainingszeit: "Vor Jahren, als ich unerleuchtet war, befand ich mich gänzlich in vollständiger Dunkelheit." Meister Hakuin sagte, "Ich hatte das Gefühl in einer zehntausend Meter dicken Eishöhle zu sitzen." Ich [Shibayama] selbst werde mein nahezu drei Jahre dauerndes spirituelles Ringen, in völliger Dunkelheit, niemals vergessen. Ich würde sagen, dass das wichtigste und unschätzbare im Zen-Training diese Erfahrung dunkler Nächte ist, die man mit seinem ganzen Wesen durchlebt.¹⁰

Dies Sichtweise beschränkt sich weder auf moderne Laien und Interpreten wie Nishitani oder Suzuki, noch auf traditionellere Zen-Meister wie Omori und Shibayama, noch auf Menschen wie Hakuin oder Lin-chi: Ein Großteil der Zen-Tradition spricht hier mit einer Zunge. Wer auf dieser Welt kann nicht tatsächlich den Widerhall ähnlicher Schreie in den Tiefen seines Herzens hören? Kitarô Nishida, der japanische Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts und Zen-Laienbruder schrieb, "...wenn wir auch nur für einen Moment innehalten und über diese Welt, in der wir leben, ernsthaft nachdenken, oder ernsthaft versuchen, unser Leben zu leben, müssen wir unausweichlich zu solch einem Zweifel gelangen."¹¹

Die Bedeutung dieses Koan für die Zen-Tradition kann nicht zu hoch eingeschätzt werden. Es liefert uns nicht nur die, wenn auch legendären, Anfänge der Zen-Tradition, sondern das Herz des Koan-

Studiums. Und es tut dies ohne irgendwelche Mittel und Methoden, außer das *Problem* und die *Herausforderung*, sich in der Suche zu erschöpfen, zu erwähnen! In dieser Kern-Legende der Zen-Tradition schlägt Bodhidharma nicht einmal vor, Zazen zu sitzen. Was schlägt er vor? "Bring mir dein Selbst, dann wirst du Frieden haben!"

Mit anderen Worten, hier sind das von dem *Problem* Ergriffensein des zweiten Patriarchen und Bodhidharmas *Herausforderung* entscheidend. In dem Maße, in dem wir selbst von solch einem Problem ergriffen sind und diese Herausforderung ernst nehmen, hört sie auf, eine alte Legende zu sein, und kann für uns zu einem lebendigen Koan werden. Und wenn wir dieser Herausforderung in tatsächlicher Praxis auf den Grund gehen, können wir erkennen, dass *ich* in der Tat nicht zu erlangen bin: *da ist kein Selbst hervorzubringen*.

Und so, während Koan-als-Problem der Haupteinstieg ist, ist bloßes Erkennen des Problems, wie akkurat auch immer, nicht genug. Nur wenn man ihm auf den Grund geht, taucht die "Antwort" auf. Dies sind Koan als mitfühlende *Herausforderung*, um jemandem dabei zu helfen, die Tiefen des *Problems* zu erforschen und somit zu erwachen. Alle Koan dienen als solche Problem-Herausforderung: Shakyamunis "Was soll ich tun?!" Bodhidharmas "Bring dein Selbst her!", das "Wer ist es, der da kommt?" des sechsten Patriarchen, Lin-chi's "Sag es! Sprich!" Ganz zu schweigen von typischen Koan wie [Was ist] Chao-chu's "*Wu*" (Jōshū's "*Mu*") oder Hakuins [Was ist] "der Klang einer klatschenden Hand." Letztlich jedoch kann fast alles zu einem Koan werden - wenn wir weit genug damit gehen. Andererseits können traditionelle Koan wie "*Wu*" oder "Der Klang einer einzigen Hand" keine Wirkung zeitigen, solange wir sie nicht ergreifen – und von ihnen ergriffen werden.

Problem, Herausforderung, Prüfung und Ausdruck: Diese vier Fassetten erschließen eher unterschiedliche Dimensionen als das Koan zu definieren. Jedes Koan enthält, wenigstens potentiell, diese vier Dimensionen – und vermutlich noch mehr. Doch bestimmte Koan lassen bestimmte Dimensionen klarer erkennen, wie wir noch sehen werden.

Eine kleine Historie, ein Hauch von Gesetz

Der Meister [Mu-chou] sah einen Mönch auf sich zu kommen und sagte: "Es ist ein Genjō-kōan [offensichtlicher,

klarer Fall], doch ich erlasse dir die dreißig Stockschläge!"¹²

Es ist wohlbekannt, dass das Wort Koan ein juristischer Begriff ist, der sich auf einen öffentlichen Rechtsfall bezieht. Doch warum verwendete man solch einen Begriff? Der chinesische Zen-Meister Chung-fêng Ming-pên [Chûhō Myōhōn; 1263-1323] wird häufig zitiert. Er vergleicht Koan mit Rechtsfällen, die als Präzedenzfälle des öffentlichen Rechts verwendet wurden. Genau wie jemand, der in der säkularen Welt etwas allein nicht lösen konnte, den lokalen Magistrat anrief, um für Beilegung zu sorgen, genauso ging ein Zen-Schüler zu einem Meister, der dies "auf Basis der Koan" beilegen würde.¹³ Doch was hat religiöse Suche mit Fragen rechtlicher Autorität zu tun? Warum wurde solch ein Begriff verwendet? Die Verbindung zur Rechtssprechung wird in Studien dieses Fachgebietes unausweichlich erwähnt, doch die Ursachen dafür sind unklar.

Wir können spekulieren: Vielleicht war dies ein möglicher Weg, Buddhismus von seiner scholastischen Neigung zu befreien, und in chinesische Ausdrucksweise zu übertragen. Vorwürfe zu machen, mit tatsächlicher Bestrafung zu drohen (und diese manchmal sogar auszuführen!) ("zwanzig Hiebe" "dreißig Hiebe" "in Ketten und Fesseln legen" etc.) war sicherlich ein effektiver Weg, dem Verdikt des Meisters Geltung zu verschaffen. (Möglicherweise wurde das buddhistische Konzept der Sinnestore umgewandelt in die sehr konkreten "Barriere-Tore", durch die man nicht ohne entsprechende Dokumente hindurch kam.) Vielleicht ersetzten diese öffentlich aufgezeichneten Mondō – dynamische Begegnungen lebendiger Menschen – die Sutren als eine Art erzählendes, schriftliches Dokument, als die Bewegung gegen die Sutren-Abhängigkeit zu einseitig wurde.

Jedenfalls bestand chinesisches Gesetz der Tang Dynastie weitgehend aus modellhaften Verordnungen. Da der Kaiser und seine Repräsentanten als dem Himmel gegenüber für Störungen auf der Erde verantwortlich angesehen wurden, war Bestrafung ein Weg, das kosmische Gleichgewicht wieder herzustellen. Keine Berufung gegen den Präzedenzfall einer früheren Verhandlung war möglich und das bloße Auftreten eines Falles wurde als Störung betrachtet, weshalb für gewöhnlich Bestrafung das Ergebnis war. Darüber hinaus waren die Bürger verpflichtet dem Magistratsbüro, das an bestimmten Tagen des Monats als Gericht diente, jede Verfehlung anzuzeigen. Es gab kein Zivilrecht im heutigen Sinne und wenn kein Gesetz einen bestimmten Fall regelte, war da immer

noch der bequeme 'allumfassende Begriff' der "Dinge die man nicht tun sollte!"¹⁴ Dieses Rechtssystem sollte im Auge behalten werden, wenn wir einige Beispiele des Gebrauchs von "Koan" der frühen Meister betrachten.

Mu-chou [Bokujû; alias Ch'ên Tsun-su; Chin Son-shuku; 780?-877?] war ein Schüler von Huan-po Hsi-yün [Obaku Kiun; gest.850?]. Dem *The Ching-tê - Übertragung der Leuchte* [Ching-tê Ch'uan-têng Lu; Keitoku Dentôroku; zusammengetragen 1004] entsprechend, war Mu-chou ein herausragendes Beispiel eines Meisters, der dergleichen Strafen verhängt. Wir werden sehen was für eine entscheidende Rolle er spielte:

[Meister Mu-chou sagte,] " Seit ich hier den Vorsitz führe habe ich nicht einen Menschen gesehen, der frei von Anhaften gewesen wäre. Warum tritt niemand vor?" Ein Mönch stieg zu ihm hinauf. Der Meister sagte, "Mein Aufseher ist nicht anwesend, darum geh besser hinaus und verabreiche dir die dreißig Hiebe selber." Der Mönch protestierte: "Worin besteht mein Vergehen?" Der Meister sagte, "Du hast ein weiteres Glied zu deinen Fesseln hinzugefügt [d.h. tragbarer Pranger wie er von Kriminellen getragen wurde]."¹⁵

Offenbar tat der Mönch nichts außer sich dem Meister zu nähern – er öffnete nicht einmal den Mund – doch er wurde auf solch abweisende Art zurückgewiesen. Warum? Man könnte meinen Mu-chou hätte sich geweigert, den Mönch auch nur *herauszufordern*. Doch vielleicht sollte Mu-chou's gesamte Herangehensweise als große Herausforderung an unser Sein selbst gesehen werden – eine Herausforderung uns sozusagen von Grund auf in Frage zu stellen.

Kehren wir zu dem früher zitierten Beispiel zurück: "Der Meister [Mu-chou] sah einen Mönch auf sich zu kommen und sagte, "Es ist ein Genjô-kôan [klarer Fall/d.h. dein Vergehen ist offensichtlich], doch ich erlasse dir die dreißig Hiebe!"

Dies wird als früheste Verwendung des Begriffs Genjô-kôan angesehen und auch als eine der ersten Anwendungen des Begriffs Koan. (Doch hier ist es wie bei O.J.Simpson, der in den Gerichtssaal tritt um die Anhörungen zu beginnen, und Richter Ito schlägt mit dem Hammer auf den Tisch und verkündet "Schuldig!" Oder wie wenn man sich vor Betreten des *Sanzen*-Zimmers verbeugt, doch der Meister läutet schon seine Glocke, die das Ende des

Interviews anzeigt und knurrt: " Verschwinde!" "Raus hier!") - Eine äußerst effektive Methode, den Schüler dazu *herauszufordern*, dem Problem auf den Grund zu gehen, nicht wahr? Und im Licht der rechtlichen Konnotationen muss es eine ergreifende Herausforderung gewesen sein! Stellen wir uns einen Mönch vor, der die staubige Welt hinter sich gelassen hat um reines Dharma zu suchen - nähert er sich jedoch dem Meister, wird er wie ein gewöhnlicher Krimineller behandelt!

Fall zehn der 1129 veröffentlichten klassischen Koan-sammlung *Niederschrift von der smaragdnen Felswand* zeigt Mu-chou in folgender Begegnung – er gibt dem Mönch gerade eben genug Leine um sich selbst zu hängen:

Mu-chou fragte einen Mönch, "Woher kommst du gerade?" Der Mönch schrie augenblicklich "Ho!" ["Kaaa!" oder "Katsu!"]. Mu-chou sagte, "Nach drei oder vier Schreien, was dann?" Der Mönch hatte nichts zu erwidern. Mu-chou schlug ihn und sagte, "Was bist du für ein diebischer Schwindler (Fälschung)!"¹⁶

Im dem kurzen, Mu-chou gewidmeten Kapitel des *The Ching-tê, der Übertragung der Leuchte*, finden sich viele solcher Beispiele: "Verswinde und gib dir selbst dreißig Hiebe!" "Ich erlasse dir dreißig Stockschläge. Gib sie dir selber und verschwinde!" "Trage Ketten, gib eine Erklärung deines Verbrechens ab, und verschwinde von selbst!" "Zuerst werde ich dein Verbrechen mit einer schriftlichen Erklärung rügen, dann werde ich dir eine überziehen."

Verstehen wir die Koan/Genjô-kôan als Problem-Herausforderung und erkennen wir die effektive Verwendung juristischer Analogien, dann sind klassische Tang-Mondô gar nicht mehr so seltsam und unverständlich. Im gegebenen sozialhistorischen Kontext waren sie zu jener Zeit möglicherweise eine recht natürliche und effektive Herausforderung – ein echtes Genjô-kôan.

Lin-chi I-hsüan [Rinzai Gigen; gest.866] ist wesentlich bekannter als Mu-chou, und so werde ich seine Geschichte hier nicht wiederholen.¹⁷ Lassen Sie mich lediglich ein Ereignis aus seinem Leben anführen um zu sehen, was der Zen-Laie des zwanzigsten Jahrhunderts, Hisamatsu, daraus macht:

Der Oberste Mönch trat auf Lin-chi zu und sagte, "Wie viele Jahre bist du schon hier?" Als Rinzai

ihm sagt, er sei bereits drei Jahre lang da, sagt der Mönchsoberste, "Drei Jahre? Warum gehst du nicht zum Meister und bittest ihn um Unterweisung?" Lin-chi erwidert, "Ich weiß nicht, was ich fragen soll. Worüber sollte ich eine Frage stellen?"

