

Was ist ein Koan und was tun wir damit?

© Jeff Shore, übersetzt von Franz-Josef Therré

Ziel der Zen-Praxis ist es, zu erwachen wie Buddha Gautama. Die Koan-Praxis hilft uns, diesen Prozess zu verwirklichen. Vorläufer sind Begegnungen und Aussagen im frühen Chan (dem chinesischen Zen). Letztlich führten diese spontanen Begegnungen und Aussagen zu der Praxis, sich auf das Koan als eigene tiefste, drängendste Frage zu konzentrieren. Dabei geht es darum, unmittelbar zum Nicht-Selbst, zum Sein ohne Selbst zu erwachen. Erreicht werden soll das, indem das eigene grundlegende spirituelle oder religiöse Problem geweckt wird, bezeichnet als *Großer Zweifel*. Dieser Zweifel stellt die Natur des eigenen Seins und des Seins aller anderen in Frage. Im Lauf der Zeit haben sich Koans und die damit verbundenen Kommentare dazu entwickelt, das Erwachen aus einer Traumwelt und aus dem Albtraum von Isolation und Widerstand zu erforschen. Insbesondere in Japan entstanden regelrechte Koan-Lehrpläne mit dem Ziel, das Erwachen zu fördern und in allen Aspekten des Lebens zu verfeinern. Inzwischen hat sich die Wissenschaft mit der Geschichte, den Texten, dem sozialen und politischen Kontext und den sektiererischen Konflikten der Koan-Praxis befasst. Im Folgenden soll erklärt werden, was Koans sind und wie sie in der authentischen Praxis angewendet werden.

Entstanden ist die Koan-Tradition in der chinesischen Tang-Dynastie (618-907) aus den Begegnungen zwischen Lehrern und Schülern. Die heute in der klösterlichen Ausbildung und weltweit von Laiengruppen benutzten Koans sind aus dieser Tradition hervorgegangen. Bewunderer neigen dazu, die Koan-Praxis als einzigartigen und unvergleichlichen spirituellen Schatz zu sehen. Kritiker sehen darin kaum mehr als eine hohle Hülle. Es gibt gute Gründe für beide Auffassungen. Die Frage ist: Wie können wir uns unserem eigenen Großen Zweifel öffnen und ein Gefühl dafür bekommen, was Koan-Praxis von innen heraus ist?

In der Forschung wird die Koan-Praxis einerseits als Instrument und andererseits im Hinblick auf Erkenntnis und Verwirklichung gesehen. Als Instrument dienen Koans, indem sie durch das Stellen eines irrationalen Problems das Erwachen provozieren. Im Hinblick auf Erkenntnis und Verwirklichung erforschen sie das Erwachen und drücken es in ihrer eigenen Logik aus. Es gibt zwei große Schulen des Zen-Buddhismus: Im Rinzai-Zen neigt die Koan-Praxis dazu, eher als Instrument zu dienen, während es im Sōtō-Zen eher um Erkenntnis

geht. Manche Forscher wiederum haben argumentiert, die Koan-Praxis sei kaum mehr als ein rituelles Nachspielen eines spirituellen Textes oder eine Art Kommentar dazu.¹ Zum Wert und zu den Grenzen solcher Auffassungen später mehr.

Seit über tausend Jahren widmen unzählige Menschen ihr Leben der Koan-Praxis in der Tradition des Zen-Buddhismus. Wenn die Lebensgeschichte von Buddha Gautama etwas in uns auslöst, wenn wir uns jemals zutiefst fragen mussten, wer wir wirklich sind, dann ist der Große Zweifel nicht weit, und wir können den Sinn der Koan-Praxis erkennen.

Sowohl das Leben von Buddha Gautama als auch die Zen-Tradition wurden mit Mythen ausgeschmückt. Neuere Forschungen haben gezeigt, dass die klassischen Koans fiktive Elemente enthalten oder Legenden sind. Sie stellen keine historischen Ereignisse dar. Im Lauf der Zeit wurden Koans für spirituelle oder andere Zwecke verändert oder neu geschaffen. In der tatsächlichen Praxis geht es jedoch darum, den Großen Zweifel zu lösen, das grundlegende spirituelle Dilemma im Kern des eigenen Seins.

Die Anfänge: Muzhou und sein Genjō-Koan

Ursprünglich ist *Koan* (chinesisch *gong'an*) kein buddhistischer oder überhaupt religiöser Begriff. Er entstand als chinesischer Rechtsbegriff, der einen dem örtlichen Magistrat vorgelegten öffentlichen Fall bezeichnet. Im frühen Chan-Buddhismus behielten die Koans diesen rechtlichen Sinn, der oft verbunden war mit einem bissigen, anklagenden Ton und einer Strafe. Muzhou Daoming (780-877), ein Chan-Meister der Tang-Dynastie, empfing seine Schüler mit den Worten: „Es ist ein klarer Fall, aber du bist von dreißig Schlägen befreit“. Muzhou benutzte einen heute populären Begriff, der auf Japanisch Genjō-Kōan lautet und so viel wie „offenkundiges Koan“ oder „vorliegender Fall“ bedeutet. Er ähnelt dem juristischen Grundsatz *Res ipsa loquitur*: Die Sache spricht für sich selbst. Deshalb ist hier von einem „klaren Fall“ die Rede.

Es heißt, einmal habe Muzhou gesagt: „Seit dieser alte Mönch (Muzhou selbst) hier den Vorsitz übernommen hat, habe ich nicht eine einzige Person gesehen, die wirklich frei ist. Warum trittst du nicht vor?“ Ein Mönch trat vor. Muzhou: „Der Kloostervorsteher ist nicht hier. Daher geh aus dem Tor und gib dir selbst zwanzig Schläge.“ Mönch: „Was habe ich falsch gemacht?“ Muzhou: „Du hast gerade Ketten zu deinem *Cangue* (einem als Pranger dienenden Holzkragen) hinzugefügt!“²

Auf die leichte Schulter genommen, mag ein solcher Dialog amüsant, aber banal erscheinen. Nimmt man ihn jedoch ernst, kann sich der Große Zweifel melden. Denn er stellt den Mönch – und uns – vor eine Herausforderung, die uns innehalten lässt: Was ist falsch daran, wie ich bin? Was hat Muzhou in dem auf der Suche befindlichen Mönch erkannt? Was hat Gautama erkannt, das ihn dazu brachte, sein Zuhause zu verlassen und sich auf den Weg zu machen? Für diesen scheinbaren Wahnsinn hat man bis heute keine Methode entdeckt. Begegnungen ergeben sich spontan und nehmen das auf, was gerade zur Hand ist. Dann sind sie vorbei. Es wird nicht erwähnt, dass man über sie meditiert oder sie kommentiert. Irgendwann wurden die Dialoge dieser Begegnungen nacherzählt, aufgeschrieben, diskutiert und als Koan-Fälle in den Mittelpunkt der Meditation gestellt.

Wenn ein Koan in der Praxis funktioniert, weckt es direkt den eigenen Großen Zweifel.³ Es durchbohrt das traditionelle buddhistische Denken – und unser eigenes diskursives Denken und Sein. Oft werden in Koans gebräuchliche Wörter, vertraute Anliegen und unmittelbare Situationen verwendet. Betrachten wir sechs klassische Koans.

