

Hekiganroku Nr. 8: Suigans Augenbrauen

Teishos, gehalten 26. 02. – 28. 02.2026 im Sesshin in Vallendar, Marienau.

Engos Einführung

*Wer die Verwirklichung erreicht hat,
kann von allen Dingen freien Gebrauch machen auf dem Weg,
wie ein Drache, der im Wasser lebt,
oder ein Tiger, der frei durch die Berge streift.
Wer die Verwirklichung noch nicht erreicht hat,
wird von den weltlichen Dingen hin- und hergerissen; er ist
wie ein Ziegenbock, der sich mit den Hörnern in einer Hecke verheddert hat,
oder wie jemand, der einen Hasen fangen will
und dazu immer nur auf einen Baumstumpf starrt.
Ein einzelnes Wort kann sein
wie ein sprungbereit am Boden kauender Löwe,
manchmal auch wie ein kostbares diamantenes Schwert.
Manchmal schneidet ein Wort die Zungen aller Menschen ab;
manchmal peitscht es Wogen oder folgt einfach den Wellen.
Begegnen sich zwei vertraute Freunde,
die situationsgemäß freien Gebrauch von allen Dingen machen können,
so entspricht der Geisteszustand des einen harmonisch dem des anderen.
Demgemäß erkennen sie beidseitig genau,
was gut und schlecht ist, und bestätigen es sich.
Wenn du andererseits jemanden triffst,
der in weltlichen Dingen herumtreibt, musst du das eine Auge haben,
um die Verstrickungen in die zehn Richtungen abzuschneiden,
indem man in Zazen sitzt, wie eine tausend Fuß hohe Felswand.
Deshalb wird gesagt:
Wenn das Große Wirken sich zeigt, gibt es keine festen Regeln.
Zuweilen nimmt man einen Grashalm und gebraucht ihn als goldenen,
sechzehn Fuß hohen Buddha-Leib;
manchmal verwendet man den goldenen,
sechzehn Fuß hohen Buddha-Leib als Grashalm.
Nun sagt mir: Auf welchem Prinzip beruht das?
Versteht ihr das?
Hier ist ein Beispiel dafür. Gebt Acht!*

Der Fall

Am Ende des Sommers sagte Suigan zur Versammlung der Mönche: „Brüder, den ganzen Sommer über habe ich zu euch gesprochen. Schaut her: Sind Suigans Augenbrauen noch da?“

Hofuku sagte: „Des Räubers Herz ist in Schrecken versetzt.“

Chôkei sagte: „Sie sind da.“¹

Ummon rief: „Schranke! (chin. *guan*; jap. *kan*)“²

Setchôs Vers

Suigan unterwies seine Mönche.

Seit Tausenden von Jahren keine Antwort.

Das Wort „Schranke“ antwortet:

Wenn du Geld verlierst, wirst du wie ein Verbrecher bestraft.

Der altersschwache Hofuku,

hat er Suigan gelobt oder getadelt? Schwierige Frage.

Der geschwätzige Suigan ist offensichtlich ein Dieb.

Der klare Edelstein hat keinerlei Fehler.

Wer kann wahr von falsch unterscheiden?

Chôkei kannte ihn gut;

Er sagte: „Die Augenbrauen sind da.“

Teisho

I.

Eine hochkarätige Besetzung können wir in diesem Koan erleben. Vier bekannte Zen-Meister des alten China, allesamt Dharma-Nachfolger des ebenfalls berühmten Seppô. Sie treten auf zum Ende eines sog. Sommer-Ango, einer dreimonatigen Zazen-Periode der Zen-Mönche in der Regenzeit. Eine Zeit voller Konzentration

¹ Teilweise wird als Antwort von Chôkei folgendes wiedergegeben: „Sie sind gewachsen.“ So zum Beispiel *Katsuki Sekida*, *Two Zen Classics*, S. 169; *Wilhelm Gundert*, S. 184. In Shôyôroku Nr. 71, der ansonsten das gleiche Koan wie Hekiganroku Nr. 8 darstellt, heißt es bezüglich Chôkei ebenfalls, dass dieser gesagt habe: „Sie sind gewachsen.“

² *Guan* bzw. *kan* kann auch übersetzt werden (und wird zum Teil auch so übertragen): „Barriere“ oder „Sperre“.

on auf die Übung des Zazen; Außenaktivitäten waren mehr oder weniger eingeschränkt.

Dieses Ango fand offensichtlich im Kloster des Suigan statt. Wieso seine älteren Dharma-Brüder hier anwesend sind, entzieht sich unserer Kenntnis. Suigan hat drei Monate lang dieses Ango geleitet, Tag für Tag. Nun spricht er zu seiner Mönchsversammlung die Abschlussworte, die zugleich natürlich auch Aufbruchsworte sein sollten für die Anwesenden, die danach zurückkehren werden zu ihren gewohnten, gewöhnlichen Lebens- und Übungsgewohnheiten und den ihnen obliegenden mannigfachen Aufgaben.

Brüder, den ganzen Sommer über habe ich zu euch gesprochen.

In diesem schlichten Satz spiegelte sich für die damals Anwesenden wie auch für uns, die wir diesen Satz lesen oder hören, diese lange Periode gemeinsamen Übens, und die jeden Tag erfolgten Unterweisungen des Meisters Suigan rufen sich in Erinnerung, vielleicht teilweise inhaltlich, auf jeden Fall aber atmosphärisch. Und noch etwas teilt sich hier mit, die Beanspruchung, die hohe Verantwortung und die große Zuwendungsbereitschaft und -fähigkeit, die jedem, der Zen weitergibt, zu eigen sein muss, die sich aus der Quelle eigener Realisierung und Durchsicht speist und nach außen drängt, getragen von Mitgefühl und Liebe.

So also spricht Suigan zu seinen Mönchen. Die Mönche hören dankbar zu. Sie erwarten vielleicht noch einige weitere Dankes- und Ermutigungsworte und dann den Abschiedsgruß. Was aber nun kommt, reißt sie aus der Ruhe und vielleicht der Erleichterung, dass die anstrengende Zeit des Ango nun vorbei sein wird, heraus. Denn Suigan streckt ihnen sein Gesicht entgegen und lässt eine Frage folgen, die die Mönche sprachlos macht:

Schaut her: Sind Suigans Augenbrauen noch da?“

Zweierlei verlangt Suigan den Mönchen ab. Sie sollen herschauen! Und sie sollen antworten, ob seine Augenbrauen noch da sind oder nicht. Da oder nicht da?