Hisamatsu erläutert:

Nun, wie steht es darum? Ich bin sicher, wir können uns eine beliebige Anzahl von Fragen ausdenken. Uns erscheint unvorstellbar, dass jemand der drei Jahre lang in Praxis-Samadhi versunken ist, nichts zu fragen hat. Doch was ist die letztendliche Frage? Buddhismus stellt letzte Fragen und gibt letzte Antworten. Wie steht es um uns selbst? Genau jetzt, was soll ich fragen? Wie viele Menschen wissen *wie* man fragt? Gibt es solche Menschen überhaupt? Können *wir* eine Frage stellen, deren Antwort, wenn wir sie denn erhalten, unser fundamentales Problem ein für alle Mal lösen wird? Wenn die Frage nur in unseren Köpfen besteht, kann sie nicht zu einer letzten Frage werden, die für uns die Essenz der "Besonderen Übertragung außerhalb der Schriften" klären wird. Hier tritt die Signifikanz des Großen Zweifel-Blocks zu Tage. Die letztendliche Frage zu stellen – darüber hinaus gibt es nichts. 18

Während einige Kommentatoren Lin-chi's "Vertrauen" herausstellen, macht Hisamatsus Betonung der eigenen letzten Problem-Frage, im Licht seines eigenen religiösen Ringens betrachtet, vollkommen Sinn. (Siehe Fußnote 1 für Hisamatsus autobiographischen Essay.)

Übrigens, wissen Sie wer der aufmerksame und rücksichtsvolle Mönchsoberste der Lin-chi dazu brachte, den Meister zu befragen, war? Mu-chou! Vorher begegnete er uns als reifer Meister, der den Mönchen keinen Raum ließ, um Fuß zu fassen zu können. Diese Sicht bedarf genauer Betrachtung: Hier drängt er Lin-chi dazu, Huang-po (Obaku) zu befragen, und durch diese Überredungskunst

ist Lin-chi schließlich in der Lage, zu erwachen. Wenden wir uns nun diesem Geschehen als klassische Illustration zu, von...

Koan als Prüfung-Ausdruck

Mu-chou schlägt vor, Lin-chi solle den Meister Huang-po aufsuchen und nach der essenziellen Bedeutung des Buddha-Dharma fragen. Lin-chi tut wie befohlen, doch jedes Mal wenn er fragt, schlägt ihn der Meister nur mehrfach. Schließlich, wiederum durch Intervention des Mönchsobersten Mu-chou, besucht er Kao-an Ta-yü [Kôan Daigu]:

Lin-chi: Wann immer ich nach der Bedeutung des Buddha-Dharma fragte, war alles was Huang-po tat, mir eine gehörige Portion Schläge zu versetzen. Ich habe keine Ahnung wo mein Vergehen liegt, dass er mich so schlagen musste.

Ta-yü [fordert heraus]: "Was! Huang-po kümmerte sich derart liebenswürdig um deine Schwierigkeiten und du hast den Nerv hierher zu kommen und zu fragen, ob du dich schuldig gemacht hast oder nicht?!"

Lin-chi erwacht [und *drückt* es spontan *aus*]; "Ah! Ist das alles, was Huang-po's Buddha-Dharma angeht?!"

Ta-yü [*prüft*]: "Warum, du kleiner Hosenscheißer! Du bist gerade erst hier aufgetaucht und schon prahlst du, dass da nicht so viel an Huang-po's Buddha-Dharma sei. Was genau hast du erkannt? Sag es! Raus damit!"

Lin-chi [wieder *ausdrückend*]: versetzt Ta-yü einige deftige Rippenstöße ...19

Für diejenigen die mit Lin-chi [Rinzai] nicht vertraut sind: Er wurde für seinen Schrei "Ho!"["Kaaa!" oder "Katsu!"] berühmt, den er frei, den Umständen und den Suchenden entsprechend als Problem, Herausforderung, Prüfung oder Ausdruck benutzte. Laut den Aufzeichnungen Lin-chi's betonte er die Notwendigkeit, für sich selbst "Wahre Einsicht" zu erlangen. Der Begriff Koan erscheint in seinen Aufzeichnungen gar nicht. Und wenn ähnliche Begriffe auftauchen, verdammt Lin-chi ausnahmslos blindes daran Anhaften:

"Greifen nach Worten aus dem Munde der alten Meister"; "Den wertlosen Erfindungen der Altvorderen hinterherlaufen"; "Sich auf Worte und Phrasen verlassen, und aus ihnen sein Verständnis zusammenzimmern"; "Die Worte irgendeines Alten in ein großes Notizbuch schreiben, es in vier oder fünf Quadrate Stoff einschlagen und es niemanden sehen lassen... Blinde Idioten! Nach was für Saft sucht ihr in solchen vertrockneten Knochen!"²⁰ Das ist Lin-chi [Rinzai], der Vater des so genannten Rinzai- oder Koan-Zen.

Wenden wir uns einem Lebensbericht Te-shan Hsüan-chien's [Tokusan Senkan; 780-865], als einem weiteren klassischen Beispiel für *Prüfung-Ausdruck*, zu. Er war ein großer Gelehrter des *Diamant Sutras*. Als er von einer Bande abtrünniger Mönche im Süden, die die häretische Lehre des "Direkten Deutens" verbreiteten hörte, entschloss er sich loszuziehen und dem ein Ende zu setzen. Unterwegs aber wird er von einer alten Frau, die gebratene Reiskuchen verkauft verköstigt, ist jedoch unfähig ihre Frage zu beantworten. Und so fällt er in tiefen Zweifel. Er nimmt seine ganze Courage zusammen und besucht einen dieser häretischen Meister, Lung-T'an Ch'ung-hsin [Ryûtan Sôshin]. Er ist ganz in seiner Begegnung mit dem Meister versunken. Schließlich dunkelt es. Widerstrebend verlässt Te-shan den Meister, doch draußen ist es stockfinster und er kehrt zum Meister zurück. (Stellen wir uns Teshan's Wesenszustand vor.) Der Meister reicht Te-shan eine Kerze – doch bläst er diese jäh aus! Mit dieser wunderlichen *Herausforderung* erwacht Te-shan und wirft sich vor dem Meister nieder, der *prüft*: "Was hast du gesehen, dass du dich in solcher Weise niederwirfst?" Te-shan *drückt* sein neugeborenes Selbst *aus*: "Von jetzt an werde ich niemals mehr an den Worten der großen Zen-Meister zweifeln!" (Nur wenige Tage zuvor wollte er diese häretische Bande noch zerstören!) Am nächsten Tag *drückt* er sich weiter *aus*, indem er seine geschätzten Kommentare zum *Diamant Sutra* mit den Worten verbrennt:

Selbst wenn du die verschiedenen und diversen tiefgründigen Tiefen gründlich meisterst, so ist dies alles wie ein einziges Haar in der Endlosigkeit des Alls! Alle wichtigen weltlichen Angelegenheiten erschöpfend zu studieren ist so, als würde man einen Tropfen Wasser in eine riesige Schlucht fallen lassen!²¹

Später wurde Te-shan für die Anwendung seines Stockes bekannt: "Sprichst du, so erhältst du dreißig Hiebe; und wenn du es nicht kannst - bekommst du ebenfalls dreißig Hiebe!" Dies war seine Verlautbarung einer *Problem-Herausforderung*, seine *Prüfung* und sein eigener positiver *Ausdruck*. Wie Ihnen bereits bekannt sein mag, wurden Lin-chi's Schrei und Te-shan's Stock als quintessenzielle *Ausdrücke* des "goldenen Zeitalters" des Zen der Tang-Zeit betrachtet.

Wir haben gerade einige berühmte Koan gehört die sich, der Zen-Tradition nach, bis zu Sammlungen *spontaner, originaler Mondô* (Herausforderung und Antwort; Prüfung und Ausdruck) zurückverfolgen lassen. Betrachten wir den nächsten Schritt in der Entwicklung der Koan, in dem früher geäußerte Koan als Hilfsmittel des Mitgefühls aufgegriffen, benutzt (wieder verwendet) und sogar kommentiert werden.

Alte Fallbeispiele - Koan als Werkzeug

Yün-mên Wên-yen [Unmon Bun'en; gest. 949] und seine Erweckungs-Begegnung ist wohlbekannt. Lassen Sie mich diese deshalb hier nur kurz in einer frühen Version wiederholen:

Yün-mên nähert sich der Tür des Meisters. Der Meister: "Wer ist da?" "Ich bin's, Yün-mên." Der Meister versperrt den Eingang [und *fordert heraus*]: "Warum kommst du immer wieder?" Yün-mên: "ich bin mir über mich selbst nicht im Klaren!" Der Meister: "Alter Bohrer in ausgefahrener Spur [d.h. vollkommen nutzloses Ding]" stößt Yün-mên hinaus und schlägt die Tür zu [wobei er, in späteren Beschreibungen, dessen Bein bricht]. So erwacht Yün-mên.²²

Raten Sie mal wer dieser alte Meister war? Mu-chou. Yün-mên war einer der ersten Meister, die die Aussprüche früherer Meister aufgriffen und diese als Herausforderung benutzten, wobei

er auch häufig seine eigenen alternativen Antworten und Kommentare hinzufügte. Obwohl man ihn für den Anfang vom Ende des goldenen Zeitalters des Zen verantwortlich machen könnte, war er sich der Gefahren blinder Imitation klar bewusst und sprach sich energisch dagegen aus. Hier ein klassisches Beispiel, in dem er zuerst zwei Meister die uns bereits begegnet sind, erwähnt: den Stock schwingenden Te-shan, Yün-mên's Dharma Großvater und Mu-chou – unter dem Yün-mên erwachte:

Habt ihr nicht gehört, dass Te-shan, sobald einen Mönch durch das Tor hereinkommen sah, seinen Stock ergriff und ihn hinaus warf? Und Mu-chou sagte, wenn er einen Mönch durch das Tor kommen sah: "Es ist ein Genjô-kôan [offensichtlicher Fall], doch ich erlasse dir die dreißig Hiebe!"

Dann kritisiert Yün-mên, genauso wie Lin-chi es getan hatte, blindes Anhaften an den Aussprüchen, den "Koan", anderer. (Es scheint, dass "Koan" von Anfang an häufig missbraucht wurden):

Und wie sollte man mit dem Rest verfahren? Mit diesem Haufen Schwätzer, die anderer Leute Eiter und Gesabber herunterzuschlucken, sich an haufenweise Unsinn erinnern können und ihre Eselslippen und Pferdemauler überall herumzeigen und angeben: "Ich kann Fragen auf fünf verschiedene Weisen stellen?" Selbst wenn sie den ganzen Tag lang Fragen stellen mit Antworten bis in die Nacht hinein, werden sie niemals irgendetwas sehen, nicht mal im Traum...

Dann jedoch fährt Yün-mên fort und zitiert selbst ein Koan – "verstrickende Kletterpflanzen", Aussprüche anderer und erklärt uns, wie man mit ihnen als sein eigenes Problem arbeitet:

Die Alten hatten definitiv einige Worte [wörtl. "verstrickende Kletterpflanzen"], die hilfreich sein könnten. Zum Beispiel sagte [mein Lehrer] Hsueh-fêng: "Die ganze Welt ist nichts anderes als du selbst." Meister Chia-shan sagte: "ergreife

mich auf den Spitzen der hundert Gräser, und erkenne den Kaiser auf dem geschäftigen Marktplatz." Meister Lo-p'u sagte: "In dem Moment in dem ein Stabkörnchen aufkommt, ist die ganze Welt darin enthalten. Auf [der Spitze eines] Löwenhaares ist der ganze Körper manifest."

Versuche diese Aussagen fest zu ergreifen, denke über sie aus allen Blickwinkeln nach – und nach Tagen oder Jahren wird sich von selbst ein Zugang öffnen. Diese Sache lässt nicht zu, dass dir irjemand hilft; sie ist die Mission jedes einzelnen selbst...²³

Die graduelle Transformation vom spontanen Austausch von Mondô zur systematischen Verwendung "Alter Fallbeispiele" wird für gewöhnlich der Tatsache zugeschrieben, dass mehr und mehr Menschen, die von dem Problem nicht vollkommen – so wie es der zweite Patriarch gewesen war – gepackt waren, Zen-Meister aufsuchten. Und so benützten die Meister diese Fallbeispiele als Hilfsmittel um dem Suchenden dabei zu helfen, dem Problem auf den Grund zu gehen. Der steile Aufstieg dieser kryptischen "Zen-Schule" zu einer überragenden Bedeutung in China ist jedoch nicht lediglich eine Frage religiöser Inbrunst. Man kann soziale, geschichtliche, rituelle und institutionelle Erwägungen nicht ignorieren.