Sechs klassische Koans

1. Ohne zu denken, dass dies oder jenes gut oder schlecht ist, was ist dein ursprüngliches Gesicht?

Wie erwähnt, wurden manche frühen Dialoge später verändert und einige erfunden. Auch sektiererische und gesellschaftspolitische Belange kamen ins Spiel. Dieses Koan und sein größerer legendärer Kontext ist ein Paradebeispiel dafür. Es wird Huineng (638-713) zugeschrieben, dem sechsten Chan-Patriarchen, und findet sich in den Standardausgaben seines Plattform-Sutras. „Ursprüngliches Gesicht“ weist auf einfache und direkte Art auf die Buddha-Natur hin, die eigene wahre Natur, ohne Selbst. Setzt man ein Gesicht für andere auf? Für sich selbst? „Ohne zu denken, dies ist gut oder das ist schlecht“ verwendet gepaarte Gegensätze (gut-schlecht), um darauf hinzuweisen, dass die Antwort erfolgen soll „vor allen gegensätzlichen Positionen, die dem diskursiven Verstand entspringen“. Dies wird in der vollständigeren Fassung des Koan-Endes deutlich, in der es um das Gesicht „vor der Geburt deiner Eltern“ oder „bevor deine Eltern dich geboren haben“ geht. Die gepaarten Gegensätze Mutter–Vater stehen dabei für die Ursachen und Bedingungen, aus denen das Selbst und die Selbsttäuschung entstehen.

Im *Plattform-Sutra* wird Huineng als armer und ungebildeter Mensch beschrieben, der nicht lesen kann und seinen Lebensunterhalt als Holzfäller verdient. Aus einer Begegnung mit einem Mönch, der in Huinengs Kloster ankommt, stammt ein weiteres klassisches Koan. Huineng fragt den Mönch, woher er komme, und der Mönch antwortet, er komme vom Berg Song. Daraufhin fordert ihn Huineng heraus: „Wer ist es, der gekommen ist?“ Neben solchen Koans ist Huineng dafür bekannt, dass er auf ein Gedicht des Klostervorstehers, in dem dieser die Notwendigkeit ständiger Wachsamkeit betont, sagt: „Es gab nie ein einziges Ding.“ Diese Koans von Huineng und sein *Plattform-Sutra* sind klassischer Chan.

Allerdings steht keines dieser klassischen Koans in früheren Manuskriptversionen des Sutras, die 1900 in Dunhuang gefunden wurden. Hier geht es weder um ein „ursprüngliches Gesicht“ noch um einen, „der gekommen ist“ oder um „kein einziges Ding“. In der Forschung hat man sich mit den damit verbundenen komplexen Fragen beschäftigt und unter anderem den sektiererischen Streit darüber ausfindig gemacht, ob das Erwachen sofort oder allmählich erfolgt und ob es eine ständige Bemühung erfordert. In der Praxis sind diese Koans jedoch wirksam, weil sie greifbar und direkt sind. Sie erfüllen ihre Funktion, obwohl oder gerade, weil es ihnen an historischer Genauigkeit fehlt, wie der Zen-Forscher John McCrae hervorhebt.⁴ Sie können den Kern unseres eigenen Großen Zweifels treffen.

2. Wer ist derjenige, der alle Phänomene transzendiert?

Dies war das Koan des chinesischen Laien Pang Yun (gest. 808). In seinem täglichen Leben, erfüllt von häuslichen und familiären Pflichten, muss Pang lange und hart damit gerungen haben. Wer ist der, der frei von inneren und äußeren Verstrickungen ist? Wer ist derjenige, der sich buchstäblich „nicht auf die zehntausend Erscheinungen einlässt“? Anstatt von Muzhou summarisch verurteilt oder von Huineng gefragt zu werden, was sein ursprüngliches Gesicht ist, hatte sich Pang bereits auf sein eigenes, natürliches Koan konzentriert, als er die beiden hervorragendsten Lehrer seiner Zeit aufsuchte. Ihre Antworten verhalfen Pang zur wahren Einsicht.

Der erste Lehrer, Shitou Xiqian (700-791), antwortete, indem er Pang die Hand auf den Mund legte. Pang hatte eine Einsicht. Später suchte er Mazu Daoyi (709-788) auf. Als er diesem die gleiche Frage stellte, antwortete Mazu: „Ich werde es dir sagen, wenn du das ganze Wasser des Westflusses getrunken hast!“ Daraufhin erwachte Pang. Nach der

Begegnung mit Shitou bekundete Pang seine neu gewonnenen Wunderkräfte in einem Gedicht, das folgendermaßen endet: „Wasser tragen, Feuerholz holen.“ Aber wo ist derjenige, der versucht, alle Erscheinungen zu transzendieren, und zwar jetzt? Hier ist das „Wunder“.⁵ Die Koans und die gesamte Chan-Literatur sind voll von einfachen, kurzen und direkten Ausdrücken des Erwachens zum Nicht-Selbst. Das steht im Gegensatz zu traditionelleren buddhistischen Wegen und Gepflogenheiten. Diese werden ersetzt durch den ganz gewöhnlichen Geist des Holztragens, der Rückkehr nach Hause, um am Feuer zu sitzen, zu essen, zu schlafen und die Notdurft zu verrichten.

3. *"Was ist Buddha?" Mazu: "Der Geist ist Buddha."*

Frühere buddhistische Sutras und Lehrer haben ähnliche Aussagen gemacht.⁶ Aber Mazus kurze und direkte Ausdrücke wie „Der Geist ist Buddha“ und „Der gewöhnliche Geist ist der Weg“ stellen ihn samt seinen legendären Schlägen, Tritten und Schreien in den Mittelpunkt der frühen Koan-Tradition. Im 30. Fall der Koan-Sammlung *Wumenguan* (japanisch *Mumonkan*, „torlose Schranke“) erhellt deren Autor Wumen Huikai (1183-1260) das Koan mit diesem Gedicht:

Ein schöner Tag unter klarem Himmel.

Es nützt nichts, töricht hier und dort zu suchen.

Du fragst immer noch, was Buddha ist?

Mit Schmuggelware in der Hand die Unschuld beteuern!⁷

Chan entwickelte sich in China und war geprägt von der Volkssprache. Auf dieser Grundlage wollte es auf eine Art erwecken, die ungezähmt und nicht durch diskursiven Verstand oder Logik gebremst wurde. Obwohl der Begriff *Chan* auf Meditation verweist, zeigt sich auch eine ungezügelter Dynamik. Mazu, Pang Yun und Linji Yixuan (gest. 866) sind gute Beispiele dafür. Der gewöhnliche Geist erzeugt außergewöhnliche Situationen und Handlungen wie etwa Schläge, Schreie und das Umwerfen von Tischen. Dazu kommen außergewöhnliche Aussagen nicht nur darüber, dass der Geist Buddha ist, sondern beispielsweise auch, dass Buddha ein Abortloch ist. Alles – sogar nichts –, um dem anderen zu helfen, zur Wahrheit des Nicht-Selbst zu erwachen, die direkt unter den Füßen liegt.

4. *Wie ein Mensch auf einem Baum, der sich mit den Zähnen an einen hohen Ast klammert. Die Hände können den Ast nicht greifen, die Füße können den Stamm nicht berühren. Jemand*

anders kommt vorbei und fragt danach, welchen Sinn es habe, dass Bodhidharma aus dem Westen gekommen ist. Wenn er nicht antwortet, erfüllt er das Bedürfnis des Fragenden nicht. Wenn er antwortet, wird er sicherlich sein Leben verlieren. Jetzt direkt, ohne nachzudenken: Wie antwortest du?