Ein Dilemma nur für den, der nicht aus ganz gewöhnlicher Sicht auf Suigan schaut. Für jeden anderen „Normalo“ sind das Verhalten und die Frage des Suigan völlig absurd. Und warum sollte ein normaler Mensch eine solche Frage stellen? Natürlich hat er seine Augenbrauen. Auch Pinocchio hatte sie (wenngleich bekanntlich seine Nase bei jeder geäußerten Unwahrheit länger wurde). Nun, was die Kindergeschichte von Pinocchio in unserem Kulturkreis bedeutet, ist die auf einer legendenhaften Geschichte beruhende buddhistische Redensart, die besagt, dass man seine Augenbrauen verliert, wenn man falschen Dharma predigt.³ Suigans Frage steht also in diesem Kontext. Im Klartext fragt er somit, ob er Fehler gemacht hat, den Dharma verfälscht hat, Irrlehren verbreitet hat und so weiter. Sagt mir, so richtet er sich an die Versammlung, ja oder nein? Seine Mönche schweigen, aus welchen Gründen auch immer. Das Koan sagt uns dazu nichts, genauso wenig dazu, ob und wie die Versammlung auf die Reaktionen der anderen drei Zen-Meister reagierte.

Dies beides, die Geste und die Frage des Suigan zu würdigen in ur-eigener Realisierung, wie auch die Äußerungen von Hofuku, Chôkei und Ummon, ist die Aufgabe eines Zen-Schülers oder einer Zen-Schülerin auf dem sog. Koan-Weg. Und wenn ich das so sage, spüren wir sofort, dass es richtig sein wird, wenn gestützt auf Hakuin Zenji dieses Koan als schwierig angesehen wird, d.h. als ein sog. Nanto-Koan.⁴ Worin letztlich genau die besondere Schwierigkeit besteht, werde ich später noch etwas erläutern, soweit dies in einem Teisho möglich ist.

Beginnen wir also mit Suigan. Worauf will er hinaus? Klar, er hat viel gesprochen in diesen drei Monaten. Er hat sich abgemüht, adäquate Unterweisungen zum Buddha-Dharma und zum Zen-Weg speziell zu geben, Fallstricke auf diesem Weg der Übung aufzuzeigen, Hilfen für ein Voranschreiten konkret und allgemein zu erteilen. Er wird in Dokusans das Zen-Verständnis der einzelnen Mönche geprüft und in freier Weise jeweils situationsgemäß tätig geworden sein, indem er, wie die Ein-

³ Zu dieser Geschichte vgl. *Ernst Schwarz*, Bi-Yän-Lu, S. 92.

⁴ Dazu, was ein Nanto-Koan auszeichnet, verweise ich auf das Glossar in: *Leuchtende Dunkelheit – dunkles Licht*, S. 421.

führung von Engo allgemein das Wirken eines, der „*die Verwirklichung erreicht hat ... auf dem Weg*“ beschreibt:

*Manchmal schneidet ein Wort die Zungen aller Menschen ab;
manchmal peitscht es Wogen oder folgt einfach den Wellen.*

Manchmal handelt der Meister so, dass der Schüler oder die Schülerin kein Wort mehr herausbringen kann, weil es sie sprachlos gemacht hat.

Manchmal ist die Situation so, dass der Meister die Wogen des noch unterscheidenden Denkens oder Verständnisses seiner Schüler anzufachen scheint, er die Wogen noch peitscht, wie (um ein anderes Bild zu bemühen) ein Reiter sein Pferd zu Höchstleistungen anspornt und peitscht, so dass, wenn die Umstände günstig sind, der Schüler oder die Schülerin dadurch quasi außer Atem gerät und aus, wegen und in dieser Erschöpfung den unterscheidenden bloß intellektuellen Zugriff lockern und gänzlich lösen kann für einen und in einem einzigen, entscheidenden Moment, der in einem Kensho oder Satori gipfelt. Und schließlich kann es auch so sein (und ist es erfahrungsgemäß häufig so, wenn mit dem Koan Mu geübt wird), dass einfach den Wellen gefolgt wird. Der Schüler oder die Schülerin kommt mit Gedanken, Teileinsichten, Alltagserfahrungen, Erlebnissen mit Menschen, Situationen in seinem Leben oder eindrücklichen Stimmungen in der Natur, die er oder sie in einer Verbindung sieht zu seiner/ihrer Koan-Übung. Der Lehrer hört dies alles gut, gibt Impulse, dieser „Wellenbewegung“ zu folgen und nicht durch zu viele Analysen oder Anhaftung die Bewegung dieser Welle gerade, sei es, um im Bild zu bleiben, einer großen, hohen, kraftvollen oder einer eher kleinen, schwachen, sanft daherkommenden, zu schmälern, sondern ihre Energie zu nutzen. So passt sich der Lehrer „*ganz dem Bewusstseinszustand, den Fähigkeiten und dem Grad der Motivation ... [seiner] Schüler an.*“⁵

Aber all dies trifft, wie letztlich auch alle Unterweisungs- oder Predigtworte, nicht wirklich den Nagel auf den Kopf; die wahre Realität lässt sich eben nicht mit Wor-

⁵ Yamada Kōun, Hekiganroku, Band 1, S. 104.

ten ausdrücken.⁶ Dessen ist sich natürlich auch Suigan vollständig bewusst. Jeder Zen-Meister oder Zen-Lehrer kennt diese natürliche Spannung zwischen dem, was als Unterweisungen und Hilfen artikuliert wird (und auch werden muss) und der letzten Wirklichkeit, zu der sich all diese Worte verhalten.

Zurück zur Ausgangsfrage: Worauf will Suigan hinaus? Und wenn wir uns mit den Mönchen damals diese Frage stellen, sollten wir die Warnung von Meister Engo in seinem Kommentar gut beachten:

Wenn einer dieser Alten seine Angel auswirft, so sind das schließlich keine Streiche in die leere Luft, vielmehr hat er dabei unter allen Umständen etwas Vernünftiges, was anderen helfen soll, im Sinn.⁷

Diese warnenden Worte sind zugleich selbst wie ein Angelhaken, wenn dann nämlich nach einer Bedeutung mit vernünftigem Sinn gesucht und dabei stehen geblieben wird. Beispiel für einen solchen Versuch, den Meister Engo so schön mit den Worten: „*Freut mich! Hat mit der Sache nichts zu tun!*“ zurückweist, ist die Interpretation, Suigan habe sich sozusagen pro-aktiv selbst einer Kritik unterzogen, um Kritik von anderen vorzubeugen. Auch ein Kauen am Wortlaut der Frage von Suigan und ein Herumraten an den Augenbrauen wird von Engo brüsk zurückgewiesen.⁸ Aber gleichwohl ist ja durchaus der Gedanke berechtigt, ob Suigan unsicher war, an seinen Unterweisungen zweifelte, sich nicht sicher war, das „transportiert“ zu haben, was geboten war, die durch die lange Kette seiner Dharma-Vorgänger erfahrenen und weitergegebenen Wahrheiten nicht hinreichend klar artikuliert zu haben, den Dharma vielleicht falsch ausgelegt zu haben. Auch ist der Gedanke nicht abwegig, dass Suigan diese Spannung zwischen dem eigentlich Unsagbaren und dem Auftrag, in der Dharma-Nachfolge andere zu lehren, durch Geste und Frage Ausdruck verleihen wollte. All dies könnte in der Tat in Suigan vorgegangen sein, als er für seine Schlussworte vor die Versammlung trat. Aber das Entschei-