Weitere Entwicklungen und Spannungen

In der Zeit von Fên-yang Shan-Chao [Fun'yô Zenshō; 947-1024], der sechsten Generation der Lin-chi Linie, hatten Koans solch ein Entwicklungs- und Verfeinerungsniveau erreicht, dass Koan-Sammlungen entstanden und kommentiert wurden. Fên-yang soll 300 Koans gesammelt haben: Einhundert Fallbeispiele die er selbst mit Versen kommentierte, einhundert eigene Fallbeispiele mit seinen eigenen Antworten und hundert weitere mit alternativen Antworten. Diese Sammlung wurde, nach Ruth Fuller Sasaki, "Das Modell für spätere literarische Produktionen ähnlicher Art."²⁴

Wie Sie sich vorstellen können, war diese Bewegung von Anfang an mit Spannungen befrachtet. Die Gefahr, weitere "Verstrickungen" zu kreieren, an denen man anhaften und sich festhalten konnte, mag durch das mitfühlende Streben aufgewogen

worden sein, Anderen auf jedem erdenklichen Wege zum Erwachen zu verhelfen. Diese Spannung innerhalb der Zen-Schulen erreichte eine Art bizarren Höhepunkt mit Ta-hui Tsung-kao [Daie Sôkô; 1089-1163] und Dôgen Kigen [1200-1253]. Von Ta-hui, dem Vater von k'an-hua ch'an ["Introspecting-the-Koan Zen"] wird berichtet, er habe die Koan-Sammlung seines eigenen Lehrers, die *Niederschrift von der smaragdnen Felswand* zerstört; während Dôgen, der als Vater des "Nicht-Koan" Sôtô Zen in Japan gilt, angeblich die letzte Nacht seines China Aufenthalts damit verbrachte eine handschriftliche Kopie davon anzufertigen. Was auch immer die historischen Fakten sein mögen, diese Legenden warnen uns deutlich vor unzulässiger Übereinfachung eines für die Zen-Schulen komplexen und schwerwiegenden Problems.

Da ich bereits einige Beispiele für Koan als Prüfung und positiven Ausdruck angeführt habe, werde ich nicht weiter bei Dôgen verweilen, obwohl einige seiner Schriften klassische Beispiele dieses Genres sind. Wer sich für diesen Aspekt Dôgens interessiert, möge Hee-Jin Kim's "The Reason of Words and Letters: Dôgen and Kôan Language" zur Hand nehmen. Hier untersucht er Sprache als nicht-dualistischen "Ausdruck", ohne in die "Fallen und Netze von Worten und Buchstaben zu fallen."²⁵

Neben seinen literarischen Werken kann man Dôgens verkörperten Ausdruck von Zazen als "Körper und Geist Fallengelassen", als seine "Abkürzungs-Methode", als sein "Direktes Hinweisen" verstehen. Es als etwas Geringeres als ein großes Genjô-kôan zu begreifen, wird ihm, wie ich glaube, nicht gerecht.

Die neuere Forschung hat dazu beigetragen aufzuzeigen, wie einige der schwarz-weiß Trennlinien der Zen-Geschichte (wir gegenüber den Unerleuchteten) eher das Ergebnis sozial-historischen Druckes und sektiererischer Rivalitäten sind, als Fragen von wirklichem religiösen Gehalt oder "Authentizität." Beispiele hierfür sind die um die Figur des Sechsten Patriarchen kreisende Nord-Süd, graduell-plötzlich Debatte, und der Hung-chi [Wanshi; 1091-1157] und Ta-hui zugeschriebene Konflikt über stilles Sitzen in Gegensatz zu aktiver Introspektion von Koan. Eine Möglichkeit die Gefahr, die hinter Rhetorik und Benennungen liegt, zu formulieren: Sôtô Praxis tendiert zur Konzentration auf Prüfung-Ausdruck und vernachlässigt dabei Problem-Herausforderung; Rinzai Praxis wiederum kann zu Überbetonung von Koan als Problem-Herausforderung neigen und Aspekte von Prüfung-Ausdruck vernachlässigen. Wie wir im Weiteren sehen werden, war

das moderne Koan-System eine Antwort des Rinzai Zen auf diesen Schwachpunkt, ohne den primären Focus auf das Erwachen zu aufzugeben.

Bevor wir uns mit dem japanischen Zen beschäftigen, lassen Sie uns einen Blick auf die "erwachsene" Koan-Praxis werfen, die sich graduell in China herausbildete. Obwohl dem Tang-Meister Huang-po (dem Lehrer von Lin-chi und Mu-chou) zugeschrieben, wurde das Werk dem dieses Zitat entnommen ist, *Whips to Drive You Through the Zen Barrier* [Ch'an-kuan Ts'é-chin; Zenkan Sakushin], erst 1600 veröffentlicht:

Wenn es dir ernst ist, wirst du die Fallbeispiele, die Koan kontemplieren. [z.B.] Ein Mönch fragte Chao-chou, "Hat ein Hund Buddha-Natur oder nicht?" Chao-chou antwortete, "*Wu*" ["*Mu*"; "Nein, hat er nicht"]. Kontempliere dieses Wort "*Wu*" vierundzwanzig Stunden am Tag. Studiere es von morgens bis abends. Reflektiere kontinuierlich, mobilisiere deine ganze Energie, und halte dieses Wort "*Wu*" fest, ob du gehst, stehst oder liegst, ob du dich ankleidest, isst oder zur Toilette gehst. Nach langen Tagen und Jahren wirst du durch und durch "*Wu*" sein; unerwartet wird die Geistesblume erblühen und du wirst zu den Methoden der Buddhas und Patriarchen erwachen...

Chu-hung, der Autor von *Whips to Drive You Through the Zen Barrier*, fügt seinen Kommentar hinzu: "Diese [Lektion von Huang-po] ist der Ausgangspunkt für [die Praxis] späterer Generationen, die mit Koan arbeiten...²⁶

Der folgende Ausschnitt desselben Werkes über Ta-hui ist bemerkenswert in seiner Ähnlichkeit; es scheint, die grundlegende Botschaft hat sich fest etabliert, oder vielleicht sollte man besser sagen eingeschliffen oder es sich gemütlich gemacht:

[Ta-hui] Untersuche das Problem die ganze Zeit über. Wenn unwirkliche Gedanken aufsteigen versuche sie nicht mit Hilfe des Geistes anzuhalten. Beschäftige dich nur mit dem Koan. Ob du gehst, stehst oder sitzt, fahre damit fort genauestens zu investigieren. Wenn da kein Geschmack, kein Interesse mehr ist, so ist dies ein guter Zeitpunkt:

Verwerfe es nicht. Plötzlich kommt die Geistesblume
ans Licht und erhellt alle Welten in den zehn Richtungen.²⁷

Das hat sicherlich wenig mit Mu-chou's Erklärungen und *Genjô-kôan* gemein.

Koan Zen in Japan: Eine Einführung

In den meisten Fällen folgte das japanische Zen dieser Koan-Tradition getreulich und entwickelte sie gelegentlich weiter. Doch die ersten japanischen Zen-Mönche hatten während ihrer Aufenthalte in China mit sprachlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, ebenso wie chinesische Meister in Japan. Das Ergebnis war eine verstärkte Betonung von Interviews mit dem Meister, die sowohl *privat* als auch *schriftlich* waren. Es gibt sogar Berichte über eingewanderte chinesische Meister, die von den Mönchen verlangten, ihre Fähigkeit chinesische Verse zu komponieren zu beweisen, bevor sie diese als Schüler annahmen. Diese Umstände trugen dazu bei die Tradition zu festigen und zu fixieren, sie wurde schriftlicher und literarischer.

Diese Tendenz liegt nicht nur in linguistischen Problemen begründet, sondern auch in der japanischen Neigung an Traditionen festzuhalten. Doch es gab Ausnahmen: Bassui Tokushô [1327-1387], Ikkyû Sôjun [1394-1481] und Bankei Yôtaku [1622-1693] sind einige herausragende Beispiele japanischer Zen-Meister die es wagten, unabhängig von den institutionellen Traditionen zu sein, die versuchten Zen zu erhalten, es jedoch häufig erstickten.²⁸

Eine interessante Anpassung an zeitgenössische Notwendigkeiten war das so genannte Kamakura-Koan des dreizehnten Jahrhunderts. Dies waren angeblich spontan entstandene Koan immigrierter chinesischer Meister (z.B., Lan-hsi Tao-lung [Rankei Dôryû; 1213-1278]) für die Samurai Klasse, die häufig wenig Zeit oder Neigung besaßen, den gesamten Corpus der Zen-Literatur zu meistern. Diese anfänglichen Koan wurden schriftlich oder mit Hilfe eines Übersetzers übermittelt und bezogen sich direkt auf die Situation des Samurai. Ein Beispiel: "Umringt von einhundert Feinden; wie gewinnst du ohne zu kämpfen oder aufzugeben?" Einige Linien dieser Art von Samurai Koan-Praxis setzten sich bis ins neunzehnte Jahrhundert fort, zum Teil aufgrund der Bemühungen von Kogetsu Zensai [1667-1751], einem

Zeitgenossen Hakuins. Diese Linie des "Samurai-Zen" soll schließlich zur Jahrhundertwende ausgestorben sein.²⁹

Ein weiterer signifikanter Beitrag zum wachsenden Corpus von Koan-Sammlungen und Kommentaren waren die außergewöhnlichen Vers-Kommentare oder *Jakugo* von Daitô Kokushi [alias Shûhō Myôchō; 1282-1338]. Wie wir sehen werden spielen diese *Jakugo* eine wichtige Rolle im modernen Koan-Zen. Wie wir bereits gesehen haben gab es die Praxis, seine eigenen Worte als Kommentare zu alten Fallbeispielen niederzuschreiben, bereits bei Fên-yang in China ungefähr dreihundert Jahre früher. Ähnlich Fên-yang's dreiteiliger Sammlung gab es in Japan Sammlungen in drei Teilen, die sich auf *Die Niederschrift von der smaragdnen Felswand* bezogen, mit anderen davor und danach zu bearbeitenden Koan. Scheinbar war dies das Koan-Kurikulum der Otokan Linie, zu der Daito Kokushi gehörte, und die Hakuin im achtzehnten Jahrhundert wiederzubeleben half. In anderen Linien fanden die *Aufzeichnungen von Lin-chi* und das *Mumonkan (Torlose Schranke)* Verwendung.³⁰

Der so genannte "Purpurne-Roben-Zwischenfall" ist ein Beispiel für die sektiererischen Rivalitäten und politischen Machenschaften die sich unter dem Deckmantel des institutionalisierten Zen ereigneten: Als das Tokugawa-Shogunat im frühen siebzehnten Jahrhundert seine Kontrolle religiöser Angelegenheiten verstärkte, entwarf ein Priester des Nanzenji-Zweiges des Rinzaï Zen [Sûden Ishin; 1569-1633] Verordnungen, die das klösterliche Leben regulieren sollten. Dieser Priester war auch diplomatischer Berater des Shogun Tokugawa Ieyasu (gest. 1616) gewesen. Still und heimlich wurden unterschiedliche Verordnungen für die verschiedenen Rinzaï-Zweige entworfen und Nanzenji wurde an die Spitze gestellt, während die Daitokuji- und Myoshinji-Zweige, die enge Verbindungen mit dem Kaiserliche Hof hatten, besonders enge Richtlinien erhielten. Die Regeln des Daitokuji umfassten:

Der Hauptpriester muss dreißig Jahre der Zen-Übung unter einem bedeutenden Meister vorweisen, die 1700 Koan lösen, alle hochgestellten Priester aufsuchen und um Unterweisung bitten, sowohl klerikale als auch weltliche Angelegenheiten ausführen können und seinen Namen dem Shogunat zur Anerkennung vorlegen.³¹

Dies wurde teilweise verordnet um die Kontrolle des Shogunats zu stärken, indem man dem Kaiser das Privileg die Purpurne Robe an Oberpriester zu vergeben, entriess.

1628 entwarf Takuan Sôhō [1573-1645], ein führender Priester des Daitokuji, einen Gegenbeweis, der korrekt erläuterte, dass 1700 Koan sich nicht auf eine bestimmte Anzahl von Koan bezieht, sondern auf die Anzahl der im *The Ching-tê Transmission of the Flame* erwähnten Meister. Takuan erwähnt eine Zahl bekannter japanischer Meister und erklärt, dass von keinem von ihnen bekannt sei, er habe 1700 Koan gelöst; von Daitō Kokushi z.B. wird gesagt er habe lediglich 180 gemeistert. Und dreißig Jahre der Übung seien unrealistisch. (Man denke nur an die ungefähre Lebenserwartung im Japan des siebzehnten Jahrhunderts.) Takuan erwähnt wieder eine Anzahl herausragender Zen-Meister und folgert, dass keiner von ihnen dreißig Jahre der Übung aufwies. Als Folge wurde Takuan für drei Jahre ins Exil geschickt und Kaiser Go-Mizunō [1596-1680; reg. 1612-1629] trat zurück.