Xiangyan Zhixian (gest. 898) war ein ausgesprochen gebildeter Chan-Mönch. Eines Tages sagte ihm sein Lehrer Guishan Lingyou (771-853), dass er nicht die Ergebnisse seiner großen Gelehrsamkeit hören wolle. Er wolle nur ein Wort darüber hören, wer Xiangyan vor seiner Geburt gewesen sei. Was immer Xiangyan seinem Lehrer anbot, lehnte der ab. Schließlich flehte er seinen Lehrer an, es ihm zu sagen. Doch dieser weigerte sich. Von Großem Zweifel geplagt, verließ Xiangyan das Kloster und lebte als namenloser Hüter eines Grabes. Dann, eines Tages, als er fegte, hörte er zufällig das *Tock*, mit dem ein Steinchen auf einen Bambushalm aufprallte, und erwachte. Sein Rücken war schweißbedeckt, und in seinen Augen standen Freudentränen. Xiangyan wusste jetzt, welch großes Mitgefühl sein Lehrer gezeigt hatte, als er ihm die Lösung der Frage verweigerte.

Das bizarre Koan eines Mannes, der buchstäblich auf einen Baum klettert und an einem Ast hängt, ist der fünfte Fall im *Wumenguan*. Es stammt von Xiangyan.⁸ Aus großem Mitgefühl hat er seinen Lebenskampf zu diesem Koan verdichtet. Koan-Praxis bedeutet, mit dem eigenen Leben und Körper zu antworten. Das ist die Quelle des mitfühlenden Handelns im Chan.

5. Was ist der Klang einer einzelnen Hand?

Im Japan der Edo-Zeit, tausend Jahre nach Huineng, schuf Hakuin Ekaku (1686-1769) dieses Koan: Du kennst den Klang von zwei klatschenden Händen; was ist der Klang einer einzelnen Hand? Hakuins Herausforderung besteht darin, das, was unteilbar ist, direkt zu manifestieren und zu verkörpern, bevor es sich widerspricht. Wie Huinengs Koan über das ursprüngliche Gesicht enthält es keinen Hinweis auf eine buddhistische Lehre oder Doktrin. Hakuin verwendete dieses Koan bei der Ausbildung seiner Schüler. Er fand es wirksamer, damit den Großen Zweifel zu wecken, als dafür das von Zhaozhou Congshen (778-897) stammende Wu-Koan zu nutzen, das inzwischen verbraucht und überinterpretiert war. Es lautet:

6. Ein Mönch fragte: „Hat der Hund da Buddha-Natur oder nicht?“ Zhaozhou antwortete: „Wu“ (Japanisch Mu; „nein“ oder „nicht“).

Nach der buddhistischen Lehre haben alle Wesen Buddha -Natur, das heißt, sie sind ohne Selbst. Doch hier antwortet Zhaozhou entgegen der Lehre mit „Wu“ („Nein“). Dieses Koan ist der erste Fall in der von Wumen zusammengestellten Sammlung *Wumenguan*. Wumen kommentiert: „Erwecke mit deinem ganzen Wesen einen massiven Zweifel und erforsche Wu.“ Zusammen mit dem Koan vom ursprünglichen Gesicht und dem vom Klang der einzelnen Hand ist dies das bekannteste und am häufigsten verwendete Koan.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Selbst ständig in ich-du, Geburt-Tod, mögen-ablehnen, gut-schlecht unterteilt. Man könnte sogar sagen, dass das Selbst diese Spaltung, diese Zweiteilung *ist*. Ein lebendiges Koan erschließt den Großen Zweifel an der Wurzel dieses existenziellen Dilemmas, so dass es ein für alle Mal aufgelöst werden kann. In dem erwähnten Koan von Muzhou sehen wir, dass Muzhou einfach und direkt sein Urteil abgibt, ohne Erklärung. Shitou, der erste Lehrer von Pang Yun, fordert uns mit diesen klaren Worten heraus: „So wie du bist, geht es nicht; so wie du nicht bist, geht es auch nicht. Weder das eine noch das andere ist gut – was machst du jetzt?“⁹ Echte Koan-Praxis dient als eine gewaltige Barriere, in die das Selbst nicht eindringen und die es nicht überwinden kann. In diesem Sinne dienen Koans als Instrument. Das Erwachen des Nicht-Selbst ist die Auflösung des Großen Zweifels, der die Barriere bildet. Jetzt kommt man nicht mehr davon los: Was ein unlösbares Problem oder eine Herausforderung für das Selbst war, ist zu einer wunderbaren Erkundung und zu einem Ausdruck durch Körper, Mund und Geist geworden. Somit sind Koans auch Verwirklichung. Echte Zazen-Meditation kann selbst ein verkörpertes Koan sein.

Yunmen und die Koan-Tradition

Yunmen Wenyan (864-949) kann als Vater der Koan-Tradition angesehen werden.¹⁰ Seine Schüler unterwies er durch eigene oder tradierte spontane Äußerungen. In einem Dharma-Vortrag sagt er: „Wisst ihr nicht, dass Deshan (Deshan Xuanjian, 780-865) einen Mönch, der durchs Klostertor kam, mit seinem Stock vertrieb, während Muzhou durchs Tor tretenden Mönchen beschied: ‚Es ist ein klarer Fall, aber du bist von dreißig Schlägen befreit!‘“ Dabei erinnert Yunmen die Zuhörer an zwei frühere Genjō-Kōans.

In demselben Dharma-Vortrag erklärt Yunmen: „Unsere Vorgänger boten verschlungene Ranken an, um uns zu helfen.“ „Verschlungene Ranken“ ist eines von vielen Sinnbildern für Koans und deutet an, dass diese sowohl ein Hindernis sind, das uns fesselt, als auch eine Hilfe, die uns rettet. Yunmen zitiert dann drei weitere Koans seiner Vorgänger, die die ekstatisch und lebhaft klingen:

Die ganze Welt ist nichts als du!

*Ergreife diesen alten Mönch an den Spitzen der hundert Gräser,
finde den Sohn des Himmels auf dem geschäftigen Marktplatz!*

Ein Staubkorn steigt auf, und die ganze Welt ist darin enthalten.

Auf der Spitze eines einzigen Löwenhaars manifestiert sich der ganze Körper!

Yunmen fordert uns auf: „Reiß dich zusammen und erforsche gründlich; nach einiger Zeit wird sich ganz von selbst ein Eingang öffnen. Das kann niemand für dich tun; es ist die Aufgabe jedes Einzelnen.“¹¹ Yunmen fasst die Koan-Praxis gut zusammen, indem er ausdrücklich die verschlungenen Ranken-Koans seiner Vorgänger aufgreift. Gemäß der Zen-Tradition ist dies auf das große Mitgefühl der damaligen Lehrer zurückzuführen, jene Schüler zu unterstützen, bei denen der Große Zweifel noch nicht in Form eines natürlichen Koans geweckt worden war.

Im Laufe der nächsten zwei Jahrhunderte entwickelte sich die Koan-Praxis zu einer einzigartigen buddhistischen Methode, die den Übenden auffordert, konstant und zielstrebig das *Huatou*, den wesentlichen Satz oder Punkt eines Koan zu erforschen, um den eigenen Großen Zweifel zu wecken. Entscheidend für die Entwicklung dieser Praxis war Dahui Zonggao (1089-1163), der zur Zeit der Song-Dynastie (960-1279) in China lebte. Zunächst schauen wir uns aber an, wie die Koan-Praxis funktioniert.

Wie die Koan-Praxis funktioniert: Durch Großen Zweifel zum Kern der Sache

Ob Mönch oder Laie, man muss ein gesundes Leben führen und die richtige meditative Disziplin erlernen. Andernfalls wird die Koan-Praxis zwangsläufig kontraproduktiv sein, so wie der Versuch, den Ärmelkanal mit Gewichten anstelle einer Schwimmweste zu durchschwimmen. Selbst wenn eine gewisse Einsicht gewonnen wurde, führen solche Durchbrüche zu Zusammenbrüchen. Die echte Koan-Praxis ist fest in der buddhistischen

Tradition und der Verpflichtung zu moralischem Verhalten gegründet. Sie hat nichts mit theatralischer Nachahmung und falschen Lehrern zu tun, die schamlos betrügen.