⁶ Vgl. Yamada Kôun, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 6, in englischer Sprache auffindbar unter <https://terebess.hu › zen › mesterek › KounYamada.html>

⁷ Übersetzung von Wilhelm Gundert, S. 185. Bei Thomas & J.C. Cleary, S. 54 liest sich diese Stelle so: „*When the Ancients let down a hook, it is never an empty manoeuvre; they invariably had some truth to benefit people.*“

⁸ Vgl. bei beiden a. a. O.

dende ist, dass er die Mönche aufforderte, nun genau in diesem Moment ungeachtet all des Vorangegangenen selbst genau hinzuschauen,⁹ wie Suigan sich ihnen präsentiert und durch ihn der Dharma, die ungeteilte und vollständige Wirklichkeit. Selbst schauen und sehen, nicht nur konsumieren und als etwas wie einen Besitz forttragen oder wie „eine Speise für die Zukunft“¹⁰ mitnehmen, darum ging es und geht es in jedem Lebensmoment, wenn ich das mal so sagen darf.

Alle Koans betrachten die Dinge aus der Perspektive der wesentlichen Welt oder der wesentlichen Natur, dem Aspekt des Dharma-Körpers (hosshin). Der Aspekt des Dharma-Körpers ist die Welt der Buddha-Natur.¹¹

Das Gesicht nach vorne strecken, die Augenbrauen zeigen und damit verbunden die Frage stellen, ob die Augenbrauen noch da sind, ist Manifestation von Dharma-Körper. Das Hinschauen, die Ratlosigkeit oder Unsicherheit, was dazu zu sagen sein soll oder wie es getan werden sollte, wie es offenbar bei den Mönchen der Fall war, genauso. Die Antworten der drei anderen Zen-Meister Hofuku, Chôkei und Ummon ebenfalls. Ob Zungen abgeschnitten wurden oder ob mit Zungen, ohne diese zu bewegen, geantwortet wurde, ist vollständig gleich-gültig. Hier ist der springende Punkt.

Während er sein Gesicht hervorstreckt und fragt, ob die Augenbrauen noch da sind oder nicht, offenbart er gleichzeitig vollständig die wesentliche Natur von Suigan, die vollkommen leer ist.¹²

Auch die von mir schon vorhin angesprochene Sorge, bei dem ganzen Sprechen irgendeinen Fehler zu begehen und die alles Sprechen begleitende Einsicht, dass es letztlich das, worum es im eigentlichen geht, nicht treffen kann, sind selbst eine vollkommene Manifestation der Wesensnatur.¹³

II.

⁹ Vgl. so auch *Yamada Kôun*, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 6.

¹⁰ *Wilhelm Gundert*, a.a.O.

¹¹ *Yamada Kôun*, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 6. (Übersetzung mit Deepless.Com)

¹² A.a.O., S. 7.

¹³ Vgl. dazu auch *Yamada Kôun*, Hekiganroku, Band 1, S. 108.

Hier möchte ich den ersten Teil von **Engos Einführung** in unsere Betrachtung einbeziehen, um das soeben Gesagte zu vertiefen und in seiner Relevanz für uns als Zen-Übende (auch im Leben) deutlicher zu machen. Engos Einführung beginnt so:

*Wer die Verwirklichung erreicht hat,
kann von allen Dingen freien Gebrauch machen auf dem Weg,
wie ein Drache, der im Wasser lebt,
oder ein Tiger, der frei durch die Berge streift.*

So sieht es mit poetischen Naturbildern verdeutlicht also aus, wenn Verwirklichung erreicht ist.

Was meint Verwirklichung? Es meint Realisation im Gegensatz zu einem bloßen Verstehen. Das letztere ist eine verstandesmäßige Sache, in den dualen Denkmustern unseres unterscheidenden Verstandes verankert und verhaftet. Ersteres ist ein darüber hinaus gehendes Erfassen von einem sich uns in einer alles gewöhnliche Erkennen transzendierenden Weise Mitteilendes.

Frei ist hier das Schlüsselwort bei Engo. Das Wesen des Zen ist absolute Freiheit, sagte Dôgen Zenji. Realisation meint also auch diese Erfahrung.

Und auf dem Weg zu sein, ist man im täglichen Leben, in der Aktivität in der phänomenalen Welt, der Welt der Dinge. In den Gebundenheiten. Jederzeit, in jedem Moment.

So in der Welt zu sein wird von Engo nachfolgend kontrastiert mit einem in der Welt Sein, wenn Verwirklichung noch nicht erreicht ist:

*Wer die Verwirklichung noch nicht erreicht hat,
wird von den weltlichen Dingen hin- und hergerissen; er ist
wie ein Ziegenbock, der sich mit den Hörnern in einer Hecke verheddert hat,
oder wie jemand, der einen Hasen fangen will
und dazu immer nur auf einen Baumstumpf starrt.*

Hier ist das Schlüsselwort: Zerrissenheit, welches in einem Gegensatz zu innerem Frieden und in einem inneren Frieden in Freiheit zu agieren, steht. Wie oft verhedd-

dern wir uns in allem Möglichen, nicht wahr? Wie oft werden wir hin und her gerissen, stimmt's? Wie oft starren wir wie mit Scheuklappen stur auf eine vermeintliche Lösung eines Problems oder Konflikts? Wie oft erhoffen wir uns das plötzliche Geschenk einer Lösung all unserer Probleme und meinen, wir müssten einfach nur warten und nicht alle uns möglichen Initiativen und kreativen Möglichkeiten ausnutzen. Sind wir da nicht zuweilen wie der einfältige Bauer in der alten chinesischen Geschichte mit dem Hasen, der vor seinen Augen einmal herlief und aus Unachtsamkeit gegen einen großen Stein knallte und starb, woraufhin der Bauer glaubte, das werde immer wieder und weiter geschehen und er müsse nur noch auf den Hasen und den nächsten Braten warten. Ein genauso vergebliches Bemühen wie die Weisheit, die mir einer meiner Großväter in meiner Kindheit angesichts eines davonleisenden Hasen verriet, um einen Hasen zu fangen, müsse man eine Prise Salz auf seinen Schwanz streuen. Ich glaubte das in meiner kindlichen Einfalt. Immerhin lässt sich auch mit erwachsener Einsicht sagen, dass, wenn einem das gelingen sollte, das mit dem Salz, er dann tatsächlich den Hasen zu fassen kriegte. Vielleicht dann beides machen? Die Prise Salz bereithalten und den Felsblock im Auge behalten? Vielleicht gar nicht mal ein schlechtes Sinnbild für denjenigen, der nach Verwirklichung strebt.

