

9. Zurückgekehrt zum Ursprung, zurück an die Quelle



Vorwort

Von Anfang an rein und nicht besudelt. Ich beobachte den ständigen Wechsel von Entstehen und Vergehen des Daseins in dieser Welt, verweile indes in der unerschütterlichen Gelassenheit des Nicht-Tuns und des Nichterklären-Wollens. Ich hänge nicht an den Veränderungen. Warum soll es nötig sein, nach irgendetwas zu streben? Die Gewässer sind blau, die Berge sind grün. Allein in mir verweilend, betrachte ich den endlosen Wandel der Dinge.

Gedicht

*Zu viele Schritte sind gemacht worden in Vergeblichkeit,
für die Rückkehr zum Ursprung und zurück zur Quelle.
Besser wäre es gewesen, blind und taub von Anfang an zu sein.
In meiner Hütte sitzend, kümmere ich mich nicht
um die Dinge draußen.
Die Flüsse fließen von selbst endlos weiter. Die Rosen blühen rot,
wie sie blühen.*

Teisho

I.

Auch in diesem Bild können wir keinen Ochsen mehr und keinen Hirten sehen. Der im achten Ochsenbild leere Zen-Kreis ist wieder gefüllt. Zu denken, die Leere wäre verschwunden oder aufgehoben, wäre indes ein gravierender Fehlschluss. Der Hirte würde dann den Kern des Zen, ausgedrückt in den allseits bekannten Worten des Herz-Sutras: „*Form ist Leere, Leere ist Form*“, komplett verfehlt haben und wieder in die dualistische Falle unseres gewöhnlichen, in Unterscheidungen verfangenen Geistes geraten sein. Er würde damit eben gerade nicht zum Ursprung zurückgekehrt und zurück an die Quelle gelangt sein. Er wäre, ohne es zunächst zu bemerken, zurückgefallen in seinen irrenden Ausgangsstatus und würde erneut umherirren auf sich kreuzenden Wegen, um den Ochsen abermals zu finden. Wir können also sagen, der leere Zen-Kreis ist in allen Ochsenbildern gleichermaßen präsent. Und ebenso dies, alle Ochsenbilder sind im leeren Zen-Kreis präsent. Aber auch, jedes Ochsenbild zeigt zugleich eine ganz bestimmte Ausprägung, Gestalt oder Manifestation des Einen Geistes.

Nach diesem wichtigen Hinweis lasst uns das neunte Ochsenbild betrachten. Was stellt es dar und was will es uns sagen?

Mein Vorschlag: Folgen wir wie im Kinhin im Uhrzeigersinn dem äußeren Radius, beginnend mit dem Baumstamm an der linken oberen Seite. Denn darauf, auf diesen Baum mit seinem weit bis fast auf die gegenüberliegende Seite

ragenden, verzweigten Ast, wird unser erstes Augenmerk gerichtet. Wir sehen einen knorrigen, nahezu verdorrten (?) oder jedenfalls scheinbar toten Baum. Einen Baum, der dennoch blüht. Offensichtlich nach Wuchs und Blütenform ein Pflaumenbaum. Mit einer Pflaumenblüte im frühen Frühling so setzt sich also die Umkreisung innerhalb des Zen-Kreises fort. Einigen wird wohl die Zeile einfallen: Aus einem verdorrten Baum sprießen ... Hinter dem Ast und seinen Zweigen sehen wir eine in der oberen Hälfte des Kreises offene Weite. Gehen wir dem Radius des Kreises nach unten nach, erkennen wir in der unteren Hälfte gewellte Linien, die Wellen eines Meeres sein könnten. Wir sehen zeichnerisch dargestellte Bewegung. Und wenn wir an der Basis des Kreises gelangen, sehen wir einen zerklüfteten Felshang, an dem sich links der Pflaumenbaum klammert, sich vor uns zwei, drei Felsen auftürmen, in denen sich in kreisrunder Öffnung vielleicht eine Quelle befindet, im Hintergrund umgeben von Zweigen eines Gebüschs.

