

# Dritter Zyklus: Komparative Fallbeschreibungen – Individuelle Lebens- und Leidenswege

Die buddhistischen Schulen sind heterogener als mancher zunächst vermuten würde. Wie bereits dargelegt bieten die verschiedenen Traditionen und Schulungswege auf der abstrakten Ebene der Lehrsysteme unterschiedliche Praxiswege und vor allem auch unterschiedliche Betonungen der Lehrinhalte selbst an. Die konkreten empirischen Verhältnisse lassen hier noch mehr Komplexität erwarten. Bei mehr als 120 Interviews ist für den Forschenden somit Selektion, d. h. Reduktion von Komplexität zwingend notwendig. Damit entstehen jedoch gleichzeitig Gefahren des potentiellen Eklektizismus oder der reinen Illustration. Aus diesem Grund haben wir uns bei der Darstellung der empirischen Ergebnisse für ein zweistufiges Verfahren entschieden.

In einem ersten Schritt sollen zunächst drei ausführliche Fallbeschreibungen einzelner Praktizierender angefertigt werden, die die jeweiligen biografischen Details mit einer ersten Analyse der Diskursebenen der Interviews in Verbindung bringen. Ein solches Vorgehen wird zwar nicht mehr häufig gewählt, denn im „Zuge einer stärkeren Orientierung an der komparativen Analyse und damit an generalisierungsfähigen Ergebnissen [...] ist die Fallbeschreibung (mit ihrer starken Bindung an den Einzelfall) in neueren Untersuchungen [...] zunehmend in den Hintergrund getreten zugunsten der Typenbildung“. Demgegenüber steht für uns der konkrete individuelle Lebensweg zunächst in gleichem Interesse wie der Versuch generalisierender Aussagen (Bohnsack 2008, S. 141).

In einem zweiten Schritt dienen diese Fallbeschreibungen anschließend als roter Faden einer Komparatistik, die versucht, von den Rekonstruktionen des Einzelfalls auf generalisierbare Orientierungsmuster zu schließen. Dieses Vorgehen sehen wir vor allem dem Feld geschuldet, in dem sowohl die einzelnen Schulungswege als auch die Lebenswege der einzelnen Praktizierenden ganz eigene Erfahrungsmöglichkeiten versprechen. Zwar bietet jeder Fall seine ganz eigene Geschichte, der durch die Fallbeschreibung ein entsprechender Platz verschafft wird. Dennoch steht das hier vorgelegte Forschungsprogramm dafür ein, Gemeinsames im Unterschiedlichen und Unterschiedliches im Gemeinsamen zu rekonstruieren. Die drei Fallbeschreibungen dienen also vor allem dem Einstieg in die zu erwartenden Themen und Orientierungen in Bezug auf die Ausübung und Reflexion der buddhistischen Praxis, das besondere Lehrer-Schüler-Verhältnis und den Umgang mit dem prominenten soteriologischen Ziel der Erleuchtung.

Von einer methodischen Warte aus betrachtet, fungiert die Fallbeschreibung im Sinne der von uns präferierten dokumentarischen Methode somit vor allem als Versuch, die „Gesamtgestalt des Falles“ zusammenfassend zu charakterisieren. Dabei übernimmt die Fallbeschreibung in der Regel drei Aufgaben: a) die Darstellung der zentralen Orientierungen oder Rahmenkomponenten, b) die Beschreibung der dramaturgischen Entwicklung der Passagen und bereits ansatzweise c) die Beschreibung der Diskursorganisation (insbesondere im Falle von Gruppendiskussionen).

Das Hauptaugenmerk der Fallbeschreibung liegt damit vor allem in der Darstellung der Verknüpfung von Inhalt (Orientierungsmuster) und Form (Dramaturgie). Zudem sollte in den Fallbeschreibungen möglichst „das Spannungsverhältnis zwischen der Sprachebene der Erforschten, der Diskursteilnehmer einerseits und derjenigen der Interpreten andererseits und damit die *Fremdheitsrelation* erkennbar bleiben und möglicherweise pointiert herausgearbeitet werden“ (Bohnsack 2008, S. 140; Hervorhebung im Original).

Damit wird klar, dass die Fallbeschreibungen hier einem besonderen Zweck dienen. Aus dem Grunde, dass es dem vorliegenden Forschungsprogramm nicht um Biografieforschung geht, in der die Individuen und die Genese ihrer Identitätskonstruktionen im Fokus stehen, sondern um einen Vergleich der Praxen im Kontext ihrer Schulungswege, dienen die drei Fallbeschreibungen vor allem dem Zweck, die Aussagen der Befragten aus ihrem spezifischen Kontext heraus zu verstehen. An den Fallbeschreibungen – so lautet die Vermutung – dokumentiert sich bereits ein besonderer Welt- und Selbstbezug, der sich im Verhältnis von Lehrsystem, Lehrenden und der Gemeinschaft der Praktizierenden herausbildet. Die drei Fallbeschreibungen stellen damit ein wichtiges Fundament für die anschließende komparative Analyse bereit.<sup>214</sup> Die leitenden Fragen lauten somit: Welche Erwartungen, Vorstellungen und insbesondere welche *Haltungen* gegenüber der eigenen Praxis mit allem, was dazugehört, zeigen sich in den Fällen?

Die Darstellungen der drei Fallbeschreibungen sind in ihrer Selektivität der Ausschnitte entsprechend der dokumentarischen Methode entlang von auftretenden und inhaltlich relevanten Eckpunkten zustande gekommen. Sie lassen sich in ihrer Gesamtgestalt wie folgt charakterisieren und bilden damit auf einer übergeordneten Ebene sogleich die

<sup>214</sup> Den drei nun folgenden Fallbeschreibungen kommt damit nolens volens eine prominente Bedeutung zu, die sich allein schon dadurch ergibt, dass diesen drei Fällen mehr Raum gegeben wird, als den übrigen. Eine solche Asymmetrie zwischen den erhobenen Fällen liegt jedoch empirisch nicht vor. Die drei hier präsentierten Fälle wurden einzig aus dem Grunde ausgewählt, da sie in sich und im Verhältnis zueinander mehr oder weniger alle zentralen Aspekte aufzeigen können, um die es in dieser Arbeit gehen soll.

systematisierende Grundfolie für die Struktur des empirischen Hauptteils, in dem es darum geht, in Form von komparativen Analysen typisierbare, also zunehmend generalisierbare Aspekte zu identifizieren:

Frau Miriam Kraft praktiziert seit 15 Jahren tibetischen Buddhismus in der Schule des Diamantwegs. An ihrem Fall wird insbesondere deutlich, wie spezifische Erfahrungen im eigenen Praktizieren zu epistemischen Evidenzen führen, die den weiteren Gang von Sozialisation und Erfahrung rahmen. Miriam Krafts biografischer Werdegang ist zunächst durch eine wechselnde Suche nach einer spirituellen Heimat geprägt. Mehrfache *Drop-outs* aus verschiedenen Schulungssystemen zeichnen ihren Weg, bis die Teilnahme an der *Phowa* als zentrales Evidenz-Ereignis auf ihrem Praxisweg einen Unterschied macht. Mit Hilfe ihrer eigenen Erfahrung und deren Reflexion im sozial angelieferten Sinn der *sangha* entwickelt Frau Kraft eine Form der Hingabe an Lama Ole Nydahl (wie auch er sie seinerseits dem Karmapa entgegenbringt). Damit gelingt es ihr, eine für den Diamantweg typische Haltung einzunehmen, die zwar die Integration von Kritik, Zweifel und Glaube (bzw. heilig und profan) aufzulösen vermag, aber keine eigene Reflexionsperspektive bereitstellt, die es Frau Kraft ermöglichen würde, zwischen differenten Kontexturen (der Kontingenz der eigenen Praxis und der höchsten Sicht als Wissen um die Leerheit und Kontingenz aller denkbaren Praxen) zu vermitteln.

Frau Veronika Roth praktiziert in der Tradition des *Rinzai*-Zen. In ihrem Fall finden sich vor allem wichtige Einsichten in die Binnenbeziehung zwischen Lehrern und Schülern. Ganz konkret wird die Besonderheit dieser für die Praktizierenden zentralen Beziehung an der Erfahrung und Reflexion einer „Demütigung als geschicktem Mittel“ deutlich. Frau Roths Besuch bei einem Zen-Meister kulminiert in kommunikativen Verstrickungen, die aufzeigen, dass sich Reflexion und Erleben im Wege stehen, aber auch mit Hilfe Dritter ineinander überführt werden können. Die Lehrer (respektive Meister) erscheinen hier als Übungsobjekt für die Einheit der Unterscheidung Heiliger/Mensch. Besondere Zen-spezifische Kommunikationsformen wie die prominenten *Kōans* erlauben beispielsweise, über den Fortschritt der Schüler zu informieren, ohne diesen explizit benennen zu dürfen. Dabei kommen *nolens volens* vor allem nonverbale Kommunikationsformen in den Blick, aber auch die für den Zen-Buddhismus typischen Reflexionsformen über die Praxisanforderung, den ewig übenden Anfängergeist aufrecht zu erhalten (Suzuki 2011).

Frau Britta Henschel praktiziert seit mehr als 30 Jahren in der Tradition der *Vipassanā*-Vereinigung, bis es zu einer deutlichen Verschiebung der Sinnggebung in ihrem habituellen Handeln kommt. Dabei dokumentiert sich, wie der buddhistische Weg vor allem als ein Lernprozess aufgefasst werden kann, der auf Veränderung der Sinnggebungsprozesse abzielt. Denn während Britta Henschels erste Jahre des Praktizierens stark teleologisch strukturiert waren, zeigt sich nach einer langjährigen und

auch existenziell konfliktreichen Auseinandersetzung mit der vermeintlichen Exklusivität von Wahrheit innerhalb einzelner Schulungssysteme eine neue Reflexionsperspektive, die vor allem auf pragmatische Ziellosigkeit setzt. Der Fall Britta Henschels gibt also vor allem Aufschluss darüber, wie buddhistische Lernprozesse zu einer möglichen Kontexturtransformation im Sinne eines *Bildungsprozesses* führen können (Marotzki 1990). Am vorläufigen Ende ihrer spirituellen Odyssee steht eine Transformation, die als eine hochspezifische und besondere Form der *Informierung* alles bisher Gewesene – vor allem auch ihr spirituelles Streben – in einem anderen Licht erscheinen lässt.

Analytisch soll mit den drei hier vorgestellten Fallbeschreibungen eine fallbasierte Strukturierung der weiterführenden komparativen Analysen der folgenden Kapitel abgebildet werden. Während das analytische Begriffspaar Praxis/Evidenz elementar ist für die Erfahrung und das Erleben, welche den buddhistischen Weg prägen, stellen soziale Beziehungen und hier insbesondere die *Lehrer-Schüler-Beziehungen* wichtige stabilisierende Faktoren dar, die das Setting für diese Erfahrungen und Erlebnisse nicht nur erst ermöglichen, sondern auf spezifische Art und Weise auch plausibilisieren und auf Dauer stellen können. Als dritte Form praktischen Wissens dokumentiert sich schließlich, dass all das Erlebte und mit sozial angeliefertem Sinn Stabilisierte in einen ebenso umfassenden wie tiefgründigen Lernprozess münden kann, der im Sinne von Marotzki als „Kontexturtransformation“ zu verstehen wäre. Dieser Wandlungsprozess könnte im buddhistischen Sinne als eine Form der Befreiung vom Leiden (bzw. als „Erwachen“) gesehen werden.

Die Namen sowie manche Details in den folgenden Interviewanalysen wurden zugunsten der Anonymität der Interviewpartner verändert. Alle zeitlichen Angaben sind jeweils in Relation zu dem Tag, an dem das Interview geführt wurde, zu verstehen.<sup>215</sup>

### III.1 Miriam Kraft – Praxis und Evidenz

*Die Vorgeschichte: ein religiös geprägtes Umfeld und die Suche nach einer erfahrungsorientierten Spiritualität*

Miriam Kraft ist in einem stark christlich geprägten Umfeld aufgewachsen. Ihre Kindheit erlebt sie im Nachhinein als glücklich. Ihr Elternhaus sei liebevoll gewesen. Nach der Schule lässt sie sich in einer spirituell ausgerichteten Gemeinschaftspraxis zur Physiotherapeutin ausbilden. Währenddessen beschäftigt sie sich intensiv mit dem theosophischen Gedankengut. Auch nach ihrer Ausbildung bleibt Frau Kraft zunächst beruflich wie ideell der Theosophie verbunden.

<sup>215</sup> Alle hier verwendeten Interviews wurden zwischen Dezember 2012 und Oktober 2014 geführt.

Parallel zur Erwerbstätigkeit bildet sie sich fachlich weiter und erwirbt auf diese Weise die Qualifikation, an Fachschulen für Sozial- und Gesundheitswesen zu unterrichten. Ungefähr zeitgleich beginnt Frau Kraft ernsthaft an der theosophischen Bewegung zu zweifeln, weil eine psychisch labile Freundin in einer an deren religiösen Werten orientierten Einrichtung in den Selbstmord getrieben worden sei.

Miriam Kraft ist ca. 30 Jahre alt, als sie schließlich der theosophischen Bewegung den Rücken kehrt und eine Dozententätigkeit in einem Berufskolleg für Heilerziehungspflege annimmt. Der Bruch mit der theosophischen Gemeinschaft fällt ihr nicht leicht, da sie sich dort immer wohl gefühlt habe. Kurz darauf wird sie schwanger und kommt bei der Geburtsvorbereitung in Kontakt mit Anhängerinnen des indischen Guru Shree Rajneesh – besser bekannt als Bhagwan oder Osho.

Retrospektiv erzählt Frau Kraft über die drei, vier Jahre, in denen sie Sannyasin war, eher Gutes über Osho, seine Lehre und die Formen der Möglichkeiten des praktischen Auslebens. Den Kult um seine Person und die Hierarchien innerhalb der Bewegung bewertet sie allerdings negativ. In Bezug auf die Praxis dokumentiert sich eine eindeutige Präferenz des Körperbetonten. Sogar in ihrer Bezugnahme auf Gedankliches gebraucht sie ein Verb der Einverleibung: „die Bücher von Osho habe ich aufgefressen“. Mehrfach betont sie die Bedeutung der „Körpermeditationen“ für ihren Werdegang. Oshos Ansatz – Menschen aus dem Westen müssten zunächst Spannungen *körperlich* abbauen – stößt bei ihr dementprechend auf große Resonanz. Insbesondere die Übungen mit „Tanz“ und „Schreien“ findet sie „ganz toll“. Aus heutiger Perspektive betrachtet sie diese Praktiken zunächst als „was ganz Archaisches und was Verrücktes“, erinnert sich aber ebenso an „transzendente“ Erfahrungen, wie Raumwahrnehmungen und Lichterfahrungen und mehr „Tolle[s]“, was zur mehrmaligen, starken Betonung und Bejahung der Methoden führt. Wenngleich sie diese Praktiken und damit auch die Sannyas-Bewegung als „nicht gesellschaftsfähig“ und „komisch“ bewertet, denkt sie bis heute gerne daran zurück und ist zudem überzeugt, dass ihr die „Körpermeditationen“ für ihr „Energiesystem“ bzw. ihr gesamtes Leben „extrem viel gegeben“ haben.

Nach etwa vier Jahren sehnt sie sich aufgrund zunehmenden Missfallens bezüglich der Organisationsformen der Sannyasins sowie des „Chaos“ im Privatleben zunehmend nach klaren Strukturen, die sie zunächst bei einer Zen-Gruppe findet:

*Frau Kraft:* Und die Sannyasins waren mir dann irgendwann zu freakig und so ging das irgendwie, dass ich Mitte/ Also, gut das sind jetzt 30 Jahre her, also ich war damals Mitte 30, bin jetzt 58, wie ich so den Zen-Buddhismus getroffen habe und der hat mich richtig auch angeturnt, also vor allem so dieses, ich weiß nicht, damals in dem/ in der Zeit meiner Lebensphase hatte ich so das Gefühl, ich brauche so ein Strukturen, ich brauche

so diesen ganz klaren/ klaren/ diese Klarheit und diese Einfachheit. Die hat mich im Zen-Buddhismus sehr angesprochen.

*Hinwendung zum tibetischen Buddhismus: Suche nach einer Hilfestellung im Umgang mit dem Tod der Mutter*

Die Zen-Praxis hilft Frau Kraft zunächst, ihr damaliges Leben zu stabilisieren. Allerdings bleibt ihr die strenge und nüchterne Ritualform fremd. Zudem findet sie keinen zufriedenstellenden Zugang zu den anderen Mitgliedern der Zen-Gruppe. Der eigentliche Anlass für die Abwendung vom Zen ist jedoch schließlich die tödliche Erkrankung ihrer noch recht jungen Mutter. Die nüchterne Philosophie des Zen kann auf ihre damit aufkommenden religiösen Bedürfnisse keine befriedigende Antwort geben:

*Frau Kraft:* soo aber die ganze Frage mit dem Thema Tod und Sterben das war alles irgendwie sowieso, bin ich nicht so richtig weitergekommen und meine Mama lag damals, die hat, ich hab so quasi ihr Krebsleiden begleitet und es war absehbar, dass sie bald sterben wird und sie war halt noch relativ jung und dann hab ich von dem tibetischen Buch vom Leben und Sterben gehört das hab ich gelesen boah fand ich spannend und da hab ich so das Gefühl gehabt so jetzt geh mal, such mal im tibetischen Buddhismus such da mal rum schau dich da einfach mal um.

Frau Kraft wendet sich dem tibetischen Buddhismus aufgrund eines Bedürfnisses zu, das ihre damalige Zen-Praxis nicht erfüllen konnte. Sie sucht Antworten und Trost in Hinblick auf den Umgang mit dem Sterben ihrer an Krebs erkrankten Mutter. Die Konfrontation mit ihrem frühzeitigen Ableben führt sie zu der Frage nach dem Tode, bzw. wie es danach weitergehe. Während der Zen-Buddhismus hier üblicherweise agnostisch bleibt und auf die Klarheit des gegenwärtigen Augenblicks des Lebens setzt (vgl. Kap. I.3), bietet der tibetische Buddhismus mit dem Totenbuch ein religiöses Deutungsangebot als Landkarte für die Zeit nach dem Ableben einer Person an.

In diesem Sinne verwundert es zunächst nicht, dass Frau Kraft die Lektüre des „tibetischen Buchs vom Leben und Sterben“ besonders berührt, welches dan auch ihr Interesse an den von Ole Nydahl angebotenen *Phowa*-Kursen zum „bewussten Sterben“ weckt. Der Kurs selbst erscheint aus der Retrospektive der Erzählung als eine „geniale Methode“, um „vor allem praktisch damit zurecht zu kommen“. Interessant ist hier, dass mit dem Begriff „praktisch“ im Gegensatz zu theoretisch oder argumentativ begründeten Geltungsansprüchen eine pragmatische Perspektive markiert wird. Es geht darum, im Angesicht des Problems des Todes etwas tun zu können. Im Nachhinein stellt sich die Aneignung des tibetischen Buddhismus als ein längerer „Weg oder Prozess“ heraus, doch der „Anfang“ ist nun vor allem auch in emotionaler Hinsicht getan. Frau

Kraft ist vor allem von Lama Ole Nydahl „sehr inspiriert“ und nimmt nun auch in formeller Hinsicht „Zuflucht“ zum Diamantweg:

*Frau Kraft:* und da wars dann so, dass ich vom Lama Ole Nydahl gehört hab von seinen großen Kursen von seinen *Phowa*-Kursen. Kursen des bewussten Sterbens und das war soo daaa, das war auch ganz spannend, weil das passte genau, dass meine Mama eigentlich gestorben ist. Es war ein *Phowa*-Kurs und der war in Hildesheim und ich war in der Nähe von Hildesheim, ich lebte in der Nähe von Hildesheim joa und so bin ich zum Diamantwegs-Buddhismus gekommen. Hab ich den Lama Ole kennen gelernt, hab den *Phowa*-Kurs gemacht, hab für mich das Gefühl gehabt das ist die geniale Methode überhaupt damit, auch vor allem praktisch damit zurecht zu kommen, ist natürlich ein Weg und ein Prozess, aber der Anfang war dafür getan und war sehr inspiriert vom Lama Ole, hab dann sofort Zuflucht genommen und das war wie ich vierzig war. Also vor acht/ Moment mal, nein, warte mal. Nein, 15/ Das war jetzt vor 15 Jahren. Meine Mama ist 15 Jahre tot.

Schon in dieser kurzen Interviewsequenz deutet sich ein komplexes Wechselspiel zwischen den individuellen Bedürfnissen und Sehnsüchten der Schülerin, dem Verhältnis von Praxis und Reflexion, der vermittelnden Methode, der formellen Bindung an den Schulungsweg und nicht zuletzt der emotionalen Bindung zum Lehrer an. Zudem wird deutlich, dass die Erfahrung, von der Frau Kraft hier berichtet, bereits 15 Jahre zurückliegt.

Die folgenden Erzählungen zum ersten *Phowa*-Kurs sind gerade deshalb interessant, weil sich hier unterschiedliche Zeitebenen in einer Weise verzahnen, die Aufschluss darüber geben kann, wie sich Erleben und Reflexion wechselseitig zu einem Evidenzerleben im Sinne kohärenter Glaubensvorstellungen verzahnen, die schließlich in eine stabile, langjährige spirituelle Praxis und Gruppenzugehörigkeit münden.

Zum einen finden wir hier Narrative vor, die sich offensichtlich auf das emotional hoch signifikante und deshalb immer noch gut zu erinnernde Erleben beziehen, das sich während des ersten *Phowa*-Kurses eignete. Hierin sind Erzählungen und Kommentare eingelagert, die sich aus der Perspektive einer Schülerin ergeben, die bereits einige solcher Kurse absolviert hat. Drittens zeigen sich abstraktere Reflexionsfiguren, die sich aus einer bereits stabilisierten und in Hinblick auf die Konzepte und Glaubensvorstellungen angeeignete Praxis ergeben.

### *Setting der Phowa-Kurse – die Praxis des bewussten Sterbens*

Gehen wir kurz etwas ausführlicher auf das Setting der vom Diamantweg angebotenen *Phowa*-Kurse ein. Der Begriff „*Phowa*“ bezeichnet im Tibetischen die Praxis des sogenannten bewussten Sterbens bzw. die Übertragung des Bewusstseins zum Zeitpunkt des Todes. In den entsprechenden Kursen soll eben diese Praxis gelehrt und eingeübt werden.

Der Kurs wird jeweils am Vortag des Kursbeginns durch einen Vortrag von Ole Nydahl eingeleitet,<sup>216</sup> in dem er über einige grundlegende Konzepte des tibetischen Buddhismus sowie über einige Kursregeln informiert. Darüber hinaus wird angekündigt, dass die Praktizierenden auf unterschiedlichen Ebenen „Zeichen“ erhalten werden. Zum einen würden äußere Zeichen erscheinen, die auf der Oberfläche des Kopfes, in der Nähe der Fontanelle sichtbar sein würden, und zwar dort, wo das Bewusstsein austrete. Manchmal sei ein Riss in der Kopfhaut, manchmal sogar ein Blutstropfen, oftmals aber auch nur ein kleiner Schorf zu sehen. Die Schüler werden zudem angehalten, während des Kurses auf das Waschen der Haare zu verzichten, da hierdurch kleinere, weniger sichtbare Zeichen vernichtet würden, wodurch eine Überprüfung durch den Lehrer erschwert würde. Darüber hinaus wird angekündigt, dass innere Zeichen auch im psychischen Erleben auftreten. Diese würden sich einerseits in einer Vielzahl von Problemen, andererseits aber in den Freuden der Reinigung und Befreiung manifestieren. Schließlich würden drittens auch Zeichen auf der geheimen Ebene auftreten, wie etwa Zweifel oder Affinitäten gegenüber bestimmten spirituellen Traditionen. Zudem würde der Lama im Positiven wie im Negativen als Projektionsfläche erscheinen. All dies sei in Ordnung und ein Hinweis darauf, dass die Meditationspraxis funktioniere und man einfach weitermachen solle.

Schließlich würden die Bemühungen darin münden, die eigene Buddha-Natur zu erkennen, also zu erfahren, dass man den Buddha draußen nur deshalb sehen und visualisieren kann, weil man innerlich selbst schon immer Buddha gewesen sei. Letztendlich würde es mehr und mehr gelingen, die Dinge von der höchsten Sicht aus wahrzunehmen und das Vertrauen in die eigene Buddha-Natur aufrechtzuerhalten und sie als Ausgangspunkt der eigenen Gesinnung werden zu lassen.

Darüber hinaus werden die Schüler angewiesen, untereinander *nicht* über ihre eigenen inneren Erfahrungen zu reden, da jeder Schüler andere Erfahrungen mache und durch das Vergleichen mit anderen könne die Meditation – und damit der eigene spirituelle Fortschritt – empfindlich gestört werden. Über alle anderen Dinge könne allerdings gesprochen werden. Für den Kurs selbst gilt also kein Schweigegebot.

Der Vortrag stellt allein schon deshalb einen essentiellen Teil des Kurses dar, weil hiermit eine Reihe von Erwartungen formuliert und kanalisiert wird, insbesondere das Auftreten von Zeichen sowie deren Spezifizierung in einer Vielfalt unterschiedlicher Ausdrucksformen, in denen sich ein Meditationsschüler mit seinen individuellen Erfahrungen persönlich wiederfinden kann.

<sup>216</sup> Siehe als Beispiel für eine solche Einführung den von Ole Nydahl am 23.07.1993 in Immenhausen bei Kassel gehaltenen Vortrag (<https://www.youtube.com/watch?v=FgZDoq1VfNI>, aufgerufen am 09.12.2014).



Der eigentliche Kurs erstreckt sich über eine Dauer von vier bis sieben Tagen, wobei jeder Tag durch drei jeweils dreistündige Meditationssitzungen strukturiert ist. In diesen Sitzungen wird eine bestimmte Visualisierung aufgebaut, die darin mündet, das eigene Bewusstsein über dem Kopf mit dem Buddha *Amitābha* zu verschmelzen, indem das Bewusstsein in der Vorstellung aus der Schädeldecke herausgeschleudert wird. Diese Übung ist mit der Rezitation eines spezifischen Mantra verbunden, das in einen bestimmten Schlüssellaut mündet und mit einem eindrucklichen Sprech- und Atemrhythmus einhergeht.<sup>217</sup> Schüler, die zum ersten Mal einen *Phowa*-Kurs besuchen, werden angewiesen, im vorderen Bereich zu sitzen, also zwischen der Bühne, auf welcher der Lama sitzt, welcher die Übung instruiert und orchestriert, und dem hinteren Bereich des Raumes, in dem die bereits erfahrenen Schüler sitzen. Da die Veranstaltungen oftmals mit 2.000 bis 3.000 Schülern durchgeführt werden, entsteht allein schon durch die Menge der Praktizierenden eine eindrucksvolle Gruppendynamik:

*Frau Kraft:* Also es ist eine Energiemeditation und das hat viel mit Mantra sprechen zu tun und mit Atmung. Und das heißt, wir sprechen ein Mantra, das Mantra würde ich jetzt ungern sagen, aber wir sprechen ein Mantra. Wir konzentrieren uns auf die Atmung und wir konzentrieren uns auf den Buddha-Aspekt des grenzenlosen Lichtes, was über uns ist, und ich würde immer sagen, schleudern quasi durch das Mantra unser/ durch das Mantra und durch unseren Energiekanal geben wir dem Buddha-Aspekt des grenzenlosen Lichtes quasi das Mantra. Und was das macht ist, wenn du das halt über vier, fünf Tage jeweils drei Stunden, dreimal am Tag machst, also es geht auch mit Geräuschen einher, dann öffnet sich ein bisschen was in der Schädeldecke. Und das ist dann so quasi der Erfolg und das ist das, was dann auch überprüft wird. [...] und ich hatte das Glück, in Immenhausen im Sommerkurs, wo halt auch viele Leute da sind, 3.000 Schüler, die dieses Mantra sprechen und diese Atemgeräusche machen und diesen Laut, ist eine irre Energie da.