Die falsche Vorstellung, dass Koan keine signifikante Rolle in der Sôtō Zen Praxis spielten, wurde durch neuere Forschungen über Dôgens Schriften weitgehend widerlegt. Weniger bekannt ist jedoch, dass Koan-Praxis im Sôtō Zen mindestens bis ins 16. Jahrhundert hinein florierte. Trotz der Versuche Keizan Jōkins (1268-1325), des vierten Patriarchen des Sôtō Zen, die Koan-Praxis zu eliminieren, wurde sie beibehalten und entwickelte sich einige hundert Jahre lang weiter. Und es war eine reichhaltige Tradition, obgleich Koan nicht auf dieselbe Weise verwendet wurden wie im Rinzaï Zen; seinen Überzeugungen gemäß verwendete die Sôtō-Praxis Koan mehr als Prüfung-Ausdruck denn als Problem und Herausforderung.

Jahrhunderte lang existierten Koan-Antworten-Bücher sowohl für Sôtō als auch für Rinzaï. Meine Betonung, mit dem Koan als Problem zu beginnen, macht deutlich, wie meine Haltung solchen "Antworten" gegenüber aussehen wird: Wenn sie nicht aus einem selbst hervorkommen sind sie keinen Heller wert. Doch um die Nuancen im "Geschmack" der unterschiedlichen Linien und Schulen zu zeigen, lassen Sie mich die festgelegten "Antworten" nur zur ersten Koan-Frage eines Fallbeispiels wiedergeben: Die "Blumen-Predigt", von der am Anfang dieser Vorträge die Rede war, auch bekannt als "Shakyamuni hält eine Blume hoch" [*Mumonkan* (*Torlose Schranke*), Fall 6, *Jūsoku Shōbōgenzō*, Fall 1]. Anders als im Rinzaï Zen, wo man den Schüler kämpfen und mit seiner eigenen Antwort hervorkommen lässt, mag der Meister im Sôtō

Zen, wiederum im Einklang mit dessen Überzeugungen, den Schüler frei instruieren – in die Antwort einführen. Die Ryōan Linie des Sôtō Zen, von Ryōan Emyō (1337-1411), betont Zen-Aktivität (*kikan*; siehe unten) mehr als Worte. So besteht die traditionelle Antwort auf "Was ist Shakyamuni der eine Blume hochhält?" darin, unschuldig wie ein kleines Kind herumzulaufen.

Die Sekioku Linie des Sôtō Zen, von Sekioku Shinryō (1345-1423), betont die essenzielle Bedeutung oder das Prinzip (*richi*; siehe unten). Die traditionelle Antwort zu "Was ist Shakyamuni der eine Blume hochhält?" besteht darin, zu sagen: "Die Bedeutung liegt in der Person die die Blume hält, nicht in der Blume selbst."³²

In der Takujū Linie (unten beschrieben) des Rinzaï Zen, besteht die Antwort zu "Was ist Shakyamunis Hochhalten der einen Blume?" darin, schweigend den *nyoi* [kurzer hölzerner Stock, der während formeller Interviews immer vor dem Meister liegt] zu heben; dieser ist die Blume und die Handlung selbst soll großes Mitgefühl ausdrücken.

Während vieles von schriftlichen Aufzeichnungen in Erfahrung gebracht werden kann, ist es erstaunlich, wie die Details der Koan-Praxis bis zum heutigen Tage vage und inkonsistent geblieben sind. Dies liegt zum Teil daran, dass die frühen Koan "Öffentlichen Fallbeispiele" zunehmend als eine Art private, heimliche und esoterische, mündliche Lehre angesehen wurden. Hier und da können Teile zusammengetragen werden; zum Beispiel wird die dreifache "Klassifikation" der Koan in *richi*, *kikan* und *kōjō*, in den Schriften früher japanischer Meister wie Nampo Jōmyō [1235-1309, alias Daitō Kokushi] – dem Lehrer von Daiō Kokushi und Enni Ben'en [1201-1280, alias Shōichi Kokushi] – dem Gründer des Tōfukuji, erwähnt. Jedoch lässt sich der Ursprung solch dreifacher Klassifikationen vermutlich bis zum chinesischen Zen zurückverfolgen.³³

Die weitere "Klassifikation" der Koan wird jedoch dem Hakuin des achtzehnten Jahrhunderts zugeschrieben. Worin besteht diese "Klassifikation"? Ich gebrauche dieses Wort mit Zurückhaltung: sie ist weit von einer systematischen Klassifizierung entfernt. Viele Koan passen in mehr als eine Klasse, es gibt unterschiedliche Interpretationen dieser Unterteilungen und ihrer Signifikanz, und selbst in der Praxis werden sie nicht streng in dieser Reihenfolge durchlaufen. Mit dieser Einschränkung hier die vier grundlegenden Gruppierungen:

1. *hosshin* [wörtl. Dharma Körper; Skt.: *dharmakāya*]: Dies sind grundlegende Koan, um mit dem Problem zu kämpfen und einen Durchbruch in die Nicht-Dualität zu erreichen. Zu ihnen gehören Koan wie Chao-chou's "*Wu*" [*Mumonkan (M)*, Fall 1]; Hakuin's "Klang der einen Hand"; "Ohne an Gut oder Schlecht zu denken, zeige mir dein ursprüngliches Antlitz" des sechsten Patriarchen [*M*, Fall 23]; Yün-mên's Antwort auf was ist Buddha: "Ein ge-trocknetes Stück Scheiße!" [*M*, Fall 21] etc. Diese *hosshin* Koan werden manchmal auch *richi* [essenzielle Bedeutung oder Prinzip] genannt.

2. *kikan* [Zen Aktivität]: Sōnin Kajitani, Zen-Meister des 20. Jahrhunderts, erklärte die Notwendigkeit dieser Koan in einem Artikel über das Koan-System. Er schrieb: "Auch wenn du die *hosshin* durchdrungen hast, so bedeutet dies noch nicht, dass du notwendigerweise auch frei in der Welt der Unterscheidungen [d.h., Dualität] handeln kannst."³⁴ Darum werden die *kikan* verwendet, um die Realisation der Nicht-Dualität zum Arbeiten zu bringen. *Kikan*-Koan schließen ein: Nan-chüan's "Durchschneiden der Katze" [*M*, Fall 14]; Chao-chou's Antwort auf die Frage nach dem Grund warum Bodhidharma in den Westen kam: "Die Eiche im Garten" [*M*, Fall 37]; Yün-mên's Antwort auf die Frage woher die Aktivität aller Buddhas kommt: "Der Ostberg geht über das Wasser" [*Shūmon Kattōshū; Eine Sammlung Verstrickender Lianen der Zen Schule* – einer in Japan kompilierten Koan-Sammlung, Fall 57].

3. *gonsen* [mit Hilfe von Worten untersuchen]: Wenn man durch die *hosshin* durchgebrochen ist, seine Realisation mit Hilfe der *kikan* hervorgebracht und klar ausgedrückt hat, dann muss man ihr mit Hilfe von Worten Ausdruck verleihen. (Auch die Vers-Kommentare [jakugo] sollten in diesem Licht betrachtet werden). Beispiele für *gonsen*: Yün-mên's Antwort auf seine eigene Frage: "Jeder Tag ist ein guter Tag" [*Niederschrift von der smaragdenen Felswand*, Fall 6]; Chao-chou's Antwort auf die Bitte eines Neulings um Instruktionen: "Geh und wasche Deine Schalen" [*M*, Fall 7]; Fêng-hsüeh's Antwort darauf, wie man es über Sprache und Schweigen hinausgehend ausdrücken könne, [ein Gedicht zitierend: "Ah, wie ich mich an den südlichen See im Frühling erinnere, Die Rebhühner rufen und die Blumen blühen" [*M*, Fall 24].

4. *nanto*: [schwierig zu durchdringen]: Der Deutsche Ausdruck sagt alles. Beispiele: Wu-tsu's "Die Hörner, der Kopf und der Körper eines Wasserbüffels sind am Fenster vorbei gegangen. Warum kann der Schwanz nicht vorüber gehen?" [*M*, Fall 38]; "Die

alte Frau brennt die Hütte nieder" [*Shūmon Kattōshū*, Fall 162]; "Mondô über Nan-ch'üan's Tod" [*Shūmon Kattōshū*, Fall 282]; "Po-chang und der Fuchs" [*M*, 2]; Ts'ui-yen's "Den ganzen Sommer lang habe ich zu euch Mönchen gesprochen, seht ob ich noch Augenbrauen übrig habe." [Man glaubte dass zu viel Sprechen zum Ausfallen der Augenbrauen führen würde]. Pao-fu kommentierte dies mit, "Das Herz des Diebes ist verzagt." Ch'ang-ching fügte hinzu, "Gewachsen." Yün-mên "Schloss den Fall" mit seinem berühmten Ausspruch, "Schranke!" [*Niederschrift von der smaragdenen Felswand*, Fall 8].

Wie erwähnt, sind dies nicht sehr systematische Klassifizierungen: Chao-chou's "Geh und wasche Deine Schalen" kann beides sein, *kikan* [Zen Aktivität] und *gonsen* [Investigieren mit Hilfe von Worten]; Yün-mên's "Ein getrocknetes Stück Scheiße!" kann sowohl *hosshin* [Dharma Körper] als auch *gonsen* [Investigieren mit Hilfe von Worten] sein.

Es gibt es viele weitere Gruppen von Koan, einschließlich der *Fünf Ränge* des Tung-shan, den *Zehn Silas* und den *kōjō* [Nicht-Anhaften], die manchmal als eine Koan-Art klassifiziert werden und manchmal einfach als Beschreibung eines Koan in der allgemeinen Bedeutung, dass man damit fortfährt, Erreichtes zu transzendieren, ohne daran anzuhängen. Auch gibt es eine Letzte Schranke, auf die ich gleich zurückkommen werde. Beispiele für diese Schranke: "Drücke die *Aufzeichnungen des Lin-chi* in einem Wort aus!"; Po-yün's [Hakuun; 1025-1072] Ausspruch gegenüber Wu-tsu Fa-yen [Goso Hōen; 1024? -1104]: "Einige Mönche kamen von einem anderen Berg; alle haben Satori und können gut predigen; befragt man sie über die Koan, antworten sie klar und deutlich; auch sind sie gut im Kommentieren der Zen Geschichten. Doch ich meine, ihnen fehlt etwas." (Dies gilt ebenfalls als ein typisches *nanto* [schwer zu durchdringen] und *kōjō* [Nicht-Anhaften] Koan.)³⁵

Indem ich die Koan als Problem, Herausforderung, Prüfung und Ausdruck betrachte, ist eines der Dinge, die ich offen legen möchte, die innere Dynamik; So unterscheide ich zum Beispiel kaum zwischen *kikan* [Zen Aktivität] und *gonsen* [Investigieren mit Hilfe von Worten]; sie sind beide *Ausdruck*. Ich möchte auch klarmachen, in welchem Sinne es "zwei Seiten" eines Koans gibt; als Problem - von Seiten des damit ringenden Übenden; und als positiver Ausdruck - von Seiten des Erwachens. Es gibt viele weitere Möglichkeiten, Koans zu betrachten; Ich freue mich auf Ihre Beiträge.

Hakuin's Leben: etwas Haut auf den Knochen

Dank Berichten aus sowohl erster wie zweiter Hand über das Leben von Hakuin Ekaku [1686-1769], können wir schließlich damit beginnen, das Ringen des Zen in Beziehung zu einem Menschen wie uns selbst, aus Fleisch und Blut, zu sehen. Hakuin war jedoch ein mutiger Geschichtenerzähler, der keine Skrupel hatte, Historizität zu Gunsten von Drama hintanzustellen. In seinen späteren Jahren finden sich auch ein gewisses Maß an Vergesslichkeit und Gedächtnislücken, sodass wir seine Schilderungen nicht zu wörtlich nehmen sollten. (Übrigens lasen sowohl D.T.Suzuki als auch Shin'ichi Hisamatsu beide in ihrer Jugend Hakuin.)

Als etwa siebenjähriges Kind hörte Hakuin die Buddhistische Predigt eines Nichiren Priesters, in der dieser in erschreckendem Detail die Leiden in den acht brennenden Höllen beschrieb. Hakuin war zu Tode erschrocken. Später nahm er mit seiner Mutter ein Bad, und als er die Flammen auflodern sah und das heiße Wasser in der Wanne, aufgrund der Flammen die es von unten her erwärmten, grollen fühlte: entfuhr ihm ein gellender Schrei! Er war sicher, sein Schicksal sei besiegelt. So entschied er sich, Mönch zu werden, - jemand den, wie er glaubte, Feuer nicht verbrennen und Wasser nicht ertränken kann- was ihm im Alter von um die 15 Jahren schließlich gelang. Mit sechzehn las Hakuin das *Lotus Sutra*, in der Hoffnung darin einen Zugang zu finden, doch er war davon enttäuscht und dachte, es hätte lediglich schicksalhafte Legenden anzubieten.