Zurück zu Suigan, wie er da vor der Mönchsversammlung steht, sein Gesicht vorstreckt und fragt, ob seine Augenbrauen noch da sind oder nicht. Präsentation, Manifestation der Wesensnatur ist dies, sagte ich. Aber auch ist es Prüfung, Herausforderung der Mönche. Dies sagte ich ebenfalls bereits. Was nun sollen die Anwesenden denn schauen? Sollen sie sich etwa fixieren auf die Augenbrauen des Suigan und in Anbetracht der buddhistischen Redensart, wie sie mit dem Ausfallen von Augenbrauen verbunden ist, überlegen, ob und wenn ja, in welcher Weise Suigan Fehler begangen, den Dharma nicht richtig dargelegt hat? Spontan wollte ich da gerade schreiben „nicht richtig ausgelegt hat“, zuckte aber sofort zurück und schrieb „dargelegt“ hat. Warum wohl, was führte zu dieser spontanen Korrektur? Auslegen ist etwas, was mindestens zwei Möglichkeiten beinhaltet. Darlegen ist etwas, wo etwas Gegebenes schlicht und einfach, wie es ist, präsentiert wird. Das

war es, was mich durchzuckte. Merkt ihr, worauf ich hinaus will, wofür ich euch sensibel machen möchte? Wenn du tatsächlich dahinter kommst, dass der Dharma im eigentlichen Sinne „nur“ dargelegt werden kann – und sich jeden Moment darlegt, dann verstehst du auch sofort unmittelbar, was es mit der folgenden Randbemerkung von Meister Engo zu Suigans Worten auf sich hat.

Es sind ihm nur zum Überfluss auch noch die Augäpfel ausgefallen. – Auch die Nasenlöcher sind weg! – er wird wie ein Pfeil zur Hölle fahren.¹⁴

Wilhelm Gundert kommentiert dazu, d. h. legt aus, dass Suigan laut Engo mit seinem Gerede überhaupt das Gesicht verloren habe und sich nicht mehr sehen lassen könne.¹⁵ Da haben wir es, eine typische Interpretation, die ich zudem anzweifle und ihr entgegensetze, dass Engo ganz was anderes im Sinne hatte, wenn wir mal daran denken, dass Wesensnatur und ihre Manifestation grenzen- und unterschiedslos ist: Suigan präsentiert, so sagte es ja auch Yamada Kôun, ich zitierte es schon, doch „gleichzeitig vollständig die wesentliche Natur“!

Gleichzeitig und vollständig! Und diese wesentliche Natur ist, auch das zitierte ich schon, „vollkommen leer“. So ist also die Situation, in der zwar die Mönche schweigen, aber die drei anderen Zen-Meister, die älteren Dharma-Brüder von Suigan, der Reihe nach das Wort ergreifen. Auch wenn es mit Suigan vier Meister und nicht nur zwei sind, die allesamt Dharma-Nachfolger von Seppo sind, ist die Einführung von Engo auf sie, wie sie da zusammen waren, zugeschnitten:

*Begegnen sich zwei vertraute Freunde,
die situationsgemäß freien Gebrauch von allen Dingen machen können,
so entspricht der Geisteszustand des einen harmonisch dem des anderen.
Demgemäß erkennen sie beidseitig genau,
was gut und schlecht ist, und bestätigen es sich.*

¹⁴ Übersetzung von Wilhelm Gundert, S. 184. Bei Thomas & J.C. Cleary, S. 54 liest sich diese Stelle so: „All he’s achieved is that his eyes have fallen out too, along with his nostrils, which he’s already lost. He enters hell fast as an arrow shot.“

¹⁵ Wilhelm Gundert, a.a.O.

Ohne dass wir da tiefer gehen müssen, können wir genau spüren, dass das in dem Koan-Geschehen der Fall ist, obgleich, wenn wir in die Einzelheiten gehen und die drei Bemerkungen von Hofuku, Chôkei und Ummon genauer analysieren würden, da wieder unsicher werden könnten. Wir werden das später noch sehen. Für den Moment sollten wir Meister Engo glauben.

Gleichzeitig trifft aber auch die nachfolgende Einführung von Meister Engo für diese Situation und das Auftreten der Zen-Meister vor der Mönchsversammlung zu:

*Wenn du andererseits jemanden triffst,
der in weltlichen Dingen herumtreibt, musst du das eine Auge haben,
um die Verstrickungen in die zehn Richtungen abzuschneiden,
indem man in Zazen sitzt, wie eine tausend Fuß hohe Felswand.*

Denn die schweigenden Mönche, jedenfalls ein Teil von ihnen, dürfte in weltliche Dinge verstrickt gewesen sein und die volle Brisanz der Worte von Suigan wie auch die seiner Dharma-Brüder nicht oder nicht vollständig erfasst haben, noch nicht von allen Verstrickungen jeglicher Art, was durch die zehn Richtungen symbolisiert wird, befreit gewesen sein und noch nicht unerschütterlich und fest so in Zazen gesessen zu haben, wie es mit dem Bild der tausend Fuß hohen Felswand gesagt wird.

Ja und dann kommen noch weitere Zeilen von Engo, in denen schlussfolgernd, dies gesagt wird:

*Deshalb wird gesagt:
Wenn das Große Wirken sich zeigt, gibt es keine festen Regeln.
Zuweilen nimmt man einen Grashalm und gebraucht ihn als goldenen,
sechzehn Fuß hohen Buddha-Leib;
manchmal verwendet man den goldenen,
sechzehn Fuß hohen Buddha-Leib als Grashalm.*

Und wenn wir dann etwas ratlos dreinschauen, was das denn nun wieder besagen soll, bekommen wir beim Weiterlesen dieser Worte die für ein tiefere Realisierung dieses Nanto-Koans die entscheidende Frage von Engo vorgelegt:

Nun sagt mir: Auf welchem Prinzip beruht das?

Versteht ihr das?

Hier ist ein Beispiel dafür. Gebt Acht!

So eingeführt und sensibilisiert, lasst uns uns wieder dem **Koan** und den Aussagen der drei Zen-Meister Hofuku, Chôkei und Ummon selbst zuwenden.