Im letzten Drittel des Kurses kontrolliert der Lehrer mit seinem Team die Köpfe der Praktizierenden und entdeckt nahezu bei jedem neuen Schüler das äußere Zeichen. Dies wird entsprechend der tibetischen *Phowa*-Belehrung als Indiz dafür genommen, dass beim Praktizierenden ein Kanal geöffnet wurde, durch den der Schüler während seines Sterbeprozesses unmittelbar in das reine Land des Buddha *Amitābha* eingehen kann. Allerdings wird betont, dass man die Übungspraxis aufrechterhalten und regelmäßig aktualisieren solle. In den Worten von Frau Kraft ausgedrückt:

*Frau Kraft:* Und er hat eigentlich 100/ Er hat eigentlich 99,9 Prozent Erfolg. Das heißt, danach wird gecheckt, ob eine Öffnung in der Schädeldecke da ist und dass/ manchmal macht sich das bemerkbar mit einem kleinen

217 Das Mantra sowie der Schlüssellaut, der mit dem Atemgeräusch verbunden wird, werden auf Wunsch der Informanten geheim gehalten.

Blutstropfen. Manchmal macht sich das bemerkbar, dass man das/ dass man wirklich eine Öffnung sieht oder das Flüssigkeit auftritt und vor allem absolut bemerkbar halt durch eine absolute Sensibilität. Also das ist so ein bisschen ein Gefühl wie/ Ich habe das immer so für mich beschrieben wie die Kinder, die eine Fontanelle haben und die Schädeldecke ist noch nicht zu. Das ist so ein dünnes Häutchen. Und der Sinn und der Zweck davon ist, dass einfach wir durch diese Art von Meditationspraxis geübt haben, im Moment des Todes quasi sofort ins reine Land gehen zu können. Das reine Land bedeutet eben, dass auch dieser Buddha-Aspekt, den/ auf den wir meditieren. Das heißt, wir üben das auch immer wieder. Es ist auch wichtig, dass wir immer wieder zu den/ Also es gibt immer wieder Kurse über die Jahre/ also übers Jahr hin, aber wir machen auch in den Zentren diese *Phowa*-Meditation. Also dass wir immer wieder auch in dem Kontakt bleiben. Dass das nicht einmal gemacht ist und dann so quasi nicht mehr und das wird uns schon nahe gelegt, dass wir diese Meditation auch immer regelmäßig machen und das spannende bei der Meditation ist halt, das *Phowa* kann man für sich selber natürlich machen zum Zeitpunkt des Todes.

Darüber hinaus wird die Übung auch als Mittel kommuniziert, mithilfe dessen verstorbene Angehörige und Freunde nach ihrem Tod in eine bessere Wiedergeburt begleitet werden können. Alternativ können tibetische Lamas, wie auch Ole Nydahl, gebeten werden, den Verstorbenen dementsprechend zu begleiten. Die *Phowa*-Meditation erscheint damit als eine universell einsetzbare Übung, um mit dem eigenen und dem Tod anderer umgehen zu können, und wird somit zu einem alltagspraktischen Instrument im Umgang mit dem Tode:

*Frau Kraft:* Aber das spannende ist, das *Phowa* kann man für andere Menschen machen. Und das habe ich auch schon mehrmals mir zunutze gemacht, dass ich das habe, weil ich halt auch leider schon einige Freunde auch verloren habe. Und man kann durch das *Phowa*, das man für andere macht, kann man, sofern da eine Offenheit von dem anderen Menschen dazu da ist und auch das gewollt ist [...] Und der Lama Ole macht immer für verstorbene Menschen auch das *Phowa*. Das kann ich gleich nochmal erzählen, wie das geht. So das heißt, wir machen das *Phowa*/ Wir können das *Phowa* für/ Also zum Beispiel, letztes ist mein Freund gestorben, mein Liebhaber, und das war sehr hart und da habe ich so gemerkt, super kostbar, dass ich die Methode habe, weil ich auch wusste, dass er Buddhist ist. Und dann habe ich das *Phowa* eben für ihn gemacht.

Der *Phowa*-Kurs von Ole Nydahl vermittelt in kompakter Form die spirituelle Grundkonzeption des tibetischen Buddhismus, wie sie im tibetischen Totenbuch formuliert ist: Es gibt eine transzendente Wirklichkeit, die über den physischen Tod eines Menschen hinausreicht. Die Vorgänge, die während des Sterbevorgangs und im Anschluss daran stattfinden und schließlich zu einer weiteren Wiedergeburt führen, können genau beschrieben und in Hinblick auf ihre Abläufe kartographiert werden. Ein entsprechend fortgeschrittener Lama kann die hiermit verbundenen Zwischenzustände erreichen, um Verstorbene spirituell zu begleiten.

Zudem (oder: vor allem) kann er seine Schüler in diesen Praktiken trainieren, sodass auch sie anderen Menschen diesbezüglich dienen und helfen und nicht zuletzt auch selbst eine segensreiche Wiedergeburt im Einflussbereich der Buddhas erlangen können.<sup>218</sup>

*Evidenz generieren: „es fühlt sich so an wie ...“*

Anders als der *Theravāda*- oder der Zen-Buddhismus beansprucht der tibetische Buddhismus, mit den tantrischen Praktiken einen Zugang zu esoterischem Wissen vermitteln zu können, das den Praktizierenden bereits im diesseitigen Leben von hohem Nutzen sein kann. Aus einer soziologischen oder ethnologischen Perspektive ist an dieser Stelle vor allem von Interesse, auf welche Weise die hiermit verbundenen Transendenzen in die Immanenz, also in die konkrete Lebenspraxis eingeführt und mit Evidenz ausgestattet werden.

Es soll also rekonstruiert werden, wie hier immanent eine transzendente Wirklichkeit hergestellt wird im Sinne eines *doing religion*. Aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive geht es dabei nicht um Fragen der Ontologie und Metaphysik, also nicht darum, ob diese transenden-ten oder esoterischen Wirklichkeiten tatsächlich existieren. Von Interesse ist hier allein, wie Menschen durch bestimmte Praxen – die im Nachhinein als Initiation erscheinen mögen – lernen, die vermittelten Inhalte als wirklich bzw. glaubhaft wahrzunehmen und zu fühlen.

Wenngleich wir im Folgenden die methodologische Perspektive eines Agnostikers einnehmen, der davon ausgeht, dass die mit dem tibetischen Buddhismus formulierten metaphysischen Geltungsansprüche nicht geklärt werden können bzw. grundsätzlich nicht geklärt werden können, hindert uns dies nicht daran, zu rekonstruieren, welche Evidenzen in Folge der Aufnahme entsprechender Praxen entstehen. Analysieren wir deshalb ausführlicher zunächst all jene Stellen aus dem Interview, in denen diesbezüglich über die *Phowa*-Praxis berichtet wird.

Zunächst schildert Frau Kraft, dass ein bestimmter Konnex zwischen der *Phowa*-Praxis und einem spezifischen Muster von Körperempfindungen besteht. Diese Verbindung aktualisiere sich selbst in der Interviewsituation:

*Frau Kraft:* Ja. Das ist/ Das spürt man auch. Also man spürt, wenn man das *Phowa* hat, spürt man, dass das manchmal so ein Gefühl von wie wenn Ameisen auf dem Kopf laufen. Das ist genau an der Stelle. Oder wenn das so ein kleines, manchmal kriegt man auch so ein kleines. Also ich merke das jetzt auch während ich drüber rede witziger Weise, das ist so, ja, so ein Gefühl wie so ein Kribbeln oder so Ameisen drüber. Und das ist eine höchst sensible Stelle. Auch wenn man manchmal so mit der Hand

<sup>218</sup> Siehe zu einer kompakten und einführenden Darstellung der Bedeutung und praktischen Umsetzung der *Phowa*-Übungen Nydahl (2011).

oder mit dem/ drüber geht oder so manchmal so wie/ Also für mich, kann ich sagen, fühlt sich das an wie so ein kleines, dünnes Häutchen. Aber wenn ich drauf drücke, passiert nichts.

Als Evidenz tritt zunächst das Kribbeln an der vermeintlichen Stelle des Bewusstseinsaustritts auf. Hier scheint eine „höchst sensible Stelle“ zu bestehen, die jedoch merkwürdigerweise nicht besonders sensitiv auf äußere Berührungen reagiert („wenn ich da drauf drücke, passiert nichts“). Es hat den Anschein, dass da „ein kleines, dünnes Häutchen“ ist, wobei sich aber physisch nichts Besonderes abhebt, wie etwa ein reales Loch oder eine kleine Wunde oder Narbe. Sinnlogisch erklärt sich die Diskrepanz zwischen der wahrgenommen Sensibilität und dem Fehlen einer besonderen Berührungssensitivität wohl am ehesten dadurch, dass es sich bei diesem Phänomen um eine Suggestion bzw. aus der Retrospektive um eine Autosuggestion handelt, welche das in der *Phowa*-Meditation evozierte Erleben reproduzieren lässt, ohne jedoch dabei sichtbare physiologische Zeichen hervorzurufen. Nichtsdestotrotz ist dieser Konnex auf Ebene des phänomenologischen Erlebens evident.

Frau Kraft spricht über ihre Erfahrung und spürt simultan ein entsprechendes Empfindungsmuster auf ihrer Schädeldecke. Dass Suggestionen nach einer hinreichenden Übungs- oder Praxisphase verankert werden können – man denke hier etwa an das Autogene Training –, ist zunächst nichts Außergewöhnliches, sondern stellt ein aus der Hypnoseforschung gut bekanntes Phänomen dar.<sup>219</sup> Auch in Hinblick auf die phänomenologische Erlebensqualität handelt es sich zunächst nicht um etwas besonders Dramatisches, wenngleich es als evident erscheint.

*Genese von Erfahrung im Konnex von Theorie und Praxis:  
„energetisch passiert da sehr viel“*

Wie kommt es nun aber zur Verbindung zwischen dieser Evidenz und den in Hinblick auf ihre metaphysischen Implikationen zunächst wohl ebenso fremden wie herausfordernden Deutungsschemata des tibetischen Buddhismus?

Frau Kraft schildert, dass sie zunächst einiges vom tibetischen Buddhismus gelesen hat. Die Praxis sei ihr zu Beginn fremd gewesen, da sie den Buddha, auf den sich die Rezitation der Mantren bezieht, nicht gekannt habe. Im Kurs sei aber gerade auf der Ebene der Gefühle und Empfindungen sehr viel passiert. Eine wichtige Rolle habe dabei die Begleitung durch Lama Ole Nydahl gespielt:

*Frau Kraft:* Und ich war auch nicht/ Ich war auch noch nicht so/ Ich war ja auch nicht gesettlet. Also ich war auch noch nicht so/ Ich fand das alles spannend, hatte theoretisch schon relativ viel Ahnung zum Buddhismus.

219 Siehe zur Einführung in die Hypnoseforschung Revenstorf (1993).

Habe sehr viel auch gelesen, auch aus verschiedenen Linien. Das tibetische Totenbuch hat mich kolossal beeindruckt [...] aber das war alles dieses mehr so diese Kopfgeschichte. Und das andere war ja dann die Praxis. Das war ja dann das Praktische. Und dann war ich auch noch nicht so ganz/ Was mache ich da eigentlich? Spreche da irgendwie Mantren zu einem Buddha, den ich eigentlich irgendwie gar nicht richtig kenne. Also ich war da schon noch nicht so in der Vorbereitung war ich überhaupt noch nicht klar. Ich habe es gemacht, aber ich kann da nicht sagen, dass ich da so richtig, ja, wie soll ich sagen, dass das so/ so Hand und Fuß hatte. Das kam erst, wie ich Lama Ole kennengelernt habe und wie ich dann auch dieses *Phowa* halt gemacht habe und plötzlich gedacht habe, ups, und das war/ das ist super anstrengend und es geht auch einem auch nicht nur gut dabei. Also ich habe ganz viel Kopfschmerzen gehabt. Und es gibt viele, die das haben. Also es ist/ energetisch passiert da sehr viel. Es gibt auch viele, denen es nicht gut geht. Also der Ole sagt, es kommen so Speicher/ aus dem Speicherbewusstsein einfach viele, viele Gefühle hoch. Also das ist kein Spaziergang. (lacht) Und andere Leute empfinden das als Spaziergang. Also es gibt Menschen, die lachen dabei. Die sind total Glücksgefühl und es gibt Menschen, denen fällt es einfach schwer. Aber das sind ja Sachen, die wir einfach nicht kontrollieren können. Können wir nicht vorher wissen, aha, wie geht's dir? Und deshalb sagt auch Ole, ihr müsst euch vorbereiten. Ihr müsst diese Mantren sprechen. Und ihr müsst das im geschützten Rahmen machen, deshalb läuft das ja auch im Rahmen dieser Kurse ab. Wir machen das ja nicht irgendwo auf der Wiese. Sondern wir machen es nur im Kontakt mit unserem Lama. Also das ist auch ein Schutz, der dahinter steht.

Frau Kraft sucht hier zunächst nach Worten, welche ihre globale Befindlichkeit vor und während des Kurses ausdrücken. Sie wählt die Begrifflichkeit „nicht gesettlet“, was einerseits als nicht gefestigt oder noch nicht geordnet verstanden werden kann. Andererseits lässt sich die Begrifflichkeit auch so deuten, dass sie damals noch keine spirituelle Heimat im Sinne einer verbindlichen Gruppe und Lehre gefunden hatte, also noch auf der Suche war.

Darüber hinaus – dies lassen die anschließenden Explikationen deutlich werden – scheinen Theorie und Praxis für sie noch unverbunden nebeneinander zu stehen. Sie empfindet die metaphysischen Konzepte des tibetischen Buddhismus zwar als „kolossal“ beeindruckend, doch sie bleiben vorerst eine „Kopfgeschichte“. Homolog erfährt sie auch die Praxis des tibetischen Buddhismus zunächst als unvermittelt („Spreche da irgendwie Mantren zu einem Buddha, den ich eigentlich irgendwie gar nicht richtig kenne“). Sie führt die Übungen zwar aus, hat sie irgendwie „gemacht“, kann aber zunächst nicht feststellen, ob das „so Hand und Fuß“ hat. Das Bild der Körperextremitäten verweist auf das fehlende Tun im Sinne einer vermittelnden Praxis.

Von Interesse ist nun, welche Charakteristika die Praxis aufweist, die hier für Frau Kraft eine Vermittlung leisten kann. Zunächst wird deutlich, dass diese Praxis anstrengend ist und mit Schmerzen einhergeht („ist

super anstrengend“, „ganz viel Kopfschmerzen gehabt“). Darüber hinaus wird sie von emotionaler Aufwühlung begleitet („energetisch passiert da sehr viel“). Dabei schließt Frau Krafts Rede an eine der Physik entlehnte Energiemetaphorik an. Auf diese Weise werden objektive Prozesse (nämlich Energieflüsse) und das subjektive Erleben emotionaler Prozesse in eine physikalische Analogie gesetzt, wodurch letztere einen objektiven Charakter bekommen. Es kann also festgehalten werden, dass hier harte Arbeit geleistet wird („also das ist kein Spaziergang“), wenngleich mitreflektiert wird, dass sich dieser Prozess für andere als nicht so anstrengend darstellen kann. Arbeit erscheint nichtsdestotrotz in sich selbst evident, denn sie geht mit körperlichen Mühen und Selbstüberwindung einher. Daher spürt man, dass man wirklich etwas getan hat.

Auffällig ist an dieser Stelle jedoch, dass der Deutungsrahmen, welcher die Verbindung von der Arbeit und den erlebten psychologischen Prozessen ermöglicht, für Frau Kraft anscheinend noch nicht selbstvident ist, sondern weiterhin der Vermittlung durch einen Dritten bedarf. Während sie die energiereichen emotionalen Prozesse als nackte Faktizität sieht, ist das Wissen um die Bedeutung dieser Emotionen ein kommunikativ vermitteltes. Denn erst wenn der Lama das Geschehen im Rahmen der Karma-Lehre des tibetischen Buddhismus deutet („also der Ole sagt, es kommen so Speicher/ aus dem Speicherbewusstsein“), erscheinen die erlebten psychologischen Prozesse im Rahmen des *Phowa*-Kurses bedeutend und damit sinnvoll.

Zugleich ist damit allerdings auch kontingent, *was* erlebt wird. Das Setting des Kurses stellt lediglich sicher, *dass* etwas erlebt und erfahren wird. Der vom Lama angebotene Deutungsrahmen des Speicherbewusstseins erscheint auf der einen Seite so abstrakt, dass sich hier nahezu jeder psychische Inhalt integrieren ließe. Auf der anderen Seite ist das Setting der Kurses so gestaltet, dass ein ebenso eindrucksvoller wie auch intensiver Prozess durchlaufen wird – allein schon deshalb, weil es sich wie eben erwähnt um eine ernsthafte und Anstrengung erfordernde Arbeit handelt – und allein dies sorgt dafür, dass der Schüler etwas Besonderes wahrnehmen und fühlen wird, sofern er sich auf das Ganze einlässt.

Die Unbestimmtheit, oder wenn man so will: das Abenteuer, in Hinblick auf das, was man während des Kurses erfährt – man kann buchstäblich Himmel oder Hölle erleben –, wird wiederum durch die strenge Ritualform des Kurses stabilisiert. Aus einer praxistheoretischen Perspektive schützen die Mantren die Praktizierenden dementsprechend nicht etwa deshalb, weil den gesprochenen Silben eine transzendente Kraft innewohnt, sondern weil jede rituelle Tätigkeit unter Anweisung des Ritualmeisters per se jenen Rahmen herstellt, in dem Beliebiges – auch Krisenhaftes – erfahren und ausgehalten werden kann („also das ist auch ein Schutz, der dahinter steht“).

*Verzahnung von Ritual und individueller Erfahrung, „dass das irgendeine Bedeutung haben muss, aber ich wusste noch nicht welche“*

Die folgende Interviewsequenz gibt Auskunft darüber, wie sich Ritualform und persönliches Erleben in einem konkreten Prozess produktiv verbinden können. Im Vordergrund stehen hier zunächst erneut die körperlichen Qualen, die mit der intensiven *Phowa*-Übung einhergehen, dann aber auch die innerpsychische Auseinandersetzung mit dem Tod und dem Sterben der Mutter. Zudem gibt dieser Interviewausschnitt in recht detaillierter Form Auskunft über die Wechselbeziehung von Praxis und Theorie:

*Frau Kraft:* Also körperlich ging's mir schlecht. Ich habe halt einfach rasende Kopfschmerzen gehabt.

*Interviewer:* Gleich von Anfang an?

*Frau Kraft:* Ja. Relativ schnell. Viel Kopfschmerz und ich fand es sauanstrenkend. Ich kann's nicht anders sagen, aber das war ich auch nicht gewohnt. Also ich war nicht gewohnt, dreimal am Tag drei Stunden mich hinzusetzen. Das muss ich einfach so sagen. Habe aber gemerkt, ja, da ist was. Da war so ein gewisse, aber vielleicht auch so dieser Gruppenzwanggeist. Und ich habe irgendwie ganze Zeit das Gefühl, also/ das ist relativ kompli/ Ja, das ist nicht kompliziert, das ist ein bisschen verrückt, weil, ich wusste, ich bin mit meiner Mutter zum Zeitpunkt ihres Todes war ich sehr verbunden. Also ich habe das den Moment gesehen, gemerkt. Ich war mit ihr auf einer energetischen Ebene verbunden.

*Interviewer:* Also nicht jetzt physisch?

*Frau Kraft:* Nein. Den Todeszeitpunkt gesehen und so weiter. Also das war eh schon so was spezielles, wo ich eigentlich mit meinem Kopf und mit meinem (unklar) gar nicht so richtig hinter gekommen bin. Das fand ich so großartig, neben dem, dass ich natürlich traurig war, aber ich war so tief mit ihr verbunden energetisch, dass mir das so viel Kraft gegeben hat, dass ich an so was geglaubt habe wie, es gibt noch was, was du nicht fassen kannst. Und das hat mich eigentlich das *Phowa* über getragen. Also ich spreche jetzt zum ersten Mal drüber. Ich/ Weil finde ich gerade spannend die Frage. So. Und dann habe ich gedacht, wenn das/ wenn das, auch wenn es so weh tut, und wenn es so anstrengend ist und der Kopf tut so weh und der Hintern und du weißt nicht mehr, wie du sitzen magst und überhaupt, wenn da/ wenn da offensichtlich, und wir kriegten ja eine Einführung und abends gab es immer Fragen und Antworten. Also die Sitzungen sind auch so schon auch auf der intellektuellen Ebene begleitet worden, dachte ich, wenn du so eine tiefe energetische Verbindung zu dem Todeszeitpunkt mit deiner Mutter hattest, und sie auch begleitet hat das/ in ihrem Weg zwar, also sie war Christin und ich wusste, die kommt in Him/ wird abgeholt also so in ihrer Vorstellung, dann hast du die Kraft für diese Praxis. Und das hat mich schon getragen. Das hat mich eigentlich die Ta/ die Zeit über getragen. Und ich habe eigentlich die ganze Zeit während des *Phowas* das nicht gedacht, dass/ ich mache das für

mich. Ich mache das einfach erst mal und dann/ das kam später. Das kam beim zweiten und beim dritten *Phowa*, wo ich dann halt einfach gemerkt habe, dass das auch für mich eine riesen Qualität ist. Also für mein/ für mein/ Ja, Leben und Sterben, keine Ahnung. Kann (unklar) und kann tot sein und keine Ahnung. Und das war dann/ Das hat die dann ganz/ Hatte dann eine ganz anderen/ Ganz anderen Tick gekriegt. Aber die vier Tage war das so die Kraft, dass ich irgendwie total überzeugt war, dass, ja, dass das irgendeine Bedeutung haben muss, aber ich wusste noch nicht welche.

Frau Kraft beschreibt zunächst die Schwierigkeiten, denen sie während der ersten Tage des Kurses begegnete. Darüber hinaus verweist sie mit der eigentümlichen Wortschöpfung „Gruppenzwanggeist“ auf eine Ritualdynamik, der man sich nicht entziehen kann. Allein die Gruppendynamik bringt einen dazu, mitzumachen. Parallel durchläuft Frau Kraft einen intensiven *inneren* Erlebensprozess, der sich auf die Beziehung zu ihrer verstorbenen Mutter bezieht („war mit ihr auf einer energetischen Ebene verbunden“).

Ihre Antwort auf die immanente Nachfrage des Interviewers lässt deutlich werden, dass hiermit keine im physikalischen oder objektiven Sinne zu verstehende Verbindung gemeint ist, sondern allein die hiermit einhergehenden Emotionen und Vorstellungen. Frau Kraft vollzieht also keinen esoterischen Analogieschluss, nach dem Innen und Außen bzw. Psyche und Physik gleichgesetzt werden. Sie bleibt sozusagen in einer realistischen Metaphysik, welche die Unterscheidung von Subjekt und Objekt beibehält.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie genau und begrifflich exakt Frau Kraft an dieser Interviewstelle zwischen unterschiedlichen Formen des Wissens und Glaubens differenzieren kann. Sie weiß einerseits, dass die emotionale Verbindung mit ihrer Mutter eine Realität darstellt und ebenso weiß sie um den Konnex, dass genau diese Beziehung ihr die Kraft gegeben hat, die Übungen des *Phowa*-Kurses in der gezeigten Intensität und Hingabe durchzuführen. Andererseits formuliert sie, dass eben hierdurch erst die „Kraft“ entstanden sei, an eine transzendente Dimension zu „glauben“ („aber ich war so tief mit ihr verbunden energetisch, dass mir das so viel Kraft gegeben hat, dass ich an so was geglaubt habe wie, es gibt noch was, was du nicht fassen kannst“).

Der Begriff „Glaube“ markiert per se eine Differenz zum Wissen, weshalb es von Bedeutung ist, dass Frau Kraft diese Begrifflichkeit selbst wählt. Wenn wir hier die emotionale Kraft mit der Willenskraft gleichsetzen, könnte man mit William James sagen: Frau Kraft entscheidet sich, den Glauben zu wollen.<sup>220</sup> Bezeichnenderweise sind es in diesem Bericht auch noch nicht die metaphysischen Konzepte des tibetischen Buddhismus, die Frau Kraft tragen, sondern die Vorstellungen einer christlichen Spiritualität, an die sie mit ihren Vorstellungen andocken kann („also sie war Christin und ich wusste, die kommt in Him/ wird abgeholt also so in ihrer Vorstellung, dann hast du die Kraft für diese Praxis.

220 Hier in Anspielung an die Abhandlung „Der Wille zum Glauben“ (James 1975).



Und das hat mich schon getragen“). Gleichwohl ist dabei zu bedenken, dass auch die Willenskraft keiner grundlosen Schöpfung unterliegt, sondern vor allem sozialen Beziehungen geschuldet ist. Die Beziehungen in der *sangha*, aber vor allem die Beziehung zur Mutter konfiguriert hier den persönlichen Willen zum Glauben.

Im Einklang mit Dewey (1986; vgl. Kap. II.7) entsteht auch hier die religiöse Qualität des Erlebens nicht aufgrund der konzeptionellen oder theoretischen Konsistenz einer bestimmten religiösen Vorstellung, sondern auf Basis einer Erfahrungsqualität, die auf außerordentliche Weise durch sozial angelieferten Sinn angereichert wurde und den Willen in Richtung des Glaubens wendet. Dabei ist der Sinn noch nicht reflexiv als Bedeutung angeeignet worden, geschweige denn dass er elaboriert oder systematisch ausformuliert sein muss. Wieder gelingt es Frau Kraft, dieses auf den ersten Blick paradox anmutende Reflexionsverhältnis sprachlich außerordentlich genau zu fassen („Aber die vier Tage war das so die Kraft, dass ich irgendwie total überzeugt war, dass, ja, dass das irgendeine Bedeutung haben muss, aber ich wusste noch nicht welche“).