Ein gesundes Leben zu führen, bietet eine solide Grundlage für die Entwicklung nachhaltiger Konzentration. Vorbereitende Konzentrationsübungen wie die Achtung auf den Atem unterstützen uns dabei, Körper und Geist zu stabilisieren. Allmählich sammelt sich die gesamte Energie im Unterbauch, statt in Form endloser diskursiver Gedanken im Kopf zu kreisen. Ein häufiger Fehler ist es, über das Koan nachzudenken, statt tatsächlich untrennbar mit ihm verbunden zu sein und es zu verkörpern. Um dies zu verhindern, kann man aufgefordert werden, die ganze eigene Energie zu sammeln und aufrechtzuhalten, bevor man ein Koan bekommt. Ein Koan kann aber auch gegeben werden, um eine nachhaltige Konzentration herbeizuführen und zu verkörpern.

In jedem Fall geht es darum, den eigenen Großen Zweifel zu wecken. Geschieht das nicht, scheitert die Koan-Praxis.¹² Im Chan wird dieser Zweifel mit dem Hinweis ausgedrückt, man wisse weder, woher man bei der Geburt komme, noch, wohin man beim Tod gehe. Der eigentliche Punkt ist jedoch, dass wir nicht wissen, wo wir gerade sind – wo *dies* wirklich ist. Hier wird der Große Zweifel unter den eigenen Füßen spürbar. Egal, ob ein Koan von sich aus entsteht oder von einem Lehrer gegeben wird, wenn man sich darauf einlässt, verdichtet es sich schließlich. Man kann es nicht mehr als etwas, als irgendetwas oder als gar nichts begreifen. Jetzt wird man von ihm ergriffen. Am Anfang mag das Koan völlig ungreifbar, unerreichbar erschienen sein; jetzt ist es unentrinnbar, wie eine Bowlingkugel in der Magengrube, fest und unbeweglich. Steht man vom Zazen auf, tut es das ebenfalls. Es ist nicht mehr auf die Zeit auf dem Sitzkissen beschränkt, sondern wird zu dem, was ist, was immer und wo immer man ist. Statt dass wir versuchen, die gefühlte Spannung zu analysieren oder wegzu erklären, wirft uns das Koan direkt in die Empfindung des Großen Zweifels, so wie die Empfindung des Großen Zweifels uns in das Koan hineinwirft: *Was ist dies?! Wer ist das?!* Durch den Großen Zweifel kommt das Selbst zum Stillstand und verfestigt sich als Huatou, als lebendiger Kern des Koans.

Das Koan hat nun Wurzeln geschlagen, aber es ist nicht aufgelöst worden. Allmählich verdichten sich die eigenen existenziellen Zweifel um das Koan herum. Selbst und Zweifel werden untrennbar, ein massiver Zweifel oder Block des Zweifels, wie Hakuin es nennt. Er sagt: „Es geht nur darum, ob man diesen Block des Zweifels entwickelt oder nicht. Man muss

verstehen, dass er wie zwei Flügel ist, die uns auf dem Weg voranbringen.“¹³ Gaofeng Yuanmiao (1238-1295) erklärt in seinen *Grundlagen des Chan*: „In Indien und China, in der Vergangenheit und der Gegenwart, hat keiner der Würdigen, die dieses Licht verbreiteten, mehr getan, als nur diesen einen Zweifel zu beseitigen. Die tausend Zweifel, die zehntausend Zweifel sind nur dieser eine Zweifel. Löse diesen Zweifel auf, und es bleibt kein Zweifel übrig.“¹⁴

Daher sagt Yunmen: „Niemand kann es für dich tun; es ist die Aufgabe jedes Einzelnen.“ Falls verfügbar, ist eine echte Führung durch eine lebende Person jedoch sehr hilfreich. Diese kann als Spiegel dienen, wenn man in aller Aufrichtigkeit daherkommt, und als Mauer im Sinne von Muzhou, wenn das nicht der Fall ist. In jedem Fall geht es darum, sich in das Koan hineinzubohren, ohne zu flüchten und ohne in diskursive Gedanken über das Wie, Wann oder Warum zu verfallen. Dieser Zustand wird als „ohne Geschmack“ bezeichnet, da das übliche Suchen und Ausweichen durch Sinneserfahrung und diskursives Denken versiegt ist. Das Selbst und alle seine Verrenkungen durch Intellekt, Emotionen und Willen sind zum Stillstand gekommen. Es kann nirgendwo mehr hin. Alles, was wir zu wissen glauben, alles, wofür wir uns halten, wird wie eingefroren – gut und fest. Hakuin spricht davon, man sei eingeschlossen „in einer großen Eisschicht“, man sitze „in einer Flasche aus reinstem Kristall“, so dass „das ganze Wirken des Geistes – Gedanken, Bewusstsein, Emotionen – in der Schwebeliege hängt.“¹⁵

In seinen *Grundlagen des Chan* beschreibt Gaofeng Yuanmiao seine Erfahrung mit dem Koan „Alles kehrt zum Einen zurück; wohin kehrt das Eine zurück?“ (*Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, 45. Fall):

Unerwartet tauchte im Schlaf der Zweifel auf: „Alles kehrt zum Einen zurück; wohin kehrt das Eine zurück?“ Der Zweifel tauchte plötzlich von selbst auf. Ich hörte auf zu schlafen und vergaß zu essen, konnte nicht zwischen Ost und West, Tag und Nacht unterscheiden. Ob ich meine Sitzmatte ausbreitete, meine Essschalen hinstellte, den Darm entleerte oder Wasser ließ, ob ich aktiv oder ruhig war, sprach oder schwieg, alles war: „Wohin kehrt das Eine zurück?“ Ohne jeden diskursiven Gedanken. Selbst wenn ich an etwas anderes hätte denken wollen, war das unmöglich. Es war, als wenn ich daran festgenagelt oder festgeklebt wäre. So sehr ich auch versuchte, mich davon zu lösen, es gab nicht nach.¹⁶

Auch hier ist große Vorsicht geboten, denn manche Einsichten und Erfahrungen, die in uns auftauchen, können mit dem Erwachen verwechselt werden. So berichtet Xueyan Qin (gest. 1287):

Alle Handlungen des täglichen Lebens zwischen Himmel und Erde, alle Dinge der Welt, Dinge, die ich mit meinen Augen gesehen und mit meinen Ohren gehört habe, Dinge, die ich bis dato nicht mochte und verworfen habe wie auch Unwissenheit und Verunreinigungen – ich sah, dass sie von Anfang an meine eigene wunderbare Helligkeit waren und aus meiner wahren Natur entsprangen. Einen halben Monat lang bewegte sich sonst nichts, nicht der kleinste Gedanke tauchte auf. Leider begegnete ich dabei nicht dem würdigen Blick von jemand, der Erfahrung hatte. Ich hätte nicht einfach in diesem Zustand sitzen dürfen. Einer von den Alten nannte dies „nicht vom Verstehen abfallen und den Blick auf das Wissen versperren, wie die Dinge wirklich sind.“¹⁷

Ganz gleich, wie tief die Einsicht oder die Erfahrung ist, das allein reicht nicht aus. Solange noch ein Faden der Anhaftung ans Selbst bleibt, kann die Angst uns zurückhalten, und dann bleibt das Selbst in einem halb erstarrten Zustand. Deshalb die scheinbar eiskalten Worte und Handlungen von mitfühlenden Lehrern und die extreme Strenge des mönchischen Zen-Lebens.