Hakuin befasste sich mit Zen, doch sein Glaube wurde zerstört, als er mit neunzehn Jahren die Geschichte eines bekannten chinesischen Zen Meisters (auf Japanisch Gantô) las, der einen gewaltigen Schrei ausstieß, als er von Räubern ermordet wurde. Wenn ein großer Zen-Meister auf so unwürdige Art und Weise umkam, dachte Hakuin, wofür ist all diese Zen-Praxis dann gut? Er war verzweifelt: Wenn Zen wertlos ist, und es wirklich keine Möglichkeit der Befreiung gibt, kann ich mich auch an weltlichen Aktivitäten erfreuen. Also begann er Literatur und Kalligrafie zu studieren, was für seine spätere Entwicklung wichtig werden sollte.

Offensichtlich innerlich immer noch in Aufruhr, entschied er eines Tages, das Schicksal seinen zukünftigen Weg entscheiden zu lassen und ergriff eines der Bücher, die gerade gelüftet wurden. Es war das, oben erwähnte, *Whips to Drive You Through the Zen*

Barrier. (Auch D.T.Suzuki wurde von diesem Werk nachhaltig beeinflusst.) Hakuin öffnete es dort wo beschrieben wird, wie sich ein Mönch mit einer Sichel stach, um sich während langer Zazen Perioden wach zuhalten. Unnötig zu erwähnen, dass dies Hakuins Durchhaltevermögen anspornte. Er schreibt, dass dies Buch in der Folge sein "ständiger Begleiter" wurde.

Er verfolgte die Zen-Praxis mit Intensität und erlebte seine erste tiefe Einsicht im Alter von vierundzwanzig Jahren, während er an Chao-chou's "*Wu*" arbeitete. Diese wurde ausgelöst, als er um Mitternacht den Klang einer in der Ferne läutenden Glocke vernahm. Voll Freude rief er (sich auf den von Räubern getöteten Alten Meister beziehend) aus: "Der alte Gantô ist gesund und lebendig!" In einem Brief an eine Nichiren Nonne beschreibt er, dass all seine früheren Zweifel verschwanden; dann rief er aus: "Die von Alters her weitergegebenen 1700 Koan haben nicht den geringsten Wert." Doch seine unbändige Freude verwandelte sich langsam in enormen Stolz. (Ein wichtiger Grund mit kontinuierlicher und kraftvoller Übung fortzufahren!)

Glücklicherweise traf er schließlich Shôju Rôjin [alias Dôkyô Etan; 1642-1721], den Mann der "sein Meister" werden sollte. Shôju befragt Hakuin über Chao-chou's "*Wu*." Hakuin erwidert selbstgefällig: "Es ist unmöglich es mit Händen oder Füßen zu fassen." Shôju ergreift Hakuins Nase und drückt kräftig zu. "So, wie steht es um einen festen Griff!" Dann schilt ihn Shôju ernsthaft für sein Anhaften an seinem derzeitigen Zustand und beschimpft ihn: "Du Höhlenbewohnender Teufel!" (Hakuin schreibt, dass Shôju ihn oft mit Fäusten schlug und ihn an einem Punkt sogar von der Veranda stieß.) Shôju drängt ihn, an weiteren Koan zu arbeiten, wie z.B. dem "Mondô über Nan-ch'üan's Tod", Yün-mên's "Ein trockenes Stück Scheiße!" und Wu-tsu's "Wasserbüffel der am Fenster vorbeigeht" (alle oben erwähnt). Hakuin übt intensiv, eines Tages ist er auf Almosenrunde und verliert praktisch das Bewusstsein für die Dinge um ihn herum, so sehr ist er in Koan-Samadhi vertieft. Dann wird er umgestoßen; als er wieder zu Bewusstsein kommt, stellt er fest, dass er spontan jene "undurchdringlichen" Koan "bis auf die Wurzel" durchdrungen hat.

Von da an ändert sich Shôju's Haltung Hakuin gegenüber vollständig, obwohl Shôju ihn erinnert: "Fasse den festen Entschluss, niemals mit Geringem zufrieden zu sein, und richte deine Anstrengungen nun auf die Praxis nach Satori." Shôju fügt, nach Hakuins Angaben hinzu, dass es da noch eine schwierige,

Letzte Schranke gäbe und erklärt, "Je mehr du realisierst, um so härter musst du dich anstrengen."³⁶

Übrigens bewunderte Shôju einen bestimmten Tang Meister und verfolgte den gleichen exzentrischen Lebensstil. Wer war das wohl? Mu-chou. (Wie wir bereits gesehen haben, war Mu-chou, den Berichten zufolge, ein Schüler von Huang-po, der eine Schlüsselrolle beim Erwachen Lin-chi's und Yün-mên's spielte und als erster den Beriff *Genjô-kôan* verwendete.)

Angesichts der derzeitigen Faszination des Westens für Dharma-Übertragung und Zertifikate, sollte erwähnt werden, dass Hakuin weniger als ein Jahr bei Shôju verbrachte, und vermutlich selbst keine formelle Anerkennung empfing.

Hakuin setzt seine rigorose Praxis fort; z.B. ein siebentägiges Retreat mit einem anderen Mönch, bei dem sie sich die ganze Woche lang gegenüber sitzen, einen Bambus Stock zwischen sich, sodass, sollte einer von ihnen wegdösen, der andere ihn augenblicklich schlagen würde. Er berichtet, der Bambus Stock hätte nicht ein einziges Mal Verwendung gefunden. Doch es ist noch nicht vorüber; *Noch muss er die Letzte Schranke durchbrechen.*

Im Alter von um die vierzig Jahren las Hakuin nochmals das *Lotus Sutra* (das er in seiner Jugend, in dem Glauben, es hätte wenig mehr als legendäre Geschichten über Ursache und Wirkung zu bieten, beiseite gelegt hatte) und erkannte dessen wahren Wert in einem noch tieferen Erwachen:

Tränen begannen mein Gesicht herunter zu laufen wie zwei Perlenschnüre – sie kamen wie Bohnen aus einem zerrissenen Sack. Mir entwand sich ein lauter, unwillkürlicher Schrei aus der Tiefe meines Wesens und ich begann unkontrollierbar zu schluchzen. Ich wusste ohne den geringsten Zweifel, dass das, was ich in all den Satoris realisierte, die ich erlebt hatte, was ich in meinem Verständnis der Koan die ich passiert hatte, begriffen hatte – alles vollkommen falsch gewesen war. Ich war schließlich in der Lage, den Ursprung der freien, erleuchteten Aktivität zu durchdringen, die das alltägliche Leben [meines Lehrers] Shôju's durchzog.³⁷

Was aber ist besagte "Letzte Schranke"? Nach Hakuin muss man "all die anderen unlösbaren, unpassierbaren Koan eines nach dem anderen durchbrechen. Selbst dann, bleibt noch eine letzte, schwierige Barriere."³⁸ Das lässt sich folgendermaßen erklären: Wenn man sich im Ringen mit dem Koan vollkommen selbst aufgibt, wird schließlich eine Öffnung geschehen. Doch dann muss man in der Lage sein, frei und offen aus dieser Einsicht heraus zu handeln, ohne – selbst am Nicht-Anhaften – anzuhaften. Anders ausgedrückt: man muss jede noch so geringste Spur von etwas Erreichtem loswerden, und so in vollständiger Selbstlosigkeit inmitten dieser Welt leben, ohne etwas auszuschließen. Dies ist das Zen-Verständnis der Aussage des *Vimalakirti Sutra*: "Die Angelegenheiten einer ganz normalen Person realisieren; ohne den Dharma-Weg zu verlassen." Die letzte Zeile des Schlusskapitels der Fünf Ränge sagt, "Schließlich wieder ganz unbefangen in Staub und Asche weilen."³⁹

Können Sie dies in der folgenden Passage Hakuins heraushören, in der er das Leben um sich herum beschreibt:

In der Tempelküche, mit Grünzeug angefüllt, ist die Schneideklinge dünn und abgenutzt. An der Feuerstelle, im Herbst Verbrennen, sind die Feuerzangen geschäftig.⁴⁰

Da ist nicht der geringste Geruch (Hauch) von Satori. Und die Schrecken erregenden Flammen die Hakuin quälten? Jetzt tun sie leise ihre Arbeit; nicht der Erwähnung wert. *Trotzdem ist dies es nicht rein weltliche Literatur; Hakuins tiefes Erwachen schimmert hier mit einem ganz eigenen reifen Glanz hindurch.*

Es ist äußerst aussagekräftig, diese Letzte Barriere des Koan-Zen mit der Herangehensweise Dôgens zu vergleichen. Zum Beispiel im Kapitel "*Genjô-kôan*" seines *Shôbôgenzô* schreibt Dôgen: "Alle Spuren des Erwachens verschwinden, und dies spurlose Erwachen setzt sich ohne Ende immer weiter fort."⁴¹ Dies ist Dôgens Letzte Barriere, wenn ich es so ausdrücken darf, die Letzte Barriere des Sôtô Zen. Doch beachten sie, wo Dôgen dies ansiedelt: "*Genjô-kôan*", aus dem es entnommen ist, ist das Eröffnungs-Kapitel seines opus magnum! In der Tat ist dies nichts was am Ende, nach langen, langen Jahren der Übung zu Tage tritt. Es ist das *Ende* – und der *Beginn* – echter Zen-Praxis. Hier offenbaren Rinzai und Sôtô ihren gemeinsamen Ursprung und reichen sich die Hände, obgleich sie scheinbar gegensätzliche Vorgehensweisen entwickeln.

Um auf Hakuin zurück zu kommen: In seiner eigenen Lehre ersetzte Hakuin schließlich das "*Wu*" Koan durch sein eigenes Koan "Was ist der Ton der einen Hand?" um den ersten Durchbruch zu erzielen. Schriftlich erwähnt er es erstmals im Alter von 65 Jahren (1749). Hier erklärt er es im Kontext von *Kannon Bosatsu* [*Avalokitesvara, Bodhi-sattva* des großen Mitgeföhls mit unzähligen Händen und Augen]: "*Kannon Bosatsu* meint die Kontemplation von Geräuschen, und das ist es, was ich mit dem (Hören) des Tones der einen Hand meine."⁴² Kommentatoren haben auch auf die Ähnlichkeit mit Hsueh-tou's Bemerkung in Fall 18 der *Niederschrift von der smaragdnen Felswand* hingewiesen: "Eine einzelne Hand macht kein willkürliches Geräusch."

Hakuins Koan lautet im Zusammenhang: "Wenn zwei Hände zusammentreffen entsteht ein Geräusch. Was ist der Ton einer einzelnen Hand?" Das "*Wu*" Koan im Kontext: "Ein Mönch fragte Chao-chou ob dieser Hund die Buddha Natur besitzt oder nicht. Der Meister antwortete: '*Wu*!' ['Nein, hat er nicht'] Nun was ist '*Wu*?' oder Sei '*Wu*!'" Können sie einen grundlegenden Unterschied zwischen diesem Koan und Hakuins eine Hand Koan erkennen?

In Hakuins Koan findet sich keinerlei Buddhistischer Bezug. Das "*Wu*" Koan war, nach hunderten von Jahren, zur Zeit Hakuins ein beladener Begriff. Es wurde häufig unangemessen verwendet und führte zu leerer Inaktivität und "totem Sitzen", oder zu willkürlichen Spekulationen aufgrund von "metaphysischen" Interpretationen, die sich darum rankten. Betrachten wir wieder Hakuins eigene Erfahrung! In der Folge sagt er wiederholt, dass es mit dem eine Hand Koan leichter sei, den großen Zweifel zu wecken.

Hakuin war jedoch, was die Koan-Praxis anging, kein Absolutist. (d.h., Man kann den Zen-Weg nur mit Hilfe der Koan-Praxis betreten). Natürlich empfiehlt er sie dringlich, doch was er über den Normalbürger Heishiro berichtet, sagt vieles. In seinen "Rohatsu-Ermahnungen" erzählt Hakuin diese Geschichte als ein Beispiel großen Mutes und äußerster Entschlossenheit: Nachdem er einen steinernen Buddha hatte meißeln lassen und diesen neben einem Wasserfall aufstellen ließ, realisiert Heishiro, als er die Blasen auf der Oberfläche des Stromes beobachtet, plötzlich die Vergänglichkeit aller Dinge. Kurz darauf hört er zufällig, wie jemand einige Zen-Worte laut vorträgt und fasst den Entschluss, den Dingen auf den Grund zu gehen. Er schließt sich in einen kleinen Raum ein und sitzt mit weit geöffneten Augen drei Tage und Nächte lang aufrecht da. Er erlangt tiefe Einsicht, doch ist sich dessen nicht voll bewusst, bis er von jemandem dazu gedrängt, Hakuin aufsucht.