In Zusammenhang mit unserer Analyse ist dies ein wichtiger Befund: Wir treffen hier auf ein Erleben, dass im Sinne eines *doing religion* in eine starke Glaubensbewegung mündet, dabei aber noch nicht reflexiv konzeptionell angeeignet zu sein braucht. Die tibetische Kosmologie und hiermit einhergehend der *Amitābha*-Buddha, zu dem man in der *Phowa*-Übung sein Bewusstsein ausschleudert, stellen hier noch abstrakte, eher unverbindliche Konzepte dar. Tragend ist zu diesem Zeitpunkt allein die durch die starke Trauer aufgeladene emotionale Kraft der Praktizierenden sowie der hieraus erwachsende Wunsch, einen heilsameren Selbst- und Weltbezug für sich zu (er-)finden (hier konkret eine reaktualisierte Beziehung zur verstorbenen Mutter).

Erst aus der Retrospektive und im Anschluss an den Besuch weiterer *Phowa*-Kurse gewinnt die Konzeption des tibetischen Buddhismus für Frau Kraft auch in reflexiv-theoretischer Sicht an Bedeutung. Diese liegt darin, auch in Hinblick auf das eigene „Leben und Sterben“ eine Ahnung zu bekommen, wo man zuvor „keine Ahnung“ gehabt habe. Die hiermit verbundene reflexive Aneignung verleiht der damals vollzogenen Praxis nochmals einen „ganz anderen Tick“. Doch diese weitere Dimension besteht auch hier weniger in einer theoretisch-konzeptionellen Präzisierung metaphysischer Fragen, sondern vor allem in der nun auch für die individuelle Lebenspraxis nachvollziehbaren Bedeutung des tibetischen Buddhismus („dann halt einfach gemerkt habe, dass das auch für mich eine riesen Qualität ist“). Eine Ahnung zu haben, reicht hier vollkommen aus, denn ein Mehr an Reflexivität könnte die Praxis unterminieren. Die Praxis des Glaubens braucht, zumindest an bestimmter Stelle, eine Reflexionssperre. Das Numinose („was du nicht fassen kannst“) würde allzu schnell durch das Licht des Zweifels an Strahlkraft verlieren.

Freilich findet die sich hier anbahnende Konversion von Frau Kraft zum tibetischen Buddhismus nicht unvorbereitet statt. Die Bereitschaft, sich auf körperorientierte spirituelle Praktiken einzulassen, wird bereits in ihrer Zeit als Sannyasin gebahnt:

*Frau Kraft:* Und als/ Das andere war davor war mehr so, ich habe es gemacht, ich wollte das auf der energetischen Ebene habe ich das Vertrauen gehabt, das habe ich schon gehabt. Habe auch das Vertrauen in mich gehabt, das ist nämlich auch ein Punkt, das haben nicht immer alle. Da geht auch manchmal einfach sehr schlecht, weil sie sich plötzlich wundern, was da so im Körper passiert. Aber dadurch, dass ich vorher viel Energiearbeit gemacht habe, habe ich auch das Vertrauen gehabt, dass ich jetzt nicht ausflippen muss oder so. Und das andere, dieses Vertrauen zum Lama und den Schutz und das alles, habe ich zu dem Zeitpunkt mehr intuitiv gehabt, aber noch nicht so mit einer klaren Entscheidung.

Erneut wird hier die Differenz zwischen der praktischen und der reflexiven Ebene deutlich. Weil Frau Kraft bereits Erfahrungen mit körperorientierten Meditationspraktiken gesammelt hat, kann sie ihrem eigenen körperlichen und emotionalen Prozessen vertrauen und sich im aktionistischen Modus auf ein neues spirituelles Abenteuer einlassen. Auch die Beziehung zum Lama erscheint hier weitgehend intuitiv und entsprechend vorreflexiv gestaltet. Erst später wird sie sich *bewusst* für den Diamantweg entscheiden.

*Generierung der Evidenz des Durchbruchs:  
„wusste natürlich nicht, dass das Lachen vielleicht auch Glück ist“*

Wie bereits geschildert, sollen mit dem erfolgreichen Vollzug der *Phowa*-Meditation äußerliche und innerlich wahrnehmbare Zeichen auftreten. Schauen wir auf eine weitere Interviewsequenz, in der deutlich wird, in welcher Form sich Frau Kraft diese Zeichen zeigen:

*Frau Kraft:* Ich war schon skeptisch auch. Ich habe halt mitgemacht, aber überzeugt hat mich, wie ich das Loch gesehen habe. Da war ich vollkommen geflasht. [...]

*Interviewer:* Und wenn drüber gesprochen werden kann, dass man diesen Flash dann plötzlich hatte, ja, plötzlich da hätte ich es vorweg genommen. Wer weiß ob es stimmt? War das so/ so/

*Frau Kraft:* Das ist ein Prozess.

*Interviewer:* Ja.

*Frau Kraft:* Und das kommt so am dritten Tag ungefähr. Allerdings bei mir. Da habe ich so das Gefühl gehabt, boah, jetzt schießt da irgendwas durch, was, ja, was man schon als Flash nennen kann. Das passt schon. Der Begriff passt schon. Und das kann ja auch sein, dass es da schon geöffnet war. Also wir machen den Check oder unser Lama macht den

Check nach vier Tagen. Aber wir dürfen auch nebenher/ Wir dürfen keine Haare waschen und so. Wir sollen möglichst auch keine Haare waschen und ist klar. Weil, es/ Manchmal ist das auch nur ein Krüstchen oder so was. Und er ist auch super, super/ Er und seine Frau sind super genau und checken echt 2.000 Köpfe oder 2.500 Köpfe extrem genau. Da können wir auch dran teilhaben. Also so macht er meistens im Sommer draußen. Und das, denke ich, schon bei mir vielleicht so nach dem dritten Tag durch, keine Ahnung. Aber es ist schon, ja, es baut sich schon auf.

Frau Kraft schildert zunächst ihre äußere Skepsis, dann aber habe sie das Loch gesehen, was sie überzeugt habe. Allerdings stellt sich der anatomische Sachverhalt so dar, dass man sich selbstverständlich nicht selbst auf den Kopf schauen kann. Es findet sich zudem an dieser Stelle kein Hinweis darauf, dass Hilfsmittel wie Spiegel oder Kameras verwendet wurden, damit die Schüler das eigene Loch hätten sehen können. Sinnlogisch sind hier dementsprechend alternative Lesarten der Situation wahrscheinlich, die sich zudem nicht ausschließen, sondern sich wechselseitig ergänzen können in Hinblick auf die Generierung von Evidenz: Frau Kraft könnte bei einer anderen Person ein deutliches Zeichen gesehen haben und sie vertraut dem Lama und seiner Gefährtin, dass sie bei ihr wirklich das äußere Zeichen gesehen haben (sie würde damit in Hinblick auf die Bestätigung gleichsam durch seine Augen blicken), oder sie drückt sich zunächst ungenau aus und rekurriert dabei auf die im Diamantweg übliche Redeweise, dass eben jedermann die äußeren Zeichen sehen könne.

Auf die immanente Nachfrage des Interviewers, worin denn nun die Stimmigkeit bestanden habe, die zu dem „Flash“ geführt habe, entsteht ein genauerer und reflektierter Bericht. Zunächst verweist Frau Kraft auf die phänomenale Qualität ihres inneren Erlebens. Sie habe das „Gefühl“ gehabt, es „schieß[e] da irgendwas durch“. Diese Erfahrung könne man „schon als Flash“ benennen. Allerdings wird hier auch deutlich, dass sich Frau Kraft epistemisch unsicher ist, ob das innere Erleben mit einer realen Öffnung der Schädeldecke einhergegangen ist. Möglich sei es, aber es sei nicht nachgeprüft oder nachgewiesen worden („kann ja auch sein, dass es da schon geöffnet war“). Die einzige Verifizierung geschieht einen Tag später in Form einer Überprüfung durch Ole Nydahl und seine Frau. Die Interviewerzählung lässt hier deutlich werden, dass es keinesfalls immer markante Merkmale sind, die als Zeichen identifiziert werden, sondern oftmals nur ein kleines Krüstchen auf der Haut. Offiziell ist zwar die Rede davon, dass ein Blutstropfen austreten könne, aber in der Regel seien es eher kleine, unspektakuläre Zeichen irgendwo im Bereich der Fontanelle.

Unter unseren vielen Interviewpartnern der Schule des Diamantwegs findet sich nur ein Bericht, in dem eine Kursteilnehmerin explizit schildert, den besagten Blutstropfen bei einem anderen Schüler, der eine Glatze hatte, wirklich gesehen zu haben. Alle anderen Schüler berichten zwar,

dass sie erfolgreich überprüft worden seien, dass die Zeichen, an denen ihr Erfolg festgemacht wurde, aber nicht so spektakulär gewesen seien. Aufsehererregende Zeichen scheinen also während der *Phowa*-Kurse eher die Ausnahme, denn die Regel darzustellen.

Andererseits wissen wir aus der Hypnoseforschung, dass bei Menschen mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen durch Suggestion religiöse Stigmata hervorgerufen werden können. Es gibt einige wenige Fälle, in denen die Wundmale Jesu Christi bis hin zu realen Blutungen und Wunden durch Hypnose reproduziert werden konnten. Dabei zeigen die Forschungen allerdings auch auf, dass die Stelle der Blutung und die Merkmale der Stigmata allein durch die Art der verwendeten Vorstellung bestimmt sind, also weniger transzendente Merkmale einer höheren Wirklichkeit darstellen, denn Produkte der verwendeten Suggestion.<sup>221</sup>

Wenn also im Kontext christlicher Religiosität Stigmata auftreten können, warum sollte dies nicht auch im tibetischen Kontext geschehen können, zumal hier die Stigmabildung sogar explizit angeleitet wird und oftmals eine hohe Identifikation der Praktizierenden mit den durch die Übungen suggerierten Bildern stattfindet? Der Wahrheitsgehalt entsprechender Berichte bräuchte dann nicht per se angezweifelt werden. Vielmehr wäre in einzelnen, allerdings eher seltenen Fällen durchaus damit zu rechnen, dass eindrucksvolle Zeichen, wie Blutungen oder spontane Wundentstehungen, auftreten können.<sup>222</sup>

Doch bei Frau Kraft wie auch den meisten anderen interviewten Schülern finden sich keine dramatischen Zeichen, sondern „nur“ der Konnex zwischen einem intensiven innerpsychischen Erleben, das als Durchbruch interpretiert werden kann, und den durch den Lehrer überprüften und bestätigten, ihrer Natur nach eher unspektakulären Zeichen, die für einen Außenstehenden vielleicht gar unbedeutend erscheinen mögen.

Zusammen mit der Rahmentheorie, dass spektakuläre Zeichen auftreten *können* (und sich vermutlich auch von Zeit zu Zeit während eines Kurses ereignen), reicht im Falle Kraft und einer Reihe anderer von uns interviewter Praktizierender die Bestätigung durch den Lehrer aus, um Zweifel in Überzeugung zu überführen. An dieser Stelle ist auf den Preis hinzuweisen, der im Falle der Aufrechterhaltung eines starken Zweifels zu zahlen wäre: Man hätte entweder anzunehmen, dass die Lehrer das Auffinden der Zeichen nur vortäuschen, also die Schüler bewusst belügen, oder es wäre zu vermuten, dass sie einer Selbsttäuschung aufsitzen, da sie Merkmale als Zeichen identifizieren, die nicht als Hinweis für

221 Siehe zur Phänomenologie der Stigmata, ihrer Genese durch Hypnose und zu den psychischen bzw. psychopathologischen Persönlichkeitsmerkmalen diesbezüglich suggestiv besonders empfänglicher Menschen Wilson (1988).

222 Nicht nur für den religiös empfänglichen Menschen wohnt diesen psychosomatischen Phänomenen weiterhin ein Zauber inne, sondern auch für den Soziologen oder Ethnologen. Zumindest wird hier deutlich, in welchem Ausmaß physiologische Prozesse durch Vorstellungen beeinflusst werden können.

den im *Phowa* vollzogenen Bewusstseinsaustritt und somit den Erfolg der Übung genommen werden können. Gegen diese Lesarten spricht einerseits das große Vertrauen in die Kompetenz der Lehrer, das sich im Vollzug der intensiven Übungspraxen aufbaut. Zum anderen würde sich eine Diskrepanz zum inneren Erleben ergeben. Denn hier zeigen sich in der Regel markante Veränderungen in der Selbstwahrnehmung, welche den *Phowa*-Kurs begleiten. Darüber hinaus müsste den Auffassungen einer Gruppe widersprochen werden, für die das Auftreten solcher Zeichen selbstverständlich ist.

Schauen wir deshalb auf eine weitere Interviewsequenz, die uns Aufschlüsse über das Verhältnis von Erleben und Reflexion geben kann:

*Interviewer:* Und wenn es denn schon passiert ist bevor *Phowa* zu Ende ist, die vier, fünf Tage. Wie geht's ab dem Moment weiter, wenn man das Gefühl hat oder überzeugt ist, da ist jetzt/ das ist jetzt passiert? Wie geht's dann da weiter?

*Frau Kraft:* (essend) Da kam viel Lachen. Kommt auch bei vielen viel Glück. Also das ist manchmal sehr spannend. Also das war bei mir auch so, wobei ich muss dazu sagen, ich fand es extrem schmerzhaft. Also ich habe so rasende Kopfschmerzen gehabt und ich habe das Gefühl gehabt, das/

*Interviewer:* Auch danach noch?

*Frau Kraft:* Ja, schon. Danach war das/ Nein. Der rasende Kopfschmerz, das war wie so eine Spannung, die sich aufgetan hat in der Schädeldecke. Und danach nicht mehr, aber es war noch so, okay, was ist denn das so? (lachend) Das war alles noch so, hä. Und es kribbelte immer so und wir sind ganz, ganz viel Lachen dann. Also wir haben ganz viel/ Ich habe ganz viel gelacht. Wusste natürlich nicht, dass das Lachen vielleicht auch Glück ist, aber ich habe irgendwie so (lacht) (lachend) das hatte manchmal so eine Mischung zwischen/ man bewertet das ja so schnell. Das ist ja zurück, dann packt er immer gleich ein Konzept drauf. Ich sage, was machen wir jetzt hier noch. Jetzt schreiben wir noch weiter (unklar). Das ist immer das [Laut-Bezeichnung]-Geräusch. Und eigentlich/ Es geht ja doch/ ist alles gut und dann aber auch ganz viel/ Also ich habe ganz viel Licht. Bei mir ist ganz viel Licht da. Ganz viel Licht gesehen.

In dieser Sequenz wird nochmals deutlich, dass bei Frau Kraft auffällige Veränderungen des Empfindungserlebens auftreten. Zunächst stehen die „rasenden Kopfschmerzen“ im Vordergrund. Die „Spannung“, die sich hiermit einhergehend „aufgetan hat“, lokalisiert sich in der „Schädeldecke“. Dann löst sich die Spannung und damit auch der Schmerz („und danach nicht mehr“). Die mit der *Phowa*-Übung verbundene Aufmerksamkeit für die Schädeldecke bleibt jedoch weiter bestehen, nun allerdings mit einem veränderten Empfindungsmuster („und es kribbelte immer so“). Im gemeinsamen Lachen wird die Situation sozial stabilisiert. Zudem geht die Übung mit inneren Lichterscheinungen einher („ganz viel Licht gesehen“).

Unabhängig davon, wie man als Leser zur tibetischen Kosmologie steht, lässt die Erzählung sichtbar werden, dass der Vollzug der *Phowa*-Meditation im letzten Drittel des Kurses mit einer signifikanten Veränderung des inneren Erlebensflusses von Frau Kraft einhergeht. Die emotionale Wirkung scheint dabei so stark gewesen zu sein, dass sich die mit ihr verbundenen Empfindungsmuster in der Interviewsituation reproduzieren. Auch hier beginnt Frau Kraft zu lachen, genau wie sie in anderen Interviewsequenzen erneut das Kribbeln gespürt hat.

Wenn wir spontanes Lachen hier als eine Form der Kommunikation begreifen, die auf vorreflexiver Ebene etwas mitteilen lässt, was reflexiv noch nicht angeeignet worden ist, verweist die Erzählung im Sinne einer Initiation auf die unmittelbare Überwindung einer qualvollen, anstrengenden Lebenslage, ohne dass die Betroffene zu diesem Zeitpunkt weiß, was sie durchgestanden hat und was dies für sie persönlich bedeutet (analog könnte man etwa an Menschen denken, die im Anschluss an eine langwierige und belastende Prüfung unkontrolliert zu lachen anfangen).

Bemerkenswerterweise kommentiert bzw. bemerkt Frau Kraft hier erneut selbst ihr damaliges Reflexionsdefizit und den hiermit verbundenen Unterschied zu ihrem gegenwärtigen Wissen („wusste natürlich nicht, dass das Lachen vielleicht auch Glück ist“). Innerhalb des Deutungsrahmens des tibetischen Buddhismus wird die gelungene Übertragung des eigenen Bewusstseins in den Buddha *Amitabha* mit dem Eintritt in das Feld „purer Glückseligkeit“ gleichgesetzt. Der Eintritt in das sogenannte Buddhafeld wird durch die Visualisierung begleitende Lichterscheinungen indiziert. Frau Kraft weiß zum Zeitpunkt ihres ersten *Phowa*-Kurses noch nichts von diesen Konzepten, bzw. hat diese noch nicht hinreichend als die ihren verinnerlicht. Deswegen kann sie ihr Erleben, das sich gegen Ende des Kurses ereignet, auch noch nicht mit „Glück“ verbinden. Diese Deutung wird erst aus der Retrospektive der mittlerweile angeeigneten Denkformen des tibetischen Buddhismus als emotional-kognitiver Konnex von gemeinsamem Lachen und eigener Glückseligkeit möglich. Hierdurch erscheinen die während des Kurses gemachten eindrucksvollen Erfahrungen nochmals bedeutsamer.

Hiermit schließt sich der Kreis: Individuelle, persönliche Faktoren verbinden sich mit dem Kurssetting zu einer die spirituelle Biografie prägenden Erfahrung.

Eine Praxis, die sich in schwerer Arbeit und Auseinandersetzung äußert, die emotionale Kraft, im Angesicht des Todes der Mutter glauben zu wollen, die Evokation innerer Erlebnisse, an die spirituelle Deutungen andocken können, und eine charismatische Lehrerpersönlichkeit, die kommunikativ entsprechende Deutungsangebote vermittelt, mit dem „Gruppenzwanggeist“ zu einer sozialen Praxis, die erhebliche spirituelle Sinnüberschüsse birgt. Der *Phowa*-Kurs kann dementsprechend für Frau Kraft buchstäblich als die *Initiation* in den tibetischen Buddhismus

gesehen werden. Wie bei jedem Initiationsprozess wird dabei zunächst der Leib vergemeinschaftend eingenommen, anschließend folgt die Deutung im Rahmen bereits bestehender oder neu erworbener Sinnangebote. Eine den Prozess selber thematisierende Reflexion eignet das Geschehene – wenn überhaupt – erst wesentlich später an. Oftmals zeichnen sich Initiationen vielmehr dadurch aus, dass eine Reflexionssperre aufrecht erhalten wird.

In diesem Sinne lässt sich auch die in dieser Interviewsequenz aufscheinende leichte Diskrepanz deuten, entsprechend der das Lachen für Frau Kraft nur „vielleicht“ das Glück bedeutet. So wie sie sich nicht ganz sicher sein kann, ob ihre Schädeldecke wirklich geöffnet wurde, kann sie auch diesen Konnex für sich nicht in absolute Gewissheit überführen. Glaube ist kein Wissen und dementsprechend bleibt der epistemische Zweifel als Keim bestehen. Nichtsdestotrotz gelingt die Initiation, denn Frau Kraft braucht kein Wissen, sondern nur den als Evidenz *gefühlten* Glauben. Die Bedeutung des Erlebens im Rahmen der Bewältigung der Trauer um ihre Mutter entfaltet eine derartige Kraft, dass der tibetische Buddhismus von nun an ihre spirituelle Heimat darstellt. Praxis, Gruppe, Erleben und der durch die Lehrer vermittelte religiöse Deutungsrahmen fallen nun zusammen.

Es wundert deshalb nicht, dass Frau Kraft dem tibetischen Buddhismus und schließlich auch dem Diamantweg treu bleibt. Beschreiben wir im nächsten Abschnitt kurz ihre weitere spirituelle Biografie.

*Manfred Seegers formuliert die Bedeutungsebenen der Phowa-Praxis aus der Innenperspektive des tibetischen Buddhismus folgendermaßen:*

„Während der *Phowa*-Praxis lernt man, seinen Geist auf Buddha *Amitabha* auszurichten und sein Bewusstsein in das Reine Land der Großen Freude zu übertragen. Dadurch ist es möglich, eine sichere Verbindung mit Buddha *Amitabha* aufzubauen und zu einem direkten Erlebnis dieses extrem reinen und freudvollen Zustandes zu gelangen. Dies ist insbesondere zum Zeitpunkt des Todes sehr nützlich. Anstatt durch den Zwischenzustand (tib. *bardo*) in eine neue Geburt innerhalb des Kreislaufes der Existenz getrieben zu werden, geht man direkt in den Zustand höchster Glückseligkeit, von wo aus man frei wählen kann, ob man zum Wohle anderer zurückkommt oder nicht. Während man in dem Zustand des Buddhas selbst ist, erhält man weiterführende Lehren und entwickelt sich sehr schnell zur Ebene der vollen Erleuchtung.

Tatsächlich ist es durch diese Praxis sogar möglich, mehr und mehr die wahre Natur des Geistes zu erkennen. Das bedeutet, dass man das reine Land hier und jetzt manifestiert. In diesem Fall ist es nicht mehr notwendig, das Bewusstsein in das reine Land zu übertragen und man braucht nicht mehr auf das letztendliche Resultat zu warten, wenn man

die Ursachen dafür aufbaut. Stattdessen kann man bereits innerhalb dieser Lebenszeit eine große Fähigkeit entwickeln, anderen zu helfen und sie vom Leid zu befreien. Das ist die eigentliche Bedeutung der *Phowa*-Praxis. Sie ist ein großes Geschenk und die kraftvollste unter all den verschiedenen Praktiken auf den Buddha *Amitābha*.“ (Seegers 2013, S. 273)

*Kritik, Reflexion und Festigung: „ich bin so voller Dankbarkeit und Demut und Hochachtung und Respekt“*

Frau Kraft beginnt nach dieser ersten Erfahrung regelmäßig das lokale Zentrum des Diamantweg-Buddhismus zu besuchen. Nach einigen Jahren wendet sie sich eine Zeitlang dem tibetischen Lehrer einer anderen Tradition zu, kehrt dann aber zum Diamantweg-Buddhismus zurück. Als Grund für die erneute Suche gibt sie an, „ein bisschen skeptisch zu der Person Lama Ole“ gewesen zu sein. Dennoch holt sie zuvor die „Erlaubnis von Lama Ole“ ein, eine Zeitlang einen anderen Lama bzw. eine andere Schule ausprobieren zu dürfen.

Nach ihrer Rückkehr identifiziert sich Frau Kraft zunehmend mit dem Stil und der Gemeinschaft des Diamantwegs, den sie nun zugleich als attraktiv wie auch modern erlebt. Rückblickend sieht sie den Buddhismus als Rettung im Angesicht der vielen Schicksalsschläge, die sie hat erleiden müssen:

*Frau Kraft:* mein/ das Leben hat mir so viele Schicksalsschläge gegeben und ich wusste ganz genau, ich kann das nur schaffen, wenn ich/ wenn ich/ ich sage es nochmal ganz platt, am Ball bleibe. Also das ist mit ein Punkt gewesen. Also ich habe extra (unklar) Sorge um mein Kind gehabt. Ich habe eine Krebsdiagnose gehabt. Also ich habe so einiges schon gehabt. Und da war es so/ Und da war ich so ganz klar, wenn ich das Dharma nicht habe, also den Weg, dann kannst du mich auch in der Psychiatrie finden, (lachend) mal so ein bisschen platt gesagt. Und das war/ Da ging's/ Gab's eigentlich überhaupt keinen Zweifel, weil ich das Gefühl hatte, das sind/ das Leben gibt dir jetzt einfach die Herausforderung und du hast jetzt immer wieder die Wahl zu sagen, das oder das. Und die/ Aber die Tiefe/ Das tiefe Wissen in mir oder die tiefe Erfahrung, dass das, ich sage mal, der Buddhismus der Weg ist, die hatte ich schon. Das Vertrauen. Und so bin ich da aus der Krise auch wieder rausgekommen. Also ich habe dann halt einfach/ Ich habe dann/ Bin dann aber auch zum Diamantweg gegangen, weil der Diamant mir/ der Dia/ na, der Diamantweg mir mehr Freude vermittelt hat. Der Mahayana-Buddhismus hat mir nicht so viel Freude vermittelt. Und ich habe das Gefühl gehabt, das ist mein/ Also meine sangha, da fühle ich mich wohl. Das ist einfach, ja, die stehen im Leben, die sind tatkräftig, da gibt es viel Freude, da gibt's Partys, da lacht man, das ist nicht dieses gar so steife Gedöns, man darf keine Zigarette rauchen und so halt. Und das war schon so was, also wo ich dann gemerkt habe, danke wirklich auch den



Lehrern und auch danke den ganzen Erfahrungen in/ Also ich war kurz darauf ins Kloster zu gehen (unklar – murmelt). Das ist es aber (lachend) auch nicht irgendwie. Dazu liebe ich das Leben zu sehr. Und jetzt bin ich absoluter Diamantwegs-Buddhist durch und durch. Weil ich einfach das jetzt begreife, was das für Tiefen sind, was uns unsere Lehrer geben. Lama Ole ist einer davon, aber wir haben ja auch noch andere Lehrer.

Nach 15 Jahren Praxis innerhalb des Diamantwegs fühlt sich Frau Kraft Ole Nydahl und seinen Reiselehrern treu und voller Hingabe verbunden. Sie hat die *Ngöndro*-Praxis abgeschlossen, wenngleich ihr die 111.000 Niederwerfungen aufgrund körperlicher Probleme nicht leicht gefallen sind.

Gegen Ende des Interviews betont sie mehrmals die Legitimation Ole Nydahls durch den 16. Karmapa, auf dessen ausdrücklichen Wunsch Ole Nydahl und seine Frau Hannah die buddhistische Lehre im Westen verbreiten. Ferner beschreibt sie den hingebungsvollen, unentwegten Einsatz Lama Oles für seine riesige Anhängerschaft und schildert seine Qualitäten als Lehrer. Sein *Bodhicitta*-Streben und sein dem Bodhisattva-Versprechen gewidmetes Verhalten würden ihr zeigen, dass er die höchste Sichtweise des tibetischen Buddhismus verkörpert. Einerseits stehe er in ungebrochener Linie der Übertragung der Lehre, andererseits sei er „modern“ und poche auf demokratische Strukturen, zum Beispiel befürworte er eine zeitgemäße sexualmoralische Einstellung.