Dies und die gesamte bildnerische Darstellung des neunten Ochsenbildes zeigt uns zusammengefasst was? Ursprüngliche Natur. In ihrer Natur, die was ist? Wandel, Veränderung, steter Neubeginn¹ und gleichzeitig eine letztlich unerschütterliche Gleichmütigkeit in diesen Prozessen.

Dies alles sieht, wie uns Vorwort und Gedicht verdeutlichen, der Ochsenhirte:

Ich beobachte den ständigen Wechsel von Entstehen und Vergehen des Daseins in dieser Welt, verweile indes in der unerschütterlichen Gelassenheit des Nicht-Tuns und des Nichterklären-Wollens.

Wie Addison Hodges Hart es schreibt,

Serenely, he has come to accept the transient nature of everything, even the impermanence that so troubled the young Shakyamuni Buddha.²

¹ Vgl. ähnlich Addison Hodges Hart, S. 104.

² A.a.O., S. 105.

*Gelassen ist er dahin gelangt, die Vergänglichkeit aller Dinge, sogar die Unbeständigkeit zu akzeptieren, die dem jungen Buddha Shakyamuni so große Sorgen bereitete.*³

„Nicht-Tun“ (chin. *Wu-Wie*). Dies ist ein für den Daoismus zentraler Begriff, der besagt, dass man in das Walten des Dao, dem umfassenden Ursprung und Wirkprinzip, das die Ordnung und Wandlung der Dinge bewirkt, als ein Mensch des Dao nicht eingreifen soll. Und wie heißt es übrigens im christlichen Vaterunser? „Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden.“ Dies bedeutet nicht, dass man gar nicht handelt, sondern dass Handeln und Nichthandeln spontan in Einklang mit dem Dao, christlich gesprochen, mit dem Willen Gottes im Einklang, also einfach ausgedrückt: natürlich und situationsgerecht erfolgen.

Es nicht erklären zu wollen. Ein ganz wichtiger Aspekt für unsere Übung. Denn wir alle kennen die Qualen und Mühen, die damit verbunden sind, wenn man (sich) alles erklären will, warum das Leben so ist, wie es ist, die Welt so ist, wie sie ist. Warum auch wir vergänglich sind wie das Gras, welches verdorrt (Psalm 37). Ob das Leben einen Sinn hat und wenn ja, welchen. Und wir alle konnten, können feststellen, dass dieses Fragen im Sinne eines In-Frage-Stellens nachlässt und je nach der Tiefe der Realisierung unseres Wesens und der Leerhaftigkeit aller Formen und Dinge, einschließlich unserer Gedanken und Erklärungsversuche, sich vollkommen zurückzieht und ersetzt wird durch vorbehaltlose Akzeptanz der flüchtigen Natur aller Phänomene und selbst der Vergänglichkeit.⁴

Zu dieser Akzeptanz im Sinne einer vorbehaltlosen Bejahung zu kommen, gelingt nur, wenn wir ehrlichen Herzens wie der Ochsenhirte sagen können:

Ich hänge nicht an den Veränderungen.

Also auch daran hängt er nicht. Und wenn das Vorwort daran den Satz anknüpft,

Warum soll es nötig sein, nach irgendetwas zu streben?

³ Übersetzung von mir.

⁴ Vgl. das obige Zitat von *Addison Hodges Hart*, S. 105.

so wird hier das Sprachbild eines Menschen des Dao, eines Menschen in der Lebenshaltung des Wu-Wei, abgerundet. Dazu schreibt Daizohkutsu R. Ohtsu zusammenfassend erläuternd folgendes:

Alles in der Welt Anwesende steht im Wandel und ist vergänglich. Das eine kommt und gedeiht, das andere verblüht und muss fort. Inmitten dieses Gedeihens und Verblühens des Seienden wohnt Einer in der gesammelten Stille des Nicht-Machens. Meister Lin-ji sagte einmal: Er steht inmitten des Gedränges der befahrenen Straße und wendet sich trotzdem niemals von seinem anfänglichen Selbst ab. Auch in der größten Geschäftigkeit kann er sich nicht mehr von seinem eigenen Hause entfernen. Inmitten aller Verhältnisse der Unterschiedenheit bleibt er im Wesen, das heißt in der Ungeschiedenheit wohnen. „Er handelt und handelt zugleich nicht. Er handelt nicht und handelt zugleich“. Sein Handeln ist deshalb die wundersame Tat des Nicht-Machens, die Tat des Buddha.⁵

So ist es, wenn der Mensch nicht anzuhaften, sich nicht durchsetzen zu wollen und nichts zu erstreben gelernt hat.⁶ Und wenn das ständige latente oder ganz bewusste Bedürfnis nach Kontrolle als nicht notwendig und vielmehr sogar als Hindernis auf dem Weg erkannt und wie eine Befreiung fallen gelassen wird.⁷

Die Gewässer sind blau, die Berge sind grün. Allein in mir verweilend, betrachte ich den endlosen Wandel der Dinge.

Und den ersten Satz des Vorworts kann man dann – ohne jede Disharmonie – dahinter an das Ende des Vorworts setzen:

Von Anfang an rein und nicht besudelt.

Das ist nun die Erkenntnis in der Leerheitserfahrung des Hirten, die sich ihm schlagartig eröffnet hat, wie wenn die Schuppen von seinen Augen gefallen wären.

⁵ Daizohkutsu R. Ohtsu, S. 117 f.

⁶ Vgl. Addison Hodges Hart, S. 108.

⁷ Vgl. a.a.O.

Der berühmte japanische Zen-Meister Hakuin Zenji beginnt sein Loblied des Za-zen so:

*Die Menschen sind in ihrem tiefsten Wesen Buddha,
wie Wasser Eis ist.
Und wie es kein Eis gibt ohne Wasser,
So gibt es ohne Buddha nicht einen Menschen.
Weh den Menschen, die in weiter Ferne suchen,
Und, was nahe liegt, nicht wissen!
Sie gleichen denen, die mitten im Wasser stehen
Und doch nach Wasser schreien.*

Inmitten in all der Konfusion des Jungen und in dem Herumirren und Kämpfen und sich durch den Schmutz und Staub des Alltags Quälen, da war immer bereits das vorhanden, was wesensgemäß rein, klar und unbeschmutzt ist, seine Buddha-Natur,⁸ neutraler formuliert seine Wesensnatur.⁹ Christlich eingeordnet ist dies „Christus in uns“.¹⁰

Verborgener „einerseits“, offenbar „andererseits“!

Der Zen-Kreis, in dem Ochse und Mensch transzendiert werden, zeigte uns dieses Nichtgetrenntsein von Verborgener-Sein und Offenbar-Sein aus der Perspektive der Leerheitserfahrung auf: Ochse verschwunden, Mensch verschwunden.¹¹

Im neunten Bild der aufblühenden und im steten Wandel befindlichen Natur sind Ochse und Mensch weiterhin verschwunden, dies nun gesehen und dargestellt aus der Perspektive der Naturerfahrung, die gleichermaßen eine Erfahrung des Nichtgetrenntseins von Verborgener-Sein und Offenbar-Sein ist.

Die achte Stufe betrifft das Wesen (Ungeschiedenheit), die neunte das Anwesende.

⁸ Vgl. auch *Daizohkutsu R. Ohitsu*, S. 117.

⁹ Vgl. *Addison Hodges Hart*, S. 106.

¹⁰ Deshalb der Hinweis und Auftrag an meinen Meister P. Johannes Kopp durch Yamada Kôun: „You must realize, that Jesus Christ is in you.“ *Addison Hodges Hart*, a.a.O. spricht hier von „the image of God within“, was niemals verlorengehen könne, wenngleich es durch unsere Sündigkeit verschleiert bzw. verdunkelt werden könne. Dieses Verständnis ist indes mit dem des Zen, wie er klar und deutlich auch im vorliegenden Ochsenbild-Vorwort zum Ausdruck gebracht wird, nicht zu vereinbaren.