„Stirb den einen großen Tod, dann kehre zum Leben zurück!“ ist ein ebenso gängiger Ausdruck für das Aufbrechen dieses Großen Zweifels wie „der Geist von Samsara (Geburt-Tod) zerschmettert“ und „der eiserne Berg zerbröckelt“. Alltäglichere Ausdrücke sind: „Der Lackeimer ist zerbrochen“ und „Eine in kalter Asche vergrabene Bohne explodiert“. Das selbst-lose Sein offenbart nun die unantastbare Würde einer jeden Person und eines jeden Dinges. Die Chan-Lehrerin Ziyong Chengru (geb. ca. 1645) hat dies bei einem Dharma-Vortrag während eines Retreats so zusammengefasst:

Die Weisen der alten Zeit zeigten spontan auf die Dinge um sie herum und äußerten dann einen Satz. Diese Ausrufe waren Huatou, die die Übenden in die Finsternis trieben. Plötzlich zerbricht der Block des Zweifels – dann wird uns zum ersten Mal klar, dass die Menschen heute nicht anders sind als die Weisen von einst und die Weisen von einst nicht anders sind als die Menschen heute. Vor dreizehn Jahren hat

diese Bergnonne (Ziyong selbst) ihr Huatou umfasst. Schlaf und Essen vergessend, einfach und beständig wie eine Närrin, war ich wie tot. Jetzt, dreizehn Jahre später: Eine milde Frühlingssonne am klaren blauen Himmel erhellt ausnahmslos alles!¹⁸

Das ist es, wozu die Koan-Praxis zumindest anfangs dient – das ist unser ursprüngliches Gesicht, der Geist, der Buddha ist.

Vom Koan zum Huatou: Dahui und die Verfeinerung des Koankerns

Der japanische Zen-Gelehrte und Mönch Mujaku Dōchū (1653-1744) aus der Edo-Zeit beschreibt den Ansatz von Dahui so: „Dahui betrachtet die Zertrümmerung des Geistes von Samsara als das Wichtigste. Dies ist nicht unbedingt mit Zazen-Meditation verbunden.“¹⁹ Zur Zeit von Dahui (12. Jahrhundert) waren einfache Koans bereits in detaillierte Fälle verwandelt worden. Das führte zu literarischen Meisterleistungen gelehrter Mönche, die das Erwachen erforschten und zum Ausdruck brachten. Dahui verfolgte einen anderen Ansatz. Er legte den Fokus der Koan-Praxis auf das Huatou, den Kern des Koans. Yunqi Zhuhong (1535-1615), Autor der Anthologie *Die Chan-Peitsche*, bezeichnet das Huatou als „zwingendes einzelnes Wort oder Phrase“ eines Koans. Der Zen-Forscher Jeffrey Broughton ergänzt: „etwas, das auf uns eindringt – so drängend, von so großer Bedeutung, dass man sofort etwas tun muss“.²⁰ Das Huatou ist der schlüpfrige Abgrund des Koans, in den man hineinfällt. Dann ist es nicht mehr „ein Koan“ oder „das Koan“, sondern der eigene lebendige Zweifel, der aufgelöst werden muss.

Das Huatou des Koans „Alles kehrt zum Einen zurück; wohin kehrt das Eine zurück?“, von dem Gaofeng Yuanmiao berichtet, ist: "Wohin kehrt das Eine zurück?" Beim Koan von Pang Yun („Wer ist derjenige, der alle Phänomene transzendiert?“) lautet das Huatou: „Wer ist derjenige?“ Das ist es, woran man sich festmacht, nicht daran, „alle Phänomene zu transzendieren“, was zu endlosem diskursivem Denken führen kann. Dahui deutet sogar an, dass das Huatou dieses Koans ihn dazu inspirierte, das Huatou als grundlegendes Lehrmittel zu verwenden.²¹ Die koreanische Tradition ist Dahuis Huatou-Praxis treu gefolgt, denn das grundlegendste Hwadu (Huatou) im koreanischen Zen ist fast dasselbe: „Was ist das?“ Es leitet sich ab von Huinengs Antwort auf den Mönch, der vom Berg Song kam: „Wer ist es, der gekommen ist?“²² In Japan wird die Unterscheidung zwischen Koan und Huatou allerdings weitgehend ignoriert, wobei das Wort Koan die Grundbedeutung beider Begriffe abdeckt.²³

Im Gegensatz zur Koan-Praxis entwickelte sich die Huatou-Praxis im China der Song-Dynastie (960-1279) speziell für Laien. Mönche konnten über lange Zeiträume hinweg bei einem Lehrer nachhaltig praktizieren, Laien konnten dies gewöhnlich nicht. Bei der Verwendung des Huatous wurde die komplexere, literarische Praxis, die sich in den Klöstern um die Koan-Fälle entwickelte, gestrafft. Dadurch konnten die Grundlagen der Praxis auch außerhalb der Klöster zur Anwendung kommen. Dahui und andere wie etwa Gaofeng Yuanmiao bezeichneten die Welt der Laien als idealen Ort für die Huatou-Praxis.²⁴ Nicht ohne Grund war der Chan-Begriff, der am häufigsten für die anhaltende Konzentration auf das Huatou verwendet wurde, kein buddhistischer Fachbegriff, von denen es viele gab. Er lautet *Gongfu* (工夫, jp. *kufū*) und bedeutet, sich sorgfältig so zu konzentrieren, wie ein Handwerker sich auf seine Arbeit konzentriert. Das deutet darauf hin, dass die Aufmerksamkeit ständig auf das gerichtet ist, was gerade ansteht.²⁵

Der Fokus, den Dahui auf das Huatou legte, gilt als zentrale Neuerung in der Koan-Praxis. Er diente der Korrektur ernsthafter Gefahren, die Dahui zum Beispiel in der Anhaftung an eine „stille Erleuchtung“²⁶ sah, ein Begriff, den er abwertend für eine Meditationspraxis verwendete, die weder den Großen Zweifel weckte noch das Erwachen zum Ausdruck brachte. Ebenso kritisch stand er dem gegenüber, was er als „literarischen Chan“ bezeichnete.²⁷ Die echte Konzentration im Sinne von Gongfu bringt das Koan auf seinen wesentlichen Punkt, das Huatou. Das ist nichts anderes als das ursprüngliche Gesicht eines Menschen, der Geist als Buddha. So innovativ Dahuis Huatou-Praxis auch scheint, sie war die natürliche Folge der Absicht, die Koan-Praxis in der Welt außerhalb der Klöster zu etablieren.²⁸ Zugleich war sie eine Rückkehr zu den Wurzeln, indem die Koan-Praxis von ihren kopflastigen literarischen Neigungen befreit wurde.

Das Koan im literarischen Chan: Lebendige, nicht tote Worte

Dahui konzentrierte sich aus gutem Grund auf das Huatou. Zu seiner Zeit gab es eine starke Tendenz zu einem „literarischen Chan“. Intellektuelles Verständnis und geschickte Schlagfertigkeit hatten Vorrang vor tatsächlicher Erfahrung. Dahui kritisierte oft die konfuzianischen Literaten und die Beamtengelehrten, von denen viele unter seiner Anleitung praktizierten. Sie gaben brillante Antworten auf alles, was es zu wissen gab, versäumten es aber, Licht auf den einen Großen Zweifel unter ihren Füßen zu werfen. Ihnen empfahl er eine gesunde Dosis Dummheit.²⁹

Dahuis Lehrer Yuanwu Keqin (1063-1135) legte Wert auf lebendige Worte oder Sätze anstelle von toten Worten.³⁰ Dabei ging es ihm nicht darum, bestimmte tote Begriffe zu vermeiden und andere zu verwenden, die lebendig waren, sondern darum, den verwendeten Worten Leben einzuhauchen. Schließlich gibt es Worte, die abstrakter sind und dazu neigen, den Leser oder Hörer von sich zu entfernen, anstatt ihn direkt in das Thema einzutauchen. Mehr noch als auf die Worte selbst kommt es jedoch darauf an, wie sie gehandhabt werden. Worte können verwendet werden, um Worte zu transzendieren und das, was anliegt, zu erhellen.