Unterwegs zu Hakuins Tempel erlangt er noch tiefere Einsicht und so Hakuin: "kam er aufgeregt in meinen Dokusan Raum und passierte augenblicklich einige Koan." Hakuin fährt fort: "Nun lasst uns daran erinnern, dass Heishiro ein einfacher Mann war. Weder wusste etwas über Zen noch hatte er jemals formell Zazen praktiziert."⁴³

Ich kann mir nicht helfen, hier einige von Hakuins Kommentaren zum *Herz Sutra* einzuwerfen, um ihnen einen Eindruck von Hakuin auf der Höhe seines Wirkens zu geben. Das *Herz Sutra* ist im Zen das Sutra: im Tōfukuji, wo ich mit den Mönchen praktiziere, wird es allein vor dem Frühstück dreimal rezitiert – und das ist um 4 Uhr morgens! Hier Hakuins Kommentar zum wohlbekannten Herzstück des *Herz Sutras*, der Stelle "Form ist nicht verschieden von Leere; Leere ist nicht verschieden von Form" (*Shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*):

Ein hübscher Topf voll Eintopf und er [Kannon] lässt ein paar Rattenköttel hineinfallen und ruiniert alles. Es ist nicht gut, einem Mann mit wohlgefülltem Bauche Delikatessen vorzusetzen. Die Wellen verscheuchend, um nach Wasser zu suchen, wo doch die Wellen Wasser sind!

Um einen Eindruck seiner dichterischen Fähigkeiten (und der Notwendigkeit, an einem Koan wirklich zu kauen, durch das Koan hindurch zu kauen) zu geben, hier einige Zeilen desselben Kommentars in Versform:

....versuche nicht, mir weis zu machen, Gedichte seien zu schwierig. - Schau den Tatsachen in die Augen, das Problem ist dein eigener Augenloser Zustand. Wenn du auf ein Wort triffst, dass du nicht verstehst, schnell, beiß hinein! Kae es durch bis auf den Kern! Bist du erst einmal bis auf die Knochen in Todesschweiß gebadet, sind all die Koans, die Zen zu bieten hat, herausgerissen, Wurzel und Stamm.....⁴⁴

Das gegenwärtige Koan System

In Hakuins eigenem religiösen Ringen können wir die Wichtigkeit eines anfänglichen Durchbruchs erkennen, gefolgt von weiterer intensiver Praxis mit Koans unter einem Meister, um zu vertiefen und zu klären, um "die Nägel herauszuziehen und die Keile zu herauszuschlagen" und um nicht in die "Teufelshöhle" zu fallen oder an dem Erreichten anzuhängen, wie unübertrefflich dies zu diesem Zeitpunkt auch scheinen mag. Er betonte auch eine Letzte Barriere.

Nichts davon scheint jedoch neu für Hakuin zu sein, der Äußerungen über diese Dinge häufig seinem Meister, Shōju Rōjin, in den Mund legt. Ähnliche Ansichten können zweifellos Jahrhunderte zurückverfolgt werden. Hakuin war nicht der Erfinder des heutigen Koan-Systems; vielleicht sollten wir besser sagen, er hauchte einer sterbenden und in einigen Fällen äußerst korrupten, lax organisierten Koan-Praxis neues Leben ein. Er gab ihm einen neuen Focus und neue Ordnung, die seine Dharma-Erben zum Erlühen brachten.

Während Hakuin die Notwendigkeit wiederholt betont, durch Ringen mit einem Koan einen anfänglichen Durchbruch zu erzielen und dann durch eine längere Übungsperiode mit anderen komplexeren Koan zu gehen, findet sich in seinen Schriften kein Hinweis auf ein detailliertes Koan-System wie das heutige. Obwohl "1700 Koan" sich auf die Zahl derer im *Ching-tê Transmission of the Flame* bezieht, gibt es, zählt man alle Unterfragen hinzu, gute 3000 in einer der heutigen Takujū Linien! Hakuins Dharma-Erben müssen die Details ausgearbeitet haben. Modernes japanisches Rinzaï Zen wurde auch als Koan-Zen oder als Hakuin-Zen bezeichnet; Ich meine nach-Hakuin-Zen ist akkurater. Man bekommt den Eindruck, dass Hakuins Dharma-Erben so darauf bedacht waren, die Tradition zu erhalten, dass es ihnen unmöglich war, irgendetwas hinauszuerwerfen!

Erwähnenswert ist, dass sowohl Ta-hui als auch Hakuin, zwei der wichtigsten Figuren in der Entwicklung des Koan-Zen, "Großer Zweifel - Großes Erwachen" betonten, doch im gleichen Atemzug wird über sie gesagt, sie hätten von "Achtzehn großen Satori und unzähligen Kleinen" gesprochen. Es sollte ein klares und deutliches Erwachen geben; doch weitere Übung ist notwendig. Beide Aspekte spiegeln sich in den Lebens-Kämpfen Ta-huis und Hakuins wieder. *Hier ist der Kern des heutigen Koan-Systems zu finden.* Dieses Koan-System unterscheidet sich gar nicht so sehr von früheren Praktiken; doch es ist systematischer, deutlicher, und in gewisser Hinsicht gehemmter. In Texten über T'ang-Meister wird häufig ein

großer Durchbruch betont (obwohl diese Texte häufig hunderte von Jahren nach dem Tode des jeweiligen Meisters zusammengestellt wurden). Doch wenn man genauer hinsieht, finden sich fast ausnahmslos immer weitere Einsichten, Klärungen, etc. (Hisamatsus "ein für allemal" stellt hier einen nützlichen Resonanzboden dar. Wir werden seine Ansichten weiter unten betrachten).

Hakuins Schüler Tōrei Enji [1721-1792] schrieb in seinem *Discourse on the Inexhaustible Lamp of the Zen School*: "Barrieren wurden errichtet, um das Erreichte zu prüfen; dies ist der Zweck der Koan."⁴⁵ Durch einen anderen Nachfolger von Hakuin, Gasan Jitō [1727-1797], erreicht uns das heutige Koan-System. Denn durch seine beiden Dharma Nachfolger, Inzan Ien [1751-1814] und Takujū Kosen [1760-1833] wurde das "System" in zwei gespalten, und in seine heutigen Form gegossen. Die Inzan Linie soll im Großen und Ganzen so weiter bestehen, wie Inzan sie empfing, eher dynamisch und freier in der Auswahl von Koan, je nach den Umständen, oder der Person entsprechend. Die Takujū Linie soll von Takujū leicht verändert worden sein (und so entweder vom "Geraden und Engen" abgefallen, oder sich kreativ weiterentwickelt haben – je nachdem, welchen Blickwinkel man einnimmt), und detaillierter und akribischer sein. Inzan-Meister tendieren zum Beispiel dazu, Koan unterschiedlichen Ursprungs zu verwenden, einschließlich viele aus der in Japan zusammengestellten Sammlung *Shūmon Kattō-shū*. Die Takujū-Meister tendieren dazu, einen Text von Anfang bis Ende durchzuarbeiten, oft mit vielen Folge-Koan. Doch jeder Meister hat natürlich seinen eigenen Stil, was mindestens ebenso wichtig ist, wie die relativ geringen Unterschiede den Inzan- und Takujū Linien.

⁴⁶

Mit dem anfänglichen Koan, üblicherweise Chao-chou's "*Wu*" oder Hakuins Ton einer Hand, wird jede erdenkliche Form und Fassade, die der Schüler zum persönlichen Interview mitbringt, systematisch weggerissen. Der Schüler mag versuchen sein Verständnis durch Affirmation oder Negation auszudrücken, durch Sprache oder Schweigen, Aktion oder Ruhe. Der Meister weist alles mit dem Läuten seiner Handglocke zurück, die das Ende des jeweiligen Treffens anzeigt, und den nächsten Schüler zum Eintreten ruft. Der Schüler mag versuchen spontan oder gefühlvoll zu agieren. Der Meister weist auch dies zurück, obwohl er ein Wort der Hilfestellung oder des Ansporns, manchmal auch eine rasiermesser-scharfe Bemerkung fallen lassen mag, um das unbewusste Anhaften des Schülers zu untergraben. Der Schüler

wird schließlich an allen Versuchen – durch Intellekt, Willen oder Emotion- verzweifeln. Doch der Meister ist immer noch da, und wartet: Wie eine Ziegelwand rührt er sich nicht von der Stelle. Die heutige Koan-Methode ist in diesem Sinne eine kalkulierte Verschwörung mit dem Ziel, dem Schüler zum Durchbruch zu verhelfen. Es ist eine systematische Entwicklung um Anderen beim Erwachen zu helfen, obwohl es verglichen mit Mu-chou's Herangehensweise zweifellos verwässert erscheinen muss.

Um einen allgemeinen Überblick, auf der Takujû Linie des Rinzaï Zen basierend, zu geben: Der Schüler beginnt mit Chao-chou's "*Wu*" – Was ist *Wu*? Dann folgen etwa einhundert Folge-Koan wie, Was ist der Geisteszustand von *Wu*? Sprich über *Wu* wie ein Baby! Was ist der Ursprung von *Wu*? etc. Diese können als Prüfung gesehen werden, die dazu dienen, den anfänglichen Durchbruch zu klären; wie Tôrei sagte: "...um festzustellen, was erreicht wurde; dies ist der Zweck der Koan."

Dann folgt Hakuins Ton einer Hand, wiederum mit etwa einhundert Folge-Koan. "*Wu*" und die eine Hand sind zwei grundlegende Koan, die einem sozusagen Eintritt in die Welt des Zen gewähren.

Dann geht man in fester Reihenfolge Sammlungen, häufig mit einer gewissen Anzahl von Folge-Koan, durch. Beginnend mit dem *Mumonkan* (*Torlose Schranke*, nun aber ab dem zweiten Fallbeispiel, weil der erste Fall, Chao-chou's "*Wu*", bereits bearbeitet worden ist), dann einige Fälle einer in Japan zusammengestellten Sammlung, dem *Shûmon Kattô-shû*, dann wieder in Reihenfolge und oft mit vielen Folge-Koan, *Die Niederschrift von der smaragdnen Felswand*, etc.

Für die Koan muss er oder sie natürlich seine oder ihre eigene Antwort finden. Nach dem Abschluss eines Koan muss man es häufig "zusammenfassen" indem man einen passenden Vers *Jakugo* aus einer Sammlung von Zen-Versen herausucht. (Keine eigene Äußerung). Dies stimmt einen in das reiche poetische Erbe des Zen ein. Wenn die Antwort die man auf ein Koan bringt, schließlich vom Meister im privaten Interview akzeptiert wird, zeigt der Meister die "traditionelle Antwort." Diese lebendige Präsentation der traditionellen Antwort, erlaubt dem Schüler zu erkennen, wo die eigene Antwort etwas schwach oder unklar gewesen sein mag. Der Schüler beginnt dann am nächsten Koan zu arbeiten.

Probleme mit dem Koan System

Bankei Yôtaku [1622-1693] stellt wertvolle Einsichten in die Gefahren inkorrekt Koan-Praxis zur Verfügung. Auch sind seine eigenen Berichte über sein Ringen und Erwachen zum "Ungeborenen" wertvolle Aufzeichnungen einer "reinen" Praxis mit einem eigenen brennenden Koan-Problem.

Bankei kritisiert die Meister seiner Tage wegen ihrer Abhängigkeit von "alten Werkzeugen" (Koan eingeschlossen), und weil sie versuchten, den Leuten die Große Zweifelmasse aufzuzwingen:

In letzter Zeit findet man, wo immer man auch hinget, Zen-Lehrer die "alte Werkzeuge" benutzen, wenn sie es mit Schülern zu tun haben. Sie scheinen zu glauben, es ginge nicht ohne diese. Sie sind nicht in der Lage, direkt, indem sie selbst hervorkommen und es mit ihren Schülern direkt, ohne ihre Werkzeuge aufzunehmen, zu Lehren. Diese augenlosen Bonzen mit ihrem "Werkzeug-Zen" – ohne die Hilfe ihrer Werkzeuge sind sie nicht in der Lage, mit Leuten umzugehen.