Die Zweifel, die anfangs noch an der *Person* des Lamas wie auch an der Gemeinschaft bestanden, spielen nun offensichtlich keine Rolle mehr. Frau Kraft sieht sich inzwischen eindeutig der Tradition der Karma Kagyü-Linie zugehörig und verteidigt zudem den von ihr verehrten Lama gegen Kritik von außen:

*Interviewer:* Also an der Stelle muss ich noch mal ein bisschen nachfragen. Es war ja nicht immer ungebrochen das Verhältnis zum Lama Ole. [...]

*Frau Kraft:* Also ich muss das richtig verste/ Ich muss es richtig/ Das passt nicht ganz sozusagen. Es war nicht ungebrochen. Das Ding, es war so, ich hatte noch nicht/ Ich wusste nicht, ob der Lama Ole wirklich mein Wurzellama wird. Und ich war in Skepsis. Und/ Ja, und das war so das Thema, dass ich/ Und/ Also Ole erzieht uns ja alle zu extrem kritischen Schülern. Und der sagt eigentlich auch immer, die Worte vom historischen Buddha waren. Vertraue nie blind, sondern prüfe immer. Und das war was, was mich so/ Wo ich so das Gefühl hatte, boah, das ist/ finde ich cool und so bin ich jetzt auch unterwegs. Und das/ Und Ole war immer/ Ich habe den Kontakt zu Ole immer gehalten. Also ich bin schon, auch wo ich bei den Nyingmapas war, zu Lama Ole mal zu den Kursen gegangen und so weiter, um halt auch mit dem Wissen, was ich da gelernt habe, ihn zu prüfen. Und das hat sich dann natürlich eigentlich mehr verfestigt. [...] Also ich möchte der *Vajrayana*-Linie folgen, weil die mir mit dieser ganzen Identifikation der Buddhas doch noch mal eine sehr viel, ja, wie soll ich sagen, (unklar) also sehr viel Kraft von der Linie ist und ich habe halt extreme Hingabe zum Lam/ zum Lama gekriegt und vor allem zu unseren ganzen

Reiselehrern und zu unseren ganzen, ich sage es jetzt mal, zu unserer Organisation. Weil, ich meine, also ich war dann sehr, und das hält immer an, aber da bin/ ich bin so voller Dankbarkeit und Demut und Hochachtung und Respekt, also gibt's eigentlich gar keine Worte für, was ich sehe, was auf der ganzen Welt durch den Diamantwegs-Buddhismus passiert. Also auf ganz vielen Ebenen. Und das hat mich so kolossal davon überzeugt und das ist ungebrochen. [...] Wenn andere Menschen Kritik oder mal so Lama Ole und/ Dann bin ich die/ Ich halte alle Fahnen hoch für unseren Diamantwegs-Buddhismus und für den Lama. Alle. Aber das sind alles persönliche Dinge.

Hier wird deutlich, dass sich Frau Kraft nun als Teil einer spirituellen Tradition versteht, die grundlegenden Praxen und Konzepte verkörpert und genau um die Spezifika ihrer eigenen Schule in Abgrenzung zu anderen Traditionen weiß. Sie hat die Konversion zum tibetischen Buddhismus im Allgemeinen und zum Diamantweg im Besonderen auf einer tiefen habituellen Ebene vollzogen. Frau Krafts religiöse Bindung festigt sich im Modus der Hingabe an die Lamas, an die spirituelle Praxis und die hiermit verbundene Gemeinschaft. Damit nimmt sie eine für viele Schüler des Diamantwegs typische Haltung ein, entsprechend der sie sich in den hier üblichen religiösen Praktiken und Projektionen häuslich einrichtet. Sie gewinnt auf diese Weise eine spirituelle Gemeinschaft, die auch in Hinblick auf die geteilten Deutungsrahmen zu ihrer Heimat wird. Die an verschiedenen Stellen der Analyse angedeuteten Brüche und Reflexionsdefizite bleiben damit allerdings ausgeblendet.

Frau Kraft bildet keine eigene Reflexionsperspektive aus, die zwischen differenten Kontexturen (etwa der Kontingenz des Glaubens und dem wissenschaftlichen Blickwinkel des Wissens) vermitteln. Die Evidenz der Prüfung der Lehren des Buddhismus liegt dementsprechend im Gefühl („wo ich so das Gefühl hatte, boah, das ist/ finde ich cool und so bin ich jetzt auch unterwegs“) und in der Attraktivität der vorgelebten Lebenspraxis, von der im vorangehenden Interviewzitat berichtet wird („die sind tatkräftig, da gibt es viel Freude, da gibt's Partys, da lacht man, das ist nicht dieses gar so steife Gedöns“).

Eine Reflexion, welche die Reflexion selbst, also die Beziehung von Glaube, spirituellen Bedürfnissen und Streben sowie dem immer möglichen Zweifel thematisiert und Frau Kraft folglich ggf. auf eine neue Ebene des Selbst- und Weltbezugs im Sinne einer Kontexturtransformation heben lässt, muss ihr fremd bleiben. Das soteriologische Ziel des tibetischen Buddhismus die höchste Sicht in die eigene Lebenspraxis zu bringen, erscheint hier dementsprechend (noch) als ein äußerlich bleibendes religiöses Ideal. Daher bleibt es Ole Nydahl vorbehalten, Frau Kraft zu einem „extrem kritischen Schüler“ zu erziehen, der nicht blind zu vertrauen, sondern zu prüfen hat. Die jedem Glauben und Vertrauen inhärente Möglichkeit des Zweifels wird hiermit in die verehrte Person des Lamas verschoben.

Auf diese Weise gelingt Frau Kraft die Integration von Kritik und Glauben – doch dies ist nicht das Wissen um die Leere und Kontingenz der Wirklichkeit, auf welche die mystische Dimension des Buddhismus mit dem soteriologischen Ideal der Erleuchtung verweist. Wir begegnen hier Tugendhats Unterscheidung von Religion und Mystik. Erstere benötigt weiterhin einer Reflexionssperre, während letztere die Bodenlosigkeit selbst zum Anlass nimmt, von den eigenen egozentrischen Motiven und Beweggründen absehen zu können (vgl. Kap. II.2).

*Doing religion? Sprache, Gemeinschaft und  
die Möglichkeit nicht-religiöser Transzendenz*

Die vorangehende Fallanalyse zeigt zum einen auf, wie *doing religion* funktioniert, d. h. unter welchen Bedingungen Glaubensvorstellungen – hier die Idee vom bewussten Sterben – als real empfunden werden und durch welches Setting solche Empfindungen (re)produziert werden können.<sup>223</sup> Andererseits wird ebenso deutlich, was es bedeutet, einen solchen Prozess als sprach- und reflexionsfähiges menschliches Wesen zu durchlaufen. Für die Beruhigung des Zweifels im Glauben ist ein Dritter – also Kommunikation – vonnöten. Auf einer vorreflexiven kommunikativen Ebene ist die Gemeinschaft der Praktizierenden von zentraler Bedeutung, denn gerade hier wird im Meadschen Sinne die vorprädikative Begegnung und Prägung zweier „I's“ möglich (vgl. Kap. II.7). Auf Ebene der bewussten Reflexion spielt demgegenüber der spirituelle Lehrer eine prominente Rolle in der religiösen Kommunikation, denn nur er kann *glaubhaft* jene Deutungsrahmen vermitteln, die im Sinne eines *displacement* den Zweifel in Bereiche verschieben lassen, wo er den Glauben nicht stört. Die bloße Schriftform der religiösen Texte erscheint hierfür viel zu abstrakt. Sie mögen zwar inspirieren und begeistern, können jedoch nicht wissen lassen, wo innerhalb der religiösen Welt „Hand und Fuß“ sind. Letzteres wird durch intensive, die abstrakten Konzepte in der Leiblichkeit verankernde Praxen möglich. Erst auf dieser Ebene wird der Buddha *Amitābha* real und der Lama als eine Verkörperung der mitfühlenden und helfenden Aspekte *Amitābhas* erkennbar. Vor diesem Hintergrund erscheint der tibetische Buddhismus auch in Hinblick auf die Bedeutung des Lamas als einer zugleich immanenten wie auch transzendenten, weil heiligen, Figur real.

Es stellt sich nun die Frage, ob auch eine Form der buddhistischen Unterweisung denkbar ist, die nicht allein in der Produktion religiöser Bindungen und Gefühle aufgeht, sondern im Sinne von Tugendhat auf ein mystisches Erleben abzielt, das die Egozentrik der eigenen Wünsche selbst transzendiert? Aufschlüsse hierzu geben die beiden folgenden Fallbeschreibungen.

223 Siehe zu einer ausführlichen Darstellung und Diskussion des Falls im Kontext von *doing religion* Vogd/Harth/Ofner (2015).

### III.2 Veronika Roth – Komplexe Lehrer-Schüler-Verhältnisse

Der Fall Veronika Roths ist im Zusammenhang der eben gestellten Frage vor allem deshalb interessant, weil er ein besonderes Licht auf die in der Praxis so prominente Lehrer-Schüler-Beziehung wirft. Denn Frau Roths Vater ist Zen-Lehrer und in der Kopräsenz bzw. Vermischung unterschiedlicher Beziehungsebenen wird hiermit die Eigentümlichkeit der Lehrerrolle in besonderer Weise deutlich.

Darüber hinaus erhalten wir in der Darstellung der Begegnung mit einem Zen-Meister eine hochgradig aufschlussreiche Schilderung des Einsatzes des so genannten geschickten Mittels der Demütigung, das insbesondere in der *Rinzai*-Tradition des Zen-Buddhismus vielfach angewendet wird. Ferner wird mit der Erzählung von Frau Roth nochmals deutlich, dass die Vermittlung der buddhistischen Lehre nicht allein in einem kommunikativen Transfer von Wissensinhalten aufgehen kann, sondern auf einer besonderen Form der individuellen Erfahrung beruhen muss. Zudem zeigt sich insbesondere in den Traditionen des Zen-Buddhismus eine besondere Weise der Kommunikation, die mit all den hierin eingelagerten Problemlagen reflexiv umzugehen gelernt hat, indem sie das Verstehen von Nicht-Verstehen zu einer authentischen Haltung erhebt und genau dies kommuniziert wird.

#### *Die Vorgeschichte: eine berufliche Krisenerfahrung und ein Vater der Zen-Lehrer ist*

Frau Roth ist zum Zeitpunkt des Interviews 43 Jahre alt und praktiziert seit etwas mehr als 12 Jahren regelmäßig Zen in der *Rinzai*-Tradition. Dabei steht sie in einer ungewöhnlichen Beziehung zum Leiter ihrer Zen-Gruppe, in der sie regelmäßig praktiziert, denn dieser ist gleichzeitig ihr Vater. Gemeinsam mit seiner Ehefrau leitet er seit den 1990er Jahren eben jene Zen-Gruppe, die sich in den privaten Räumlichkeiten des Familienhauses in einer süddeutschen Großstadt trifft. In regelmäßigen Abständen finden hier Wochenend-*Sesshins* statt. Zusätzlich veranstaltet die Gruppe auch längere *Sesshins* mit einer Dauer von bis zu einer Woche. Bereits in jungen Jahren kommt Frau Roth über die Praxis ihrer Eltern mit dem Zen-Buddhismus in Kontakt. Sie kann jedoch zunächst nicht viel damit anfangen:

*Frau Roth:* Früher, als ich das so mitgekriegt habe als Jugendliche, da fand ich das immer total bescheuert wie die da so rumrennen. (lacht) Und also meine Eltern haben auch nicht gesagt, ja, dann guck doch mal und setz dich mal hin und so. Die haben eher gesagt, ja, für Kinder/ Ich weiß nicht,

die haben das nie so gesagt, aber ich hatte immer das Gefühl, für Kinder ist das nichts oder so.

Erst nach einer beruflichen Krisenerfahrung, die sich über einen Zeitraum von insgesamt zwei Jahren erstreckt, empfiehlt ihr ihr Vater, sich an Meditation zu versuchen:

*Frau Roth:* Wie ich dazu gekommen bin? Also ich hatte so zwei sehr schlechte Jahre berufsmäßig in meinem Leben. Sehr schlecht. Und da hat mein Vater mir geraten, einfach so zehn Minuten mich mal auf den Boden zu setzen und zu gucken wie irgendwie. So hat das angefangen.

Frau Roth beginnt daraufhin mit ein- bis zweimaligem kurzem „Sitzen“ pro Woche. Ihre Zen-Praxis ist somit von Beginn an durch ihre Eltern geprägt. Auch ihre erste Teilnahme an einem *Sesshin*, das für viele Praktizierende eine hohe Bedeutung hat, wird durch ihre Eltern gerahmt:

*Interviewer:* Kannst Du Dich noch an Dein erstes [*Sesshin*] erinnern, wo Du teilgenommen hast?

*Frau Roth:* Nicht mehr wirklich. Also das ist ja schon so lange her. Es war ein Wochenend-*Sesshin* und ich weiß nur noch, dass mir nachher gratuliert wurde und ich fand das total unnötig. (lachend) Also ich dachte, mein Gott, echt, wofür. Bloß kein Aufheben machen. (lacht)

*Interviewer:* Von wem? Von den anderen Teilnehmern?

*Frau Roth:* Ja, von meinen Eltern. Ich meine, war ein netter Zug. Die gratulieren jedem ersten *Sesshin*-Teilnehmer und so. Aber ich dachte, mein Gott, mach doch nicht so einen Umstand, echt. (lacht)

### *Problematische Lehrerfigur:*

*„weil ich sehe meinen Vater mehr so als normalen Menschen“*

Wenngleich diese Konstellation den Beginn von Frau Roths Praxis bzw. die Umstände ihrer Weiterführung begünstigt, führt die immanente Eltern-Kind-Beziehung zu einer Bewegung der Emanzipation und Opposition. So berichtet sie von einer langen, ca. zehn Jahre andauernden Phase, in der sie sich von ihren Eltern habe „distanzieren“ müssen, weil sie sich „sonst nicht wohl gefühlt hätte“ („Da hatte ich gar nicht viel mit denen am Hut“). Ihr gegenwärtiges Verhältnis mit ihren Eltern beschreibt sie hingegen als „freundschaftlich“, was es ihr auch erleichtere, an den Wochenend-*Sesshins* im Elternhaus teilzunehmen. Dennoch dokumentiert sich auch heute noch ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen der Emanzipation von den Eltern und der Nähe zu ihnen:

*Frau Roth:* Wenn es nur meine Eltern wären dem Gefühl nach, dann wäre das irgendwie blöd. So immer (lachend) noch/ Ja, so (lacht) jeden Samstag zu meinen Eltern gehen, da würde ich denken immer, ja, (lacht) ewig Tochter bleiben. Das bin ich jetzt natürlich auch, aber nicht nur.

Auf erneutes Nachfragen nach den Umständen, welche zur Aufnahme der Zen-Praxis geführt haben, benennt Frau Roth neben dem beruflichen Misserfolg noch ein ungewöhnliches „Anfangserlebnis“, von dem sie ihrem Vater berichtet habe:

*Frau Roth:* Ich habe mal irgendwann erzählt von irgend so einem Erlebnis, was ziemlich ungewöhnlich war. Und ich glaube, darauf ist er dann gekommen. Das ist so ein Anfangserlebnis oder so. Ich meine, das hatte ich ganz unabhängig von Zen. Und das war auch schon/ Das war, als ich 17 war oder so hatte ich das. Ich habe das jahrelang überhaupt nicht erzählt.

*Interviewer:* Was für ein Erlebnis?

*Frau Roth:* Ja, kann man schlecht sagen. Also/ Also man spricht da eigentlich nicht so drüber, weil man mit jedem Wort das schon wieder komplett verfremdet. Also es war im Wald als ich einen Baum angesehen habe. Das war Wahnsinn und das war komischerweise gar nicht so ein riesen gutes Gefühl, so wie man denkt, wow, ja. So gar nicht, sondern einfach komplett anders und als ich das mal erwähnt habe, ich glaube, da ist mein Vater drauf gekommen, dass ich mich vielleicht mal auf den Boden setzen sollte und Zen machen sollte. Also es waren vielleicht zwei Gründe. Deswegen und wegen den zwei schlechten Jahren so beruflich.

Unabhängig davon, dass Frau Roth das „Anfangserlebnis“ nicht näher erläutert, wird es als bedeutend für die Aufnahme einer buddhistischen Praxis markiert. Damit nennt sie zwei Aspekte, die wesentlich für den Beginn ihrer Praxis waren: auf der einen Seite der berufliche Misserfolg (externe Sphäre) und auf der anderen Seite eine außergewöhnliche, auch verstörende Wahrnehmungserfahrung in Bezug auf einen Baum, die sie im Alter von 17 Jahren gemacht hatte (innere Sphäre). Ihr Vater gibt ihr als langjähriger Zen-Lehrer die Empfehlung, sich umgehend „mal auf den Boden zu setzen“, womit er implizit das meint, was in der Tradition des Zen als *zazen* (in Versunkenheit sitzen) bezeichnet wird.

In dieser das Erlebnis schildernden Erzählung dokumentiert sich bereits eine erste Spur zur für die Zen-Praxis konstitutiven Wechselbeziehung von Erleben und Reflexion, die sich im Verlauf des Interviews an anderen Stellen noch stärker zeigen wird. Es geht hier einerseits um ein Erleben, das beeindruckt und motiviert. Andererseits wird dieses zugleich wieder heruntergespielt: Was auch immer man erlebt, es geht letztlich darum, buchstäblich wieder auf den „Boden“ zu kommen.

Der Einschub, dass man über Erleben/Erfahrungen nicht sprechen sollte, entspricht dabei voll und ganz einer Zen-Praxis, in der das Gebot der Differenz von Erlebtem und dem Sprechen darüber hochgehalten wird. Damit präsentiert sich Frau Roth zunächst als eine gelehrige Schülerin, gleichwohl sie direkt anschließend das Erlebnis in groben Zügen schildert.

Während eines einjährigen Aufenthalts im Ausland festigt sich Frau Roths Zen-Praxis zunehmend. Sie nimmt sich täglich 10 bis 20 Minuten

Zeit, um sich auf ihr Bett zu legen, die Augen zu schließen und sich zu sammeln („komm zurück, so von den ganzen super äußeren Einflüssen, die eigentlich ganz toll waren und super interessant waren, aber es war einfach ganz gut so, einfach mal sich zu sammeln“).

In Anschluss an ihre Rückkehr nach Deutschland beginnt Frau Roth zunächst mit ein- bis zweimaligem „Sitzen“ pro Woche, heute hingegen versucht sie, täglich zu meditieren. Zudem besucht sie während einer einjährigen Vorbereitungsphase für ihren Berufseinstieg jedes Wochenend-*Sesshin*, das ihre Eltern veranstalten. Die Beziehung zu ihrem Vater bringt jedoch ein ambivalentes Verhältnis zur Zen-Schulung mit sich, denn Frau Roth neigt dazu, ihm auf immanenter Ebene die Rolle eines Zen-Lehrers abzusprechen. Dies wird an verschiedenen Stellen im Interview deutlich: „Zu meinem Vater. Also der ist in erster Linie mein Vater.“ Oder: „Und für mich ist es schwer, den als meinen Zen-Lehrer an so/ so zu bezeichnen.“ Wenngleich es Frau Roth nicht vollständig gelingt, ihren Vater als den eigenen Zen-Lehrer anzuerkennen, erlebt sie ihn im Umgang mit anderen Schülern zwangsläufig als Lehrer, insbesondere wenn sie seine *Sesshins* besucht.

Dementsprechend gestaltet sich für sie die für *Rinzai* typische Praxis der *Kōan*-Übungen kompliziert. Üblicherweise gibt der Lehrer den Schülern eine *Kōan*-Aufgabe, um sie daraufhin im Einzelgespräch (*Dokusan*) zu testen. In dieser Prüfung geht es nicht um ein intellektuelles oder formal erlernbares Wissen, sondern um das Zeigen der richtigen Haltung, also um eine Verkörperung des richtigen Verstehens.

*Suche nach Authentizität:  
„jedes Mal einen schönen Wutausbruch generiert“*

Frau Roths Vater Joachim geht in der Übung mit *Kōans* eher langsam und behutsam vor, indem er seinen Schülern zunächst einfache Vor-*Kōans* gibt, bis sie nach und nach zur Lösung schwieriger *Kōan*-Übungen fortschreiten. Obwohl die Schüler über ihre Übungen nicht sprechen sollen, berichtet Frau Roth von ihrem einzigen *Kōan*, das sie bei ihrem Vater gelöst habe:

*Frau Roth:* Also ich kann's mal so sagen, obwohl man jetzt nicht so riesig davon reden soll und so weiter. Also ich hatte die Frage/ Also ich sage schon mal, das hört ein bisschen komisch an, aber das/ Wo ist Buddha, wenn ich Geschirrspüle? Und ich dachte, was ist denn das? Wo ist Buddha? Wo soll der denn sein, mein Gott, echt. (lacht) Und das war dann so wie, wo ist Deine Buddha-Haltung, wenn Du Geschirr spülst? Und mit Buddha-Haltung ist ja so Zen-Haltung und so dabei sein richtig von ganz (unklar) und dann habe ich erst mal mich in dem *Sesshin* mich mit dem/ meine Aufgabe mit dem getauscht, der Geschirr spülen musste. (Lachen) War angeblich gar nicht nötig, aber für mich war das nötig, weil ich musste erst mal

die Tätigkeit machen, um da näher ranzukommen. War echt nicht nötig theoretisch, aber für mich war es absolut nötig. Und ich hatte irgendwie/ Ich habe ja schon gesagt, ich hatte zwei Jahre beruflich, wo ich nur auf die Nase gefallen bin, jede Woche wieder. Und das war ziemlich direkt danach und ich hatte überhaupt nicht das Gefühl, dass ich da irgendwie so wusste, wo da irgendwie der Sinn des Lebens ist. Der Sinn, des Zen-Machen und so weiter. Buddha, alles komische Formulierungen, aber ich wusste über/ Ich hatte überhaupt nicht das Gefühl, das ich da irgendwie die Harmonie des Universums erlebt hatte, auch wenn ich da schon Zen gemacht hatte. Null. Gar nicht. So. Und ich konnte nur das zum Ausdruck bringen. Ich konnte nicht zum Ausdruck bringen, wo jetzt der/ Genau. (Lachen) Wie die richtige Haltung ist so. Ich konnte nur zum Ausdruck bringen, wie sie nicht ist. Und dann habe ich eine von den guten Teetassen mit zum Einzelgespräch genommen und habe gesagt, so ich kann leider nicht sagen wo Buddha ist, wenn ich Geschirr spüle. Ich kann nur sagen, wo der nicht ist, wenn ich Geschirr spüle. Und dann habe ich die Tasse fallen gelassen und das war so richtig gut. Das war das/ hat das 100 Prozent gesagt, was ich sagen wollte. Wäre noch ganz gut gewesen, wenn die kaputt gegangen wäre. [...] Also ich habe die Frage eigentlich nicht beantwortet. (lacht) Aber das war so eine andere Art von Antwort, eine Ausweichantwort, aber die war so 100 prozentig echt, dass ich da schon irgendwie/ dass mich das total begeistert hat so im Moment und nachher auch noch. Und, ja, das war das einzige was ich da gemacht habe. Und nachher ging's ja, wo ist Buddha, wo nicht. Wenn ich am Computer sitze und da habe ich schon zu viel gekriegt, dass ich (unklar - lachend und Baulärm) (Lachen) Und da hatte ich keine Lust, irgendwelche Sachen vorzuspielen. Besonders auch, weil ich das gar nicht gefühlt habe. Wo soll denn da die Buddha-Haltung sein oder die Zen-Haltung. Hatte ich da nicht gespürt. Dann konnte ich die auch nicht zeigen. Und, ja, da war dann das/ das mal/ also die *Sesshins*, wo ich regelmäßig die Krise gekriegt habe, aber so doll, dass ich da im Einzelgespräch jedes Mal einen schönen Wutausbruch (Lachen) so, ja, generiert habe und dann war das irgendwie so, dass es eher besser aussah. Also es sah so besser aus, wenn ich das irgendwie erst mal zur Seite schob, so Fragen. Also viele verlässt bestimmt total Klasse und bringen die Leute wahrscheinlich auch richtig schön intensiver rein. Tja, für mich ist jetzt eben nicht jetzt oder gerade jetzt. Und die letzte eben nicht. Keine Ahnung.

*Kōans* stellen eine Prüfungsform dar, welche immanent nur durch Hierarchie bzw. eine asymmetrische Beziehung entsteht. Frau Roth scheint zudem eine starke Erwartungshaltung bezüglich der Unterscheidung von richtig/falsch in Hinblick auf hohe Ehrlichkeit bzw. Authentizität zu haben. Diese Figur ist strukturell bereits in der *Rinzai*-Tradition angelegt, die ihren Designationswert auf das (richtige) Lösen von *Kōans* und den graduellen Fortschritt in Richtung des erleuchtenden Durchbruchs, des Satori, setzt. In diesem Sinne erscheint das Fallenlassen der Teetasse in der Tat als befreiende Lösung. In ihrer derzeitigen Lebenssituation kann es Frau Roth nämlich nicht gelingen, sich aus der Perspektive



der „Harmonie des Universum“ das Geschirrspülen anzueignen, weder konzeptionell noch in real vollzogener Praxis.

Die authentische Lösung – und somit ein Verstehen im Sinne des Zen – besteht darin, authentisch zu sein, also weder sich selbst noch dem Lehrer etwas vorzuspielen. Vor diesem Hintergrund löst Frau Roth hier in der Tat das *Kōan*, indem sie im Einzelgespräch in ritualisierter Form zu einer Antwort findet. In den weiteren Übungen – etwa bei der Frage, wo der Buddha ist, wenn man am Computer sitzt – findet sie demgegenüber zu keiner für sie befriedigenden Lösung mehr. Vielmehr drängt sich nur noch unkontrollierte Wut in den Vordergrund.

*Kōan*-Übungen lassen sich, wie bereits angedeutet, nur als Teil einer Lehrer-Schüler-Beziehung verstehen. Für sich allein genommen funktionieren sie nicht. Denn für eine *Kōan*-Übung bedarf es der Asymmetrie zwischen Lehrer und Schüler, damit die verschachtelte (und paradox anmutende) Kommunikation des Nichtverstehens (Fuchs 1997) erfolgreich verlaufen kann. Eine im Sinne des Alltagsverständnisses unsinnig erscheinende Aufgabe kann nur angenommen werden, wenn man dem Lehrer, der einem diese Aufgabe zuteilt, eine entsprechende Stellung und Kompetenz zuerkennt, sodass man die Lösung bei sich selbst, also im Inneren suchen kann.

