

Hekiganroku Nr. 10: Bokushûs „Schwindler“

Teishos, gehalten 23. und 28. 05.2026 im Sesshin in Vallendar, Forum Pallotti.

Engos Einführung

*Ja, ja, so ist es! Nein, nein, so ist es nicht!
Im Dharmawettstreit steht jeder
unbeirrt auf seinem festen Standpunkt.
Darum wird gesagt:
Wenn du dich nach oben richtest,
wird es sogar Shakyamuni, Maitreya, Manjusri, Samantabhara,
den tausend Heiligen und zehntausend Weisen
und allen Zen-Meistern der Welt
die Luft nehmen und die Sprache verschlagen.
Wenn deine Bewegung nach unten gerichtet ist,
werden sogar Maden, Mücken und alle Kriechtiere
großartiges Licht ausstrahlen und alles und alle werden aufragen
wie eine tausend Fuß hohe Felswand.
Bewegst du dich aber weder aufwärts noch abwärts,
was dann?
Gibt es dafür eine Regel, stütze dich auf sie!
Gibt es keine, dann folge einem Beispiel!
Um euch zu prüfen, lege ich euch hier eines vor.
Gebt Acht!*

Der Fall

Bokushû fragte einen Mönch: „Woher kommst du?“ Auf der Stelle schrie der Mönch: „Kaatz!“ Bokushû sagte: „Dieser alte Mönch wird von dir niedergeschrien?“ Der Mönch brüllte erneut: „Kaatz!“ Bokushû sagte: „Nach dreimal oder viermal ‚Kaatz‘-Schreien, was dann?“ Der Mönch schwieg. Bokushû schlug ihn und sagte: „Was für ein schwindelnder Dieb du bist!“¹

¹ Bei *Thomas & J. C. Cleary*, S. 66 heißt es hier: „What a thieving phoney you are!“, bei *Yamada Kôun*, S. 120: „Du Schwindler“, bei *Katsuki Sekida*, S. 174: „You empty-headed fool!“, bei *Wilhelm Gundert*, S. 211: „Hohlkopfräuber, du!“ und bei *Dietrich Roloff*, S. 120: „Das hier ist ja ein Chinese, der noch die Leere ausraubt!“ Ich habe bewusst nicht geschrieben „diebischer Schwindler/Betrüger“, sondern den Akzent anders herum gesetzt mit meinem „Schwindelnder Dieb“. Es wird in meinem Teisho hoffentlich überzeugend deutlich werden, warum.

Setchô's Vers

Zweimal „Kaatz“, dreimal „Kaatz“:

Die Großen wissen, wie man frei handelt.

*Sagst du, sie reiten auf einem Tigerkopf,
müssen beide blind gewesen sein.*

Was ist überhaupt ein blinder Mensch?

Jeder von euch soll ihn sehen!

Teisho

In diesem Koan wird man mit all dem „Zeug“ konfrontiert, welches wir aus den zahlreichen Koans der klassischen Koan-Sammlungen kennen, die allesamt aus der chinesischen Zen-Tradition vornehmlich des 8. und 9. Jahrhunderts n. Chr. stammen und in denen chinesische Zen-Meister und vielfach ihre Mönche auftreten. So haben es wir mit dem Verständnis und der konkreten Praxis des Zen in jener Zeit zu tun, d. h. also auch mit dem damaligen kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhang, kurz mit dem damaligen Zeitgeist. Aber auch, und nur deshalb, haben diese Koans „überlebt“, weil sie etwas zeitlos Grundlegendes zu „sagen“ haben, auch uns hier im sog. Westen und im 21. Jahrhundert. Wir können in ihnen und durch sie in mannigfacher Weise Hilfen für die Erreichung und Vertiefung bzw. Ausweitung unseres „Verständnisses“ des Seins im Allgemeinen und im Speziellen erfahren. Das macht den Koan-Weg für Zen-Übende so wertvoll.

Schaut man sich unseren Fall an, finden wir eine Menge der „Ingredienzen“ des klassischen chinesischen Zen jener Zeit vor. Es beginnt mit dieser, sich wohl durch die vielen wandernden Mönche, wie sie sich von einem Kloster zum anderen, von einem Meister zum nächsten begaben, eingebürgerten Frage des Meisters, hier des Bokushû, woher der Mönch denn komme. Blicke man auf dieser alltäglichen Ebene eines konventionellen Erstgesprächs, wie es sich in anderen Koans (zunächst) abspielt, ist die Reaktion unseres Mönchs gänzlich unangemessen und

berührt eher peinlich. Der weitere Verlauf des Dokusans indes zeigt uns das jedoch nicht auf. Irgendwas ist offensichtlich dran auch aus der Sicht des Meisters, der sich ja die „Mühe“ macht, sich weiter mit dem Mönch und dessen Kaatz-Rufen zu beschäftigen und ihn immerhin für wert erachtet, ihm Schläge zu verpassen und in Zen-Manier abschließend zu beschimpfen.

Woher kommst Du? Kaatz-Brüllen. Was dann? Schweigen. Schlagen. Schwindel. Dieb. Das sind die Stich- und Schlüsselworte, mit denen sich die Koan-Übenden im konkreten Fall auseinandersetzen müssen, diesen einzeln und, vor allem, in ihrem Zusammenspiel auf die Spur kommen müssen.