Was noch schlimmer ist: Sie sagen den Leuten dass es, wenn sie keine "Große Zweifelmasse" hervorbringen und diese dann durchbrechen können, es keinen Fortschritt im Zen geben kann. Anstatt ihnen zu zeigen, wie man im ungeborenen Buddha-Geist lebt, zwingen sie sie dazu, diese "Große Zweifelmasse" auf irgendeinem Wege hervorzubringen. Leuten die keinen Zweifel haben wird einer aufgezwungen. Sie haben ihren Buddha-Geist in "Massen Großen Zweifels" verwandelt. Dies ist vollkommen verkehrt.⁴⁷

Eine weitere wertvolle Lektion, die wir von Bankei lernen können, ist seine Betonung des Gebrauchs der eigenen Alltagsprache, anstelle spezialisierter Begriffe ausländischer Herkunft. Die Neigung, alltägliche Sprache zu gebrauchen, wurde ein besonderes Kennzeichen des Zen der Tang-Zeit; Bankei versuchte sie eintausend Jahre später wieder zu beleben, um den Gebrauch von Alltags-Japanisch zu unterstützen, anstatt sich mit

den technischen Begriffen und dem Sino-Japanisch herumzuschlagen, in dem Zen bis heute erhalten ist.⁴⁸

Die Dinge verändern sich langsam in Japan, wo "Traditionsverbunden", im wörtlichsten Sinne, häufig als sicheres Zeichen von Authentizität angesehen wird. Viel Energie wird aufs Erhalten und Bewahren verwendet; wenig scheint übrig, um sich mit anderen Problemen zu befassen. *Japanische* Mönche, die heute ins Kloster eintreten, sind manchmal nicht in der Lage, die Bemerkungen des Meisters im persönlichen Interview zu verstehen. (Bemerkungen in einer seltsamen Art von mittelalterlichem Sino-Japanisch). Sie müssen einen älteren Mönch bitten, ihnen zu erklären, was der Meister sagte. Soviel zum *unmittelbaren* Effekt *dieser* Begegnung! Man kann sich die sprachlichen Schwierigkeiten westlicher Menschen vorstellen.

Die Struktur und Hierarchie, die jede Facette der japanischen Gesellschaft in der Tokugawa-Periode (1603-1867) definierte, durchdrang auch Zen-klösterliches Leben. In großem Maße ist das auch heute noch so. Klösterliches Leben wurde hochgradig konventionsgebunden und formalisiert. Dies ist kennzeichnend für die fest geformten und heimlichtuerischen Inzan- und Takujû Koan-Systeme die wir heute vorfinden. Sie wurden nun etwa sieben Generationen lang ohne besondere Anpassungen weitergegeben. Zugegeben, manchmal wird Reiten auf einem Pferd mit Bus Fahren ersetzt, aber das ist auch schon alles.

Der produktive Übersetzer Christopher Cleary sieht es folgendermaßen:

In einem bestimmten Stadium des Niedergangs des Buddhismus in Japan, wurde das so genannte Koan-Studium zu einer Routine-Methode, um innerhalb einer rigide institutionalisierten Form von staatlich überwachtem "Zen" Zertifikate zu erwerben. Der wirklich befreiende Gebrauch von Koan hat nichts gemein mit den ritualisierten Lehrer-Schüler Interview-Formaten und dem Konzept vom "Passieren" von Koans, die wie eine Form von Mumifizierung weitergeführt wird. Dieser institutionelle Verfall des Zen in Japan brachte Entzauberer dazu, Bücher, die behaupteten die "richtigen Antworten" zu den Koan zu offenbaren, zu veröffentlichen. D.h. die standardisierten Antworten, die die Insassen dieser Institutionen,

die gerade Inhaber des Lehrerbüros waren, akzeptieren würden, um den Schüler passieren zu lassen. Es ist wirklich schockierend, dass diese Travestie von Koan-Studium heute noch in verschiedenen Imitations-Zen-Gruppen weitergeführt wird.⁴⁹

Ich weiß nicht genau wo, oder ob J. C. Cleary überhaupt japanisches Koan-Zen praktiziert hat; doch wir Mit-"Insassen" sollten solcher Kritik aufmerksam zuhören. Wenn wir die Probleme nicht selbst anpacken, kann Koan-Studium, und es tut dies manchmal auch, zu etwas Derartigem verfallen.

Der Zen-Forscher Bernard Faure hat bereits gezeigt, wie ambivalent D.T.Suzuki dem Koan gegenüber war.⁵⁰ Betrachten wir Suzukis autobiographisches Essay "Frühe Erinnerungen", lernen wir seine Einstellung kennen: Koan können in der Tat hilfreich sein, doch die wirkliche Motivation muss aus einem selbst heraus vorhanden sein. Es stimmt; es ist nichts Magisches am Koan-System. Es ist eine Art notwendiges Übel. Suzuki spricht häufig über die Korruptionen, denen japanisches Koan-Zen ausgesetzt ist. Zum Beispiel:

Wenn...es nur noch darum geht, die vorgeschriebenen Gesten und Bewegungsmuster einer Fechtklasse nachzuahmen, hört Zen auf, Zen zu sein. Manchmal funktionieren Schemata gut und sind hilfreich. Und sie haben den Vorteil einer universalen Währung. Doch allein dadurch entsteht nichts Lebendiges. Ich vermute jedoch, dass es Einige gibt, die sich sogar an solch einem gefälschten, leblosen Ding erfreuen, genauso wie sie sich mit Spielen wie Schach und Mahjong zerstreuen.⁵¹

Im Alter von 96 Jahren, ein Jahr vor Suzukis Tod, schrieb er, als Teil einer Einleitung zu einem Buch über Koan-Praxis, Folgendes:

Man spricht über die Zen-Schule als etwas von großer Tiefgründigkeit, doch in Wirklichkeit sollte man sie besser ein Netz von Lügen nennen. Betrachtet man die Koan, so bekommt man einen Eindruck, zu welchem Grade es im Zen lediglich

darum geht, Leute durch Schreie mit geistloser Stimme und durch bizarre, erschreckende Gesten zu verblüffen.⁵²

Wenden wir uns nun Shin'ichi Hisamatsu und seinem autobiographischen Essay, "Memories of My Academic Life" zu, so können wir viele Ähnlichkeiten mit Suzukis "Early Memories" und auch einige signifikante Unterschiede, feststellen. Beide betonen die Notwendigkeit, an die Grenze getrieben zu sein, bevor man durchbrechen kann, ein zentrales Thema, das viel Zen-Literatur durchzieht. Doch beachten sie, wie Hisamatsu jeglichen Hinweis auf ein weiteres Erwachen verweigert, während Suzuki betont, er habe eine "größere Tiefe der Realisierung" erlebt, als ihm der Zen-Ausdruck "der Ellenbogen lässt sich nicht nach außen biegen" plötzlich klar wurde. Dies löste das Problem von Freiheit und Notwendigkeit, das Suzuki seit seiner Kindheit geplagt hatte.⁵³ Solch eine Betonung des sich seines Erlebens voll bewusst Werdens, ist in Suzukis Zen ein wichtiges Thema, und auch ein Element der heutigen Koan-Praxis.

Hisamatsu betont jedoch die Totalität und Vollständigkeit seiner existenziellen Krise – und die Totalität und Vollständigkeit seines Erwachens. Anderswo kritisiert er zeitgenössisches Zen, indem er es mit dem Versuch, durch das Verbinden einzelner Punkte einen Kreis zu ziehen, vergleicht; was herauskommen mag, ist eher ein verzogenes Polygon, als ein vollständiger Kreis – den man nur wirklich *auf einmal* malen kann. Eine aussagekräftige Kritik, die die Totalität und Vollständigkeit des Durchbruchs, mehr als den langen, sich hinziehenden *Prozess* der Koan-Übung betont:

Die Herangehensweise in der Koan-Praxis, wie sie heute im Zen Verwendung findet, scheint mir dem Versuch zu ähneln, einen ungefähren Kreis zu malen, indem man die Anzahl der Seiten eines Polygons ständig erhöht. Nicht nur wird man so keinen Kreis erhalten, diese Denkweise kann die Praxis aktiv stören, indem es Einen daran hindert, den Kreis auf einmal zu malen. Das Gleiche findet sich in vielen der Predigten und Vorträge, die in der heutigen Zen-Welt gegeben werden – es wird einem gesagt, man solle seine Übung Schritt für Schritt ausführen, so und so viele Koan bearbeiten, oder ähnliches. Versuche eintausend, ja zehn-

tausend Koans abzuarbeiten – ein auf diese Weise erzielt Satori ist nicht mehr das unmittelbare Erwachen, von dem ich spreche. Egal wie man es auch dreht und wendet, es handelt sich um graduelles Erwachen. Es ist für das Zen der jetzigen Zeit wichtig, dass wir uns auf das unmittelbare Erwachen zurückbesinnen, auf die Vorstellung dass Satori ein- für allemal erreicht wird.⁵⁴

Als Antwort auf diesen graduellen Prozess, oft herabwürdigend als "Die Leiter hinauf Zen" bezeichnet, betont Hisamatsu das fundamentale Koan: "Wenn nichts was auch immer geht, was tust du dann?" Mit dieser eindeutigen und universell verwendbaren Formulierung versucht er, die Tendenz zu umgehen, sich mit festgelegten Koan in Details zu verfangen, und die Person bis ans Ende zu treiben, ein für allemal. Dies war Hisamatsus "Direktes Zeigen", seine "Abkürzungs-Methode". Ein wertvolles Korrektiv für die heutige Koan-Praxis in aller Welt.

Doch Hisamatsus Vorgehensweise ist weder einmalig noch neu; sie ist die Rückkehr zum kompromisslosen und tiefgehenden "Zen" von Lehrern wie Mu-chou, jedoch mit einem entschieden modernen und expliziten Tonfall. In der Tat gibt es eine lange Geschichte ähnlicher Äußerungen, die Hisamatsus fundamentalem Koan nahe kommen: Suzuki wies auf so etwas hin, als er die Situation des historischen Buddha unter dem Bodhi-Baum als "Was mache ich?" interpretierte. Shih-t'ou Hsi-ch'ei [Sekitō Kisen; 700-790] soll auf die Frage was das "Direkte Zeigen" des Zen sei, geantwortet haben: "So geht es nicht, und auf irgendeine andere Art geht es auch nicht. Kein Weg, weder dieser noch irgendein anderer, funktioniert. Was machst du?" Wu-tsu Fa-yen [Goso Hōen; 1224? -1104], kommentierte Chao-chou's "*Wu*": "...ich bitte dich nicht zu sagen es ist oder ist nicht, noch dass es weder ist noch nicht ist; was sagst du?" In der "Zen Warnung" die sich im Appendix mancher Versionen des *Mumonkan* findet, und dem Autor Wu-men Hui-k'ai [Mumon Ekai; 1183-1269] zugeschrieben werden:

Schreitet man voran, wird man vom Prinzip abfallen. Weicht man zurück, geht man gegen die Wahrheit. Wenn man weder voranschreitet, noch zurückweicht, ist man ein atmender Toter. Nun sage mir, was wirst du tun?⁵⁵

Obwohl wir unzählige Kritiken von Forschern hinzufügen könnten, die über die heutige Zen-Praxis schreiben, ist es überhaupt nicht notwendig, außerhalb der Tradition zu suchen: die niederschmetterndsten Verrisse kommen aus den Herzen der Zen-Tradition selbst! Zum Beispiel stellte sich das Problem der Degeneration der Koan-Praxis zu reiner Imitation, von Anfang an – und wurde seither von Zen-Meistern kritisiert. Erinnern wir uns daran, was Lin-Chi und Yün-mên über die Koan-Abhängigen ihrer Zeit sagten. Auch Suzuki und Hisamatsu kritisieren das, was sie selbst, wenngleich als Laien, durchlaufen haben; sie stehen nicht als reine Wissenschaftler oder Zen-Kritiker draußen, wenn sie so etwas sagen. Auch ich selbst nicht. Ein sehr kritischer – *selbst-kritischer* – Geist aus der Zen-Schule selbst heraus ist, wie ich glaube, auch heute wieder notwendig. Auf diese Weise kann ein lebendiger und vitaler Zen-Buddhismus in internationalem Rahmen entstehen. In der Tat entwickeln sich die Samen für eine, dem heutigen Westen angemessene, Koan-Praxis auf natürliche Weise aus unserem Bemühen heraus.