¹¹ Vgl. dazu zum achten Bild, oben S.

So sagt es Daizohkutsu R. Ohtsu.¹² In meiner Sprache geht es um das Absolute und das Relative oder die Wesenswelt und die phänomenale Welt. Und über (zum Beispiel) das Loblied des Zazen von Hakuin Zenji hinaus ist es so, dass alle Phänomene, alles Relative von Urbeginn an bereits diese universale Natur ist, die wir als Buddha-Natur, Wesensnatur, wahre Natur oder ähnlich bezeichnen.¹³

Erst jetzt, erst mit dieser Erfahrung geht dem Hirten auf, dass er – im Rückblick betrachtet – mit der Suche nach dem Ochsen eine unnötige Mühe auf sich genommen hat.¹⁴ So beginnt das Gedicht von Kakuan wie folgt:

*Zu viele Schritte sind gemacht worden in Vergeblichkeit,
für die Rückkehr zum Ursprung und zurück zur Quelle.*

Dem Hirten ist es wie ein Schleier vor den Augen weggezogen worden durch die „doppelte“ Erfahrung: Alles ist leer und ungetrennt/ungeschieden und eins. Und gleichzeitig unterschieden und sich in jedem Lebewesen und Ding zeigend.

*Eins ist Alles; Alles ist Eins.*¹⁵

II.

Angesichts seiner dahingehenden Erkenntnis-Erfahrung ist es nachvollziehbar, dass der Hirte ausruft:

Besser wäre es gewesen, blind und taub von Anfang an zu sein.

Die Blindheit und Taubheit, von der hier die Rede ist, ist nicht die gewöhnliche, sondern die sog. erleuchtete Blindheit (und Taubheit). So konnte er paradoxerweise erst nach langer Bemühung in Überwindung der gewöhnlichen Blindheit und Taubheit dahingelangen: eigentlich gibt es da nichts Besonderes oder Außergewöhnliches,¹⁶ sondern es ist eben die grundlegende, natürliche Wahrheit, die einfach und schlicht ist und sich in jedem Augenblick zeigt. Man übersieht sie leicht.

¹² Daizohkutsu R. Ohtsu, S. 117.

¹³ A.a.O., S. 117 und 119.

¹⁴ A.a.O., S. 119.

¹⁵ Shinjinmei, S. 35.

¹⁶ Vgl. a.a.O.

Denn man schaut immer irgendwohin in die Ferne und lässt sich von Vorstellungen, Konzepten, Wunschträumen und von Trost suchenden und Sicherheitsgefühle vermittelnden Gedanken vorwärtstreiben – auf all die Irrwege, von denen zum ersten Ochsenbild die Rede ist.

Kurzgefasst: All die Irrwege, die wir beschritten, all die Umwege, die wir eingeschlagen haben, all die Anstrengungen, die wir unternommen haben, stellen sich nach der „Rückkehr in den Ursprung“ als „nichtig“ dar, sind aber eben doch „notwendig“, weil sie uns letztlich dorthin führen, wo wir zur Wahrheit erwachen können.

Der Mensch ... hat erkannt, dass das Denken ihn zwar von seiner Heimat entfernt hat, aber ohne seine Fähigkeit zum Denken wäre er gar nicht an diesen Punkt gelangt. Und genauso verhält es sich mit dem Leiden und der Unzufriedenheit, denn ohne diese Unzufriedenheit hätte er sich niemals auf den beschwerlichen Weg gemacht.¹⁷

Zu der genannten Wahrheit und zum wirklichen Heimkommen gehört es – und deshalb sind von Kakuan die Bilder neun und zehn dem achten Bild hinzugefügt worden –, dass man nicht in der Leere verharren darf, auch wenn die nächsten Verszeilen – isoliert und nicht eingebunden in das ihnen zugrundeliegende daoistische Verständnis – nach einem vollständigen Rückzug aus der Welt zu klingen scheinen.