In der Schilderung von Frau Roth wird demgegenüber die Beziehung selbst zum Thema. Sei es der unkontrollierte Wutausbruch in der Lehrinteraktion, im Prinzip aber auch schon das In-Kauf-nehmen der Zerstörung der Tasse der Eltern – der Vater erscheint nicht als die geeignete Autorität, die Frau Roth angesichts ihrer zum Ausdruck gebrachten Emotionen zu sich selbst zurückführen kann. Sie bleibt hier vielmehr in der Projektion ihrer Wut stecken.

In diesem Sinne ist es auch folgerichtig, dass sich Frau Roth mit ihrem Vater nach nur wenigen weiteren Versuchen der *Kōan*-Praxis darauf einigt, keine *Kōans* mehr zu lösen, sondern die vor allem in der *Sōtō*-Schule prominente Sitzmeditation „*Shikantaza*“ zu üben. Mit dieser Lösung gelingt es beiden, sich im Vater-Tochter-Gefüge auf Augenhöhe zu begegnen, indem der asymmetrische Prüfungscharakter der Lehrer-Schüler-Beziehung umgangen wird. Mit dem Vater gemeinsam zu sitzen ist etwas anderes, als ihn als spirituellen Lehrer anzuerkennen. Der potentielle Konflikt zwischen Vater und Tochter wird durch die Suspension der diesbezüglichen prekären Kommunikation aufgelöst. Der Vater ist folglich nur noch Vater und kann dadurch von seiner Tochter akzeptiert werden:

*Frau Roth:* Also mein Vater, der ist irgendwie völlig okay an sich, aber ich kann nicht mich nicht so auf den einlassen, als ob ich so sein Zen-Schüler, Jünger oder sonst jemand wäre. Geht einfach nicht. Und deswegen lassen wir das eher parallel laufen. Also ich mache das *Shikantaza*. Ist natürlich ein hohes Wort. Es heißt, ich versuche das bei jedem *Sesshin* auf neu.

Bereits hier wird an der Bedeutung der Verschachtelung der Rollen Lehrer/Vater und Schülerin/Tochter deutlich, wie wichtig die soziale Komponente ist, die in der Beziehung von Lehrer und Schüler zum Ausdruck kommt. Die gewissermaßen neutrale und eindeutige Rolle des *Lehrers* ist für den Fortschritt der Praxis des Schülers zumindest in Frau Roths Fall hilfreicher. Andere Varianten sind durchaus denkbar, wenn etwa zwischen Lehrer und Schüler durch die lange gemeinsame Praxis eine Freundschaft auf Augenhöhe erwächst, die aber gleichzeitig der strengen und ritualisierten Praxis keinen Abbruch tut (siehe Kapitel III.5).

*Die Suche nach einem richtigen Lehrer:  
„weil ich sehe meinen Vater mehr so als normalen Menschen“*

Frau Roth ist in Bezug auf das für die buddhistische Unterweisung bedeutsame Lehrer-Schüler-Verhältnis in der exponierten Lage, von Anfang an hinter die Kulissen schauen zu können. Sie ist gar gezwungen, den prekären Status von Lehrern in besonderer Weise auszuhalten, was verständlich werden lässt, warum sie sich auf die Suche nach einem anderen Lehrer bzw. sogar nach einem Meister begibt:

*Frau Roth:* Weil ich sehe meinen Vater mehr so als normalen Menschen. (lacht) Mehr als normalen Menschen, als Zen-Lehrer. Ich meine, ist wahrscheinlich auch gut so. (lacht) Aber, na ja, so als Tochter kenne ich den/kenne ich verschiedene Seiten von dem und dann manchmal denke ich, mein Gott, echt, passt doch gar nicht. Ich meine, ist normal. Bei jedem Menschen so, den man so näher kennt so eine. Aber, ja, irgendwie wollte ich/ war ich auch ein bisschen auf der Suche nach Leuten, die mich noch mehr überzeugen. Ich meine, mein Vater ist/ Mein Vater ist völlig okay und der überzeugt in seinem Rahmen auch komplett. Nur manchmal ist ja noch was, das einen total begeistert. Und ich meine, an Menschen, an Haltungen, an dem, wie die so wirken oder drauf sind oder so. Und ich meine, dass mit dem Begeistern, das ist es, das zu suchen, das ist jetzt auch nicht so Zen total, würde ich mal sagen. Weil das ist ja wieder so eine Art suchen nach was, was sich gut anfühlt. Aber es war trotzdem dabei. Also ich bin eben so gestrickt und deswegen habe ich das auch nicht nur deswegen. Ich wollte auch was kennenlernen, was noch purer ist oder noch überzeugender oder noch durchgängiger, aber (unklar) oder irgendwie so was. Was heißt wollte? Wenn ich jetzt einen Anhaltspunkt hätte, würde ich das immer noch/

Die in allen buddhistischen Traditionen anzutreffende ambigue Erwartungshaltung an Lehrer zeigt sich auch bei Frau Roth: Lehrern wird eine derart herausgehobene Stellung zugeschrieben, dass sie einen prekären Status des Lehrers als Menschen zur Folge hat. Einerseits wird von ihnen qua Zuschreibung als „Erleuchtete“, „vollkommen Befreite“ oder „Erwachte“ eine spezielle Sichtweise erwartet, die sich holistisch durch die Person und ihr Verhalten zieht. Andererseits hat man es aber immer nur mit Menschen zu tun, die fehlbar sind. Für Frau Roth wird

die Erwartungshaltung Mensch/Heiliger durch die Rollendifferenz Vater/Lehrer nochmals gebrochen. Sie muss ihren Lehrer mehr als Mensch erleben, weshalb sie die Rollenprojektion einer wissenden und heiligen Lehrautorität nur schwer aufrechterhalten kann, denn sie sieht, wie er den Lehrer im Sinne eines *doing* herstellt.

In der Suche nach etwas, „was noch purer ist oder noch überzeugender“, deutet sich nicht nur an, dass Frau Roth ein Gespür für die prinzipielle Kontingenz im Lehrerdasein besitzt, sondern sie legt zudem ein Begehren offen, das der Lehre nach (eigentlich) abgelehnt werden muss: „Und ich meine, das mit dem Begeistern, das ist es, das zu suchen, das ist jetzt auch nicht so Zen total, würde ich mal sagen. Weil das ist ja wieder so eine Art suchen nach was, was sich gut anfühlt.“ Theoretisch geht es im Zen nicht um gute Gefühle der Begeisterung gegenüber dem Lehrer. Faktisch – und auch in der für Zen typischen Didaktik – spielen diese Formen der Projektion oder Übertragung der eigenen Heilerwartungen auf einen signifikanten Anderen jedoch eine wichtige, wenn nicht gar zentrale Rolle. Beides macht in der Praxis die Erwartungshaltung an einen authentischen und redlichen, aber gleichzeitig in besonderer Weise befreiten Lehrer aus.

*Produktive Asymmetrie: „ich hatte so ein Gefühl, ich muss alles total an mir vorbei fliegen lassen, nur um die Situation zu bestehen“*

In der folgenden Passage offenbart Frau Roth das besondere Bedingungsverhältnis zwischen ihrer eigenen Zen-Praxis und der Vermittlung durch den Lehrer. Es wird deutlich, wie sich die Gegenübertragung in einer produktiven Weise ausdifferenzieren kann, obwohl das Lehrer-Schüler-Verhältnis zunächst durch die Vermischung von Vater- und Lehrerrolle suspendiert ist und hiermit die entsprechende Autorität als unterminiert erscheint.

Frau Roth beginnt mit der Schilderung der Differenz zwischen dem, was sich auf Basis von Vorträgen lernen lässt, und der wertvolleren indirekt verlaufenden Belehrung durch das, was der Lehrer tut. Die Zen-Vorträge ihres Vaters stehen für ersteres. Die für sie schockierende, aber im Nachhinein produktive Konfrontation mit dem Zen-Meister Jürgen Markwart steht für letzteres. Im Folgenden geben wir die Passage, in der diese wichtige Differenzierung am konkreten Beispiel deutlich wird, in ganzer Länge wieder:

*Frau Roth:* Ja, also vom Lehrer/ Was erfahre ich vom Lehrer? Ich denke, dass indirekt, was man erfährt vom Lehrer ist, noch wertvoller als das, was man in Vorträgen gesagt kriegt. Generell. Vielleicht nicht in Einzelheiten, aber generell bedeutet mir das ziemlich viel so. Einfach wenn ich sehe, wie jemand drauf ist, ist ganz Klasse. Sonst was ich so von Zen weiß sozusagen, so was man so im Vortrag vermitteln kann, das ist eigentlich ganz

gut zu wissen. Auf jeden Fall. Und da ist mein Vater auch ziemlich gut mit vortragen. Ich meine, er war sein Leben lang Philosophielehrer. Hat sich mit allen möglichen Weltanschauungen und Religionen beschäftigt, inklusive sonstigen Sachen. Also ich denke, da haben wir es in der Münchener sangha super gut mit dem Vortragen. Das ist ganz gut. Aber das ist, ja, ob mir das hilft? Ich denke, indirekt sicher. Aber ich hatte nie irgendwie so ein Aha-Erlebnis aufgrund eines Vortrages oder so. Das hatte ich nicht. Außer einmal. Ja. (Lachen) Das war echt (lachend) schon ein Ding. Da war ich in Düsseldorf bei dem Markwart. [...] Der hat ein paar Bücher geschrieben und hat eine große sangha, 124 Leute oder (lachend) so, (lacht) Wahnsinn. Ja, das war echt Wahnsinn. Ich bin da eigentlich als/ aus Neugier hingegangen. Ich dachte, okay, mal was anderes sehen, kann nicht schaden einerseits. Und andererseits, dachte ich mir, ja, mal einen Zen-Meister. Vielleicht ein komische Haltung, aber egal (lachend) hatte ich da so. Ich dachte, ja mal gucken, wie die so drauf sind. (lacht) Und damit bin ich dahin gegangen. Und da konnte man ein Einzelgespräch machen und habe gesagt, ja, ich habe ein Buch von ihm gelesen und wollte mal gucken, wie er so ist. War vielleicht auch ein bisschen provokant und, ja, habe mich mit dem so ein bisschen unterhalten. Weil, bin ich jetzt nicht so riesig warm geworden oder umgekehrt auch nicht. Und dann meinte der irgendwann, so, jetzt ist aber Schluss. Und ich, upps. (lacht) Und dann war auch Schluss. Dann bin ich rausgegangen und dann bei dem Vortrag hat der irgendwie fast jedes einzelne Wort von dem, was ich mit ihm gewechselt habe, erwähnt, aber total schlecht gemacht. Total! Und was mich sehr irritiert hat, der hat auch Sachen gesagt, die ich nicht ihm, sondern einem Schüler vorher gesagt habe. Also da war so eine Warteschlange für das Einzelgespräch. Und da habe ich mich mit jemand unterhalten und was ich dem gesagt habe, hat der im Vortrag auch irgendwie so [...] Die wollten natürlich wissen, woher ich komme und so. Ja, habe ich gesagt, in München, da ist auch eine kleine sangha und mein Vater/ Ich mache das bei meinem Vater, der ist Zen-Lehrer. Und ist ganz nett, aber ich wollte trotzdem mal was anderes kennenlernen und so und bla, bla. So Small-Talk-mäßig. ich habe nichts Falsches gesagt, aber irgendwie hat der Markwart das dermaßen schlecht gemacht so, ich kann das nicht ganz nachmachen, aber irgendwie war das so, ja, und da denken welche, ja, nur weil der Vater Zen-Meister oder Zen-Lehrer ist so, klopf man sich am besten schon auf die Schulter und so. Ja, wir sind ja Kollegen und so. Da kommen da so Leute rein und denken nun, wer weiß, nur weil die gerade sitzen, wer weiß was sie sind und so. Und ich dachte, oh, das war total verletzend. Total! Ich dachte, mein Gott, wie kann man das denn so ausdrücken. Also nach meiner Meinung war es auch komplett verfälscht irgendwie. Aber das war Wahnsinn. Und ich glaube nicht nur, dass es mir so ging. Also da waren so, ich glaube, so sechs Leute, die da zum ersten Mal waren, die jetzt nicht zur sangha gehörten oder einfach mal da guckten und vor mir/ Bevor das da losging bei meinen Sachen, da ist eine irgendwie heulend rausgegangen. Also hat er die wahrscheinlich auch fertig gemacht. Und ich hatte/ Ich habe auch mit den Leuten, die sonst neu waren, mich so ein bisschen unterhalten und die saßen auch neben mir und als er da anfing/ Also der hat ja nicht mal Namen gesagt, aber ich dachte,

okay, die wissen sofort, wer gemeint ist. Die neben mir einer guckte mich schon an mit dem ich da geredet hatte. Und ich dachte, so, alles weg. Ich möchte die Situation bestehen. Ich hatte so ein Gefühl, ich muss alles total an mir vorbei fliegen lassen. Nur um die Situation zu bestehen. Ich darf nicht rechts und nicht links gucken. Der von mir/ der da neben mir saß und genau wusste, wer gemeint war/ Der hat mich so angeguckt so nach dem Motto, (Geräusch) so eine und überhaupt ich hatte totale Scheuklappen. Ich dachte, so, ich muss da geradeaus durch irgendwie so atmen und zack aus. Nichts anderes so. Ich hatte/ Also ist jetzt im übertragenen Sinne hatte ich mir das/ hatte ich das Gefühl, die Sachen fliegen mir rechts und links mir um die Ohren. Zack. Aus. Und ich habe nichts anderes machen können, außer versuchen, durch die Situation durchzukommen. Das war ein Wahnsinns-Erlebnis. Also danach sind mir schon die Tränen gekommen, als die Pause war. [...] Dann bin ich nach Hause gefahren und im Zug da bin ich echt so was von in Tränen ausgebrochen. Ich dachte, also das ist, ich/ Das war alles aufgelöst, weil, ich war ja nicht mit einer schlechten Haltung gekommen und ich kam mir bewusst auch nicht toll vor. Und dann so niedergemacht zu werden. Das war Wahnsinn. Wahnsinn! Also ich wusste gar nicht, was ich darüber denken sollte. Das ist erst mal ein Unding vor 120 Leuten dann das so was von verfälscht und so was von negativ dazustellen. Und ich wusste gar nicht, was ich von dem Zen-Meister halten sollte. Aber das war gut, dass ich das nicht wusste und mir nicht gleich irgendwie ein Urteil gebildet habe. Das war sehr gut.

Vom Lehrer könne man einerseits durch das Hören seiner Vorträge lernen, andererseits könne man jedoch auch „indirekt“ etwas von ihm erfahren, was „noch wertvoller [ist] als das, was man in Vorträgen gesagt kriegt“. Vorträge seien zwar prinzipiell ganz hilfreich („ganz gut zu wissen“), würden aber im Vergleich zur Beobachtung „wie [der Lehrer] drauf ist“ weniger Bedeutung haben. Hierbei zeigt sich, dass die Haltung des Praktizierenden eine besondere Rolle spielt, und dass eine solche nur schwer bis unmöglich über (theoretisierende) Vorträge zu transportieren ist. Die Haltung – hier: die Zen-Haltung – lässt sich nur am konkreten Menschen ablesen und zwar indem man beobachtet, wie er beobachtet und sich hieran mimetisch angleicht.

Als Vorlage für Mimesis und damit: als Vorlage für die Sozialisation in der Zen-Haltung, dient ein Vortrag ebenso wenig wie das bloße Lesen eines Buches. Beim Hören von Vorträgen ließe sich gegebenenfalls lernen, wie man gute Vorträge konzipiert und durchführt. Aber erst durch die Beobachtung von Verhalten im Rahmen einer habituellen Verankerung lässt sich dieses kopieren bzw. spiegeln. Der Zen-Lehrer, sofern man ihn im Sinne leiblicher Repräsentation der Lehren ernst nehmen kann, erscheint damit prinzipiell als kopierwürdiges Vorbild.

Frau Roth verschärft ihre aufgeworfene Differenzierung noch, indem sie betont, dass ihr Vater überaus gute Vorträge halten könne, da er von Beruf Philosophielehrer war. Trotzdem habe sie „nie irgendwie so ein

Aha-Erlebnis aufgrund“ eines seiner Vorträge erfahren.<sup>224</sup> Diese Verallgemeinerung wird jedoch direkt im Anschluss durch die Erwähnung einer Ausnahme eingeschränkt: „Außer einmal. (.) Ja. (Lachen) Das war echt (lachend) schon ein Ding. Da war ich in Düsseldorf bei dem Markwart.“

Während also im Rahmen der Vorträge ihres Vaters/Lehrers kein „Aha-Erlebnis“ (im Sinne eines Begreifens, Einsehens oder Einleuchtens) vorgekommen sei, konnte Frau Roth bei Zen-Meister Markwart eine Ausnahme der von ihr selbst aufgestellten Regel erfahren. (Wie sich herausstellen wird, ist die Ausnahme der Regel folgende: Worte eines Vortrags können insofern Wirkung zeigen, als dass sie zur Waffe werden, also als Mittel genutzt werden, um das Selbstbild des Zuhörers zu zerstören. Wir kommen darauf zurück.)

Im weiteren Verlauf der Passage dokumentiert sich eine besondere Erwartungsstruktur hinsichtlich der unterschiedlichen Titel „Lehrer“ versus „Meister“. Innerhalb der Traditionslinie der Zen-Schulen stehen Meister über Lehrern, da in der Regel nur diejenigen, welche den Meisterstatus innehaben, eine Lehrbefugnis erteilen dürfen. Frau Roth, die Zen bislang ausschließlich bei einem Lehrer erfahren durfte, stellt sich ihrer Neugier und kombiniert diese mit einer provokanten Haltung, um zu erfahren wie ein Zen-Meister „so drauf ist“ bzw. „wie er so ist“.

Das Aufsuchen anderer, fremder Lehrer oder Meister ist dabei zunächst nichts Ungewöhnliches. Zum einen findet sich im Westen in jeder Tradition die Empfehlung an den Schüler, genau zu prüfen, welcher Lehrer für einen selbst in Frage kommt. Zum anderen sind die Geschichten des Zen voll von Beispielen, in denen einzelne Schüler teils beschwerliche Wege auf sich nahmen, um berühmte Meister zu besuchen. Dabei scheint immer auch ein Gespür für die prinzipielle Kontingenz in der Übertragung des Dharma mitzuschwingen, also dafür, dass verschiedene Lehrerpersönlichkeiten auch verschiedene Lehren (zumindest Aspekte davon) verkörpern könnten.<sup>225</sup>

224 Inwiefern die Doppelrolle Lehrer/Vater und damit die Beziehung zwischen Lehrer und Schülerin als prinzipiell in zweifacher Weise zu imitierendes bzw. zugleich in Rivalität zu überwindendes Verhalten (Girard 1997) gedeutet wird, muss hier offen bleiben.

225 Eventuell gründet eine solche (scheinbar typische) Suchbewegung darin, dass versucht wird, das Unsagbare bzw. Uninformierbare (vgl. Fuchs 1997) durch Vergleich und Kontrastierung in eine positivsprachlich fassbare Information zu überführen. Doch gerade die vielfältigen *Kōan*-Sammlungen berichten davon, dass diese Versuche der Adressierung von Lehrern als (notwendige) Anfängerfehler gelten müssen, welche nur mit teils brachialen Mitteln zu überwinden sind. Beispielsweise: „Der Mönch Ting kam zu LinChi und fragte: ‚Was ist das Wesen des Buddhismus?‘ Chi stand von seinem Strohstuhl auf, packte den Mönch, gab ihm eine Ohrfeige und ließ ihn gehen. Ting blieb noch stehen. Ein anwesender Mönch fragte: Warum verbeugst du dich nicht, Ting? Der war im

An dieser Stelle dokumentiert sich also zunächst in einem grundlegenden Sinne noch einmal die wichtige Stellung des Lehrers im Zen. Während von der Lehre her jeder Mensch (jedes Lebewesen) die Buddha-Natur in sich trägt und alle Wesen damit sozial symmetrisiert sind, findet man als angehender Schüler bis heute eine seit Jahrhunderten tradierte Hierarchie vor, die einzelne Personen als *primus inter pares* erscheinen lässt. In Hinblick auf Frau Roths Vater, der auch ihr Lehrer ist, ist dieses Hierarchiegefälle aufgrund der Rollenvermischung zwar problematisch, aber dennoch legitim. Obwohl sie sich nicht vollkommen auf ihn einlassen kann, stellt sie seine Rolle als Lehrer nicht infrage. Der Konflikt wird dadurch beruhigt, dass die Konfrontation im Einzelgespräch des *Dokusan* vermieden wird, um auf diese Weise in allen weiteren Aspekten des Zen-Trainings die Asymmetrie und damit das durch den Lehrer aufgespannte Setting anerkennen zu können.

Demgegenüber wird die besondere Stellung von Meister Markwart<sup>226</sup> im Modus eines unverbindlichen Gesprächs abgetastet („habe ein Buch von ihm gelesen und wollte mal gucken, wie er so ist“, „habe mich mit dem so ein bisschen unterhalten“). Im Nachhinein muss dieser Versuch der Symmetrisierung der Lehrer-Schüler-Beziehung in einem unverbindlichen Gespräch als Provokation erscheinen („vielleicht auch ein bisschen provokant“). Denn die hiermit verbundene Interaktion hat nicht in einem beliebigen Kontext stattgefunden, sondern im Rahmen eines Wochenend-*Sesshin*, genauer: im *Dokusan*, also dem für *Rinzai* typischen Einzelgespräch zwischen Lehrer bzw. Meister und Schüler, in dem keine andere Person anwesend ist. Die Rahmung eines solchen Einzelgesprächs steht somit ganz grundlegend unter dem Aspekt der Meister-Schüler-Beziehung.<sup>227</sup> Nolens volens wird hier jede Kommunikation – auch die im Modus der Provokation – zunächst die Asymmetrie der Beziehungsdimension bestätigen, weil man sich im *Sesshin* bereits im Kontext einer hierarchischen Unterweisung befindet. In Frau Roths Fall wird dies spätestens dann deutlich, als der Meister im Rahmen eines Vortrags vor versammelter Mannschaft Einzelheiten des vermeintlich privaten Gesprächs diskutiert. Ihr erscheint es – übrigens in der Rahmung eines radikalen,

Begriff, seine Verbeugung zu machen, als ihm Erleuchtung zuteil wurde (Suzuki o. J., S. 88, zitiert nach Fuchs 1989a, S. 59).

- 226 Während Frau Roths Vater Teil einer größeren *sangha* ist, die auch international eingebunden ist und sich der *Rinzai*-Tradition verhaftet sieht, beruft sich Jürgen Markwart nur auf einen Lehrer und pflegt einen ganzheitlichen Ansatz, der Buddhismus mit christlicher Mystik und anderem verbindet. Markwart lässt sich somit weder dem *Sōtō* noch dem *Rinzai* zuordnen, sondern geht einen eigenen Weg.
- 227 Eine solche hierarchische Ordnung zieht sich gewöhnlich durch das gesamte Zusammentreffen und wird ganz förmlich inszeniert: Der Meister/Lehrer sitzt bereits im Zimmer, der Schüler klopft an, verbeugt sich beim Eintritt und vor der Lehrperson, um sich dann an eine Seitenwand zu setzen. Zudem sitzt der Lehrer in der Regel etwas erhöht auf einer Art Thron.

fast magisch anmutenden Selbstbezugs –, als ob von Markwart „fast jedes Wort von dem“, was sie mit ihm oder einem seiner Schüler „gewechselt habe erwähnt“ wurde.

Die soziale Dynamik und die emotionale Gestimmtheit Frau Roths hindern sie an einem Aufbegehren gegen die Autorität des Meisters, wodurch sich dessen Autorität weiter reproduziert (Autorität ist immer bedingt). Zudem würde den meisten Anwesenden in einer solchen Situation der Widerspruch nur als ein weiteres Zeichen der Anhaftung und der Gier nach positiver Darstellung des Selbst erscheinen. Das Beharren auf der Richtigstellung vermeintlich falscher Darstellungen würde ein zu überwindendes Identitätsproblem markieren, das in der Anhaftung an ein spezifisches „Ich bin nicht wie dargestellt, sondern so!“ bestehen würde. Frau Roth absolviert somit zumindest diese Prüfung im Modus des Auszens fehlerfrei, denn entsprechend der immanenten Logik des Lehrsystems wäre es ein „Fehler“ aufzustehen und sich selbst zu „verteidigen“.

Gleichwohl ist auf Seiten des Meisters und gerade in Bezug auf die Deutungshoheit von Fragen der „richtigen“ spirituellen Haltung bzw. des „richtigen“ Verstehens („es ist so, dass“ bzw. „nur weil sie gerade sitzen können, denken sie sie sind wer weiß“) die Reproduktion von Autorität (zumindest vor der *sangha*, der Gemeinschaft der Praktizierenden) nichts anderes als eine Form der Unsicherheitsabsorption: Kritisches Nachfragen oder die Einführung andersartiger Ansichten und Meinungen ist nicht nur nicht erwünscht, sondern wird gänzlich ausgeschlossen. Durch das autoritative Verhalten gelingt also nicht nur die Schließung einer Gruppe (wer gehört dazu, wer nicht; was ist erwünscht, was muss abgelehnt werden), sondern vor allem wird durch autoritative *Deutung* erst das hergestellt,<sup>228</sup> um was es hier eigentlich geht. Damit garantiert Autorität performativ den Ausschluss von Kontingenz.

An Frau Roths Schilderung wird daher deutlich, dass sie und Meister Markwart im *Dokusan* eine Situationsdeutung vornehmen müssen. Denn da sie auf keine gemeinsame Interaktionsgeschichte zurückblicken können, muss in der Dyade festgestellt werden, wer welchen Status trägt. In ihrer Erwartungshaltung, das Meisterhafte im Meister zu sehen zu bekommen, und der Auffassung, es noch nicht gesehen zu haben, scheint sich Frau Roth nicht vollkommen der Hierarchie untergeordnet zu haben, sondern tritt – wie sie selbst es beschreibt – „ein bisschen provokant“ auf. Die Metapher des „Schulterklopfen[s]“ lässt sich vor diesem Hintergrund einerseits als Versuch des Sprechens auf Augenhöhe lesen, also als Versuch der Symmetrisierung der Beziehung. Andererseits lässt sich ein „auf die Schulter klopfen“ dahingehend verstehen, dass man sich das Erreichte gegenseitig bestätigt. An diese Lesart schließt Meister Markwart in seinem Vortrag an.