Hofuku ist der erste, der das Wort ergreift. Er sagt: „*Des Räubers Herz ist in Schrecken versetzt.*“ Man könnte auch übersetzen: „... *ist voller Angst.*“ Einige von euch werden vielleicht schon gehört oder gelesen haben, dass Zen-Meister in der Sprache (und dem Verständnis) des Zen gerne als Räuber oder – was eigentlich jedenfalls heutzutage besser passen dürfte – als Diebe bezeichnet werden. Dieb gefällt mir besser, denn es wird ja weder Gewalt gegen eine Person noch eine Drohung mit gegenwärtiger Gefahr für Leib und Leben angewandt, wenn der Zen-Meister seinem Job nachgeht, all das zu stehlen, was der klaren Realisierung der wahren Natur im Wege steht oder stehen könnte. Wobei auch das schief ist, denn da ist weder etwas zu stehlen, noch tut dies der Zen-Meister direkt selbst. Allerdings kann das Agieren des Zen-Meisters vom Schüler oder der Schülerin durchaus als eine Gefahr für das Leben in einem weiten Sinne empfunden werden. Ihr wisst schon, was ich meine? Nun gut. Ist ja auch egal, ob Räuber oder Dieb. Gemeint ist jedenfalls nach dem Zusammenhang, in dem Hofuku spricht, Meister Suigan. Und dieser wird damit in seiner Qualifikation als Zen-Meister von Hofuku durchaus anerkannt.

Die wirklich relevante Frage ist aber nun, wieso Suigan in Angst und Schrecken versetzt sein soll. Er hat ja nichts für sich geraubt oder gestohlen und müsste um den Besitz bangen oder eine Überführung oder Bestrafung fürchten. All dies passt eigentlich nicht. Bringt Hofuku hiermit also eine Kritik an? Selbst wenn es so klin-

gen sollte, Hofuku sagt dies durchaus mit Berechtigung. Er selbst ist ja auch ein derartiger Räuber oder Dieb.¹⁶ Er weiß also aus eigener Erfahrung, wovon er spricht. Aus welchem Grund oder vor welchem Hintergrund aber spricht er von Schrecken und Angst im Herzen? Angst und Schrecken sind Teil der Gefühlswelt eines Menschen. Selbst wenn wir mit Hilfe des unterscheidenden nüchternen Verstandes uns über Bedrohungen oder mögliche Bedrohungsszenarien schlüssig zu werden versuchen. Angst und Schrecken sind emotionale Kategorien. Sie haben also bildlich gesprochen mit unserem Herzen zu tun. Und so ist jeder Zen-Meister immer sorgfältig darauf bedacht, seine Worte so zu wählen, dass sie nicht Irrtümer säen und möglichst wenig missverständlich sind. Und da er im Grunde seines Wesens genau weiß, dass eigentlich alles Gesagte es verfehlt, er aber gleichwohl berufen ist zu reden, schwingt immer wieder eine Angst mit, es verfehlt zu haben – und wie ein Räuber oder Dieb erwischt zu werden. Dazu Yamada Kôun:

Ein altes Sprichwort sagt: „Wer den Dharma kennt, ist immer in Furcht.“ Wer wirklich den Dharma bzw. die Wahrheit kennt, ist ständig in Sorge, ob er beim Sprechen irgendeinen Fehler macht. Die Tatsache jedoch, dass Suigan diese Furcht empfindet, ist selber schon eine vollkommene Manifestation seiner Wesensnatur. Hofuku sah das und kommentierte: „Deine Besorgnis ist genau das, was ich von einem großen Räuber erwarte.“¹⁷

In seinem Teisho zu Shôyôroku Nr. 71 ergänzt Yamada Kôun diese Ausführungen um wesentliche Aspekte, ausgehend davon, dass das chinesische Schriftzeichen, welches in den üblichen Übertragungen unseres Koans als „terrified“, deutsch als „in Schrecken versetzt“ oder „voller Angst“ übersetzt wird, zwei mögliche Bedeutungen habe, nämlich einmal *ozuru* (jap.), also ängstlich, vor Furcht zitternd o.ä., zum anderen aber auch *otsuwaru* (jap.), was „lügen“ bedeutet. Dazu zitiere ich ihn wörtlich, denn wir dringen hier in den tiefsten Kern des Koans ein:

¹⁶ Vgl. die Randbemerkung von Engo zum Fall bei *Thomas & J.C. Cleary*, S. 54.

¹⁷ *Yamada Kôun*, Hekiganroku, Band 1, S. 108.

But it will not do to simply see that single aspect of trembling with fear. You must at the same time clearly grasp the essential Suigan, who does not tremble in the least. That's the difficult part. Simply seeing the trembling Suigan is not real Zen. As long as the essential world does not appear, it is not Zen. It's simply idle banter. But what if we read the same character with its other reading (otsuwaru), which means to tell a lie? Why is he telling a lie? If we interpret it in this way, it is saying in effect, "Look, Suigan has eyebrows!" Suigan himself is clearly aware from the very beginning that there is nothing at all. Then Hofuku would be saying in effect, "You liar! Saying you have no eyebrows!" That is one way of looking at this statement, and I personally feel that this interpretation is more interesting. To repeat, Suigan is aware from the very beginning that, essentially speaking, there have never been any eyebrows. Thus, to pose questions about whether they are there or not is already lying. Please recall the koan from the Gateless Gate: "Why does Bodhidharma have no beard?" He is saying this while viewing the picture of the bearded Bodhidharma.¹⁸

Es reicht jedoch nicht aus, nur diesen einen Aspekt des Zitterns vor Angst zu sehen. Man muss gleichzeitig auch das Wesentliche von Suigan klar erkennen, der nicht im Geringsten zittert. Das ist der schwierige Teil. Nur das Zittern von Suigan zu sehen, ist kein echtes Zen. Solange die wesentliche Welt nicht erscheint, ist es kein Zen. Es ist nur leeres Geschwätz. Was aber, wenn wir dasselbe Zeichen mit seiner anderen Lesart (otsuwaru) lesen, was „lügen“ bedeutet? Warum lügt er? Wenn wir es so interpretieren, bedeutet es im Grunde: „Schau, Suigan hat Augenbrauen!“ Suigan selbst ist sich von Anfang an klar bewusst, dass es überhaupt nichts gibt. Dann würde Hofuku im Grunde sagen: „Du Lügner! Du sagst, du hast keine Augenbrauen!“ Das ist eine Möglichkeit, diese Aussage zu betrachten, und ich persönlich finde diese Interpretation interessanter. Um es noch einmal zu wiederholen: Suigan ist sich von Anfang an bewusst, dass es im Grunde genommen nie Augenbrauen gegeben hat. Daher ist es be-

¹⁸ Yamada Kōun, Teisho zu Shōyōroku Nr. 71, S. 8.

reits eine Lüge, Fragen darüber zu stellen, ob sie vorhanden sind oder nicht. Erinnern Sie sich bitte an das Koan aus dem Tor ohne Tor [Mumonkan]: „Warum hat Bodhidharma keinen Bart?“ Er sagt dies, während er das Bild des bärtigen Bodhidharma betrachtet.¹⁹

Zu fragen, ob die Augenbrauen vorhanden sind oder nicht ist bereits eine Lüge! Allgemeiner gefasst, zu fragen bzw. zu unterscheiden, ob irgendetwas ist oder nicht ist, ist bereits die Lüge. Was Hofuku damit zu Suigan, zu den Mönchen und uns sagt, ist, kein etwas kann da sein oder nicht da sein. Ungeheuerliche Feststellung. Kategorien von Sein und Nicht-Sein werden – als Kategorien – überstiegen. Yamada Kôun dazu noch:

You could say, just where there is no beard, there is a beard. Just where there is a beard, there is no beard. This is the entranceway to Zen. Most people only know the entranceway. Although there is not a single thing, but from another viewpoint, to say that there is also correct. To say that there is not is also correct. This is the barrier or gateway to the true way. In this koan Unmon says “Barrier [Kan]!” But prior to that we have the pronouncement of Chôkei:²⁰

Man könnte sagen, genau dort, wo es keinen Bart gibt, gibt es einen Bart. Genau dort, wo es einen Bart gibt, gibt es keinen Bart. Dies ist der Eingang zum Zen. Die meisten Menschen kennen nur den Eingang. Obwohl es nicht eine einzige Sache gibt, ist es aus einer anderen Perspektive betrachtet auch richtig zu sagen, dass es eine gibt. Zu sagen, dass es keine gibt, ist ebenfalls richtig. Dies ist die Barriere oder das Tor zum wahren Weg. In diesem Koan sagt Unmon „Barriere [Kan]!“ Aber davor haben wir die Aussage von Chôkei:²¹

III.

¹⁹ Übersetzung mit Deepless.Com

²⁰ Yamada Kôun, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 8.

²¹ Übersetzung mit Deepless.Com

Nun können wir die Bemerkung von Chôkei: „Sie sind da“ oder „Sie sind gewachsen“ in ihrem Gehalt besser würdigen. Keine Augenbrauen von Anfang an, ja. Aber: kräftige, buschige, gut gewachsene und weiterwachsende Augenbrauen sind da, ist genauso richtig.

Jetzt können wir auch ein Verständnis entwickeln für das, worauf Engos Einführung mit den Zeilen am Ende abzielt, wo er nach dem Prinzip fragt, auf dem alles beruht und diesem folgend man genauso, wie man einen Grashalm nehmen und ihn als goldenen, sechzehn Fuß hohen Buddha-Leib gebrauchen könne, auch einen goldenen, sechzehn Fuß hohen Buddha-Leib als Grashalm verwenden könne.

Erst wenn ihr fähig seid, die unablässig strömenden Gedanken eures Innern mit ihren Theorien und Erklärungen zu zerschlagen, das kluge Fragen, was das Bessere, was richtig oder falsch sei, abzuschneiden, wird euch der Blick aufgehen für den Standort, von dem aus Tschang-tjing [jap. Chôkei] auf die Frage Tsui-yäns [Suigans] eingeht.²²

Erneut sollten wir die Einführungsworte von Engo gut bedenken:

Wenn das Große Wirken sich zeigt, gibt es keine festen Regeln.

Chôkei bringt seine eigene Sicht zum Ausdruck; er folgt nicht einfach den Fußstapfen von Suigan, wie Meister Engo vorher in seinem Kommentar schreibt. Genauer gefasst, ist das die Präsentation der Wesensnatur seitens des Chôkei. Genauso wie das Zittern des Suigan dieser selbst ist und dieser „weder einfach der Nenner noch einfach der Zähler [ist, sondern] ... der Bruch selbst“²³, ist dieses „Sie sind da“ oder „sie sind gewachsen“ vollkommen Chôkei selbst. Was soll das heißen? Wenn wir eine derartige Aussage (auch in Bezug auf uns selbst) nicht zu einer psychologischen oder spirituellen Floskel verkommen lassen wollen, müssen wir uns (noch einmal) die Mühe machen näher und tiefer zu schauen, was das meint und unter welchen Voraussetzungen dies nur mit Berechtigung gesagt werden kann.

²² Engos Kommentar zum Fall, bei *Wilhelm Gundert*, S. 186.

²³ *Yamada Kôun*, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 9; Übersetzung mit Deepless.Com

Dazu muss ich noch einmal ausholen und dafür das Teisho von Yamada Kôun zu Shôyôroku Nr. 71 heranziehen und die darin verwerteten und weitergegebenen Hinweise von Yasutani Roshi nun meinerseits weitergeben.

All koans are viewing things from the viewpoint of the essential world or essential nature, the aspect of the dharma body (hosshin). As I am always saying, there are the two aspects of phenomenal and essential. The aspect of Dharma body is the world of Buddha nature. The ordinary phenomenal world is the one we are living in every day and we are aware of it. But we remain unaware of the essential world. Concretely speaking, there is no way of grasping this world prior to realizing satori. No matter how much philosophers wrack their brains they cannot understand it. It is a matter of directly grasping this world. It is from the standpoint of this world that the koan is viewed. The problem is that things from the phenomenal world appear in the koan, and the usual koan involves seeing things in the world of the numerator (world of phenomena) from the world of the denominator.²⁴

...

The ability to see the essential world is known as the “wisdom of equal nature” (Japanese: byôdôshôchi). All things are equal in that they are zero. Seen from this aspect of emptiness, all things are equal. The eye that can clearly see this fact is known as the “wisdom of equal nature.” But at the same time that we realize this equality, we realize that there are many differences in the world of phenomena. Our dharma eye must be able to see things with this precision and delicacy. This is known as the “wisdom of subtle perception” (myôkansatsuchi).²⁵

...

Yasutani Roshi says such nantô koans are difficult because they are trying to bring us to see things in a way that cannot be done simply with the eye of the dharma body aspect. The reason it cannot be seen solely in terms of the dharma body aspect is because the true fact is neither the numerator nor the denomina-

²⁴ Yamada Kôun, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 6.

²⁵ A.a.O.

tor; it is the fraction itself that is the true fact. To take the example of my hand, the hand that appears on the surface is what I call numerator of the fraction. To the back of that is the essential world of the denominator. For the sake of explanation, we make a division into two, where the back of the hand and the palm of the hand are the denominator and the numerator. But the actual hand is not simply the palm of the hand and is not solely the back of the hand. For they are truly one. That is the truth. Even if we see things solely in terms of the palm of the hand representing the essential world, that is only seeing half of the picture. The true fact is that phenomenal and essential are one.²⁶

...