*In meiner Hütte sitzend, kümmere ich mich nicht
um die Dinge draußen.
Die Flüsse fließen von selbst endlos weiter. Die Rosen blühen rot,
wie sie blühen.¹⁸*

Der Verszeile über Flüsse und Rosen, die einfach sind, was und wie sie sind – ohne ein Warum, entspricht das bereits behandelte Vorwort, worin von der reinen,

¹⁷ Harry Mishô Teske, S. 203.

¹⁸ So der Vers von Kakuan.

durch nichts überlagerten Beobachtung des ständigen Wechsels von Entstehen und Vergehen des Daseins in dieser Welt die Rede ist.

Mit der vorausgehenden Verszeile dass der Hirte sich nicht um die Dinge draußen, außerhalb seiner Hütte also, kümmern, soll lediglich ausgedrückt werden, dass die falsche, da ich-bezogene Identifizierung mit den Dingen da draußen, sprich: mit all den Dingen, die unser alltägliches Leben kollektiv und individuell ausmachen und uns gewöhnlich ständig in Beschlag nehmen oder nehmen wollen, aufgehoben ist, nicht aber die aufmerksame Beobachtung und das rechte Handeln (buddhistisch gesprochen) bzw. das Wu-Wei = Nicht-Tun (taoistisch ausgedrückt), worauf ebenfalls das Vorwort bereits verwiesen hat.

Nicht-Tun ist, um es noch einmal zu betonen, nicht Nichts-Tun!

*Es ist [nämlich] ein unechtes Zen, im Nichts zu versinken und dort hängen zu bleiben, wo man keine Anwesenden sieht, keine Stimme hört, wo es weder Buddha noch Teufel gibt*¹⁹,

so Daizohkutsu R. Ohtsu in traditioneller, zen-buddhistischer Sprache.

Dazu als dröhnender Abschluss ergänzend dieses Zitat von Zenkei Shibayama zu Mumonkan Nr. 10 (Seizei der Arme):

*Zen verneint alles und bejaht gleichzeitig alles. Wenn diese absolute Bejahung nicht in jeglicher wie auch immer gearteten Situation wirkt, ist die Verneinung nur ein Leichnam, den man vernichten kann.*²⁰

Ich sprach zwar gerade von einem Abschluss. Aber ich war die ganze Zeit während der Niederlegung dieses Teisho mit einer Textpassage von Addison Hodges Hart beschäftigt, die ich einerseits sehr gut nachvollziehen kann und die mich durchaus in meinem Herz-Geist berührt, die aber andererseits aus der Sicht des Zen nach einer Ergänzung bzw. Verdeutlichung ruft. Ich zitiere diese Ausführungen nun einfach mal:

¹⁹ Daizohkutsu R. Ohtsu, S. 119.

²⁰ Zenkei Shibayama, Zu den Quellen des Zen, S. 108.

As Picture 8 pointed us to the Christian idea of apophaticism, Picture 9 points us to the complementary approach to God that we call the via positiva or „kataphaticism“. The latter is a big word that means, simply, „to affirm“. In this case, it means „to affirm“ that the hidden God can be spoken about, concepts about God can be valuable (even concepts expressed in pictures of empty circles), all is not mere silence, and – most importantly – everything that exists materially and sensually indicates his living reality.