Schlussfolgerung

Was ist ein Koan? Nampo Jômyô [1235-1308, alias Daiô Kokushi] – Ein früher japanischer Zen-Meister und Lehrer von Daitô Kokushi, bemerkte:

Obgleich es heißt, die Zahl der Koan sei lediglich 1700, so sind in Wirklichkeit die Berge und Flüsse, die ganze Erde, die Gräser und Bäume, die Wälder – was immer von den Augen gesehen und von den Ohren gehört wird, – all dies sind Koan.⁵⁶

Hakuin schrieb in einem Brief an den Verwalter der Provinz Settsu:

Was ist wirkliche Meditation? Es bedeutet alles: Husten, Schlucken, mit den Armen wedeln, Bewegung, Stille, Worte, Aktivitäten, Schlechtes und Gutes, Wohlstand und Niedergang, Gewinn und Verlust, richtig und falsch, zu einem einzigen Koan zu machen.⁵⁷

Bankei, antwortete auf die Frage nach dem Koan über den dreifach Behinderten (beim Sehen, Hören und Sprechen sich schwer Tuenden?):

... Genau in diesem Moment bist du ein dreifach Behindert; anstatt also zu versuchen, einer zu sein – was in jedem Falle sehr schwierig sein dürfte – geh doch bitte deinem eigenen Selbst auf den Grund!⁵⁸

Ich hoffe, diese Vorträge haben dazu beigetragen aufzuzeigen, dass der Selbst-Widerspruch des Selbst als/in dem Koan realisiert werden muss, damit das Koan wirken kann. Koan als *Problem* ist die Widersprüchlichkeit die *ich bin*, der lebendige und existenzielle *Selbst*-Widerspruch meines etwas, irgendetwas *Seins*. Gleichzeitig ist das Koan als authentischer *Ausdruck* überhaupt kein problematischer Widerspruch; jetzt ist es mein *Sein*, frei von diesem Selbst-Widerspruch, als positiver und echter Ausdruck in Wort, Tat und Aktion. So können Koan sowohl die Form expliziten Selbst-Widerspruchs annehmen als auch die völligen Einklangs mit den Dingen wie sie sind. ("Weiden sind nicht grün, Blumen sind nicht rot." "Weiden sind grün, Blumen sind rot.") Als Problem trägt die selbst-widersprüchliche Form dazu bei, diesen Selbst-Widerspruch (der ich bin); d.h. 'Keine Form reicht', zu intensivieren. Doch um sie wirklich *als Koan* zu begreifen – sie wirklich zu sein – tragen beide Formen die gleiche Schwierigkeit in sich! Ist dies wirklich gelöst, als echter *Selbst*-Ausdruck, dann eignet sich *jede* Form. Für den Außenstehenden mag dies verwirrend oder unsinnig klingen; doch auch für die Japaner von heute ist es nicht einfach: der umgangssprachliche Ausdruck, "Zen mondô mitai" (Wie ein Zen Mondô, ein Zen Dialog) meint etwas vollkommen Unverständliches! Was ich versuche ist, es so klar und einfach wie möglich zu machen, und gleichzeitig authentisch zu bleiben.

Ich glaube sie sehen nun, was ich am Anfang meinte, als ich behauptete, Koan seien in gewisser Hinsicht ein unmittelbarer Ausdruck des Erwachens und ein unübertreffliches religiöses Erbe. Und sie sehen nun auch, warum wir erkennen müssen, dass Koan manchmal zu hohlen Schalen reduziert werden. Der Fehler liegt nicht bei den Koan, sondern in der Art und Weise wie sie gebraucht werden. Wir müssen sie von innen heraus, als unsere eigene, höchst lebendige *Problem-Herausforderung*, begreifen, und sie aufrichtig gebrauchen, um das, was erkannt wurde zu *prüfen* und

auszudrücken. Nur dann offenbaren die Koan wirklich ihr wertvolles Juwel, nämlich unser eigenes wahres Selbst, unser formloses Selbst.

Schließlich und endlich: Was, wäre dies ganze Koan-System niemals entwickelt worden? Was, hätte Chao-chou niemals "*Wu*" gesagt? Was, wäre Shakyamuni niemals vom Berg herunter gestiegen? *Das verbleibende Koan ist das wirklich echte; hier und jetzt ehrlich und aufrichtig nach innen zu schauen, damit fängt man an.* Und damit ende ich. Herzlichen Dank.

Anmerkungen

(Die englischsprachigen Anmerkungen wurden lediglich übersetzt. Einige der genannten Werke liegen jedoch in Deutscher Übersetzung vor.)

{1} Ich werde im Weiteren auf diese beiden Personen Bezug nehmen. Ich empfehle die autobiographischen Essays: D. T. Suzuki's "Early Memories" in *A Zen Life*: D. T. Suzuki Remembered S.3-12, und Shin'ichi Hisamatsu's "Memories of My Academic Life" in *The Eastern Buddhist*, XVIII, 1 (Frühjahr 1985) S.8-27.

{2} Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, S. 2.

{3} Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights*, S. 212.

{4} Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, S. 3.

{5} Siehe Zenkei Shibayama: "Zen Comments on the Mumonkan", S. 58-66. Betreff der Bedeutung der Dharma-Übertragung, siehe das *FAS Society Journal*, 1995, S. 29-34.

{6} *FAS Society Journal*, 1986, S. 21-22, mit geringfügigen Änderungen.

{7} Japanischer Text in Sogen Omori, "*Koan Zen*" in *Koza Zen*, Bd. 2, S. 48.

{8} Zenkei Shibayama, *Zen Comments on the Mumonkan*, S. 285, überarbeitete Fassung; siehe *FAS Society Journal*, 1995, S. 32-34 für Erklärungen der Änderungen.

{9} Zenkei Shibayama, *Zen Comments on the Mumonkan*, S. 286.

{10} Zenkei Shibayama, *Zen Comments on the Mumon-kan*, S.288, 289, mit Änderungen.

11} Kitaro Nishida, "On the Doubt in Our Heart" *The Eastern Buddhist*, XVII, 2 (Herbst 1984) S. 9.

{12} Chinesischer Text in *Taisho shinshu daizokyo* 51: 291b; cf. Miura und Sasaki's *Zen Dust*, S. 154.

{13} Zitiert in Miura and Sasaki's *Zen Dust*, S. 4-7.

{14} für chinesische Gesetzgebung, siehe *Encyclopaedia Britannica* (1993) Bd. 3, S. 234-35.

{15} Chang Chung-yuan (Übers.), *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, S. 108.

{16} Cleary and Cleary (Übers.), *The Blue Cliff Record*, S. 66, mit geringfügigen Änderungen.

{17} Siehe Ryomin Akizuki's "Patriarch Zen and the Koan" in *Chanoyu Quarterly*, 72 (1993), S. 21-24.

{18} Shin'ichi Hisamatsu's "On the Record of Rinzai" in *The Eastern Buddhist*, XIV, 1 (Frühjahr 1981), S. 10-11, mit geringfügigen Änderungen.

{19} "Patriarch Zen and the Koan" S. 23-24, mit Änderungen.

{20} Ruth Fuller Sasaki (Übers.), *The Record of Lin-chi*, S. 19, 25, 28, 31.

{21} "Patriarch Zen and the Koan" S. 24-27, mit Änderungen.

{22} Urs App (Übers.), *Master Yunmen*, S. 20, mit Änderungen.

{23} Aus *The Record of Yunmen* Version wie in Master Yunmen, S. 107-8 zitiert, überarbeitet. Für die nahezu identische *The Ching-te Transmission of the Flame* Version, siehe *The Blue Cliff Record*, S. 573, und *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, S. 286-88.

{24} Miura und Sasaki's *Zen Dust*, S. 12.

{25} In William La Fleur (ed.), *Dogen Studies*, S. 54-82.

{26} J. C. Cleary (Übers.), *Meditating with Koans*, S. 30-31, mit Änderungen.

{27} *Meditating with Koans*, S. 38, mit Änderungen. Chinul (1158-1210), der als Gründer der koreanischen Zen Tradition gilt, las Ta-hui's Werke und wurde tiefgehend von ihnen beeinflusst. Ta-hui's "introspecting-the-koan Zen" wurde nach, Robert Buswell, "Das Kennzeichen der koreanischen Son [Zen] Schule und wird noch heute in vielen Son-Klöstern praktiziert." (Robert Buswell's *Tracing Back the Radiance: Chinul's Korean Way of Zen*, S. 29)

{28} Siehe die englischen Studien und Übersetzungen: Arthur Braverman (Übers.), *Mud and Water: A Collection of Talks by the Zen Master Bassui*; Sonja Arntzen (Übers.), *Ikkyu and the Crazy Cloud Anthology*; Norman Waddell (Übers.), *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei*.

{29} Bezügliche des Kamakura Koans, siehe Trevor Leggett (Übers.), *The Warrior Koans: Early Zen in Japan*.

{30} Siehe Kenneth Kraft's *Eloquent Zen: Daito and Early Japanese Zen* und William M. Bodiford's *Soto Zen in Medieval Japan*, bes.

S. 146. (eds.), *Shapers of Japanese Buddhism*, S. 177, mit Änderungen.

{31} Zitiert in Yusen Kashiwahara und Koyu Sonoda

{32} Siehe *Soto Zen in Medieval Japan*, S. 152, Zitate von Rikizan Ishikawa.

{33} Siehe *Soto Zen in Medieval Japan*, S. 146-47.

{34} Japanischer Text in Sonin Kajitani, "*Koan no Soshiki*" in *Koza Zen Bd. 7*, S. 264.

{35} Bezüglich Koan Klassifizierungen siehe Miura und Sasaki's *Zen Dust*, S. 46ff; auf Japanisch siehe Taiun Rikugawa's *Shinzenron*, S. 225ff; Soninn Kajitani's "*Koan Zen no Soshiki*" in *Koza Zen Bd. 7*; Sogen Omori's "*Koan Zen*" in *Koza Zen Bd. 2*; Shokin Furuta's "*Koan no Rekishiteki Hatten ni Okeru Shinrisei no Mondai*" in *Bukkyo no Konpon Shinri*; Zenkei Shibayama's "*Hakuin-kei Kanna no Ichikanken*" in *Zengaku Kenkyu 83* (Dezember 1943).

{36} Übersetzungen von Erinnerungen Hakuins, siehe Philip Yampolsky (Übers.), *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*; Norman Waddell (Übers.), *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin* und "*Wild Ivy: The Spiritual Autobiography of Hakuin Ekaku*" Teil 1 in *The Eastern Buddhist*, XV, 2 (Herbst 1982) S. 71-109, und Teil 2 in XVI, 1 (Frühjahr 1983), S. 107-139.

{37} *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin*, S. 33, mit geringfügigen Änderungen.

{38} "*Wild Ivy*" Teil 1, S. 103.

{39} Siehe *Zen Dust*, S. 71-2.

{40} "*Wild Ivy*" Teil 2, S. 107.

{41} Siehe Waddell und Abe Übersetzung in *The Eastern Buddhist*, V, 2 (Oktober 1972), S. 135.

{42} Aus Hakuin's "*Neboke no Mezame*", zitiert wie in Gishin Tokiwa's "*Hakuin Ekaku's Insight into 'the Deep Secret of Hen-Sho Reciprocity' and his Koan 'The Sound of a Single Hand'*" in *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*, März 1991, S. 988, mit geringfügigen Änderungen.

{43} Zitiert in Eido Shimano's *Golden Wind Zen Talks*, S. 179-183, mit geringfügigen Änderungen.

{44} Norman Waddell (Übers.), "*Zen Master Hakuin's Poison Words for the Heart*" in *The Eastern Buddhist*, XIII, 2 (Herbst 1980) S. 89-111.

{45} Yoko Okuda (Übers.), Discourse on the Inexhaustible Lamp, S. 339, mit geringfügigen Änderungen.

{46} See Miura und Sasaki's Zen Dust, S. 28; auf Japanese siehe Taiun Rikugawa's Shinzenron S. 286-290.

{47} Norman Waddell (Übers.), The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei, S. 57.

{48} Siehe D. T. Suzuki's "Dogen, Hakuin, Bankei" Teil 2, The Eastern Buddhist, IX, 2 (Oktober 1976), S. 12-13.

{49} Meditating with Koans, Einführung des Übersetzers, S. 14, mit geringfügigen Änderungen. Bezüglich der Verwendung von Koan außerhalb des buddhistischen Kontexts, siehe Janine Sawada Anderson's Confucian Values und Popular Zen: Sekimon Shingaku in Eighteenth-Century Japan. Siehe auch Michel Mohr's Rezension dieses Buches in Japanese Religions, 20, 1 (1993), S. 85-95.

{50} Siehe Bernard Faure's Chan Insights and Oversights, S. 60.

{51} "Dogen, Hakuin, Bankei" Teil 2, S. 17.

{52} "Patriarch Zen and the Koan" in Chanoyu Quarterly, 72 (1993), S. 12.

{53} Siehe Suzuki's "Early Memories" S. 11-12, und Hisamatsu's "Memories of My Academic Life" passim (Anm. 1 oben).

{54} Howard Curtis (Übers.), "Shozan Roshi and Contemporary Zen, an Interview with Shin'ichi Hisamatsu" in FAS Newsletter, Frühjahr 1978, S. 3, with Änderungen.

{55} Für Shih-t'ou, siehe Master Yunmen, S 51-53; für Wu-tsu Fa-yen, siehe Gishin Tokiwa's "Hakuin Ekaku's New Device for Chan Practice" in Journal of the Institute of Asian Studies, März 1990, S. 6; für *Mumonkan* (Gateless Barrier), siehe Zen Comments on the Mumon-kan, S. 332.

{56} Zitiert in Soto Zen in Medieval Japan, S. 146-7.

{57} Zen Master Hakuin, S. 58.

{58} Zitiert in "Dogen, Hakuin, Bankei" Teil 1, S. 18.