When Yasutani Roshi speaks about this koan being “difficult” (nantô), he means that actually we must be able to view the koan from the aspect of the “wisdom of equal nature” and the “wisdom of subtle perception.” To repeat, it wants to bring us to see the aspect that cannot be seen with the eye of the dharma-body aspect alone. When we view today’s koan in that light, this statement of Yasutani Roshi makes perfect sense.²⁷

Alle Koans betrachten die Dinge aus der Perspektive der essentiellen Welt oder der essentiellen Natur, dem Aspekt des Dharma-Körpers (Hosshin). Wie ich immer sage, gibt es zwei Aspekte: den phänomenalen und den essentiellen. Der Aspekt des Dharma-Körpers ist die Welt der Buddha-Natur. Die gewöhnliche phänomenale Welt ist die Welt, in der wir jeden Tag leben und die wir wahrnehmen. Aber wir bleiben uns der essentiellen Welt nicht bewusst. Konkret gesagt gibt es keine Möglichkeit, diese Welt zu begreifen, bevor man Satori verwirklicht hat. Egal, wie sehr sich Philosophen den Kopf zerbrechen, sie können sie nicht verstehen. Es geht darum, diese Welt direkt zu erfassen. Aus der Perspektive dieser Welt wird das Koan betrachtet. Das Problem ist, dass Dinge aus der phänomenalen Welt im Koan erscheinen, und das übliche Koan beinhaltet, Dinge in

²⁶ A.a.O., S. 6 f.

²⁷ A.a.O., S. 7.

der Welt des Zählers (Welt der Phänomene) aus der Welt des Nenners zu betrachten.

...

Die Fähigkeit, die essentielle Welt zu sehen, wird als „Weisheit der gleichen Natur“ (japanisch: byôdôshôchi) bezeichnet. Alle Dinge sind insofern gleich, als sie Null sind. Aus diesem Aspekt der Leere betrachtet, sind alle Dinge gleich. Das Auge, das diese Tatsache klar erkennen kann, wird als „Weisheit der gleichen Natur“ bezeichnet. Aber gleichzeitig, wenn wir diese Gleichheit erkennen, erkennen wir auch, dass es in der Welt der Phänomene viele Unterschiede gibt. Unser Dharma-Auge muss in der Lage sein, die Dinge mit dieser Präzision und Feinheit zu sehen. Dies wird als „Weisheit der subtilen Wahrnehmung“ (myôkansatsuchi) bezeichnet.

...

Yasutani Roshi sagt, dass solche Nantô-Koans schwierig sind, weil sie uns dazu bringen wollen, die Dinge auf eine Weise zu sehen, die mit dem Auge des Dharma-Körper-Aspekts allein nicht möglich ist. Der Grund, warum dies nicht allein im Hinblick auf den Dharma-Körper-Aspekt gesehen werden kann, liegt darin, dass die wahre Tatsache weder der Zähler noch der Nenner ist; es ist der Bruch selbst, der die wahre Tatsache ist. Um das Beispiel meiner Hand zu nehmen: Die Hand, die an der Oberfläche erscheint, ist das, was ich als Zähler des Bruchs bezeichne. Dahinter liegt die essentielle Welt des Nenners. Zur Erklärung teilen wir sie in zwei Teile, wobei der Handrücken und die Handfläche den Nenner und den Zähler bilden. Aber die tatsächliche Hand ist nicht einfach nur die Handfläche und nicht nur der Handrücken.²⁸ Denn sie sind in Wahrheit eins. Das ist die Wahrheit. Selbst wenn wir die Dinge nur so sehen, dass die Handfläche die wesentliche Welt repräsentiert, sehen wir nur die Hälfte des Bildes. Die wahre Tatsache ist, dass das Phänomenale und das Wesentliche eins sind. ... Wenn Yasutani Roshi davon spricht, dass dieses Koan „schwierig“ (nantô) ist, meint er damit, dass wir das Koan tatsächlich aus der Perspektive der „Weisheit

²⁸ Also nicht nur eine Addition!

der gleichen Natur“ und [zugleich] der „Weisheit der subtilen Wahrnehmung“ betrachten müssen. Um es noch einmal zu wiederholen: Es möchte uns dazu bringen, den Aspekt zu sehen, der mit dem Auge des Dharma-Körpers allein nicht zu sehen ist. Wenn wir das heutige Koan in diesem Licht betrachten, macht diese Aussage von Yasutani Roshi vollkommen Sinn.²⁹

Ja, das klingt alles sehr kompliziert, ist es bei näherem Hinsehen aber nicht. Das Wichtigste hier ist zu sehen, dass es absolute Ununterschiedenheit/ Gleichheit/ Einssein/Leerheit „gibt“, aber nicht isoliert, nicht getrennt, nicht alleinige Wirklichkeit ist. Sondern dass es genauso und zugleich, vollständig und notwendigerweise eine absolute Unterscheidung gibt, die sog. Welt der Phänomene. *„Form ist Leere ist Form“*. Das ist der ganze Bruch, von dem Yamada Kôun spricht, symbolisiert durch den Kreis, der um den Bruch mit dem Zähler „endlich“ und dem Nenner „unendlich“ gelegt ist. Und was auf dem Koan-Zen-Weg zutiefst realisiert werden soll, zuvörderst mit Hilfe solcher Koans wie dem unsrigen jetzt, ist es, diese Wirklichkeit aus allen diesen Perspektiven – ühend und sich in seinen Gedanken loslassend – zu realisieren.

Für dieses Koan heißt es, zu sehen, wie die 4 Zen-Meister dies uns spielerisch quasi vorexerzieren: Die Welt des Nenners, die Welt des Zählers, ihre untrennbare Gleichzeitigkeit und Vollständigkeit in sozusagen „kreisförmiger Weise“. So tut es Chôkei wie die anderen Akteure vor ihm, und so tut es, wie wir noch sehen werden, auch Ummon, der sich als letzter meldet. Dies hier noch einmal zu verdeutlichen und zu betonen, erscheint auch mir wichtig, dann das, was Yamada Kôun für die Vergangenheit beklagt, scheint mir auch heute noch aktuell zu sein.

... when I examine views of this koan from the past, there are many cases where they do not really understand even that world of the denominator, which would be the “wisdom of equal nature.” It would seem in many cases that they are simply viewing the koan from the aspect of the phenomenal world. At least this is how I feel about it.³⁰

²⁹ Übersetzung mit Deepless.Com

³⁰ Yamada Kôun, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 7.

... wenn ich mir frühere Interpretationen³¹ dieses Koans anschau, gibt es viele Fälle, in denen sie nicht einmal die Welt des Nenners wirklich verstehen, also die „Weisheit der gleichen Natur“. In vielen Fällen scheint es, als würden sie das Koan lediglich aus der Perspektive der phänomenalen Welt betrachten. Zumindest empfinde ich das so.³²

Ich könnte dafür Beispiele anführen, unterlasse dies aber, denn dies hilft niemandem von uns, wenn wir andere kritisieren (außer unserem Ego). Lasst uns vielmehr nun endlich Ummons Reaktion anschauen mit seinem Ruf: „Kan!“ bzw. „Guan!“ „Barriere, Schranke!“, ruft er. Worauf oder auf wen reagiert er hiermit, wäre eine erste Frage. Eine zweite Frage könnte dann sein, was soll das heißen im Sinne einer Bedeutung. Und eine dritte Frage wäre, was es mit der abschließenden Koanfrage von Meister Engo in seiner Einführung zu dem zugrundeliegenden Prinzip zu tun hat.