Bevor wir uns dem zuwenden, sollten wir uns eingehend mit der **Einführung** von Meister Engo beschäftigen, welche wichtige Hinweise und wertvolle Anstöße für ein tieferes Verständnis auch und gerade des Koan-Falls enthält.

Sie beginnt mit einem „Ja, ja“ und „Nein, nein“. In meiner Fassung²:

Ja, ja, so ist es! Nein, nein, so ist es nicht!

Bei Katsuki Sekida liest es sich (übersetzt): „*Ja ist ja, nein ist nein.*“³ Bei Yamada Kôun nur: „*Ja, ja! Nein, nein!*“⁴ Cleary: „*So, so; not so, not so.*“

Gemeint ist jeweils, wenn man den Originaltext heranzieht, in dem es laut Katsuki Sekida heißt: „*inmo*“ und „*fu-inmo*“, in Deutsch „*Wie dies*“ und „*Nicht wie dies*“, folgendes: „Ja“ steht dafür, dass ein Ding/Phänomen so ist, wie es ist; „nein“ hingegen zeigt an, dass ein Ding/Phänomen nicht so ist, wie es erscheint.⁵

Spannende Frage ist dann, was das denn nun, wenn es ja – wie offensichtlich – keine bloße Redensart oder Phrase hier ist, dieses „so“ sein soll und dieses „es“. Wir werden uns ihr noch später zuwenden. Nur so viel sei hier schon gesagt: In Dôgen Zenjis „*Shôbôgenzo*“ gibt es ein Kapitel mit der Überschrift „*Inmo*“, in der

² Und der von *Wilhelm Gundert*, S. 211.

³ Vgl. *Katsuki Sekida*, S. 173.

⁴ *Yamada Kôun*, S. 120.

⁵ Vgl. *Katsuki Sekida*, S. 174.

einen Fassung übersetzt mit „ES“⁶ und in der anderen mit „So-Sein“⁷. Ich sagte, spannend. Wie man schon an dieser Stelle sehen kann.

Lasst uns jetzt einfach mit den nächsten Zeilen von Engos Einführung weitermachen:

*Im Dharmawettstreit steht jeder
unbeirrt auf seinem festen Standpunkt.*

Da haben wir das Motiv von „Ja“ und „Nein“ als sich gegenüberstehende Pole, hier ganz speziell auf einen Dharmawettstreit bezogen. So erhalten wir einen klaren Hinweis auf das am Ende der Einführung in Bezug genommene „Beispiel“, nämlich unseres Koan-Falls, dem man folgen soll, wenn stützende Regeln nicht weiterhelfen. Von Dharmawettstreit ist im klassischen Zen häufig die Rede, und viele Koans enthalten solche die Beteiligten (und uns) herausfordernde Auseinandersetzungen, in denen oftmals pointiert oder gar überzeichnet oder überbetont gegensätzliche oder gegensätzlich (nur) erscheinende Positionen vertreten werden. Und nicht selten wird an den Leser oder Hörer die Koan-Frage gestellt, wer denn Gewinner und wer Verlierer sei oder ob man das vielleicht gar nicht sagen könne. Wir werden noch sehen, dass wir auch zu unserem Koan auf etwas verschlungene Weise diese Frage gestellt erhalten. Für jetzt können wir festhalten, der Mönch in unserem Fall und Bokushû waren in einem Dharmawettstreit um „Ja“ oder „Nein“, „So“ oder „Nicht-So“. Es geht in dem Fall also um Dharma, hier im Sinne von grundlegender, höchster Wahrheit dieses „Ja“ oder „Nein“, „So“ oder „Nicht-So“.

Wichtig sind in Engos Einführung an dieser Stelle noch die Verwendung der Worte „unbeirrt“ und „fest“. So wie oftmals auch in gewöhnlichen Diskussionen können wir dieses auf dem eigenen Standpunkt stehenden und davon nicht abrücken wollendes Verhalten auch in unserem Fall beobachten, jedenfalls bis zu einem gewissen Kipp- oder Wendepunkt, als der Mönch schließlich schwieg. Was

⁶ Shôbôgenzo – Die Schatzkammer des Wahren Dharma-Auges, Band 2, übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudô Wafu Nishijima-Roshi, 2013, S. 139.

⁷ Dôgen Zenji's Shôbôgenzo – Die Schatzkammer des Wahren Dharma, Band I, 1977, übertragen von Kôsen Nishiyana und John Stevens, ins Deutsche übersetzt von Manfred Eckstein, 1977, S. 81.

für uns sofort die Frage aufwirft, wieso er schwieg und was dieses Schweigen (auch für uns) bedeutet. Aber auch dazu später. Ebenso erst später bei der Behandlung des Falls genauer dazu, ob sich dieses „Ja“ und dieses „Nein“ eigentlich wirklich gegenüberstehen⁸ und wenn ja, in welchem Sinne sie das tun. In einem dualistischen Sinn, d. h. als unvereinbare Gegensätze, oder aber nicht vielmehr in einem polaren Sinne?