Das *Wumenguan* ist ein ziemlich geradliniges, direktes Koan-Lehrbuch. Die *Niederschrift von der Smaragdenen Felswand* hingegen ist ein Meisterwerk der Chan-Literatur, eine Sammlung von Koans, die von Dahuis Lehrer Yuanwu zusammengestellt und mitverfasst wurde. Sie basiert auf einem früheren Werk von Xuedou Chongxian (980-1052). Einfache Koan-Fälle werden in sorgfältig ausgearbeitete Texte verwandelt, die aus mehreren Schichten von Lyrik und Prosa bestehen. Der Zen-Forscher Robert Buswell kommentiert: „Ein komplexeres literarisches Genre kann man sich kaum vorstellen. Es kann es mit allen exegetischen Kommentaren der doktrinären Richtungen aufnehmen.“³¹ In Japan ist es üblich, dass die Lehrer noch weiter gehen und ihre eigenen Kommentare hinzufügen.

Der Bericht über Yuanwus Erwachen zeigt, welche Subtilität und Brillanz in der *Smaragdenen Felswand* zum Ausdruck kommt. Als sein Lehrer Wuzu Fayan (1024?-1104) eines Tages von einem Beamten besucht wird, zitiert Wuzu den folgenden Vers, der nicht von dem Beamten, sondern von dem ebenfalls anwesenden Yuanwu begriffen wird:

Immer wieder ruft sie Kleine Jade (ihre Dienerin), obwohl sie nichts braucht;
sie will nur, dass ihr Geliebter ihre Stimme hört.³²

Mit diesem Vers voll weltlicher Gefühle drückt Wuzu Fayan gewandt und mühelos eine frei fließende Sinneserfahrung aus, die befreit von der gewöhnlich damit verbundenen Selbstbezogenheit und Sehnsucht ist. Als sein Schüler Yuanwu das hört, erwacht er. Später ertappte Dahui seine Schüler dabei, dass sie bei Gesprächen unter vier Augen blindlings auswendig gelernte Aussagen aus der *Smaragdenen Felswand* wiederholten. Daher soll er das Werk seines Lehrers zerstört haben, und es scheint, als sei es danach mehr als ein Jahrhundert lang nicht gelesen worden. Im Nachwort eines Nachdrucks aus der Yuan-

Dynastie (1279-1368) heißt es, Dahui habe den Text verbrannt hat, um seine Schüler vor Fehlern zu bewahren. Und dann: „Die Absicht, die dieses Buch ursprünglich zusammenstellte, und jene, die es verbrannte, waren eins. Wie könnten sie verschieden sein?“³³ Dass Koans eher als Kommentar zu einem überlieferten Text und im Sinne eines rituellen Nachspiels behandelt werden, lässt sich also mindestens bis in die Zeit von Dahui zurückverfolgen.

Die Koan-Praxis als Kōjō: Weiter, immer weiter

Von außen betrachtet, mag das Erwachen als Ende der Koan-Praxis erscheinen. Es ist aber auch der Beginn der „Praxis nach dem Erwachen“, wörtlich der „Praxis nach dem Satori (悟後)“. Begriffe wie Satori und Kenshō (見性, wörtlich „die Natur sehen“) dienten als Synonyme für Erwachen. Hier habe ich sie vermieden, da sie in vielen modernen Texten und in der heutigen Praxis zu mentalen Zuständen, Einsichten und Einblicken bagatellisiert werden. Was ist die Praxis nach dem Erwachen? Kurz gesagt, geht es darum, das Erwachen auf einen bestimmten Zweck auszurichten, wie etwa dazu, seinen „Gestank“ zu beseitigen, es in verschiedenen Umständen zum Leben zu erwecken und anderen zu dienen. Ein Beispiel:

Qingliang Taiqin (gest. 974) sagte vor den versammelten Mönchen: „Zuerst hatte ich vor, meine Zeit zurückgezogen in den Bergen zu verbringen. Aber beunruhigt durch das unvollendete Koan meines Lehrers, bin ich zum Vorschein gekommen und vollende es nun für euch.“ Ein Mönch trat vor und fragte: „Was ist das für eine unvollendete Aufgabe?“ Qingliang versetzte ihm einen Schlag und sagte: „Was die Vorfahren unerledigt lassen, müssen ihre Nachkommen erledigen!“³⁴

Ein allgemeinerer Begriff im Japanischen für die Praxis nach dem Erwachen ist Kōjō (向上). Das bedeutet Weitergehen, immer weiter. Hakuin sagt oft: „Je weiter du gehst, desto tiefer wird es.“ Das bringt es auf den Punkt. Im weiteren Sinne bezieht sich Kōjō auf die gesamte Praxis nach dem Erwachen. Inspiriert von Hakuin, haben sich in Japan mehrere Koan-Lehrpläne entwickelt, die mehrere hundert Fälle enthalten. Je Fall gibt es oft mehrere Koans und zusätzliche Kommentare. Das hat die Koan-Praxis zugänglicher gemacht und eine Art gemeinsame Sprache geschaffen. Es hat sie aber auch anfälliger für die rollenspielartige, rituelle Nachahmung gemacht. Die Grundzüge dieser Koan-Curricula wurden bereits an anderer Stelle aufgezeigt.³⁵

Der Zen-Forscher und Mönch Victor Sögen Hori hat ausführlich dargelegt, dass die Koan-Praxis in ihrem Wesen sowohl buddhistischen als auch chinesischen Ursprungs ist. Ihre Vorläufer finden sich in chinesischen Literaturspielen.³⁶ Das verwässert in keiner Weise das Grundanliegen der Koan-Praxis: Das Erwachen – also wahrhaft ohne Selbst zu sein – ist kein Selbstzweck. Wie sollte es auch? Nicht an sich selbst oder an irgendetwas hängen zu bleiben, liegt in seiner Natur. Es äußert sich frei und mitfühlend als Sein ohne Selbst in Gedanken, Worten und Taten, ohne eine Spur zu hinterlassen. Wie könnte es anders sein? Es ist Körper und Geist, die Sinneserfahrung in ihrer Gesamtheit, von Neuem erweckt, frei fließend direkt aus der Quelle, statt durch die Linse des Selbst gesehen.

Das Koan der Koan-Praxis: Das Erwachen als Maßstab

Muzhou jüngerer Dharma-Bruder Linji (jp. Rinzi), der als „Begründer des Koan-Zen“ bezeichnet wird, hat deutlich mit seinem eigenen Großen Zweifel gekämpft: „In der Vergangenheit, als ich noch keine Erkenntnis/Verwirklichung hatte, war alles vollkommene Dunkelheit.“³⁷ Mehrere Linji zugeschriebene Aussagen sind zu klassischen Koan-Fällen geworden. Allerdings hat Linji den Begriff „Koan“ nicht verwendet, und wenn er ähnliche Begriffe verwendete, verurteilte er ihren Missbrauch. So spricht er von „wertlosen Erfindungen von Leuten aus alter Zeit“ und davon, dass man „nach Worten aus dem Munde jener alten Meister greift und sie für den wahren Weg hält“. Und er sagt: „Tragt die Worte irgendeines toten alten Mannes in ein großes Notizbuch ein, wickelt es in vier oder fünf Stück Stoff und lasst niemand einen Blick darauf werfen ... Blinde Idioten! Was für einen Saft sucht ihr in solchen vertrockneten Knochen!“ Koans waren eindeutig nicht Linjis Maßstab für das Erwachen.