228 Siehe in Anlehnung hierzu auch Lindemann (2009).



*Das geschickte Mittel der Demütigung: „danach brauchte ich erst mal drei Tage, ich wusste gar nicht so, wer ich bin“*

Es lässt sich also festhalten, dass das Zusammentreffen von Frau Roth und Meister Markwart von einigen Differenzen geprägt ist. Sowohl die Differenz bezüglich der (traditionell erwarteten) Achtung der Hierarchie als auch die Differenz bezüglich der Interpretation und damit der Missachtung der Lehre wird von Meister Markwart jeweils qua Autorität („jetzt ist aber Schluss“ und die öffentliche Demütigung) annulliert. Frau Roths Welt- und Selbstbild wird mit Markwarts autoritativ hergestellter Sinnggebung konfrontiert. Auf kommunikativer Ebene ist hiermit eine stabile Rahmung der Situation hergestellt, die allerdings sehr stark von der ersten Situationsdeutung Frau Roths abweicht. Diese fühlt sich zunächst „komplett“ missverstanden („nach meiner Meinung war es auch komplett verfälscht irgendwie“). Die hiermit offensichtlich werdende Diskrepanz muss nun auch auf individueller Ebene verarbeitet werden.

Die kanonischen Schriften des Zen geben ein wohl formuliertes Skript vor, wie im Kontext der Unterweisung mit dem Schock einer solchen Demütigung umzugehen sei: Die Ohrfeige der Demütigung ist als Geschenk anzunehmen. Wenn einem dies gelingt, zeigt man, dass man die Situation richtig verstanden hat. Einer Zen-Schülerin ist ein solches Verstehen jedoch nur möglich, wenn sie bereits Zen-Unterweisungen erhalten hat sowie sich auf habitueller Ebene bereits jene stoische Haltung antrainiert hat, die es hier zu zeigen gilt. Erst auf dieser Basis kann das Missverständnis bzw. die Demütigung produktiv werden. An dieser Stelle braucht nicht entschieden zu werden, ob Herr Markwart Frau Roth absichtlich bzw. aus didaktischen Gründen missversteht oder ob er ein quälsüchtiger Lehrer ist, der seiner eigenen Eitelkeit aufsitzt. Entscheidend ist hier allein die Kommunikation, also die Anschlüsse, welche seine öffentliche Rede Frau Roth ermöglicht.

*Die Figur der Demütigung findet sich nicht nur in den kanonischen Texten der traditionellen Zen-Literatur, sondern ebenso in den Schriften zeitgenössischer Zen-Meister. So formuliert etwa der Zen-Meister Michael Sabaß:*

„Stell Dir vor, da sitzen hundert Leute, und Du traust dich, eine Frage zu stellen. Und ich da vorne – der ‚Meister‘, als den mich alle ansehen, – mache mich über dich lächerlich, über deine Frage, ich blamiere dich bis auf alle Knochen. In dir entsteht Totenstille, du hörst und siehst nichts mehr, kein Gedanken in deinem Kopf, nichts Schlagfertiges, Selbstbewusstes, sondern du ‚versinkst im Boden‘. Du hast ‚den Boden unter den Füßen verloren‘, du weißt nicht mehr, wer du bist. Im Augenblick einer solchen Demütigung ist die ‚Person‘ plötzlich zunichte gemacht. Benoit weist genau auf den Punkt ‚da unten‘ hin, an dem du nicht mehr weißt, wer du

bist: ‚Von dem Augenblick an, da es mir gelingt, mich im Zustand der Demütigung nicht mehr von der Stelle zu rühren, werde ich zu meiner Überraschung erkennen, dass hier der ‚Ort der Ruhe‘ ist, das einzige Tor zum Heil und die einzige Stelle der Welt, wo ich vollkommen geborgen bin.‘ Wenn es dir gelingt, ‚da unten‘ zu bleiben, dich nicht wieder aufzubauen, dann kannst Du spüren, dass das ein Ort ist, an dem du vollständig frei bist, wo dir nichts mehr passieren kann.“ (Sabaß 2012, 32f.)<sup>229</sup>

*Authentische Demut: „keine Ahnung“*

Wie aber verarbeitet Frau Roth diese innerhalb der Zen-Unterweisung keineswegs untypische Demütigung in der Lehrer-Schüler-Kommunikation? Wie gestaltet sich im Anschluss ihr Erleben? Und mit welchen weiteren Reflexionen schließt sie an? Es wird deutlich werden, dass auch Reflexion nicht bloß aus sich heraus (gewissermaßen unbedingt) entsteht, sondern sich vielmehr aus einem Arrangement von Sozialbeziehungen, Gefühlslagen und theoretischen Konzepten speist.

Nicht nur die emotionale Verarbeitung, sondern auch ein Gespräch mit ihrem bisherigen Lehrer, ihrem Vater, aber vor allem ein weiterer Besuch bei Meister Markwart führen bei Frau Roth zu einem Reflexions- und Lernprozess, der die Bedeutung der zuvor erlebten „Demütigung“ hin zu einer Zen-Unterweisung verschiebt. Bereits das „Glänzen in den Augen“ ihres Vaters verspricht ihr auf nonverbaler Ebene, dass etwas Bedeutsames vorgefallen sein muss. Wir geben deshalb den entsprechenden Bericht ausführlich wieder:

*Interviewer:* [Hast du danach] mit Deinem Lehrer dann gesprochen? Mit Deinem Vater?

*Frau Roth:* Ja. Mein Vater hatte gleich das Glänzen in den Augen und ich dachte, Scheiße, du verstehst (lachend) mich ja gar nicht. (lachend) Er hatte sofort so ein (unklar – lachend) wow, so nach dem Motto ich gesagt habe, weißt du eigentlich, was ich da durchgemacht habe. Ich war noch zwei Tage danach völlig aufgelöst. Ich wusste gar nicht, was und wie. Also ich kann das jetzt nicht so wiedergeben, aber der hat mich wirklich fertig gemacht. Der hat meinen Vater auch noch zusätzlich fertig gemacht und so. Alles. Alles! Von oben bis unten. Und ich dachte zwischendurch auch so, ja, ich könnte jetzt irgendwie aufstehen und sagen, hören sie mal, das ist komplett, falsch dargestellt. Aber es kam mir nicht so ganz toll vor. Ich meine, sich (lachend) bei so einem Zen-Lehrer oder Zen-Meister da vor 120 Leuten/ Ich meine, okay, in einer anderen Situation hätte ich es gebracht, wenn es mir gut vorgekommen wäre, hätte ich es gebracht. Aber es kam mir nicht so ganz richtig vor. Und deswegen habe ich das alles über mich ergehen lassen. Und habe versucht, da einfach gegen den Strom anzuschwimmen und nichts anderes. Ich konnte nichts anderes, weil, ich hatte zu nichts anderes Kraft. Es war nichts anderes möglich und das war ein Wahnsinns-Erlebnis.

229 Siehe auch Benoit (1958, Kapitel XXIV).

Ich kann das nicht mehr so rüberbringen jetzt, aber es hat mich jahrelang, ja, jahrelang danach dachte ich noch, wow, das war Wahnsinn. [...] Also danach brauchte ich erst mal drei Tage, ich wusste gar nicht so, wer ich bin. Aber nicht schlimm. Aber das fühlte sich komplett verunsichert an. War total schlecht drauf und so. Und im Nachhinein dachte ich, okay, der hat mir echt/ mir ein echt tolles Erlebnis verschafft, der Zen-Meister. (lacht) Aber jetzt habe ich auch ein paar Mal nachher gehört, dass die die Leute ziemlich prüfen und ich denke, das war eine Prüfung. Ich meine, war ein Unding, was der sich da geleistet hat, A) das komplett falsch darzustellen, komplett falsch. Aber ich denke, das war eine Prüfung.

*Interviewer:* Hast Du so eine Prüfung dann (unklar) Also bist Du auch noch mal zu einer anderen Gruppe gegangen danach oder (unklar – Überlappung)

*Frau Roth:* Ja. Also erst mal hat es mich/ Ich dach/ Das auch, aber ein halbes Jahr danach, war ich noch mal bei ihm, bei dem Markwart.

*Interviewer:* Ach nochmal ja?

*Frau Roth:* Weil es mich beeindruckt hat, diese Prüfung. Das hat mich echt beeindruckt.

*Interviewer:* Ja. Nochmal nach Düsseldorf (unklar – zu leise)

*Frau Roth:* Ja, genau. Und ich glaube, oberflächlich wollte ich die Situation nochmal bestehen. Ich meine, ich hatte sie ja schon bestanden, aber ich wollte das Einzelgespräch auch nochmal mit ihm bestehen. Und/ Aber tiefer drin war es vielleicht auch so, dass mich das total beeindruckt hat das Erlebnis. Also ich konnte an gar nichts mehr festhalten von dem, was ich als Selbstbild aufgebaut hatte. Gar nichts mehr. Und das ist Wahnsinn. Ich habe mir nachher nochmal gewünscht, dass das lästige Selbstbild wegeht, aber ich meine so (lacht) geht das nicht (lachend) automatisch. Und das zweite Mal war gar nicht so spektakulär. Vielleicht hatte ich auch sehr aufgepasst, dass es nicht noch mal spektakulär (lachend) wird. (Lachen)

*Interviewer:* Du bist/ Warst schon auch wieder im Einzel-Dokusan?

*Frau Roth:* Ja. War ich. Und davor habe ich gar nicht viel geredet. Obwohl, ich habe gemerkt so irgendwie hat jemand von der Gruppe auch wieder mit den Neuen oder mit den Gästen da irgendwie sich auch gerne unterhalten. Aber ich habe gar nicht viel gesagt und ich habe auch ein paar Sachen gehört von den Gästen da wo ich da/ da wo ich dachte so, ja, mein Gott, Mädchen halt doch besser den Mund. Aber das hatte ich da irgendwie nicht gesagt. (lacht) In dem anderen/ Und als ich da saß und da wartete habe ich auf einmal eine ziemliche Wut gespürt. Und als ich da rein kam war ich auch ziemlich verstockt. Da konnte ich nicht groß reden, weil ich immer noch so einen Kloß vor Wut im Hals hatte. Und dann war es aber irgendwie ganz gut, da bin ich bei mir und bei dem, was ich gut finde, geblieben. Und das war super wichtig. Super wichtig. Der hat dann gefragt, ja, also ich konnte da/ habe von mir aus nicht viel gesagt, habe den nur so angeguckt und er meinte/ er hat dann so ein bisschen angefangen so auch Small-Talk-mäßig, ja, wie lange machst du denn schon Zen? Und ich so,

ja, ein paar Jahre. Nachher, erst nicht. Meinte er so, ja, wie lange machst du denn? Ja, in München und so einige Jahre schon und so. Er meinte, ja, dann meinst/ dann bist du also schon fortgeschritten? Und ich so (Geräusch) keine Ahnung. Weil ich mich an das erste erinnerte und das war genau das richtige. Keine Ahnung zu sagen. Oh, das war zum Glück auch ehrlich dabei. Weil, wenn ich jetzt gesagt hätte, ja, wäre falsch. Wenn ich gesagt hätte, nein, keine Ahnung, wäre vielleicht auch falsch. Aber oder wenn ich gesagt hätte, nein, aber ich komme noch dazu oder ich bin auf dem Weg dahin. Alles falsch.

*Interviewer:* Alles falsch. Ja.

*Frau Roth:* Und da war so der Frust von dem ersten Gespräch, der so in dem Satz war „Keine Ahnung“. Und das war richtig gut. Das war vollkommen ehrlich und ich glaube, das war dann die einzige richtige Antwort. Also es war schon wieder eine Prüfung. (lacht) [...] Und da war der Markwart gerade so um die Ecke gekommen und da sah ich irgendwie so ein Lächeln, wo der das mitgekriegt hat, wo ich da okay gesagt habe. Und irgendwie hatte ich das Gefühl, die Situation da so bestanden zu haben. Aber dieses Lächeln hat mich an was anderes noch erinnert. Nachher als ich das in der sangha ein paar Leuten nachher erzählt habe, dann meint die, wow, jetzt hast du es/ jetzt hattest du ja Erfolg oder irgendwie so was. Und ich dachte, Vorsicht, jetzt mit/ mit Yes-Erfolg und so. Ist schon wieder was, was man nachher da an Gedanken schon aufstellt. Und da habe ich mich an das Lächeln erinnert. Weil, der Markwart hat bei seinem Vortrag, wo es um was ganz anderes ging, von seinem japa/ chinesischen Zen-Meister erzählt, der meinte, ja, der hatte manchmal so ein versonnen/ gerissenes Lächeln. Da wusste ich nach dem ersten Mal, da muss man jetzt aufpassen. Da blinkte so ein Goldzahn in seinem (lachend) Mund so. (Lachen) Und jetzt muss man aufpassen wo der freundlich und gerissen lächelt. (lacht) Und also er hat jetzt nicht genauso gelächelt, aber ich dachte auch bei dem Lächeln, okay, bloß nichts drauf einbilden. Weil, das wäre schon wieder komplett falsch. Bloß nicht sagen, jetzt habe ich gewonnen. Weil, das wären ja zwei Seiten. Und ich hätte mich da über den gestellt. Erst mal völlig falsch und außerdem noch völlig unnötig. Und (lacht) ja, das war ein ziemliches Erlebnis. (lacht)

Das „Keine Ahnung“ erscheint als der Schlüssel zum positiven Entkommen aus den kommunikativen Fallen des *Dokusan*. Frau Roth gelingt damit zu sagen, bzw. vielmehr zu zeigen, dass sie versteht, worauf der Meister abzielt. Denn da sie offenbart, dass sie keine Ahnung habe, ob sie fortgeschritten ist oder nicht, bekommt der Meister die Chance zu erfahren, ob sie richtig verstanden hat.

Dies gelingt jedoch nur, weil Frau Roth eine verkörperte Praxis an den Tag legt und nicht etwa ein auswendig gelerntes Mantra aufsagt. Während sie beim ersten Besuch als Fortgeschrittene aufgetreten ist (mein Vater ist Zen-Lehrer, damit bin ich automatisch weit), bleibt sie beim zweiten Besuch bescheidener, wacher und zurückhaltender. Während sie den ersten Besuch als demütigende Niederlage bewertet, die sie dann als

geschicktes Mittel mit Dankbarkeit bedenkt, wertet sie den zweiten Besuch als Bestehen der Prüfung durch den Meister – also zunächst als Sieg.

Gleichwohl bleibt ihr „Sieg“ nur ein schwebender und unüberprüfbarer Sieg. Hierin zeigt sich vermutlich bereits ein Spezifikum des Zen-Weges: Frau Roth erhält kein explizites ‚Du hast es geschafft‘, sondern sie muss sich das Verstehen der Bestätigung selbst organisieren. Beim Verlassen des *Sesshins* beobachtet sie den Meister wie er sie beobachtet und versteht sein Grinsen als Bestätigung ihres Weges. Es wären auch andere Deutungen denkbar, denn gerade nonverbale Kommunikation ist bekanntlich enorm anfällig für Missverstehen und lädt zu Spekulation ein.

Das Non-verbale ermöglicht Frau Roth, sich im Sinne des Zen als erfolgreich Praktizierende zu verstehen. Der Fortschritt darf jedoch nicht explizit gemacht werden, sonst würde sich eine Anmaßung dokumentieren, die jede Form von Fortschritt wieder negieren würde.

Soziale Bestätigungen und Plausibilisierungen sind damit zwar von enormer Bedeutung für die einzelnen Schüler, dürfen aber unter keinen Umständen expliziert werden, da hierdurch nur ausgedrückt würde, dass man doch nichts verstanden hat („Weil, das wäre wieder komplett falsch“). So wie die Prüfung nicht explizit als Prüfung gerahmt werden darf, damit ihre Einsichtsfunktion wirken kann, darf auch die Bestätigung über den Fortschritt bzw. dessen Ausbleiben nicht explizit bezeichnet werden – und dies zu verstehen erscheint Frau Roth als „ziemliches Erlebnis“. Hieraus folgt die nüchternere, weniger aufwühlende Reflexion der krisenhaften ersten Begegnung. Aus der („keine“) Ahnung erwächst nun ein Verstehen.

*Gespräch zwischen dem Ersten Patriarchen des Zen (Bodhidharma) und dem Kaiser Wu-Ti der Liang-Dynastie (zitiert nach Bi-Yan-Lu 1980, S. 37):*

„Der Kaiser frug den großen Meister:  
 ‚Was ist der erste Sinn der heiligen Wahrheit?‘  
 Dharma antwortete:  
 ‚Weit aufgeräumt. Nichts Heiliges!‘  
 Der Kaiser frug noch:  
 ‚Wer ist der, der mir gegenübersteht?‘  
 Dharma sagte:  
 ‚Ich weiß nicht.‘“

### *Der „verrückte“ Sinn des Zen und seine Didaktik*

Was aus Sicht des Lehrers als „geschicktes Mittel“ erscheinen und aus Mitgefühl gegenüber dem Schüler erforderlich sein mag, kann aus einer anderen Perspektive mit guten Gründen als unverschämte Anmaßung – oder

wie Frau Roth es ausdrückt: als „Unding“ – bezeichnet werden. Die moralisch verwerfliche Tat des öffentlichen Demütigens offenbart nochmals anschaulich den prekären Status des Lehrers. Dieser tritt gleichsam als Quasi-Objekt an der Grenze dessen, was gesellschaftlich noch akzeptabel ist, auf. Seine transgressiven Handlungen bedürfen einer Referenz aus dem Bereich eines transzendenten Sinns, um sozial akzeptiert werden zu können.

Die Zen-weit bekannte Ohrfeige, eine öffentliche Beleidigung oder auch das Anschreien erscheinen nur im Lichte des höheren Sinns pädagogisch wertvoll, anstatt moralisch verwerflich. Nichtsdestotrotz bleiben solche aggressiven Akte befremdlich. Die Irritation entsteht vermutlich dadurch, dass eine moralische Beobachtung stets auf ontische Eineindeutigkeit abzielt, welche das Richtige vom Falschen unterscheiden zu können scheint. Dem steht, wie in der Erzählung von Frau Roth deutlich wird, eine Perspektive gegenüber, die die vermeintliche Eineindeutigkeit der Dinge aufzuheben und die Unterscheidung selbst in den Blick zu nehmen versucht. Vor diesem Hintergrund wird die unmoralische, ungehörige Handlung mit Referenz auf einen Sinn „dahinter“, via Vertrauen in den Lehrer und die Lehren sowie durch die Referenz auf die prinzipielle „Einsichtsfähigkeit“ des Adepten mit weiterem bzw. tieferem Sinn ausgestattet. Dieser gegenüber den alltäglichen Maßstäben gewissermaßen „verrückte“ Sinn kann jedoch nur in Ko-Produktion von Lehrer und Schüler gelingen.<sup>230</sup>

Von Interesse sind in der vorliegenden Erzählung die Verschiebungen in Hinblick auf die moralische und soziale Kausalität. Während die Verfehlung zunächst personalisiert und im Modus einer vermeintlichen Eineindeutigkeit (richtig/falsch) ausschließlich Meister Markwart zugeschrieben wird („Das ist erstmal ein Unding vor 120 Leuten“), folgt dem Aussitzen der Demütigung im Rahmen der eingeübten Zen-Haltung ein Erleben, das den Keim einer weiteren Deutungsmöglichkeit birgt („Es war nichts anderes möglich und das war ein Wahnsinns-Erlebnis“). In Folge sind vorerst Frau Roths Selbstkonzepte erschüttert („also danach brauchte ich erst mal drei Tage, ich wusste gar nicht so, wer ich bin“). Dies geht mit Emotionen und Tränen einher, und insbesondere im Kontakt mit ihrem Vater entsteht eine neue Deutungsmöglichkeit. Die Demütigung wird zur Prüfung. Und die Prüfung – auch wenn sie zunächst als „nicht bestanden“ verstanden wird – deutet zumindest ein rudimentäres Einvernehmen an. Hierdurch wird es möglich, die gemachte Erfahrung nicht nur als Initiation wahrzunehmen, sondern sie auch als solche zu deuten. Die Faszinationskraft des Erlebten ist in dem Maße wirksam gewesen, dass Frau Roth, ein zweites Mal zu Markwart nach Düsseldorf reist, um mit ihm während eines *Sesshins* erneut das Einzelgespräch zu suchen.

230 Siehe für einen guten Einblick in verschiedene Charakterisierungen der Didaktik von Zen-Meistern unter dem besonderen Blickwinkel von Sprache und Körperlichkeit auch Fuchs (2009, S. 133f.).

Während der erste Besuch von einer Suche nach der „Meisterschaft“ Meister Markwarts geprägt ist und der von Frau Roth gewählte Modus in Form von Provokation und Herausforderung als Versuch der Symmetrisierung (seitens Markwart) abgelehnt wird, vollzieht sich der zweite Besuch in einem reflexiven und unspektakulären Modus des regelkonformen Zusammenseins. Beim ersten Besuch findet Frau Roth ihren Meister, denn die Demütigung funktioniert. Die „Prüfung“ wird nicht bestanden, was ihr Glück ist, denn auf diese Weise bekommt sie die Chance zur Reflexion und zum Lernen. Der zweite Besuch hingegen wird als erfolgreich bestandene Prüfung beschrieben: Die Antwort „keine Ahnung“ zu haben, erscheint ihr als einzig richtige Lösung.

Der Leser erhält hier eine Rekonstruktion des bedingten Entstehens von Einsicht. Wie jede Sinnggebung nur retrospektiv gelingen kann, erscheint auch das zunächst (im konkreten Moment erlebte) unangenehme, weil im Selbstbild demütigende Erlebnis in der *sangha* Meister Markwarts im Nachhinein als „tolles Erlebnis“. Während der Gefühlsausbruch (das Weinen auf der Rückfahrt) und die kommunikative Ablehnung des Gehörten noch als Immunisierungsfunktionen<sup>231</sup> von Frau Roths Selbstwahrnehmung gelten können, kommt spätestens mit der gezielten Verunsicherung und der daran gekoppelten Auflösung des Selbstkonzepts („Ich habe mir nachher nochmal gewünscht, dass das lästige Selbstbild wegeht“) eine Reflexion in Gang, die eine Neurahmung des Geschehens wahrscheinlich werden lässt.

Frau Roths Verunsicherung wird durch Reflexion und Rahmungsarbeit langsam aufgelöst und es gelingt ihr, das Unangenehme angenehm werden zu lassen. Die ehemalige Demütigung wird zur Prüfung und aus dem Erlebnis (Fremdzuschreibung) wird Einsicht (Selbstzuschreibung). Sie schildert hier also eine umfangreiche Lernerfahrung, die in ihrer Qualität nur als Produkt verschiedener Ebenen zustande kommen konnte.

Zu nennen sind hier insbesondere:

a) eine stabilisierende, tragende Beziehung zu ihrem Zen-Lehrer und Vater, in der sie die wesentlichen Aspekte der Zen-Haltung lernt: Krisen im Sitzen auszuhalten und vorbeiziehen zu lassen, ohne dabei den Inhalten allzu große Bedeutung zu geben,

b) eine (glücklicherweise) enttäuschte Erwartungshaltung gegenüber Meister Markwart,

c) Zen-Meister Markwart, der sich gegenüber Frau Roth einerseits seiner Autorität (und der seiner Gruppe) versichern muss und andererseits (womöglich) um die Mächtigkeit der geschickten Mittel weiß,

d) das Entstehen einer neuen dyadischen Beziehung im *Dokusan*, die ihr Binnenverhältnis zunächst noch auszuhandeln hat,

231 Siehe zur Konzeptionierung von Emotionen als Immunisierungsfunktion für den Systemerhalt Fuchs (2004).

e) die *sangha*, die während des Vortrags dafür Sorge zu tragen hat, dass Frau Roth sich der Demütigung aussetzen kann,

f) die Gefühle, die das Erlebte mit Bedeutung und einer besonderen Ernsthaftigkeit erfüllen,

e) eine Zen-Tradition, die nicht nur um solche Vorgänge weiß, sondern auch reich an entsprechenden Geschichten ist,

f) eine signifikante Person (hier der Vater), die sich als Spiegel und Reflexionsinstanz zur Verfügung stellt,

g) und die prinzipielle Fähigkeit eines Menschen zur Reflexion und ein entsprechender Wille zum Glauben, dass auch dem Unangenehmen zumindest auf Ebene des Heiligen noch etwas Besonderes abgewonnen werden kann. Andernfalls wäre Frau Roth nicht in der Lage gewesen, ihr Erleben in Hinblick auf die damit einhergehende Sinnggebung neu zu konfigurieren.

Zusammenfassend gibt der Fall Veronika Roths wichtige Einblicke in die komplexe, aber konstitutive Rolle der Lehrer-Schüler-Beziehung für die buddhistische Unterweisung. Die Beziehung erscheint hiermit als ein unverzichtbares Medium für die Transformation von *conceptual knowledge* zu *embodied knowledge* (Pagis 2010a). Bei diesen Prozessen geht es deshalb immer auch um die Beobachtung der und die Einsicht in die Haltung des Lehrers, die sich schließlich in der Verkörperung eines eigenen Weges ausdrückt. Der überpersonal und historisch-kulturell gewachsene Schulungsweg und die einzelne Lehrpersönlichkeit gemeinsam mit dem einzelnen Praktizierenden verweben sich damit in der Sozialbeziehung zu einem besonderen Arrangement, das nicht mehr ohne weiteres in die einzelnen Bestandteile dekomponierbar ist.

Mit Chung und Girard konnte in Kapitel II.5 bereits aus einer mimetischen Perspektive die prekäre Figur des buddhistischen Lehrmeisters deutlich gemacht werden: Einerseits wird dessen (moralisch immer auch zweifelhafte) Willkür des „vollkommen Befreiten“ strukturell im System gebraucht. Andererseits wird aber genau dies immer wieder zum Problem, wenn deutlich wird (was unvermeidlich ist), dass auch der vermeintlich befreite „Meister“ nur ein Mensch mit menschlichen Schwächen ist.<sup>232</sup>

Die in allen buddhistischen Schulen geforderte Authentizität des Lehrers darf aus der mimetischen Perspektive nicht als Reinheit der Lehre

232 An dieser Stelle ließe sich mit Girard auch die Schattenseite von Mimesis aufzeigen, nämlich, dass in jeder mimetischen Beziehung ein bedrohliches und rivalisierendes Moment enthalten ist. Der Versuch der mimetischen Symmetrisierung muss Meister Markwart dementsprechend als ein ungehörliches Konkurrenzverhalten erscheinen, das via „Opferung“ vor der eigenen *sangha* zerstört werden muss. Die „Demütigung“ als Opferung ließe sich aus dieser Perspektive erneut einerseits als Stabilisierung der autoritären Ordnung des Meisters in der *sangha* via Opferung der fremden Person lesen oder im Sinne der geschickten Didaktik als eine Opferung des „Selbstbildes“ von Frau Roth.



missverstanden werden, sondern meint hier eher die gelungene Verkörperung einer Praxis, die von anderen als nachahmenswert angesehen wird. Gleichzeitig heißt dies aber auch, dass damit bestimmte kulturelle Dilemmata einer Traditionslinie in die Gemeinschaft der Praktizierenden hineinkopiert werden, da auch diese mimetisch übernommen werden.<sup>233</sup> Aus Perspektive der mimetischen Theorie kann deshalb auch im ganz wörtlichen Sinne von einer Schule gesprochen werden.