Vorhin hatte ich – insoweit nicht weiter reflektiert – von entgegengesetzten Polen gesprochen. Interessant, nicht wahr? Denken wir an die Pole der Erde. Nord- und Südpol sind so weit wie nur möglich räumlich voneinander entfernt, aber sie sind auf dieser Erde, durch diese kugelige Erde verbunden und Teile dieser Kugel. In Wikipedia lese ich zu Polarität folgende interessante Gedanken:

***Polarität** ist ein Ausdruck der [Philosophie](#) für das Verhältnis sich gegenseitig bedingender Größen. Sie unterscheidet sich vom [Dualismus](#), bei dem die Größen als [antagonistisch](#) (nicht miteinander vereinbar) gesehen werden. Bei der Polarität geht es nicht um einen unvereinbaren Gegensatz, sondern um ein [komplementäres](#) Verhältnis.*

Eine Polarität besteht aus einem Gegensatzpaar und der Beziehung zwischen den Polen: hell – dunkel, kalt – heiß, schwarz – weiß, Mann – Frau, Liebe – Hass, arm – reich, krank – gesund usw. wobei einem einzelnen Pol nie eine Wertung (etwa gut oder schlecht) zukommt. Die Pole sind die zwei gegenüberliegenden Enden derselben Sache, untrennbar zu einer Einheit verbunden und bedingen einander. Tag lässt sich nur im Kontrast zur Nacht definieren, Heiß nur, wenn es auch Kalt gibt, keine Armut ohne Reichtum usw.

...

... In der [chinesischen Philosophie](#) ist die Polarität ([Taiji](#)) ein zentraler Begriff. Insbesondere im [Daoismus](#) wird eine Einheit von polaren Gegensätzen ([Yin und Yang](#)) besonders betont.

⁸ Dazu Yamada Kôun, S. 123 f.

Interessanter Ausflug, aber wir sollten uns jetzt doch lieber erst einmal weiter der Einführung von Engo zu wenden. Engo fährt in ihr so weiter:

Darum wird gesagt:

Wenn du dich nach oben richtest,

wird es sogar Shakyamuni, Maitreya, Manjusri, Samantabhara,

den tausend Heiligen und zehntausend Weisen

und allen Zen-Meistern der Welt

die Luft nehmen und die Sprache verschlagen.

Auffällig ist zunächst, dass hier durch das „Darum wird gesagt“ eine kausale Verbindung hergestellt wird zu der vorgehenden Aussage zum Dharmawettstreit und den dort gegenüberstehenden Positionen. Welcher Art diese Verbindung ist, bleibt zunächst unklar. Denn was soll das, was geschieht, wenn du dich nach aufwärts und was, wenn du dich nach abwärts orientierst, mit einem Dharmawettstreit mit festen Standpunkten zu tun haben? Gehen wir dieser Frage erst mal noch nicht weiter nach, sondern widmen uns einfach der Aussage als solcher dazu, was passiert, wenn du dich nach oben richtest.

Sich nach oben richten, sich aufwärtsbewegen meint – erkennbar aus der Gesamtheit der Aussage –, dass man sich vollständig auf die sog. Wesenswelt, die Welt der reinen Leere ausrichtet⁹ und im Vollzug der Zen-Übung immer mehr und schließlich vollständig von ihr „absorbiert“ wird, so dass das Ich-Bewusstsein „zurücktritt“.

In vielen Religionen werden in der absoluten Sphäre Gott, Götter, Gottheiten, Heilige, Engel und Himmelswesen verortet und wird so eine Unterscheidung vorgenommen und vollzogen – zwischen einem sakralen Bereich jenseits und einem profanen Bereich diesseits. Im buddhistischen Kontext, in den die Zen-Tradition und damit auch unser Koan eingebettet ist, gibt es dort eben Buddhas wie beispielsweise Shakyamuni und Maitreya und Bodhisattvas wie zum Beispiel Manjusri und Samantabhara. Es gibt Heilige, Weise und erleuchtete Zen-Meister. Wie

⁹ Yamada Kôun, S. 124.

kann es nun sein, dass all diese Gestalten nun ihrer Stimme beraubt und sprachlos werden? Oder gar sprachlos sind?

Um dazu Klarheit zu gewinnen, bedarf es eines kleinen Schritts zurück, nämlich zu der Frage, was es im Verständnis des Zen, ausgedrückt auch in der Sprache von Engo in seinen Zeilen zuvor, eigentlich bedeutet, aufwärts zu gehen. Ja oder Nein ist die Alternative. Und da es hier um die Loslösung von der phänomenalen Welt und ihrer dem gewöhnlichen Bewusstsein von voneinander getrennt erscheinenden relativen Phänomenen und die Hinwendung zur absoluten/göttlichen Sphäre geht, dürfte die Antwort einsichtig sein: Aufwärts gehen bedeutet, sich in die Richtung des „Nein, nein“ zu bewegen.¹⁰ „Nein, nein“ steht für eine verneinende, zur wahren Wirklichkeit infolge eines Durchstoßens der „Hülle“ oder „Oberfläche“ der Erscheinungen gelangende Haltung im Vollzug der Übung; es steht für den Bereich des sog. absoluten Samadhi.¹¹ Aufwärts zu gehen steht für den sog. Erleuchtungsweg und dient (in diesem Stadium) dem eigenen Wohlergehen. Es kann gut verglichen werden mit dem Stadium, auf die „Spitze einer 100 Fuß hohen Stange“, von der das Koan Mumonkan Nr. 46 handelt, zu gelangen. Auch wird es oftmals verglichen mit dem Steigen auf einen hohen einsamen Gipfel.¹² Und was findet man dort vor? *„Offene Weite, nichts von heilig.“* Oder: *„Weit und leer, keine Heiligkeit.“* So wie es Bodhidharma dem Kaiser sagte – im großen Nicht-Wissen seiend. Also kein Buddha, kein Manjusri, keine Menschen, keine irgendwelche Kreaturen.¹³