Guishan Lingyou (siehe Koan Nr. 4 weiter oben) lebte zur gleichen Zeit wie Muzhou und Linji. Er war bekannt für den Satz: „Nimm das Erwachen als deinen Maßstab.“ Jahrhunderte später verwendete Dahui ihn oft in seinen Briefen an Laien.³⁹ Dieser Satz rückt die Exzentrik von Persönlichkeiten wie Muzhou und Linji in ein eindrucksvolles Licht, genauso wie Guishans Weigerung, seinem Schüler Xiangyan auf den Sprung zu helfen. Er dient als Ausgangspunkt für eine echte Koan-Praxis und ist ein schönes Koan für sich.

Das Koan der Autorität oder die Autorität des Koans

Im Gegensatz dazu erklärte einige Jahrhunderte später Zhongfeng Mingben (1263-1323):

„Wenn ein Zen-Schüler etwas hinsichtlich seiner Verwirklichung nicht selbst lösen kann, fragt er den Lehrer, und dieser wird es auf der Grundlage der Koans für ihn klären.“⁴⁰ Mit

Zhongfeng entwickeln ältere Koan-Fälle ein Eigenleben und werden zum Standard, losgelöst von der lebendigen Quelle, aus der sie stammen. Vielleicht hat diese Auffassung von Koans als Standard etwas damit zu tun, wie sich die Koan-Praxis in Japan in dieser Zeit entwickelte.

Der Zen-Forscher T. Griffith Foulk argumentiert: „Es ist eine Konvention des Dialoggenres der Chan/Zen-Literatur, dass die Stimme des Meisters ... immer den Standpunkt des Erwachens vertritt und mit der größten Autorität spricht... Das Kennzeichen des Meisters oder vielmehr dessen formelle Position ist es, das letzte Wort zu haben und das letzte Urteil zu fällen.“⁴¹

Tatsächlich kann die vorhandene Literatur so interpretiert werden, und Zhongfeng würde eventuell sogar zustimmen. Mit lebendiger Koan-Praxis hat das jedoch wenig zu tun. Das formelle Einzelgespräch, auf Japanisch als Dokusan oder Sanzen bezeichnet, beginnt mit einer Verbeugung des Schülers vor dem Lehrer. Sobald dies geschehen ist, sitzen sich die beiden jedoch gegenüber, ohne dass eine Haaresbreite dazwischen liegt. Für eine echte Begegnung unter vier Augen müssen Lehrer wie Schüler alles fallen lassen – alle Prämissen, jede Verstellung, alles Posieren. Ein rituelles Nachspielen oder ein überlieferter Kommentar reichen hier nicht aus. „Eine Verwirklichung, die der des Lehrers gleichkommt, mindert ihren Wert um die Hälfte. Nur eine Verwirklichung, die jene des Lehrers übertrifft, ist es wert, die Linie fortzusetzen.“⁴² Diese Aussage von Baizhang Huaihai (720-814), einem wichtigen Dharma-Erben von Mazu, hat in der Zen-Tradition einen großen Stellenwert. Sie lehnt blinde Autorität oder Nachahmung ab und drückt aus, was von einem würdigen Schüler – und Lehrer – verlangt wird.

Was ist ein Koan letztlich? T. Griffith Foulk erklärt: „Die Vorstellung, alles könne als Koan dienen ... ist eine moderne Entwicklung; in der klassischen Literatur gibt es dafür kaum einen Präzedenzfall.“⁴³ Das stimmt, aber dennoch stellt der klassische japanische Zen-Lehrer Nanpo Jōmyō (alias Daiō Kokushi, 1235-1309) fest: „Obwohl die Zahl der Koans angeblich nur eintausendsiebenhundert beträgt, sind in Wirklichkeit die Berge und Flüsse, die große Erde, die Gräser und Bäume, die Wälder – was immer von den Augen gesehen und von den Ohren

gehört wird – all das sind Koans.“⁴⁴ Das heißt, fast alles kann als Koan dienen – vorausgesetzt, es wird an der Wurzel angepackt.

Richtig angewandt, dient die Koan-Praxis als direkte und unmittelbare Methode, dem Problem auf den Grund zu gehen. Viele Koans haben ihren natürlichen Ursprung im Großen Zweifel einer bestimmten Person, der zu jener Zeit und an jenem Ort gelöst werden musste. Sie entstanden nicht als zweckdienliche Fälle, die aus veröffentlichten Sammlungen mit bestimmten Standardantworten herausgepickt wurden. Im Laufe der Zeit wurden Koans überliefert oder speziell entwickelt, um zu helfen, den Großen Zweifel zu wecken, indem sie sich auf die dem Huatou innewohnende Herausforderung konzentrieren. Diese aber ist nichts anderes als das Problem an und für sich.

Dieser Aufsatz beginnt mit der kühnen Behauptung, die Koan-Praxis diene gewissermaßen als Katalysator, um zu erwachen wie Buddha Gautama. Das trifft zwar zu, muss aber mit der demütigen Einschränkung versehen zu werden, dass die Koan-Praxis oft scheitert. Dies ist ein beunruhigender Aspekt, der große Sorgfalt und Weisheit erfordert. Koans sind ständig in Gefahr, zu literarischen Spielereien zu werden. Auch die Koan-Praxis an sich ist ständig in Gefahr, zu Nachahmung und Nachspiel zu werden oder zur gierigen Suche nach einer Einsicht oder Erfahrung. Die Suche nach einer magischen Lösung aller Probleme durch ein Koan kann selbst zu einem großen Problem werden und uns blind machen für das wirkliche Problem, das vor uns liegt. Das Selbst kann alles korrumpieren, womit es in Berührung kommt – einschließlich Zazen-Meditation und Koans. Tragischerweise können selbst diese zur Flucht vor dem Grundproblem dienen, das sie aufdecken und heilen sollen. Je nachdem, was man mit ihnen macht, sind Koans unschätzbare Schätze oder hohle Hüllen.

Ein lebendiges Koan finden wir nicht in einem Buch, es wird nicht von irgendeiner höherstehenden Person übermittelt. Wir finden es ganz in unserer Nähe. Ein Schild am Eingang von Zen-Tempeln in ganz Japan begrüßt die Besucher mit: „Schau unter deine Füße!“⁴⁵

¹ See Victor Sōgen Hori, “Kōan and Kenshō in the Rinzai Zen Curriculum”, in S. Heine & D. S. Wright, *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 280-315, and Victor Sōgen Hori, *Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kōan Practice* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), p. 5-15. For koan as problem, challenge, probe, and expression see Jeff Shore, “Koan Zen from the Inside” (Kyoto: Hanazono University, 1995): [<https://beingwithoutself.files.wordpress.com/2011/10/koan-zen-from-the-inside.pdf>]

² Jingde Transmission of the Lamp: T2076 .51.0291a28-b03. In English, see Chang Chung-yuan, *Original Teachings of Ch’an Buddhism* (New York: Vintage Books, 1971), p. 107-115.

³ On the meaning and significance of great doubt, see Boshan, J. Shore, *Great Doubt: Practicing Zen in the World* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2016).