Problematisch ist dabei – vor allem im Zen –, dass die bloße Kopie unerwünscht ist. Im Kopieren muss Authentizität gefunden werden, damit die jeweilige Befreiung bzw. Meisterschaft bezeugt werden kann. Eine bewusste Imitation allein reicht nicht aus. Ein Zögling wird damit schon strukturell vor die Herausforderung gestellt, als originelles Individuum in der gemeisterten Kopie bestehen zu müssen.<sup>234</sup> Hier finden sich auch die konfuzianischen Wurzeln des Chan-Buddhismus wieder, die auch im japanischen Buddhismus zur Blüte trieben (vgl. Dumoulin 1985a; 1985b).

Die Fallbeschreibung von Frau Veronika Roth liefert uns wichtige Einsichten in die Lehrer-Schüler-Beziehung, die konstitutiv für den buddhistischen Pfad ist. Die Beziehung zeigt sich dabei als wichtiges Element, das im Arrangement von Lehren und Erfahrungen Reflexion und Einsicht zu vermitteln vermag. Es wird deutlich, dass neben dem *sangha* vor allem der Lehrer als signifikanter Dritter eine bedeutsame Säule für die *soziale* Plausibilisierung *eigener* Erfahrungen darstellt.

Bei der Konjunktion entsprechender Lehrer-Schüler-Kommunikationen und eigener Erfahrungen kann es zu den hier gezeigten Einsichten und Veränderungen in der Haltung des Schülers kommen. Im nun folgenden dritten Fall bekommen wir ein noch genaueres Bild davon, wie sich ein solcher Einsichtsprozess als Lernprozess ausdrückt, und so weit geht, dass es zu einer Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses führt.

<sup>233</sup> Da aus mimetischer Perspektive Lernen und Sozialisation in Referenz auf ein konkretes Gegenüber verlaufen, kann es streng genommen keinen vollkommen dekontextualisierten Buddhismus geben, denn ein solcher hätte keine kulturelle Durchsetzungsfähigkeit. Buddhistische Praxen sind in diesem Sinne immer schon als konkret durchgeführte und von konkreten Personen verkörperte zu verstehen. Sie stellen also im wörtlichen Sinne Übertragungslinien dar, in deren Schnittpunkten sich unterschiedliche kulturelle Formationen vereinen und arrangieren. Dies gilt umso mehr für einen westlichen Buddhismus, von dem ausgegangen werden muss, dass er teils höchst unterschiedliche kulturelle Formationen zu einem Arrangement bringen können muss.

<sup>234</sup> Siehe zu dieser herausfordernden Zumutung für das Individuum in der Moderne auch Luhmann (1995).

### III.3 Britta Henschel – Lernprozesse und Kontexturtransformation

Der Fall Britta Henschels zeichnet sich vor allem durch eine ausgeprägte spirituelle Suchbewegung aus, die zum Zeitpunkt des Interviews ein Ende gefunden zu haben scheint.<sup>235</sup> Britta Henschel geht es vor allem um die Suche nach der Einlösung des soteriologischen Versprechens des „Erwachens“, welches für sie in der Einheit von innerem Erleben und von äußerlich angeliefertem Sinn zu liegen scheint (in ihren Worten: „Deckungsgleichheit“). Diese Suche mündet schließlich in einer Erfahrung, die von ihr selbst als eine Art Erleuchtungserlebnis markiert wird. Der dabei von ihr zurückgelegte Weg ist steinig, allein schon in dem Sinne, dass er von existenziellen Depressionen, Zweifeln, Enttäuschungen und Loyalitätskonflikten gegenüber ihren spirituellen Lehrern begleitet wird.

Dabei wird je offenbar, dass ihr eine vermittelnde (dritte) Reflexionsperspektive auf ihrer Suche erst mit dem temporären Austritt aus dem buddhistischen Weg möglich wird. Es dokumentiert sich ferner, dass erst die Rückkehr in die aus der Kindheit vertrauten Gefilde religiöser Hingabe Frau Henschel die erhoffte Einheit von Erleben, Reflexion und Praxis ermöglicht. Durch eine „Informierung von außen“ gelingt ihr der *epistemic shift* (oder wie sie selbst sagt: der „cut through“), im Sinne einer grundlegenden Transformation des Welt- und Selbstbezugs. Infolgedessen kann sich Frau Henschel wieder ihrer buddhistischen Praxis zuwenden, diesmal jedoch in einer entspannten und pragmatischen Form.

Im Folgenden versuchen wir, ihren spirituellen Weg entsprechend der im Interview aufgezeigten Chronologie nachzuzeichnen.

#### *Vorgeschichte: heimische christliche Geborgenheit in Diskrepanz zum wissenschaftlichen Weltbild*

Britta Henschel wächst in einer stark christlich geprägten Familie auf, in der Religion und Spiritualität als etwas sehr Wichtiges betrachtet werden: „Habe sozusagen von zuhause mitbekommen, dass (..) Religion oder (..) das Spirituelle so das Wichtigste im Leben ist. [...] Also alle anderen Dinge hat man gemacht, aber der tragende Grundstein war Religion“. Die Formulierung „alle anderen Dinge hat man gemacht“, lässt sich in zweierlei Weise lesen: Einerseits wird deutlich gemacht, dass sie in keiner fundamentalistischen oder anderweitig exkludierenden Familie aufgewachsen ist, da kein Ausschluss von bestimmten „Dingen“ dargestellt wird, sondern die fundierende Rahmung. Andererseits wird verständlich, in welchem Gefüge Dinge und Religion stehen: Dinge werden

235 Ob dieses Ende der Suche nur ein vorläufiges ist und erneut aufgelöst wird, muss an dieser Stelle noch offenbleiben.

(zwar) alle „gemacht“, also erledigt oder erfüllt, aber vor dem Hintergrund des „Grundsteins“ Religion erscheinen sie nur minder bedeutungsvoll. Religion – was auch immer das aus ihrer Sicht genau heißt – ist die Essenz, auf die es (eigentlich) ankommt.

*Frau Henschel:* Und als Kind war ich komplett in dieser Welt und habe mich auch davon so getragen gefühlt. Also ich weiß noch, dass ich nie eingeschlafen bin, ohne mich vorher mit Jesus zu unterhalten. Das war irgendwie so/ War einfach so ganz natürlich und normal.

Diese fundierende religiöse Rahmung erscheint zugleich als eine tiefe kognitiv-emotionale Verortung, nämlich als ein „komplett in dieser Welt“-Gewesensein. Als Kind habe sie einen solchen Umgang mit Religiösem als „natürlich und normal“ empfunden, ja sie habe sich sogar davon „getragen gefühlt“, was zunächst als positive Bewertung ins Auge fällt. Exemplarisch für die Normalität und das „getragen fühlen“ berichtet Frau Henschel, dass sie „nie eingeschlafen“ sei, bevor sie sich mit Jesus „unterhalten“ hat. Die religiöse Praxis ist hier derart habitualisiert, dass es nicht fraglich erscheint, sich täglich vor dem Einschlafen mit Jesus zu unterhalten.

Mit dem Eintritt ins Jugendalter und bedingt durch den schulischen Kontakt mit wissenschaftlichen Konzepten, etwa der Evolutionstheorie, erfährt Frau Henschel zunehmend eine „Diskrepanz“ zwischen dem alten „Gefühl getragen worden zu sein“ und den Theorieangeboten der Kirche. In Hinblick auf die große Bedeutung der religiösen Verortung entsteht bei ihr die Sehnsucht und Suche nach einem „konsistenten Weltbild“:

*Frau Henschel:* Also einerseits hatte ich diese vielen Jahre der Erfahrung über/ mit diesem Gefühl, so getragen worden zu sein oder die Wirkung auch von Gebet und dass man sich irgendwie so hinwenden kann und dass dann was passiert. Und meine Diskrepanz war, dass ich die Theorie dahinter oder die/ [...] Also es hat meine Suche nach einem konsistenten Weltbild/ da gab es immer diesen Clash.

*Existenzielle Sinnkrise: „habe ich, anstatt Abitur zu machen, meinen Rucksack gepackt und bin nach Indien gefahren“*

Kurz vor ihrer Abiturprüfung kulminiert das Erleben dieser „Diskrepanz“ in einer „totalen Krise“: der fundamentale „Grundstein“ des christlichen Weltbilds bricht plötzlich weg. Frau Henschel verliert den religiösen Boden unter den Füßen: „Also ich konnte nachts nicht mehr schlafen, weil mich diese Frage so beschäftigt hat.“ Der innere Dialog mit Jesus gibt keine befriedigenden Antworten mehr. Die sich hieraus ergebende Suche nach einem (neuen) „konsistenten Weltbild“ abseits der christlichen Tradition erscheint als spirituelle Krise, an die eine erneute Sinnsuche im Medium der Religion anschließt.

Ein Freund Frau Henschels gibt ihr den Ratschlag, mit einer buddhistischen Meditationslehrerin in Frankreich Kontakt aufzunehmen. Ihre Suchbewegung findet darin einen Anschluss:

*Frau Henschel:* Und dann habe ich/ hatte ich Pfingstferien und habe das einem Freund erzählt und dann hat er gesagt, ich glaube, du solltest dich mal mit der und der Person unterhalten. Und dann habe ich die angerufen, das war eine ehemalige Goenka-Lehrerin, die in Frankreich aber ihr eigenes Zentrum aufgemacht hatte. Und ich wusste weder was von Goenka noch von Buddhismus noch von ihrer Tradition, aber ich habe die angerufen.

Am Horizont der Erzählung scheint nun das sogenannte „Dharma“ auf, also die buddhistische Lehre über die Wahrheit, wie die Dinge sind. Dass Religion auch weiterhin das Wichtigste in Frau Henschels Leben darstellt, lassen die weiteren Erzählungen deutlich werden:

*Frau Henschel:* Und dann bin ich hingefahren [zur Lehrerin; Anm. d. Autors] und habe einfach eine ganze Woche in Stille mit ihr einfach da nur gesessen und meditiert und/ und dann hatte ich/ hat sie gesagt, ich soll ein Bild malen, wie es für mich weitergeht. Und dann habe ich intuitiv den indischen Kontinent gemalt und habe oberhalb von Bombay einen roten Punkt gesetzt. Ich wusste nicht, warum ich das mache. Und dann hat sie gesagt, sie würde auch denken, dass es gut für mich wäre, nach Indien zu fahren. Dann habe ich, anstatt Abitur zu machen, meinen Rucksack gepackt und bin nach Indien gefahren. (lacht)

Der Besuch bei der Lehrerin in der Tradition des *Vipassanā*-Lehrers S. N. Goenka bringt die zu diesem Zeitpunkt 17-jährige Britta Henschel zu dem Entschluss, eine Reise nach Indien zu wagen. Die Suche nach dem Sinn des Großen und Ganzen und schließlich auch die Reise nach Indien erscheinen ihr wichtiger als ihr Abschluss durch die staatliche Abiturprüfung. Auf der einen Seite präsentiert sich Frau Henschel damit als eine sehr selbstbestimmte junge Frau, die einer dringlichen persönlichen Frage nachgeht und dafür allein den Weg bis nach Indien auf sich nimmt. Auf der anderen Seite ist dieser Weg zugleich die Suche nach einem äußeren sinngebenden Element, das ihr verloren gegangenes Weltbild neu zusammensetzt. Dabei kann gefragt werden: warum gerade Indien? Warum nicht Dänemark oder Angola?

Die prinzipielle Kontingenz in der praktischen Umsetzung von Sinnsuche(n) wird durch den Rat des Freundes, den Besuch bei der Lehrerin und das Malen des Bildes zu einem logischen Schluss verengt. Alle Zeichen deuten darauf hin, dass Frau Henschel nach Indien reisen *muss*, da sie dort (und nur dort?) Antworten auf ihre Fragen bekommen wird. Hier scheint ein spezifischer Aspekt auf, der die Besonderheit sozialer Kopplungen mit Psychen betrifft: Sich seine eigene Frage zu beantworten und dafür auf die Antwort anderer angewiesen zu sein; sich *seine* Antwort von anderen zu holen bzw. in die Ferne zu reisen, um bei sich anzukommen.

Aufgrund von terminlichen Problemen gelingt es Frau Henschel jedoch zunächst nicht, einen Kurs in einem Zentrum der Tradition Goenkas zu besuchen. Aus diesem Grund besucht sie zunächst den Aschram in Poona, von dem sie auf ihrem Flug nach Indien erfuhr. Obwohl sich kurz zuvor Oshos Tod (im Jahre 1991) ereignet hat, trifft sie auf ein reges Leben im Zentrum. Dennoch wird Frau Henschel schnell klar, dass sie hier nicht finden wird, wonach sie sucht. Das Ablegen eines AIDS-Tests, das Tragen der roten Kleidung und die Gespräche über den Fluss von Energien schreckten sie davon ab, im Zentrum zu bleiben und bekräftigten sie darin, „irgend so was ganz reines und cleanes“ zu finden.

*Rückkehr ins christliche Paradies:  
„ich war in einem Ozean der Liebe“*

Nach den unbefriedigenden Erfahrungen in Poona reist Frau Henschel nach Igatpuri in das *Vipassanā*-Meditationszentrum „Dhamma Giri“. Sie beschreibt ihren ersten *Vipassanā*-Kurs in rein positivem Lichte. Höhere Töne des Lobes lassen sich kaum mehr finden: Bereits bei der Registrierung sei ihr klar geworden, dass sie am gesuchten (richtigen) Ort angekommen ist. Allein durch das Lächeln des Mannes bei der Anmeldung sei sie „innerlich so geschmolzen“ und die zehn Tage des Meditationskurses seien „wie auf LSD“ vergangen. Ihr Gefühl sagt ihr, dass sie gefunden hat, wonach sie sucht, auch wenn sie zuvor nicht klar benennen kann, was sie sucht. Sie sei von den Erlebnissen so überwältigt gewesen, dass es „manische“ Züge angenommen habe. Das Essen sei gleich „Ambrosia“ gewesen. Im Vergleich zu den anderen Teilnehmern sei ihr der Kurs nicht schwer gefallen, sondern im Gegenteil wie „Honeymoon“<sup>236</sup> vorgekommen. An den ersten beiden Tagen habe sie jeweils sogar ein „*Bhanga*-Erlebnis“ gehabt<sup>237</sup> und auch Goenka selbst sei zu dieser Zeit vor Ort gewesen. Insgesamt, so Frau Henschel, sei es „wie im Paradies“ gewesen:

*Frau Henschel:* [E]s war ein absolutes Heimatgefühl. Es war so ein Gefühl von Wiedererkennung. Und auch dieses Verständnis davon, dass ich

<sup>236</sup> Neben einer allgemeinen Erwartung von Glücksmomenten deutet die Metapher des „Honeymoon“, also der Flitterwochen, zusätzlich eine längere Beziehung zur Tradition Goenkas an, wenn man unterstellen mag, dass Frau Henschel hier eine Eheschließung mit all ihren Treuegelübden bis in den Tod mitdenkt. Und in der Tat zeigen sich im späteren Verlauf des Interviews Stellen, in denen es um Treue bzw. Treuebruch gegenüber Goenka und seiner Schule geht.

<sup>237</sup> *Bhanga* (bzw. *bhanganu-passana*) ist ein meditatives Stadium, in dem die Auflösung der körperlichen Festigkeit erfahren wird. Im Rahmen der kanonischen Literatur wird diesem Stadium eine wichtige Rolle in der Entwicklung der Einsicht zugeschrieben. Hierfür ist es allerdings von Bedeutung, dass der Schüler dieses Stadium seinerseits als problematisch und krisenhaft versteht und sich nicht durch den ebenfalls möglichen ekstatischen Charakter dieser Erfahrung blenden lässt. Siehe ausführlich Kapitel I.3.

dachte, darum war ich so auf der Suche. Ich habe sozusagen das gesucht, was ich schon kannte. Und ich war deshalb so glücklich, weil ich wusste, ich bin auf dem Weg zur Befreiung. [...] Also so bin ich durch diese zehn Tage gesehelt. Und dann diese *Mettā*-Sitzung am zehnten Tag, das war auch noch mal/ Da habe ich wirklich/ Also ich war in einem Ozean der Liebe. Ich war/ Ich hatte das Gefühl, ich bestehe nur aus Liebe und als Goenka das gesagt hat, ich war/ Also es war/ Ich hatte das Gefühl, alles in mir schmilzt

Es wird offenbar, dass das Erleben selbst als Eigenwert für die hohe Bedeutung dieses ersten Kurses herangezogen wird. Dies lässt auch die Metapher des „absoluten Heimatgefühls“ deutlich werden. Zudem scheinen Frau Henschel die in der Erinnerung an 20 Jahre alte Ereignisse aufscheinenden Glücksgefühle auch im Interview wieder präsent zu werden. Denn es fällt auf, dass die Erzählungen im Interview alles andere als abstrakt sind, sie sind vielmehr sehr emotional und nah am Geschehen.

*Konfrontation mit der buddhistischen Lehre:  
„Und in dem Moment ist für mich eine Welt zusammen gebrochen“*

Umso dramatischer erscheint die Erzählung darüber, wie diese innere Evidenz der Liebe, die sie während der zehn Tage des Schweigens und konzentrierten Versenkens erlebte, durch den Kontakt mit der lokalen Lehrerin („AT“ = Assistant Teacher) gebrochen wird:

*Frau Henschel:* Und dann hatte ich so ein Schockerlebnis gehabt. Das war eine junge Amerikanerin, ich weiß nicht, wer das war. Die Lehrerin, die AT-Lehrerin, und dann habe ich einfach nur gesagt, dass ich spüren konnte, dass ich nur aus Liebe bestehe und dass das alles/ dass alles, was existiert, nur Liebe ist. Und dann hat sie zu mir gesagt, dass das nicht stimmt. Dass, ich weiß nicht mehr die Worte, aber dass/ Sie hat nicht gesagt, dass das nichts mit Liebe zu tun hat, aber sie hat irgendwie so was gesagt/ Also sie hat mir jedenfalls dieses, zumindest die Worte, die ich gewählt habe/ Es gibt/ Ich habe irgendwie so was gesagt, es gibt nichts außer Liebe oder so was. Und das hat sie mir genommen. Sie hat gesagt, das würde nicht stimmen. Und in dem Moment ist für mich eine Welt zusammen gebrochen.

Die Erschütterung durch das „einschneidende Erlebnis“ mit der Lehrerin ist so groß, dass es Frau Henschel auch in den darauf folgenden sechs Monaten in Indien nicht gelingt, eine Perspektive zu entwickeln, aus der heraus das Erlebte – die gefühlte spirituelle Ekstase und die kommunikativ vermittelte Enttäuschung – einen Sinn ergibt. Die Evidenz des Erlebens von Liebe scheint dermaßen überragend gewesen zu sein, dass keine Form der Reflexion die Liebe und den Schock der Kommunikation in Beziehung zu setzen vermag. Natürlich ließe sich einwenden, dass Frau Henschel zu diesem Zeitpunkt eine junge Frau von nur 17 Jahren ist und man ihr zu viel Reflexionsvermögen unterstellen würde. Nichtsdestotrotz ließe sich einwenden, dass insbesondere der indische Subkontinent

bei einem so langen Aufenthalt vielfältige Möglichkeiten der Reflexion bietet. Es zeigen sich hier aber vielmehr generellere Reflexionssperren, die sich auch dadurch dokumentieren, dass sich Frau Henschel in ihren Welt- und Selbstbezügen auch während des Interviews aus der Perspektive der Erzählerin nicht retrospektiv relativiert.

Die Erzählung über die Begegnung mit der Assistenzlehrerin verweist interessanterweise aus Perspektive der buddhistischen Didaktik auf genau das, wonach Frau Henschel von Anfang an sucht: das Zerschneiden der Illusion („cut through“) bzw. das Loslösen von Ich-bezogenen Anhaftungen, einschließlich der Illusion religiöser Erhabenheit. Dass ein solcher Schock nichts Ungewöhnliches ist, sondern vielmehr als eine Form der bereits erwähnten geschickten Mittel innerhalb der Lehrer-Schüler-Unterweisung angesehen werden kann, zeigt nicht nur die vorhergehende Fallbeschreibung von Veronika Roth, sondern vor allem eine Passage aus dem (insbesondere für Menschen der westlichen Welt) vermutlich bekanntesten Buch zur *Vipassanā*-Meditation nach Goenka von William Hart:

„[Schüler:] Gestern hatte ich eine Erfahrung, bei der mein ganzer Körper sich anfühlte, als ob er sich aufgelöst hätte. Es fühlte sich an, als wäre er nichts als eine Masse von Vibrationen.

[Goenka:] Ja?

[Schüler:] Und als das geschah, erinnerte ich mich daran, daß ich als Kind einmal eine ähnliche Erfahrung hatte. All diese Jahre habe ich nach einem Weg gesucht, zu dieser Erfahrung zurückzukommen. Und dann war sie auf einmal wieder da.

[Goenka:] Ja?

[Schüler:] Deshalb wollte ich natürlich, daß diese Erfahrung anhält, ich wollte sie verlängern. Aber sie veränderte sich und ging vorbei. Und dann arbeitete ich nur noch mit einem einzigen Ziel, daß sie wiederkommt, aber sie kam nicht wieder. Statt dessen hatte ich heute morgen nur noch grobe Empfindungen.

[Goenka:] Ja?

[Schüler:] Und dann merkte ich, wie unglücklich ich mich dadurch machte, daß ich versuchte, unbedingt zu dieser Erfahrung zu kommen.

[Goenka:] Ja?

[Schüler:] Und dann ging mir auf, daß wir in Wirklichkeit gar nicht hier sind, um irgendeine spezielle Erfahrung zu machen. Richtig?

[Goenka:] Richtig.

[Schüler:] Daß wir in Wirklichkeit hier sind, um zu lernen, jede Erfahrung zu beobachten, ohne darauf zu reagieren. Richtig?

[Goenka:] Richtig.

[Schüler:] Das heißt, worauf diese Meditation in Wirklichkeit hinausläuft, ist, Gleichmut zu entwickeln. Richtig?

[Goenka:] Richtig.“ (Hart 2006, 141f.)

Aus buddhistischer Perspektive fehlt Frau Henschel einzig die Einsicht in den didaktischen Kniff, dass man sich – egal was geschieht – nichts darauf einbilden sollte, wenn bestimmte Erlebnisse des Geistes oder Körpers auftreten. Die im Zitat von Hart jeweils erfolgende Antwort „Ja?“ drückt in diesem Sinne sowohl Anerkennung (Bejahung) als auch Gleichmut („Ja und?“) aus, was in der Folge zur Einsicht des Schülers führen soll. Die Reflexionssperre – und damit auch die sich hieraus ergebende spirituell-religiöse Agonie – scheint somit ziemlich tief zu gehen, wie sich auch im weiteren Verlauf des Interviews zeigen wird.

Britta Henschel kann den Hinweis auf die Kontingenz und Vergänglichkeit ihrer Erfahrung in diesem recht frühen Stadium ihrer Begegnung mit dem Buddhismus hingegen noch nicht als legitime Reflexionsperspektive integrieren. Sie reagiert vielmehr mit Ablehnung gegenüber der Lehrerin und der Organisation als ganzer:

*Frau Henschel:* Und dann bin ich/ war ich ja danach noch ein halbes Jahr in Indien. Aber ich wusste nicht, was ich mit dieser Erfahrung anfangen sollte. Einerseits hatte ich diese grandiosen zehn Tage, andererseits war mein Vertrauen in die Organisation und in das, was die da machen total erschüttert. Durch diese Begegnung mit dieser Lehrerin.

*Krise und Wiederaufnahme der Meditationspraxis:  
„es war so als hätten mich die Lebensgeister verlassen“*

Nach der Rückkehr nach Deutschland schließt Frau Henschel zunächst ihr Abitur ab. Anschließend beginnt sie ein geisteswissenschaftliches Studium, doch bereits im ersten Semester stürzt sie in eine existenzielle Depression:

*Frau Henschel:* Und ich stand in der Bibliothek und ich habe gedacht, ich werde niemals die Energie aufbringen, mir ein Buch ausleihen zu können. [...] Und ich wohnte in einer WG. Und dann bin ich nach Hause und habe mich irgendwie hingelegt und dann hat mein damaliger Mitbewohner hat dann meine Eltern angerufen. Die haben mich dann abgeholt. Und dann lag ich einfach drei Wochen bei meinen Eltern im Bett und habe einfach nur die Decke angeguckt und es ging nichts mehr. (2) [weinerliche Stimme] Ich wusste einfach nicht, wie ich in dieser Welt irgendwie/ Also ich hatte/ Ich hatte/ Es war so als hätten mich die Lebensgeister verlassen.

Auch diese Krise kann homolog zu der zu Beginn des Interviews geschilderten spirituellen Agonie als ein Dilemma zwischen Erleben und Theorie gelesen werden. Frau Henschel kann Gefühl und Sehnsucht auf der einen Seite sowie Theorie und Institution auf der anderen Seite reflexiv nicht zu einer Lebenspraxis verbinden. Beide Sphären bleiben voneinander dissoziiert und zwar in einem biografischen Kontext, der im buchstäblichen Sinne existenziell erfahren wird.



Die Depression und die existenziellen Zweifel sind teilweise mit suizidalen Gedanken gekoppelt. Frau Henschel versucht diese in einer Psychotherapie zu bearbeiten. Die Therapie selbst erscheint ihr jedoch „lächerlich“. Erst ein zweiter Meditationskurs (nun auf deutschem Boden) führt sie aus der Depression heraus. Insbesondere die Gespräche mit der deutschen Meditationslehrerin helfen ihr, sich wieder selbst vertrauen zu können:

*Frau Henschel:* Und sie hat nur gesagt, ach, lass das doch alles, was jemand sagt und wie sich jemand verhält und trau einfach deinem/ deiner eigenen Erfahrung. [...] Dann konnte ich diese Indien-Geschichte mit dieser Erfahrung, mit dieser Lehrerin loslassen und dann habe ich mich einfach nur diesem/ meiner eigenen Erfahrung hingeben.

Die folgenden Jahre sind geprägt von dem nun produktiv verlaufenden universitären Studium und auch dem regelmäßigen Selbststudium durch Meditation. Die tägliche Praxis der Meditation in der Tradition von S. N. Goenka trägt Frau Henschel „das ganze Studium hindurch“ und wächst zu einer elementaren Säule für ihre alltägliche Lebensbewältigung heran:

*Frau Henschel:* Ich weiß nicht, ich habe einfach meine Praxis gemacht und habe immer wieder gemerkt, wenn ich morgens und abends sitze, und tagsüber irgendwas war, irgendeine Welle, irgendwas, was mich emotional aufgewiegelt hat, das/ Wenn ich dann gegessen habe, war die Welt wieder in Ordnung.