Das geht sogar noch weiter als das, was Engo schreibt, wonach allen die Stimme quasi abgeschnitten ist. Das aber ist kein Widerspruch zueinander. Engos Aussage bezieht sich wohl auf den Prozess des Aufwärtsgehens zum Gipfel oder zur Spitze der Stange. Dieser Aufstieg erfordert und ist nur möglich, wenn alle die Stimmen, die alle möglichen Hinweise geben und tiefe Wahrheiten verkünden und so in dir Bilder und Vorstellungen hervorrufen oder verstärken wie auch die, die

¹⁰ Yamada Kōun, S. 124.

¹¹ Vgl. Katsuki Sekida, S. 174.

¹² Vgl. auch dazu a.a.O.

¹³ Vgl. a.a.O.

davor warnen, diesen zu folgen, und dich ermahnen, alles loszulassen, verstummen, indem du ihnen die Mäuler verschließt. Auf dem Gipfel sind dann nicht nur die Stimmen verstummt und keine Sprache mehr, die erfassen kann, was geschieht, sondern auch die „Objekte“, an denen wir unsere heiligsten und tiefsten (Glaubens-)Vorstellungen festgemacht haben, aus unserer Wahrnehmung verschwunden. Nur dann sind wir auf dem einsamen hohen Berg. So wie der Hirte im siebten Ochsenbild des Zen sagen kann:

„...was sehe ich nun? Der Ochse ist verschwunden. Gelassen sitze ich hier allein.“¹⁴

Wenn es eine Bewegung aufwärts, nach oben gerichtet gibt, so gibt es, sagt uns Engo, auch eine abwärts, „nach unten“ gerichtete. Und was passiert dann, fragt er unausgesprochen und sagt uns folgendes dazu:

*Wenn deine Bewegung nach unten gerichtet ist,
werden sogar Maden, Mücken und alle Kriechtiere
großartiges Licht ausstrahlen und alles und alle werden aufragen
wie eine tausend Fuß hohe Felswand.*

Die Bewegung „nach unten“ oder abwärts als Gegensatz zur Bewegung „nach oben“ oder „aufwärts“ ist, wie Engo es uns aufzeigt, eine Hinwendung gar Zuwendung zu all dem Leben und den Lebewesen um uns herum, auch dem oder den geringsten. Insofern wird nun eine Komponente aufgezeigt, die in den Worten von P. Johannes Kopp von einem Leben „in“ zu einem Leben „für“ führen möchte. Und wie? Indem man sieht, dass alle Lebewesen und alle Phänomene/Dinge um einen herum „ein großartiges Licht“ ausstrahlen, das heißt durchdrungen sind von Unendlichkeit, in Zen-Sprache: von Wesensnatur.

Und gleichzeitig ragen sie in der Zen-Sprache des Engo auf wie eine hohe und unbezwingbare Felswand. Sie sind also auch – wie wir selbst – Geheimniswirklichkeit, einem Zugriff durch Sinne einschließlich des Verstandes/Bewusstsein entzogen.

¹⁴ Klaus Fahrenndorf, Ochse und Hirte, 2025, S. 106.

In Dôgen Zenjis Kapitel „Inmo“ im Shôbôgenzo heißt es dazu gegen Ende:

Der große Meister [Sekito] antwortete [dem Yakusan, der gebeten hatte, über die neue Schule, die direkt auf das Herz des Menschen zeige, damit er sein Wesen erkenne und Buddha werde, belehrt zu werden]: „Dass es so ist, kann man nicht erfassen, und dass es nicht so ist, kann man [ebenfalls] nicht erfassen. So oder so, ES ist ganz und gar nicht erfassbar. Was hältst du davon?“ Dies sagte der große Meister zu Yakusan. Weil ES wirklich ganz und gar nicht erfassbar ist, [kann man nicht sagen], dass es so nicht so ist. Das So[sein]beschreibt ES. Hier geht es nicht darum, begrenzte oder unbegrenzte Begriffe zu verwenden, [um ES zu erklären,] sondern ihr solltet Es im nicht Erfassbaren selbst erlernen, und ihr solltet das nicht Erfassbare ergründen, indem ihr selbst ES seid. Es ist keinesfalls so, dass ES, welches konkret und [gleichzeitig] nicht erfassbar ist, nur für die Überlegungen der Buddhas relevant wäre. Das Verstehen selbst ist nicht erfassbar und die Verwirklichung selbst ist nicht erfassbar.¹⁵

Da haben wir es wieder, dieses Inmo, dieses ES und/oder So, von dem ich zu Beginn einmal gesprochen habe.