⁴ John R. McCrae, *Seeing through Zen* (Berkeley: University of California Press, 2003), p. xix, 5-6. Also see John R. McCrae, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2006), P. xiv. Dunhuang version in Philip Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (New York: Columbia University Press, 1967). The original face koan can be found in case 23 of Zenkei Shibayama, *Zen Comments on the Mumonkan [Gateless Barrier]* (New York: Harper & Row, 1974). T2005 .48.0295c22.

⁵ See Yoshitaka Iriya, *Hō-koji Goroku* (Tokyo: Chikuma Shobō, 1973). In English, see James Green, *The Sayings of Layman P’ang: A Zen Classic of China* (Boston: Shambhala, 2009).

⁶ See Mario Poceski, *Ordinary Mind as the Way: The Hongchou School and the Growth of Chan Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 168-170.

⁷ See case 30, Shibayama, *Zen Comments*. T2005 .48.0296c27.

⁸ See case 5, Shibayama, *Zen Comments*. T2005 .48.0293c01.

⁹ See Yoshitaka Iriya, *Baso no Goroku* (Kyoto: Zen Bunka Kenkyūsho, 1984), p. 107-110.

¹⁰ “In all major koan collections, koans featuring Master Yunmen are more numerous than those of any other master.” Urs App, *Master Yunmen* (New York: Kodansha International, 1994), p. 242.

¹¹ The Record of Yunmen: T1988 .47.0547a10-26. See App, *Yunmen*, p. 107-108.

¹² See Boshan & Shore, *Great Doubt*.

¹³ Philip Yampolsky, *The Zen Master Hakuin: Selected Writings* (New York: Columbia University Press, 1971), p. 146, slightly amended. See Katsuhiko Yoshizawa, *Oradegama* (Kyoto: Zen Bunka Kenkyūsho, 2001), p. 157, 493-494.

¹⁴ Robert E. Buswell, “The Transformation of Doubt,” (2012): [<https://terebess.hu/zen/mesterek/Gaofeng-Buswell.pdf>], 1, slightly amended. Also see Robert E. Buswell, “The ‘Short-cut’ Approach of K’an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch’an Buddhism,” in *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, edited by Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988), p. 373, note 126.

¹⁵ Katsuhiko Yoshizawa, *The Religious Art of Zen Master Hakuin* (Berkeley: Counterpoint, 2009), p. 250. Also see Norman Waddell, *Hakuin’s Precious Mirror Cave* (Berkeley: Counterpoint, 2010), p. 25-26.

¹⁶ Buswell, “Transformation,” p. 7-8, slightly amended.

¹⁷ Jeffrey L. Broughton, *The Chan Whip Anthology: A Companion to Zen Practice* (New York: Oxford University Press, 2015), p. 90, slightly amended.

- ¹⁸ Ziyong Ru chanshi yulu, in *Zhonghua dazang jing di er ji* (Taipei: Xinwenfeng chubanshe, 1987), Volume 39, 820b. See Beata Grant, *Eminent Nuns: Woman Chan Masters of Seventeenth Century China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), p. 168.
- ¹⁹ Broughton, *Chan Whip*, 3, slightly amended. Also see Jeffrey L. Broughton, *The Letters of Chan Master Dahui Pujue* (New York: Oxford University Press, 2017), p. 26, 34. Also see Broughton, *Chan Whip*, p. 95 note 153.
- ²⁰ Broughton, *Chan Whip*, p. 30.
- ²¹ See Broughton, *Letters*, p. 11.
- ²² See Robert E. Buswell, *The Zen Monastic Experience* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 155.
- ²³ “In Japanese Rinzai Zen the word watō [huatou] is a synonym for koan.” I. Miura & R. F. Sasaki, *Zen Dust: The History of the Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen* (New York: Harcourt, Brace, & World, 1966), p. 248.
- ²⁴ See Broughton, *Letters*, p. 9-15. Also see Miriam Levering, “Ch’an Enlightenment for Laymen: Ta-Hui and the New Religious Culture of the Sung” (PhD diss., Harvard University, 1978), p. 210-213, 310-311. For Gaofeng, see Buswell, “Transformation,” p. 9.
- ²⁵ See Broughton, *Chan Whip*, p. 4-5, 64, 80. Also see Broughton, *Letters*, p. 23-26. Popularly called kung fu, though its connection with martial arts is dubious. See Broughton, *Chan Whip*, p. 4. 工夫 is also written 功夫. See Miura & Sasaki, *Zen Dust*, p. 257 note 45.
- ²⁶ See Broughton, *Chan Whip*, p. 76-78. Also see Broughton, *Letters*, p. 16-20 and Levering, “Ch’an Enlightenment,” p. 260-282.
- ²⁷ See Buswell, “Short-cut,” p. 345.
- ²⁸ See Buswell, “Transformation,” p. 5.
- ²⁹ See Broughton, *Letters*, p. 15-16, 191-194; Levering, “Ch’an Enlightenment,” p. 255-260.
- ³⁰ Similar terms can already be found among Yunmen’s disciples. See Ding-Hwa Evelyn Hsieh, “Yuan-wu K’o-Chin’s (1063-1135) Teaching of Ch’an Kung-an Practice,” in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 17 (Summer 1994), p. 81 note 45.
- ³¹ Buswell, “Short-cut,” p. 345. For another interpretation, see Hsieh, “Yuan-wu.”
- ³² See Hori, *Zen Sand*, p. 528, slightly amended. Also see Hsieh, “Yuan-wu”, p. 82.
- ³³ Quoted in Levering, “Ch’an Enlightenment,” p. 32-33.
- ³⁴ Case 75, Thomas Yūhō Kirchner, *Entangling Vines: Zen Koans of the Shūmon Kattōshū* (Kyoto: Tenryū-ji Institute for Religion and Philosophy, 2004), p. 39, slightly amended. ³⁵ See the pioneering works of Hori such as *Zen Sand*. Also see Miura & Sasaki, *Zen Dust*, and Shore, “Koan Zen from the Inside.”
- ³⁶ See Hori, *Zen Sand*, p. 5-7, 41-61.
- ³⁷ Ruth Fuller Sasaki, *The Record of Linji* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), p. 283, slightly amended.
- ³⁸ Sasaki, *Record of Linji*, p. 166, 216, 237, 260, 278.
- ³⁹ “Inquiring exhaustively into the Dharma Principle, take awakening as your standard”: 研窮法理以悟爲則. See Broughton, *Chan Whip*, p. 166, and Broughton, *Letters*, p. 179, 210, 288, 310, 311.
- ⁴⁰ My emphasis. Quoted in Miura, *Zen Dust*, p. 6, slightly amended. See Z. Noguchi & S. Matsubara, *Chūhō Myōhon Sanbō-yawa* (Tokyo: Kyūko-Shoin, 2015), p. 84, 86.
- ⁴¹ T. Griffith Foulk, “The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview,” in Heine & Wright, *The Koan*, p. 33-34.
- ⁴² See Sasaki, *Record of Linji*, p. 328-329.
- ⁴³ Foulk, “Form and Function,” p. 26.

⁴⁴ Quoted in William M. Bodiford, *Soto Zen in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), p. 146-147, slightly amended. Hakuin writes: “What is true meditation? It is to make everything: coughing, swallowing, waving the arms, motion, stillness, words, action, the evil and the good, prosperity and shame, gain and loss, right and wrong, into one single koan.” Yampolsky, *Hakuin*, p. 58. See Yoshizawa, *Oradegama*, p. 38, 265.

⁴⁵ See case 85, Kirchner, *Entangling Vines*, p. 44. 看脚下; also 照顧脚下 and 脚下照顧: “Illumine underfoot.” Watch your step.