Reagiert Ummon auf Suigan oder auf die anderen Meister oder auf alle Meister? Dazu könnten wir alle möglichen Argumente hin und her wälzen und durchaus zu unterschiedlichen, aber jeweils in sich stimmigen Ergebnissen kommen.

Lasst uns hier den **Vers von Setchô** hinzunehmen und den Kommentar von Engo dazu. Im Vers heißt es hier:

Suigan unterwies seine Mönche.

Seit Tausenden von Jahren keine Antwort.

Das Wort „Schranke“ antwortet:

Wenn du Geld verlierst, wirst du wie ein Verbrecher bestraft.

Danach dürfen wir annehmen, Ummon „antwortet“ dem Suigan. Was nämlich hat Suigan gemacht? Er hat eine Frage an die Mönche zu einem Ja oder Nein bzw. zu einem Richtig oder Falsch gestellt, und dies in Bezug auf den Dharma, der diesen Kategorien nicht unterliegt, obgleich sich manifestierend in den Dingen – und auch in Augenbrauen.

³¹ Sic!

³² Übersetzung mit Deepless.Com

Was nun aber soll das Wort „Schranke!“ an dieser Stelle? An einer Schranke oder Barriere musst Du haltmachen, es geht da (zunächst) nicht weiter. Was also tun? Jeder und jede, die mit dem Koan „Mu“ geübt hat oder aktuell übt, kennt diese Situation, vor einer Schranke, einer Barriere zu stehen. Nicht von ungefähr heißt die Koansammlung, in der das Koan von Jôshûs Mu den ersten Fall bildet, in Japanisch „Mu-mon-kan“, Schranke ohne Tor = „kein-Tor-Schranke“. Die Schranke ist, dass es da kein Tor gibt. So muss Jôshûs Mu realisiert werden, dieses Prinzip, von dem auch Engo spricht. Jenseits eines intellektuellen Zugriffs muss es geschehen. Und nichts anderes hat es mit Ummons Kan auf sich: „Kaan! Kaan!“³³ Dazu kommentiert und fragt uns Engo:

*Although Yun Men spoke like this, his meaning is definitely not here. Since the meaning is not here, tell me, where is it?*³⁴

Obwohl Yun Men [Ummon] so sprach, liegt seine Bedeutung definitiv nicht [in diesem Wort] hier. Da die Bedeutung nicht hier liegt, sag mir, wo liegt sie dann?

Was also ist hier los? Es soll eine Bedeutung geben, aber nicht hier, nicht in diesem Wort (und offenbar auch nicht in den Worten der drei anderen Meister dort). In dieser Ratlosigkeit mag uns folgendes Zitat von Yamada Kôun helfen; ich zitierte es schon.

Although there is not a single thing, but from another viewpoint, to say that there is also correct. To say that there is not is also correct. This is the barrier or gateway to the true way. In this koan Unmon says „Barrier [Kan]!“³⁵

Obwohl es nicht eine einzige Sache gibt, ist es aus einer anderen Perspektive betrachtet auch richtig zu sagen, dass es eine gibt. Zu sagen, dass es keine gibt, ist ebenfalls richtig. Dies ist die Barriere oder das Tor zum wahren Weg. In diesem Koan sagt Unmon „Barriere [Kan]!“³⁶

³³ Vgl. Yamada Kôun, Hekiganroku, Band 1, S. 109.

³⁴ Zit. nach Thomas & J.C. Cleary, S. 55.

³⁵ Yamada Kôun, Teisho zu Shôyôroku Nr. 71, S. 8.

³⁶ Übersetzung mit Deepless.Com

Große Mühe also seitens des Suigan, aber alles umsonst, durch das eine Wort Ummons reduziert auf nichts.³⁷ Genauso wie es jeder und jede Übende erfährt, der oder die sich tief auf Mu eingelassen hat: große Mühen, reduziert auf nichts. So auch Suigan, der seine Mönche leiten, führen wollte und es gerade auch noch mit dem Schlussakkord dieses Sommer-Sesshins beabsichtigt.

Wir erklären, erläutern, geben Bedeutung oder zeigen welche auf. Aber das, worüber wir sprechen und wozu wir etwas äußern, ist nirgendwo anders als in diesem Moment des Daraufzeigens oder Hindeutens, präziser noch gesagt: nicht anders als dieser Moment in seiner komplex-einfachen Wirklichkeit und nirgendwo anders. Wie heißt es im Vers von Setchô:

Der geschwätzige Suigan ist offensichtlich ein Dieb.

Der klare Edelstein hat keinerlei Fehler.

Kein Fehler! Dies ist aber auch beim „geschwätzigen Suigan“ der Fall.

Wer kann wahr von falsch unterscheiden?

Oha! Niemand in der Tat. Richtig oder falsch? Ist das nun selbst eine Lüge oder die Wahrheit? Schwierig, schwierig! Schwierig, schwierig?

Chôkei kannte ihn gut;

Er sagte: „Die Augenbrauen sind da.“

Und was ist mit dem Hofuku und der von ihm angesprochenen Angst, dass danach die Augenbrauen nicht (mehr) da sind?

Der altersschwache Hofuku,

hat er Suigan gelobt oder getadelt? Schwierige Frage.

In der Tat, eine schwierige Frage nach der anderen. Oder doch nicht? Verinnerlichen wir den Bruch endlich/unendlich selbst. Und sehen wir, dass es alle vier Meister dieses Koans jeder auf seine Weise unter einem sozusagen persönlichen Aspekt beziehungsweise mit einem Anknüpfungspunkt tat, der für jeden von ihnen in

³⁷ Vgl. Vgl. Yamada Kôun, Hekiganroku, Band 1, S. 110.

gerade diesem Moment sich zeigte. All dies kulminierend in dem einen Wort Ummons: „Kan!“, um damit alle neuen Spekulationen der Mönche abzuschneiden.

Tun wir bitte nämlich ebenfalls. Spekulieren wir nicht, realisieren wir, so gut es in diesem Moment geht, dieses Grundprinzip des Zen. Nein, nicht des Zen. Der Wirklichkeit. Das was der Dritte chinesische Zen-Patriarch Sôzan in seinem Shinjinmei in der Zeile gipfeln lässt:

Eins ist Alles,

Alles ist Eins.

Kannst du es

Auf diese Weise vollbringen,

warum dich dann noch

um Unvollendetes sorgen.

...

Der Weg der Worte ist zu Ende –

Keine Vergangenheit,

Zukunft und Gegenwart.³⁸

So nun möchte ich die Behandlung dieses anspruchsvollen, herausfordernden Koans beenden und hoffe, dass wir alle dadurch motiviert wurden für unsere persönliche Meditations- und Lebenspraxis.

Danke!

³⁸ Die Meißeischrift vom Vertrauen in den Geist, übersetzt von Ursula Jarand, S. 35.