Wenden wir uns mit diesem Hintergrund dem Vordergrund, d.h. dem Leben in allen Facetten und Erscheinungen offen zu, ist diese Bewegung etwas, was anderen zugutekommt genauso wie uns selbst.¹⁶

Jeder Mensch, ja sogar jedes von diesen kleinsten, kaum sichtbaren Würmchen erfüllt das ganze Universum. Jedes einzelne Seiende strahlt ein wunderbares Licht aus, ist in seinem Wesen unendlich, vollkommen und absolut.¹⁷

Wenn wir das „sehen“, Es als „wahre“ Wirklichkeit erlebend So erfahren, dann können wir als diejenigen, die ja ebenfalls in dieses „Eins ist alles und alles ist

¹⁵ Shôbôgenzo – Die Schatzkammer des Wahren Dharma-Auges, Band 2, übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudô Wafu Nishijima-Roshi, 2013, S. 144 f.

¹⁶ Vgl. Katsuki Sekida, S. 175: „Downward movement is an activity benefiting others as well as yourself.“

¹⁷ Yamada Kôun, S. 125.

*eins*¹⁸ vollständig einbezogen sind, nichts anderes als entsprechend zu handeln, im Sinne eines umfassenden „*Tut dies*“.

Wenn wir das, was Engo in der Einleitung hier vermitteln will, indem er die Bewegung nach oben mit einer Bewegung nach unten und ihre jeweiligen Folgen für denjenigen, der diese Bewegungen vollzieht, kontrastiert, zusammenfassen wollen, kann man, kurz auf einen Punkt gebracht, sagen: „Oben“ wird Heiligkeit/Besonderheit etc. genommen, da ist nichts. „Unten“ wird man ihr gewahr, in den existierenden Dingen. In beidem bzw. durch beides erfolgt ein (Weg-)nehmen, einmal dem Heiligen das Heilige und einmal dem Gewöhnlichen das (nur) Profane. Und dadurch geschieht was? Dass sich die alles und alle erfassende/durchdringende/seiende Wesensnatur auch in uns einfach zeigt. Das ist „*die Logik der Wesenswelt*“.¹⁹

Aus gewöhnlicher Sicht wird so alles auf den Kopf gestellt. Aber aus Wesenssicht wird unsere Weltsicht vom Kopf auf die Füße gestellt! Indem aufgezeigt wird und immer mehr wahrgenommen wird, dass unsere Unterscheidungen von hoch und niedrig, von heilig und profan und so weiter letztlich nur unseren Horizont begrenzen, das Gewahrsein der So-heit aller Dinge behindern und die Entfaltung der Potenzialität²⁰ in uns stören.

Liest man Engos Einführung nur bis hier, so scheint es, als ob es zwei Welten gäbe, die da oben und die hier unten, auch wenn beide, wie aufgezeigt, entzaubert bzw. verzaubert werden. Aber ist das denn richtig? Wenn doch, wie schon gesagt, von einer Wesenswelt die Rede ist, oben und unten, im aufwärts und im abwärts? Wenn wir so fragen, fragen wir genau richtig. Und daraus ergibt sich folgerichtig exakt die Frage, die Engo nun selbst aufwirft:

*Bewegst du dich aber weder aufwärts noch abwärts,
was dann?*

¹⁸ Shinjinmei; vgl. auch *Yamada Kôun*, a.a.O.

¹⁹ *Yamada Kôun*, S. 125.

²⁰ Vgl. dazu *Taisen Deshimaru*, *Hannya Shingyô*, S. 121 f.; vgl. das Zitat im Teisho zum Herz-Sutra Nr. 10, veröffentlicht auf der Homepage www.zen-bochum-weitmar.de

Es gibt die Zen-Begriffe *Sho* und *Hen*, beide aus dem Chinesischen. *Sho* kann man beschreiben als absolut, echt, dunkel, gedanken-los und leer; es ist die Welt der Gleichheit oder Un-unterschiedenheit. *Hen* bezieht sich auf die Welt der Differenzierung und des Unterschieds.²¹ Wir haben hier ein Begriffspaar, welches wir zusammenfassen können mit Wesenswelt und Erscheinungswelt, zu dem Yamada Kôun wünschenswert klar und deutlich schreibt:

Wesenswelt und Erscheinungswelt sind intellektuell gebildete Konzepte. Lässt man sie²² beiseite und handelt in der einen Welt, ohne nach oben oder unten zu gehen, was ist dann? Wie würdet ihr euch dann verhalten?²³

So stellt also schon Engo die letztliche Koanfrage, die Bokushû dem Kaatz brüllenden Mönch zurückschleudert: „*Nach dreimal oder viermal ‚Kaatz‘-Schreien, was dann?“*