But it isn't simply a matter of „seeing God in nature“ in some poetic or allegorical sense; rather it's a matter of waking up and discovering nature in God. All forms are of themselves empty – made of nothing – but God is what ceaselessly makes them to be. He imagines them forth, and we receptively imagine them in. God isn't „in“ nature; we can of course see nature – as many do – and not see him at all. But once there has been a deep experience of enlightenment, as Picture 8 suggests, we find that nature and its perpetual transformation endlessly flow from that indefinable Source which Christians and others call God. We can no longer see nature and not see the Source behind it.²¹

So wie Bild 8 uns auf die christliche Idee des Apophatismus hingewiesen hat, weist uns Bild 9 auf die komplementäre Annäherung an Gott hin, die wir via positiva oder „Kataphatismus“ nennen. Letzteres ist ein großes Wort, das einfach „bestätigen“ bedeutet. In diesem Fall bedeutet es „bestätigen“, dass über den verborgenen Gott gesprochen werden kann, dass Konzepte über Gott wertvoll sein können (selbst Konzepte, die in Bildern leerer Kreise ausgedrückt werden), dass nicht alles nur Schweigen ist und – am wichtigsten – dass alles, was materiell und sinnlich existiert, auf seine lebendige Realität hinweist.

Aber es geht nicht einfach darum, „Gott in der Natur zu sehen“ in einem poetischen oder allegorischen Sinn; es geht vielmehr darum, aufzuwachen und die Natur in Gott zu entdecken. Alle Formen sind an sich leer – aus dem Nichts

²¹ Addison Hodges Hart, S. 108 f.

gemacht – aber Gott ist es, der sie unaufhörlich entstehen lässt. Er stellt sie sich vor, und wir stellen sie uns empfänglich in ihr vor. Gott ist nicht „in“ der Natur; wir können die Natur natürlich sehen – wie viele es tun – und ihn überhaupt nicht sehen. Aber wenn wir erst einmal eine tiefe Erleuchtung erfahren haben, wie Bild 8 zeigt, erkennen wir, dass die Natur und ihre fortwährende Transformation unaufhörlich aus jener undefinierbaren Quelle entspringen, die Christen und andere Gott nennen. Wir können die Natur nicht mehr sehen, ohne die Quelle dahinter zu erkennen.²²

Bei der Beschäftigung mit diesen Aussagen fällt einem – so jedenfalls mir – plötzlich auf, dass weder Kakuan noch Tsi-yüan zu dem Ursprung und zur Quelle selbst etwas aussagen, zu der laut Bildüberschrift doch der Hirte zurückgekehrt ist. Und auch in den Kommentaren dazu findet sich nichts dazu, außer bei Addison Hodges Hart, den ich gerade zitierte, der mit christlicher Perspektive auf die Ochsenbilder schaut. Auch die Zeichnung von Bild Nr. 9 „sagt“ dazu nichts. Oder vielleicht doch? Nämlich durch das Fehlen einer irgendwie gestaltlich fassbaren Existenz außerhalb der dargestellten Natur? Aber wenn wir etwas von einem Ursprung oder einer Quelle hören, zu der man zurückgekehrt ist, löst das doch sofort in uns Gefühle und Gedanken aus, dass es da etwas gibt, aus dem anderes, in unserem spirituellen Zusammenhang, alles andere, entstanden ist. Rückkehr zudem suggeriert vorangegangene Trennung, die nun aufgehoben wird.

Was nun? Was sagt Zen dazu? Was der Buddhismus allgemein?

Der jüdisch-christliche Glaube geht von einem Schöpfergott aus als Ursprung allen Seins. Er weiß zwar, dass dieser nicht dargestellt und begrifflich irgendwie erfasst werden kann, denn wäre es anders, könnte er nicht der absolute ewige Gott sein.

Buddhismus und Zen teilen diese Auffassung nicht. Sie stellen immer nur auf das Konkrete, Faktische des Moments des Jetzt ab, den Wandel und die sich permanent darstellende Vergänglichkeit und Flüchtigkeit aller Phänomene, die

²² Übersetzung von mir.

ungetrennt diese Buddha-Natur verkörpern, die ihrerseits nichts anderes ist als die Phänomene. *Form ist Leere, Leere ist Form*, so sagt es das Herz-Sutra.