Im wirklichen Leben stellen wir fest, dass wir einfach da sind. ... Es gibt nur einen einzigen Strom des Daseins, die Fortdauer der Gegenwart. Wenn wir jedoch wieder in die philosophische Spekulation verfallen, stehen wir wieder vor der Vorstellung, dass es die Gegensätze von Wirklichkeit und Schein, absolut und relativ usw. gibt. Schließlich hören wir wieder mit Philosophieren auf und kehren zu unserem zusammenhängenden einen und einzigen Dasein zurück. ... Wenn wir von hier aus weitergehen, lassen wir die dualistische Vorstellung von SHO und HEN – absolut und relativ usw. – schließlich ganz hinter uns und gelangen zu einer Synthese und Integration beider. Was dann bleibt, ist das Reale, das Wirkliche im eigentlichen Sinne.²⁴

Ja, sagen wir, das können wir nachvollziehen und erstreben es im Grunde unseres Wesens. Aber wie dies erreichen? Was ist zu tun? Wie soll es auch mir möglich sein, zu einer solchen Vollkommenheit und Losgelöstheit, auch von allen intellektuellen Bindungen und Hindernissen, zu gelangen, zu einem tiefen,

²¹ Vgl. zu alldem *Katsuki Sekida*, Zen-Training, S. 286 f.

²² Zur Klarstellung: die Konzepte.

²³ *Yamada Kôun*, S. 125.

²⁴ *Katsuki Sekida*, Zen-Training, S. 287.

gefestigten, unverrückbaren inneren Frieden, wie er von Meister Tôzan in seinen Fünf Graden als fünfter Grad, als eine fünfte Zustandsweise, in diese poetischen Worte gefasst wurde:

5. Vollkommenheit in der Integration

Weder in U noch in MU, wer reicht an den Meister?

Während andere sich mühen, das Mittelmaß zu übersteigen,

Sitzt er still am Feuer, und alles ist ihm eins.²⁵

Zur Erläuterung: Weder in U noch in Mu zu sein, bedeutet, weder in der Form (*Hen*) noch in der Leere (*Sho*) zu sein. Dies ist genau das, wonach Engo fragt und auch Bokushû. Aber erneut, wie das und was dann? Eine klitzekleine Hilfestellung dafür gibt uns Engo zum Schluss:

Gibt es dafür eine Regel, stütze dich auf sie!

Gibt es keine, dann folge einem Beispiel!

Um euch zu prüfen, lege ich euch hier eines vor.

Gebt Acht!

Eine Regel dazu können wir vielleicht in den zitierten Worten Tôzans erkennen. Jedenfalls sollten wir uns parallel dazu den Fall und das Verhalten sowie die Worte von Bokushû genau anschauen. Denn diese zielen genau darauf, sich weder aufwärts noch abwärts zu bemühen,²⁶ mit anderen Worten die (spirituelle) Dualität bzw. Polarität zwischen absolut/Leere und relativ/Phänomene zu überwinden, auch dies noch zu transzendieren im bloßen So-Sein.

Also nun der **Fall**. Von Bokushû wird berichtet, dass er als damaliger Mönchsältester den Rinzai als Mönch erfolgreich mehrfach gedrängt hatte, zum Dokusan bei Ôbaku zu gehen. Wegen der Schläge, die Rinzai bei diesem bei drei Malen erhielt, verließ er entrüstet das Kloster. Als dann aber sein neuer Meister Taigu ihm zu verstehen gab, dass Ôbaku ihn doch überaus freundlich behandelt gehabt habe, soll Rinzai große Erleuchtung erfahren haben.

²⁵ Fassung von *Katsuki Sekida*, Zen-Training, S. 295.

²⁶ Vgl. *Katsuki Sekida*, Two Zen Classics, S. 175; *Tenkei Denson*, in: *Thomas Cleary: Secrets of the Blue Cliff Record*, zu Koan Nr. 10.

Warum erzähle ich das? Nun, wahrscheinlich werden die meisten von Euch, wenn sie sich mit der Zen-Tradition und ihren großen chinesischen Meistern befasst haben, auf Meister Rinzai gestoßen sein, zumal das von diesem geprägte Zen mit seiner strengen Koan-Tradition noch heute eine der beiden Hauptrichtungen des Zen bildet. Rinzai ist derjenige, der gerade durch das Kaatz-Schreien berühmt geworden ist (obgleich er beileibe nicht der erste und nicht der Einzige war, der dies zu Schulungszwecken seinen Mönchen gegenüber einsetzte). Und da hier der Mönch bei Bokushû mit diesem „Kaatz“ unbeirrt (zunächst) zweimal aufwartete, ist es schon mal durchaus wichtig zu sehen, dass dieses Kaatz eigentlich ein Schulungsmittel eines Meisters in der damaligen Zeit war.

Das „Kaatz“ des Mönchs erfolgt aber nicht unvermittelt ohne äußeren Anlass. Es zeigt sich als Reaktion auf die Frage des Bokushû, wo der Mönch herkomme. Und sofort wird die Frage für den Koan-Übenden aufgeworfen, was denn diese Reaktion mit der Frage des Meisters zu tun hat.

„Wo kommst du her?“ Eine Prüfungsfrage! Mit ihr versucht der Meister herauszufinden, ob der Mönch erleuchtet ist oder nicht, beziehungsweise, wenn er erleuchtet ist, wie tief seine Erfahrung war.²⁷

Okay! Verstanden! Aber ist das nicht in sich selbst reiner Blödsinn? Sorry!

Solche Empfindungen und Gedanken kamen mir neulich im morgendlichen Aufstehen, als ich von meinem Platz am Schreibtisch in den vorfrühlinghaften Garten schaute. Ich notierte sie folgendermaßen:

Frage die Spinnfäden in der Hortensie direkt vor dem Fenster, an der erste Blätter zu sprießen beginnen, woher sie kommen?! Sie zittern im Wind und reflektieren die morgendlichen Sonnenstrahlen des Vorfrühlings.

Oder die ersten Zitronenfalter, die in dem Efeu am Kamin und an der Hauswand umherflattern? Sie flattern und lassen ihr Gelb leuchten.

²⁷ Yamada Kôun, S. 127.

Frage dich selbst, wie du da so sitzt an deinem Schreibtisch und durch blank geputztes Fensterglas nach draußen schaust – und dies alles siehst, während dein Gehirn munter weiterarbeitet, und solche Gedanken aus der Tiefe (woher?) aufsteigen... und vor dir links dieses Koan liegt von Bokushû und dem Mönch mit seinem „Kaatz“ und Bokushûs gelassen-meisterliche Reaktion mit dem „Warum schreist du mich derartig nieder?“ Niemand und nichts schreit hier wirklich „Kaatz“. Was soll der Unsinn?

Die Frage danach, woher du kommst, ist Unsinn. Willst du dich oder jemand anderen entfernen aus diesem Moment der fortlaufenden Gegenwart? Insofern ist „Kaatz“ jetzt schon in Ordnung. Aber was für ein Drama wird hier veranstaltet, wo es doch um schlichtes Strömen des Daseins geht!

Yamada Kôun umschreibt es so:

Ein wunderschönes „Kaatz“. Umschreiben werden könnte es mit den Worten: „Kommen oder nicht kommen – was ist das für eine alberne Frage! Weg damit! Kaatz!

Der Mönch schreit sein „Kaatz“, um seinen Zustand auszudrücken. Einen Zustand, den er als Erleuchtung erlebt, als Erfahrung der Wesenswelt der leeren Gleichheit und Einheit, kurz: von *Sho* oder *Kû* bzw. *Mu*. Nur ist lautes Schreien nicht zwingend ein Beweis für die Echtheit der Erleuchtung.²⁸ So bemerkt auch Meister Engo schon kritisch, ob der Mönch nicht vielleicht nur so tut, als habe er Erleuchtung erfahren.²⁹ Es ist – nicht immer, aber manchmal – eine kritische Situation für den Lehrer, wenn es darum geht, echte von vermeintlich (subjektiv als solche) empfundenen (Wesens-; Leerheits-, Einheits-)Erfahrungen zu unterscheiden. Sie bedarf der vollen, unbestechlichen Präsenz des Lehrers oder der Lehrerin.

Bokushû weist sie in meisterlicher Weise auf. Er weicht sozusagen zurück nach dieser „Attacke“ des Mönchs, hakt aber gleichwohl unmittelbar nach, indem er sich

²⁸ Vgl. auch Yamada Kôun, S. 127.

²⁹ Vgl. bei Thomas & J. C. Cleary, S. 66; Wilhelm Gundert, S. 212.

so äußert, als habe er nicht verstanden, was der Mönch hier unmittelbar ausdrücken will, und dieses mit einer milden Rüge des Auftretens des Mönchs verbindet:

„Dieser alte Mönch wird von dir niedergeschrien?“

Hmm? Engo macht folgende Randbemerkung dazu:

*Tigerfalle! Wozu nur beschwätzt er den Mann?*³⁰

Dies klingt einerseits bewundernd ob des Geschicks des Bokushû, andererseits aber auch etwas kritisch.

Kritisch geht Engo dann auch mit dem zweiten „Kaatz“-Schrei des Mönchs um, der prompt erfolgte:

*Ich fürchte ..., er hat ... einen Drachenkopf und hinten ein Schlangenschwänzchen.*³¹

Erneut: Hmm? Nun kommt der ultimative Test durch Bokushû, mit dem er dem Mönch den Teppich unter den Füßen wegzieht, um zu sehen, ob der Mönch gleichwohl stehen bleibt:

Bokushû sagte: „Nach dreimal oder viermal ‚Kaatz‘-Schreien, was dann?“

Diese Frage ist doppelbödig. In ihr steckt einerseits Frage, was denn der ganze Mist mit dem „Kaatz“-Schreien an sich als solches zeigen soll. Und andererseits beinhaltet sie die enorm wichtige Frage, was denn nun folgen soll, folgen muss, soll das Ganze nicht eine unbedeutende Art Selbstverwirklichung sein, aus der leicht die große Gefahr eines Um sich selbst-Kreisen und eine Verstärkung gar des Egos resultieren kann. Mit anderen Worten hält Bokushû dem Mönch hier vor, was dieser denn mit seinem Kaatz-Kaatz-Geschrei zum Ausdruck bringen will und – meines Erachtens vor allem – was er damit nun anstellen will beziehungsweise wie er damit umgehen will. Denn immer nur mit Kaatz schreien, hallo ihr Leute, ich bin erleuchtet, hallo ihr Leute, wisst ihr eigentlich, dass alles leer ist und so weiter

³⁰ Vgl. bei Wilhelm Gundert, a.a.O.; vgl auch bei Thomas & J. C. Cleary, a.a.O.