Wie kann da in einem klassischen Zen-Text, wie dem zu den Ochsenbildern, von einem Ursprung und einer Quelle gesprochen werden, zu denen der Mensch, der große Erleuchtung erlangt und die Leerheitserfahrung gemacht hat, zurückkehrt? Gar zurückkehren muss, soll sein Erwachen vollständig sein?

Möglicherweise erklärt sich die Überschrift des neunten Ochsenbildes aus einem rudimentären daoistischen Verständnis, nach dem das Dao aus dem Nichts alles geschaffen hat und schafft.

Dass sich indes in Vorwort und Gedicht dazu nichts finden lässt, ist meines Erachtens ganz klar vom reinen Zen-Verständnis her nachzuvollziehen. Es muss durch den Einzelnen in praktischer eigener origineller (!)²³ Erfahrung vollzogen werden, dass Form Leere ist und Leere Form ist, will man von einem Erwachen im Sinne des Zen sprechen. Was meine ich?

Auch wenn ich hiermit bereits halb versteckt, aber auch halb offenbart einen maßgeblichen Hinweis gegeben habe, worum es hier geht, ist es vielleicht am einprägsamsten weiterführend, wenn ich hier das Koan Hekiganroku Nr. 60 (Ummons Wanderstab) ins Spiel bringe. Engos Einführung und dieses Koan selbst sehen so aus:

Hekiganroku Nr. 60: Ummons Wanderstab

Engos Einführung

Keinen Unterschied gibt es vom Ursprung her zwischen den Buddhas und den fühlenden Lebewesen.

Berge und Flüsse und mein Selbst – wie soll es da eine Verschiedenheit geben? Warum nur ist es dann aber so, dass wir hingehen und es in zwei spalten?

Auch wenn wir geschickt darin sind, schwierige Fragen in Koans zu enthüllen und das Wesensgeheimnis entdecken, – wenn wir es dabei belassen, wird das nicht reichen.

²³ Origo (lat.): Ursprung.

Wenn wir da aber nicht stehen bleiben, wird es ein Nichts sein, die ganze große Erde zwischen die Finger zu nehmen.

Wo ist der Ort, wo Du zu einer solchen Lösung gelangen und ein Kehrwort sagen kannst?

Um das zu prüfen, gebe ich euch diesen Fall. Schaut!

Der Fall

Ummon nahm seinen Stab, zeigte ihn der Versammlung und sagte: „Dieser Stab ist zu einem Drachen geworden, der das ganze Universum verschlungen hat.

Wo kommen dann jetzt die Berge und Flüsse und die ganze große Erde her?“²⁴

Woher kommen jetzt alle die Erscheinungen, fragt Ummon, während er gleichzeitig den Stab hochhält und über ihn sagt, er habe das ganze Universum verschlungen. Ummon stellt hier im Kern die gleiche Frage, auf die Addison Hodges Hart aus christlichem Verständnis heraus antwortet, dass die ganze Natur und ihre andauernden Transformationen endlos aus der undefinierbaren Quelle fließen, welche Christen und andere Gott nennen.²⁵ Nur, würde Ummon eine solche oder eine ähnliche Antwort, die auf eine Entität außerhalb der Erscheinungswelt (als der Welt der sog. Form) verweist und dabei „stehen“ bleibt, akzeptieren? Würde er dich nicht vielmehr aus dem Dokusanraum verweisen mit der Bemerkung, das reiche nicht oder das sei nicht tief genug, ergänzt vielleicht um den Hinweis: „Es geht um dich, um deine ur-eigene Antwort, um dein ur-eigenes anfängliches Gesicht, bevor Vater und Mutter geboren wurden.“ Was sagte ich vorhin ähnlich? Es muss durch den Einzelnen in praktischer eigener, origineller (!) Erfahrung nachvollzogen werden, soll man von einem Erwachen im Sinne des Zen sprechen. Das ist etwas anderes, als an etwas glauben und/oder hoffen, dass es so sei, wie es – nach christlichem Verständnis – offenbart worden sei, und so auf die Welt zu schauen.