³¹ Vgl. bei Wilhelm Gundert, a.a.O.; vgl auch bei Thomas & J. C. Cleary, a.a.O.

herum trompeten, soll und will wahrscheinlich (auch) dieser Mönch ja nicht den Rest seines Lebens verbringen, denke ich.

Der Mönch schwieg.

Was ist das für ein Schweigen? Ein Ausdruck von Ratlosigkeit? Von Innehalten, um der Frage des Bokushû nachzugehen in einem durchaus schon beginnenden Verstehen dessen, worum es Bokushû und Zen als Zweig des Mahayana-Buddhismus mit seinem Bodhisattva- Ideal geht? Oder doch eher eine „Kapitulation“ und ein Gefühl, danebengelegen zu haben, nicht wirklich begriffen zu haben, worum es geht?

Engo bemerkt am Rande dazu, dass der Mönch hiermit zeige, dass er im Finstern tappt bzw. sucht, ohne zu finden.³² Laut Yamada Kôun wird dieses Schweigen des Mönchs unterschiedlich verstanden beziehungsweise gewertet. Aber bedenkt man, wie Bokushû den Mönch abschließend bezeichnet, nämlich

„Was für ein schwindelnder Dieb du bist!“

kann man doch eigentlich nur feststellen, dass der Mönch ein Defizit trotz oder – in anderer Perspektive – wegen einer Erleuchtungserfahrung hat und durch das Schweigen offenbart. Er bleibt in der Leere hängen und findet (noch) nicht den Weg herunter von der 100 Fuß hohen Stange beziehungsweise vom einsamen Gipfel hinunter in die Welt der Erscheinungen und dort auf den Marktplatz wie der Hirte im zehnten Ochsenbild. Dieb ist er deshalb, weil er die eigenen Illusionen geraubt und die Welt der Leere erfahren hat. Insofern liegt eine versteckte Bestätigung durch Bokushû vor. Schwindler allerdings deshalb, weil der Mönch annimmt und nach außen suggeriert, dass das nun alles sei, dass er das erreicht habe, was es nur zu erreichen gebe; dass er das Ziel erreicht habe.

Daher lautet die entscheidende Frage dieses Koan an uns Übende: „Wie hätte ich reagiert an Stelle des Mönchs, um zu vermeiden ein Schwindler und Dieb

³² Vgl. bei Wilhelm Gundert, a.a.O.; vgl auch bei Thomas & J. C. Cleary, S. 67.

genannt zu werden,³³ mehr noch ein solcher zu sein?“ Und was bedeutet meine Antwort für mein Leben?

Zum **Vers** von Setchô nur kurz. Hier wird das Bild vom Reiten eines Tigers als Ausdruck großer Unerschrockenheit, Geistesgegenwart, Kraft und Geschicklichkeit verwendet. Und dies wird verknüpft mit der Aussage, derjenige oder diejenige, die solches bewerkstelligen, müssen blind gewesen sein, verbunden dann mit der Koan-Frage, wer denn nun in dem Fall der Blinde gewesen sei.

Blindheit spielt immer wieder im Zen und seine Koans eine gewisse Rolle. Es wird von fünf Arten einer Blindheit gesprochen, angefangen bei der gewöhnlichen Blindheit im Sinne einer Unwissenheit des gewöhnlichen Menschen und abgeschlossen mit der erleuchteten Blindheit von Buddhas, vergleichbar dem Menschen, der wie in Tôzans fünftem Grad weder in der Leere noch in der Welt der Dinge festhängt, still am Feuer sitzt, und alles ist ihm eins. Bokushû war im Zustand erleuchteter wahrer Blindheit, wohingegen man den Mönch wohl trotz eines gewissen Wendepunkts, in dem er schwieg, in die Kategorie jener Blindheit einordnen muss, die daraus resultiert, dass man an der Erleuchtungserfahrung klebt und diese Anhaftung (noch) nicht gelöst hat, was häufig durch entsprechende „erleuchtetes“ Auftreten quasi dokumentiert wird.³⁴ Also achten wir sehr darauf, aus unserem Übungsweg nichts Besonderes zu machen, „nothing special“, wie Charlotte Joko Beck es immer sagte, und seien gleichzeitig in dem vollen, ungeteiltem Bewusstsein, dass alles und alle, genau wie wir selbst, etwas Besonderes sind, alle und jedes und jede und jeder etwas Einzigartiges und in diesem Sinne etwas Besonderes. So lösen wir aus jeder Perspektive, der der Ausrichtung auf Absolutes und der der Ausrichtung auf das Relative, die gemeinhin und so auch von uns empfundene Gegensätzlichkeit auf. Die Pole bleiben, aber der sie umfassende Eine Körper oder Leib eben auch. Dies ist die Lebenswirklichkeit.

Danke!

³³ Vgl. so Engo in seinem Kommentar zum Fall bei *Thomas & J. C. Cleary*, S. 68.

³⁴ Zu den einzelnen Kategorien der Blindheit im Verständnis des Zen verweise ich auf *Katsuki Sekida*, *Two Zen Classics*, S. 176.