Meister Engo stellt deshalb in seiner Einführung zum Fall Hekiganroku Nr. 60 die Frage:

²⁴ Zu diesem Koan vgl. das Teisho in: Leuchtende Dunkelheit – dunkles Licht, S. 145 ff.

²⁵ Zitat, siehe oben S. 11.

Wo ist der Ort, wo Du zu einer ... Lösung gelangen und ein Kehrwort sagen kannst?

Das ist die einleitende Koanfrage zu Ummons Demonstration im Fall und zu seiner Frage, woher denn all die Dinge der phänomenalen Welt und diese selbst denn herkommen, was und wo denn der Ursprung, die Quelle, dafür sind, dass dies alles existiert und nicht nichts ist. Ein Kehrwort sagen heißt nichts anderes, als zur Umkehr zu gelangen, indem wir nicht stehen bleiben mit bzw. bei einer geschickten Lösung des Koans, sondern indem wir da keinen Halt machen. Dazu Yamada Kôun:

Ummon will ... uns auffordern, Berge und Flüsse dort zu sehen, wo es überhaupt nichts gibt. ... Eins ist alles und alles ist eins.²⁶

Und erneut die Frage, wo der Ort ist, wo das – und die Rückkehr zur Quelle – (nur) erfolgen kann und wie es geschieht. Dazu sollten wir uns erinnern, was das achte Ochsenbild als gewonnene Erfahrung beinhaltet und was Ummons Wanderstab verschlungen hat: das ganze leere Universum. Was ist „danach“ und „darauf-hin“ noch zu sagen dazu, was es mit dem Ursprung und der Quelle auf sich hat, wenn wir einer solchen grundlegenden großen Erfahrung treu bleiben? Was sagen, als dieses kleine Menschlein in seiner Begrenztheit und Vergänglichkeit seiner irdischen Form? Was, bitte, bleibt da eigentlich nur?

Bodhidharma sagte zum chinesischen Kaiser, der ihn gefragt hatte, was der tiefste Sinn der Heiligen Wahrheit sei: *„Unendlich weit und leer, nichts von heilig.“* Da fragte der Kaiser: *„Und wer bist du – mir gegenüber?“* Bodhidharma erwiderte: *„Ich weiß es nicht.“* Der Kaiser verstand nichts.²⁷

„Unendlich weit und leer, nichts von heilig“ und auf die Frage *„Wer bist du – mir gegenüber?“* *„Ich weiß es nicht“*, sind „ein Ding“, das nicht nur auf-einander, sondern auch aus-einander „folgt“. Versteht ihr, ahnt ihr was?

²⁶ Yamada Kôun, Hekiganroku, Band 2, S. 100.

²⁷ Vgl. Hekiganroku Nr. 1.

Mag die Antwort von Addison Hodges Hart uns berühren und auch eine wichtige, nicht zu vernachlässigende Komponente des Weges aufzeigen, nämlich die Ehrfurcht und Demut vor jedem Ding und Lebewesen der Welt, und mag jeder Mensch selbst für sich und aus sich heraus dazu entscheiden, wie er es für sich sieht, zum Ursprung und zur Quelle zurückgekommen zu sein oder zu kommen, so bleibt vom reinen Zen-Standpunkt entscheidend bei der zu realisierenden Frage nach dem Ort, wo du zur Lösung gelangen und ein unmittelbares Kehrwort sagen kannst – die Realisierung der tatsächlichen Erfahrung von:

Eins ist Alles, alles ist Eins.²⁸ Form ist Leere, Leere ist Form.

So schließt sich der Kreis. Zurück, wo ich hergekommen bin. Zurück zur lebensspendenden, ständig fließenden Quelle. Das Ende ist nichts anderes als der Anfang.

²⁸ Neben *Yamada Kôun*, a.a.O., vgl. auch *Shinjinmei*, S. 35.