*Bindung, Praxis, Theorie und immer noch der Zweifel:  
„Ich kam mir wie so eine Verräterin vor“*

Nachdem Frau Henschel einen 30-Tage-Kurs in Indien „gegessen“ hat, wird ihr klar, dass sie sich auch in theoretischer Hinsicht mit den buddhistischen Lehren auseinandersetzen möchte. Die Ausübung der buddhistischen Praxis scheint sich in dieser Lebensphase immer stärker in ihr gesamtes Leben und Denken einzuweben. Auch der 30-Tage-Kurs verläuft ohne negative Erfahrungen oder Schwierigkeiten; ganz im Gegenteil wird Frau Henschel durch die Erlebnisse vor Ort in ihrem Weg weiter bestärkt. So hat sie beispielsweise mehrmals die Gelegenheit, mit Goenka selbst zu sprechen und gewinnt vor diesem Hintergrund das Gefühl, „dass ich/ dass ich getragen bin“.<sup>238</sup> In diesen Beschreibungen scheint

238 Die hier verwendete Metaphorik erinnert vermutlich nicht zufällig an die Sprache ganz zu Beginn des Interviews, wo Frau Henschel davon berichtet, dass die Religion das Fundament der Familie gewesen sei. In ihrer Kindheit sei sie komplett in dieser Welt gewesen und habe sich auch davon so getragen gefühlt. In der hier vorgestellten Passage über den 30-Tage-Kurs in Indien schildert sie das Gefühl des Getragen-werdens als „I was home“ oder „Ich hatte so das Gefühl, ich komme heim zu Mama und Papa“. Die Metapher der Heimkehr lässt sich damit erneut als fundamentale Orientierung an Religion interpretieren.

sich das zuvor angesprochene existenzielle Dilemma, die Diskrepanz zwischen eigenem Erleben und fremder Reflexion (Theorie) aufzulösen.

Trotz der vielen positiven Erfahrungen verspürt Frau Henschel jedoch weiterhin „ein[en] Zweifel“, auf den sie die indische Lehrerin des 30-Tages-Kurses anspricht. Diese gibt den Ratschlag, sich dem Zweifel durch eine einjährige intensive Meditationspraxis zu stellen:

*Frau Henschel:* Ich habe all diese grandiosen Erlebnisse in der Meditation und gleichzeitig merke ich, dass ab und zu so ein Zweifel in meinen Geist sich einschleicht, der mir sagt, möglicherweise bist du nur brainwashed. So. Und dann hat sie gelacht und hat zu mir gesagt, do one thing, hat sie gesagt. Wenn du jetzt nach Hause gehst, zurück nach Deutschland, dann versuche ein Jahr nichts anderes zu machen, als zu meditieren.

Zurück in Deutschland gelingt es Frau Henschel recht gut, diesen Rat umzusetzen, zumal sie im Rahmen eines Stipendiums finanzielle Unterstützung erhält, die ihr hinreichend Freiräume eröffnet, sich intensiver mit den kanonischen Schriften des *Theravāda*-Buddhismus zu beschäftigen. Rückblickend erfährt sie dieses Jahr als die mithin glücklichste Zeit ihres Lebens:

*Frau Henschel:* Und es war so, dass die Zweifel dann weggegangen sind, wie sie es vorhergesagt hat (atmet aus) Und/ Und dieses Jahr, das war, glaube ich, so das beste Jahr meines Lebens. Es war einfach/ Ich war/ Ich war einfach der glücklichste Mensch auf der Welt. (lacht)

Doch entgegen der Vorhersage der indischen Lehrerin tilgt auch dieses Jahr den Zweifel nicht, sondern nährt vielmehr einen weiteren Zwiespalt. Im Sinne des Stufenweges des Buddhismus wirkt nun der Wunsch nach Erleuchtung als Stachel, der Frau Henschel weiter antreibt. Ihr Wunsch nach einer absoluten und endgültigen Wahrheit wird durch die intensive Auseinandersetzung mit sich selbst und mit den buddhistischen Lehren<sup>239</sup> weiter gesteigert („es geht irgendwie ums Aufwachen oder um diese Illusion zu durchtrennen und ich wollte auch nichts anderes mehr“). Das soteriologische Versprechen des Erwachens (Erleuchtung) wird für Frau Henschel exklusiv, da nichts anderes mehr daneben geduldet werden kann. Für sie scheint nun der nächste logische Schritt darin zu bestehen, eine Praxis zu finden, die ihr den Stromeintritt (*sotāpanna*), also das in den Schriften angekündigte erste Erleuchtungsstadium ermöglicht.

Für dieses Unterfangen kann Frau Henschel jedoch keine Hilfe von der Goenka-Schule erwarten, denn hier wird die *Vipassanā*-Meditation und der damit zu entwickelnde, mehr und mehr zu habitualisierende Gleichmut gegenüber den sich immerfort verändernden Sinnessphären bereits als die Lösung gesehen. Die Versuche, ihr Anliegen im Gespräch

239 Ein Befund, der insbesondere aus wissenschaftlicher Perspektive nicht zu erstaunen vermag, da es ja gerade in der Wissenschaft darum geht, weitere Fragen (also Nicht-Wissen) zu produzieren (siehe Luhmann 1992).

mit ihrem Mentor Herrn Ransom, einem erfahrenen Meditationslehrer, zu klären, führen für sie zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis.

In Folge beginnt Frau Henschel auch außerhalb ihrer bisherigen Tradition nach einem Lehrer zu suchen: „Ich weiß nicht warum, aber ich hatte das Gefühl, ich brauche einen Lehrer, der mir hilft, das zu durchtrennen. Diese Illusion.“

Schließlich nimmt sie Kontakt zu dem thailändischen Mönch Ajahn Somchai auf, der ihr von einem Freund empfohlen wurde. Zugleich empfindet sie jedoch ein starkes inneres Dilemma, da sie die Hinwendung zu einem anderen Lehrer als Bruch mit ihrer Tradition versteht („ich kam mir wie so eine Verräterin vor“). Verstärkt wird dieses Dilemma durch die in der Goenka-Schule geltende Regel, dass die längeren Meditationskurse nur jenen Schülern offen stehen, die sich dieser Tradition verpflichtet sehen:

*Frau Henschel:* Und dann ging das Dilemma los. Ich wusste, wenn ich gehe, dann darf ich keinen langen Kurs mehr bei Goenka sitzen. Und ich wusste/ Und es kam mir wie ein Verrat vor. Ich war/ Goenkaji und all meinen Weg/ Ich hatte eine so unendliche Dankbarkeit ihm und dem Weg gegenüber und ich kam mir wie so eine Verräterin vor, jetzt zu Ajahn Somchai zu fahren. Und letztendlich habe ich mich entschieden, es nicht zu tun, weil/ weil ich unbedingt wieder einen langen Kurs sitzen wollte. Aber es war irgendwie schlimm, weil ich wollte ja aus der Illusion und ich hatte nicht das Gefühl, dass ich das/ dass mir bei Goenka irgendjemand helfen kann und Goenka war auch nicht zugänglich in der Weise.

Somit entscheidet sich Frau Henschel zunächst gegen einen Besuch des Klosters von Ajahn Somchai. Als dieser jedoch drei Jahre nach ihrer Kontaktaufnahme für einen Kurs nach Deutschland kommt, trifft sie den Entschluss, zumindest seinen Vortrag zu besuchen. Während des Vortrags wird ihr Dilemma von Treue und Verrat erneut akut:

*Frau Henschel:* Und dann habe ich für mich einen Deal gemacht. Ich habe mir gesagt, ich gehe zu dem Vortrag, aber wenn er anfängt dann, die Meditation anzuleiten und zu teachen, dann gehe ich raus. Und in der Haltung bin ich dahin gefahren. Und dann hat er einen Vortrag über [Formen der Erkenntnis] gehalten und es war ein/ Das war das El Dorado für mich. Ich saß in der ersten Reihe. Ich habe an seinen Lippen gehangen und auch als er reinkam. Also/ Na ja und dann war der Vortrag zu Ende und ich hatte ja meine Entscheidung getroffen, dass ich sofort nach dem Vortrag gehe und dieses Teaching nicht mitnehme. Und als ich rausgehen wollte aus der Halle hatte ich einen solchen Migräneanfall, also ich konnte nicht mehr stehen so. So richtig totale Kopfschmerzen, war übel, und dann musste ich mich in der Halle hinlegen. Es ging nicht anders. Mir war einfach/ ging mir so schlecht. Und ich konnte nicht aufstehen. Ich lag einfach in dieser Halle und er war rausgegangen. Es gab so eine Pause und er kam wieder rein und ich konnte immer noch nicht aufstehen. Ich musste einfach da liegen bleiben. Also musste ich dieses ganze Teaching

über mich ergehen lassen, obwohl ich ja die Absicht hatte, das nicht zu hören. Also lag ich da, ich weiß nicht, es ging so, glaube ich, drei Stunden, lag ich da in der Halle auf dem Boden, unfähig, mich zu bewegen und habe das Ganze (lachend) Teaching über (lachend) mich ergehen lassen.

In dieser Interviewsequenz zeigt sich vor allem die enorme Leistung, die nötig ist, um ein vermutlich existenzielles Dilemma unter Vermeidung einer bewussten reflexiven Leistung zu lösen. Frau Henschel nimmt Kontakt mit dem Mönch auf, er lädt sie ein, sie lehnt zunächst ab und erst ihr Körper bringt sie dazu, bei ihm zu bleiben. Die geschilderte Begebenheit operiert in dem Sinne atheoretisch und unreflektiert, als es Frau Henschel nicht in den Sinn kommt, eine Entscheidung zu treffen, die ein Sowohl-als-auch zulassen würde (und wenn etwas als unreflektiert gilt, dann wohl der Körper). Frau Henschel trägt drei Jahre lang Sehnsucht und Zweifel in sich und findet keine Reflexionsperspektive, die beide buddhistische Linien zusammenzubringen vermag. Ihre Orientierung ließe sich an dieser Stelle somit vor allem als ausschließender Fundamentalismus charakterisieren, der eine auch leiblich manifestierte Reflexionssperre generiert.

In diesem Sinne wird dann auch die Problematik von Treue und Verat über den eigenen Körper gelöst: Frau Henschels Körper macht, was *er* will, und nicht, was *sie* will. Darüber hinaus findet sich in dieser Passage ein weiterer Hinweis auf Frau Henschels hohen Loyalitätsanspruch gegenüber einer Tradition bzw. ihres Glaubens an die Exklusivität von Wahrheit. Eigentlich möchte sie den Vortrag bis zum Ende hören: Sie „hängt ihm an den Lippen“, sie „sitzt in der ersten Reihe“, es ist „El Dorado“. Aber es ist eben auch ein Fremdgehen, ein Betrügen oder ein Verat an der Goenka-Schule. Ein Sowohl-als-auch – etwa im Sinne einer lockeren Haltung à la „Ich mache eben beides, bleibe dabei aber meinem Weg treu“ – scheint ausgeschlossen zu sein. Frau Henschel kann das Dilemma nur lösen, indem sie die Verantwortung an ihren Körper abgibt bzw. indem eine höhere Macht („Migräne“) eingreift und ihren Körper unbeweglich werden lässt.

Einzig auf diese Weise kann sie die Schwierigkeit lösen, den Vortrag bis zum Ende zu hören, was sie eigentlich nicht will, obwohl sie es doch will. Denn es liegt nicht mehr in ihrer Kontrolle. Es bleibt ihr somit nichts anderes übrig, wie sie treffend und – so scheint es – nicht ohne Augenzwinkern (so auch durch ihr lachendes Sprechen im Interview indiziert) beschreibt, als das Ganze in „totaler Hingabe“ über sich „ergehen“ zu lassen. In diesen Sequenzen wird auch deutlich, in welchem Maße Glaube, Treue, Zweifel und Schuld – und ebenso die Erlösung durch die Perspektive des Nicht-Ich – *leibliche* Vorgänge darstellen:

*Frau Henschel:* Ich lag da auf dem Boden. Ich konnte mich nicht bewegen. Und ich lag am/ genau am/ da wo Ajahn Somchai auch dann vorbei gelaufen ist. Und er ist an mir vorbei gelaufen und ich konnte spüren, was

das in meinem Körper gemacht hat. Und ich lag da einfach nur in totaler Hingabe und musste dieses Teaching über mich ergehen lassen. Und dann war ich sozusagen drin.

Dieser höchst passiv gerahmte Eintritt in die *sangha* von Ajahn Somchai besiegelt nicht nur den ersten Bruch mit der Goenka-Schule, sondern eröffnet Frau Henschel zugleich neue Perspektiven hinsichtlich ihrer Hoffnung auf das Ziel einer „vollkommenen Befreiung“. Im Rahmen eines Entwicklungshilfeprojekts gelingt es Frau Henschel daraufhin, Ajahn Somchai für ein halbes Jahr in Thailand zu begleiten. Dort angekommen hat sie „gemerkt/ Also es kam mir vor, als ob ich in einer anderen Liga sitze“. Während es in der Goenka-Schule nur darum gehe, „dass man halt besser funktioniert im Alltag und dass man ein bisschen gleichmütiger“ werde, gehe es bei Ajahn Somchai „wirklich um den Durchbruch und er hat auch nichts anderes gepredigt und er hatte auch mir im Gespräch deutlich gesagt, dass er sieht, dass ich das machen kann“.

Während Frau Henschel von Somchais *sangha* auf ihrem Weg in Richtung *sotāpanna*, dem ersten Erleuchtungsstadium, bekräftigt wird, muss sie die damit verbundene, langsame Abkehr von der Linie Goenkas in Kauf nehmen. Der damit verbundene Loyalitätskonflikt wird zu dem Zeitpunkt erneut akut, als sie dieses Dilemma gegenüber Somchai zur Sprache bringt:

*Frau Henschel:* Und dann habe ich ihm gesagt, schau, ich habe diese/ Ich habe Goenkaji und die Tradition, die mich zu all dem gebracht hat und ich habe/ Und dann hatte ich diese Erfahrung mit Michael Ransom, der mir in meinen Augen, so einen Mist erzählt hat. (lacht) Und mich gerügt hat für das, was ich mache und wie ich bin und dass ich so abtrünnig bin und so. Und dann war er/ Einerseits war er sehr liebevoll und hat auch lange geschwiegen und dann habe ich gemerkt, dass es ihm schwerfällt. Aber dann hat er was gesagt und dann hat er/ hat er nichts Gutes über die Tradition gesagt bei Goenkaji. Und das hat mir so wehgetan, was er dann gesagt hat. (räuspert sich) Er hat gesagt, this tradition is a danger for our Buddha Sasana. And Goenkaji keeps people from awakening. Und ich habe geheult, weil, ich habe die Goenka-Tradition geliebt und ich habe auch Ajahn Somchai geliebt und ich dachte, wie kann er so was sagen? Und ich konnte es auch nicht glauben. Ich habe gedacht, es stimmt nicht, was er sagt. Und ich habe auch gemerkt, dass er gezögert hat das zu sagen. Aber er hat gesagt, it's a danger for our Buddha Sasana and it keeps people from awakening. Keeps people/ Also prevents people from awakening. Und danach ging es mir richtig schlecht. (lacht)

Die schwerwiegende Behauptung, Goenka würde seine Schüler vom Erwachen abhalten, bringt Frau Henschel wieder in eine Situation, die sie nicht auf Anhieb lösen kann. Sie bleibt zwischen den Stühlen sitzen und spürt auch emotional, dass sie keine Zugehörigkeit (kein „Zuhause“)

mehr hat. Erneut gelingt es ihr nicht, eine eigene (also dritte) Perspektive der Beobachtung aufzubauen.

Das Dilemma, nicht zu wissen, was sie tun soll, wird abermals akut, weil die beiden Schulungssysteme (Goenka versus Ajahn Somchai) als Differenz unvermittelt nebeneinander gestellt bleiben. Die Enttäuschung gegenüber Ajahn Somchai wiegt umso stärker, da sie die sechsmonatige Zeit mit ihm als ein ganz besonderes Erlebnis rahmt („das war wie in einem/ in so einer Loka“<sup>240</sup>; „es waren nicht irdische Zustände dort“; „Es war nicht so wie im (lacht) normalen Leben bei Ajahn Somchai“).

*Verlust der spirituellen Heimat:*

*„habe gedacht, ich bin in einer Karnevals-Veranstaltung“*

Erschüttert, enttäuscht und gewissermaßen spirituell orientierungslos kehrt Frau Henschel schließlich wieder nach Deutschland zurück. Sie stellt zunehmend die Erfahrungen mit Ajahn Somchai in Frage und versucht zunächst, erneut einen Anschluss an die *Vipassanā*-Vereinigung in der Tradition Goenkas zu finden. Doch ihre Perspektive auf den Schulungsweg hat sich mittlerweile geändert:

*Frau Henschel:* Ich wollte meditieren, also musste ich wieder zu Goenka gehen, aber nach dieser Erfahrung bei Ajahn Somchai in diesem Kloster. Ich weiß noch, ich bin dann hier zum Vereinstreffen gegangen. Ich habe gedacht, ich bin in einer Karnevals-Veranstaltung. Es schien mir lächerlich. Und dann habe ich die Lehrer hier erlebt und ich habe gedacht, wenn Ajahn Somchai hier wäre, der würde entweder anfangen zu weinen oder zu lachen. Also es schien mir alles/ die totale Karnevals-Veranstaltung. Ich dachte, es war ein/ Also bei Ajahn Somchai, das war eine andere Liga. Anders kann ich das nicht sagen.

Wie bereits erwähnt, befindet sich Frau Henschel zu diesem Zeitpunkt in der Situation, keinen spirituellen Ort mehr zu haben, an dem sie sich im Sinne einer gemeinschaftlichen Kontinuität aufgehoben fühlt. Hieran dokumentiert sich auch, welche enorme Bedeutung die *sangha*, aber natürlich vor allem der Lehrer bzw. Meister für den Praxisweg eines Schülers hat. Ohne ein Zugehörigkeitsgefühl oder einen gemeinsam geteilten Erfahrungsraum wirft jeder Zweifel und jede vom Kanon der Tradition abweichende Erfahrung die Schüler radikal auf sich selbst zurück. Gleichwohl liegt hier natürlich auch eine Chance – nämlich die Möglichkeit, den eigenen Blick dafür zu schärfen, was wirklich ist. Nichtsdestotrotz zeigt sich am Fall Britta Henschels sehr deutlich, welche existenziellen Schwierigkeiten entstehen können, wenn die soziale Absicherung des spirituellen Bodens unter den Füßen wegbricht.

240 Gemeint sind hier wohl die Brahma-Loka, die Götterebenen innerhalb der indischen Kosmologie.

Auch in Bezug auf die in Thailand vollzogene meditative Praxis zeigen sich deutliche Abweichungen von der Tradition Goenkas. Während der Zeit bei Ajahn Somchai vertieft sich Frau Henschel in verschiedene *jhanās*, die es ihr ermöglichen, zu sehen „wie der ganze Körper leuchtet und wie die Energie so dieses rising und passing [...] also es hatte eine ganz andere Qualität von *Vipassanā*, als die die ich bei Goenka gekannt habe“. Ihr gelingt es zwar, an den Kursen in der Tradition Goenkas teilzunehmen und die dort gelehrteten Meditationstechniken zu praktizieren, aber in Hinblick auf den Kontakt mit den Autoritäten (insbesondere den Assistenzlehrern) machen sich Ablehnung, Distanzierung und Emanzipationsbewegungen breit. Sie nimmt zwar teil, es wird ihr aber zunehmend klar, dass sie sich nicht mehr dazugehörig fühlt.

Bereits an dieser Stelle kündigt sich ein weiterer Ausstieg aus der *sangha* Goenkas an, der diesmal jedoch anders motiviert zu sein scheint. Während Frau Henschel zuvor nach einem Mehr an Erfahrung suchte, das ihr außerhalb der Schule Goenkas ermöglicht werden würde, steht sie nun vor der Schwierigkeit, dass sie gewissermaßen ein Mehr an Erfahrung bereithält, das für sie nicht mehr von dieser Schule aufgefangen wird. Wenn man so möchte, dokumentiert sich hier eine Befreiung im Sinne einer inneren Abwendung bzw. Emanzipation von der Schule Goenkas. Frau Henschel gewinnt hiermit eine gewisse Unabhängigkeit und Eigenständigkeit, die sie dazu befähigt, die Tradition Goenkas in einem anderen Licht zu sehen. Manifest wird dieser hier noch latent aufscheinende Wechsel von Beobachtungs- und Handlungsperspektiven insbesondere in den folgenden, prägenden Erlebnissen. Denn während die bisherigen Erfahrungen im Modus eines kontinuierlichen Lernprozesses gedeutet werden können, kommt in der folgenden Passage eine Erfahrung zum Ausdruck, die auf einen Transformationsprozess hindeutet, der Frau Henschels Welt- und Selbstbezug im Sinne einer Kontexturtransformation (siehe Kap. II.7) zur Veränderung bringt.

*Die Befreiung: „ich konnte einfach nur darüber lachen und ich habe gedacht, wie konnte ich jemals denken, dass das real ist“*

Im Rahmen einer journalistischen Recherche erfährt Frau Henschel von Eckart Tolle<sup>241</sup> und der Neo-Advaita-Bewegung.<sup>242</sup> Kurz darauf reist sie in die USA zu einer Konferenz, wo über Erfahrungen des

241 Eckart Tolle ist ein in der Neo-Advaita-Szene bekannter spiritueller Lehrer.

242 *Advaita Vedanta* verweist auf ein altindisches philosophisch-spiritueller Lehrsystem, das im Sinne der Upanishadenlehre alle weltlichen Phänomene auf ein Urprinzip zurückführt. Die offensichtliche Welt erscheint als *Maya*, als Schleier bzw. Illusion und es gilt diesen Schleier zu durchschneiden, um zu Atman, dem wahren Grund des Seins zu gelangen. Die zeitgenössische Neo-Advaita-Bewegung betont darüber hinaus stark das Prinzip der Nicht-Dualität und dass die

nicht-buddhistischen „*anattā*-Erlebens“ referiert werden soll. Aufgrund ihrer Vorerfahrungen und Sozialisationsgeschichte erscheint es nur natürlich, dass Frau Henschel fürs Erste „die Skepsis in Person“ ist, denn innerlich fühlt sie sich weiterhin ausschließlich dem buddhistischen Weg verbunden. Für sie ist zunächst klar, dass sie „so Leute wie Ajahn Somchai oder so was“ dort nicht finden wird. Dennoch – oder gerade aufgrund dieser skeptischen Erwartungshaltung? – kommt es auf dieser Konferenz im Rahmen eines Interviews mit einer Lehrperson zu einem Schlüsselerlebnis, das in der Dramaturgie ihrer Falldarstellung eine besondere Stellung einnimmt.

Deshalb geben wir hier die entsprechende Interviewpassage in aller Ausführlichkeit wieder:

*Frau Henschel:* Und dann im ersten Interview (räuspert sich) hatte ich dann meinen Fragenkatalog rausgekratzt und dann hat der Interviewpartner zu mir gesagt, weißt du, für mich ist das sehr schwer, in diese Intellektualität einzutauchen und Fragen zu beantworten, die aus diesem Geist gestellt sind. Und dann hat er gesagt, warum sprechen wir nicht einfach über dich und mich? (lacht) Und/ dann wusste ich erst nicht, was ich machen soll. Ich hatte natürlich gedacht, ich muss jetzt da ein wichtiges Interview führen, aber ich habe gemerkt, dass ihm das total zuwider ging. Und dann habe ich gedacht, okay, das ist der erste. Man hat am Anfang diese Drop-outs, also ich lass mich jetzt einfach drauf und werde das/ und nehme das Interview da nicht mit rein. Und dann habe ich gesagt, okay. Ja, und dann hat er einfach nur gesagt, ich soll die Augen zu machen. Na ja, und dann hatte ich ein paar Minuten später halt ein Erlebnis, wie ich es vorher noch nicht kannte in den ganzen/ Ich hatte damals genau 20 Jahre *Vipassanā* praktiziert und ich weiß nicht, ob es gut ist zu sagen, aber ich glaube, ich hatte so ein Dip of Nirvana in dem Moment als ich da saß. Und es war jenseits von dem/ Also von alldem, was ich in diesen 20 Jahren bei *Vipassanā* erlebt habe. All diese grandiosen Erfahrungen, die ich gemacht habe, es war jenseits davon so ja? Und es/ Und ich war aber ganz sicher, dass es halt so, es war ganz klar das/ (4) Und ich war/ Ich hatte/ Ich hatte einen Schock. Ich dachte/ Ich saß einfach nur neben dem. Ich habe/ Wir haben noch nicht mal richtig praktiziert, noch habe ich mich zehn Tage irgendwie gereinigt oder so. Es war einfach/ Ich saß nur da. Und das hat mich total geschockt, dass ich jetzt einfach nur im/ in der Begegnung mit diesem Interviewpartner dieses Erlebnis hatte. Und ab dem Moment wusste ich auch/ Also es war so klar, dass es hält, dass ich wusste, dass ich jetzt wirklich nichts anderes im Leben mehr will als das

Einsicht in die wahre Natur der Wirklichkeit im Prinzip leicht zu erlangen ist. Philosophisch erscheint diese Position problematisch, da hier weiterhin eine ontologisch prekäre Seinsvorstellung mitgeführt wird. Demgegenüber erscheint der Buddhismus mit der Idee der Leere als die radikalere Konzeption, da die soteriologische Perspektive rein negativsprachlich konzipiert und dementsprechend auch auf eine verborgene Seinsdimension verzichtet werden kann (vgl. Tugendhat 2006). Dies schließt jedoch nicht aus, auch die buddhistischen Lehren unter einer Advaita-Perspektive lesen bzw. verstehen zu können (vgl. Albahari 2006).



auszubauen oder das zu meiner Realität zu machen oder so. Ich hatte das Gefühl, ich habe die/ Und ich musste/ Erst habe ich/ Also als ich das Erlebnis hatte, ich habe bestimmt zehn Minuten gelacht. Ich konnte nicht aufhören zu lachen. Ich habe gedacht, also diese ganze/ dieses ganze Sein, indem ich jetzt die letz/ also indem ich mein ganzes Leben war, schien mir einfach so, wie so ein absurdes Theater. Es war einfach alles nur/ Ich konnte einfach nur darüber lachen und ich habe gedacht, wie konnte ich jemals denken, dass das real ist. Wie konnte ich jemals denken/ Wie konnte ich mich jemals damit zu identifizieren. Es schien/ Also ich habe einfach nur gelacht. (2) Und es war so eine Art turning point dieses Erlebnis.

Es wird schnell deutlich, dass sich hier eine bedeutende Wendung in der bisherigen Narration zeigt. Denn obwohl Frau Henschel bereits mehrfach „schockierende“ Erlebnisse in Bezug auf ihre Praxis hat – beispielsweise in der teilweise auch verstörenden und konfrontierenden Interaktion mit den Assistenzlehrern der Goenka-Schule –, kam es bislang nicht zu einer solch grundlegenden und fundamentalen Ruptur ihrer gewohnten Denk- und Wahrnehmungsschemata. Die Begegnung mit dem kalifornischen Neo-Advaita-Lehrer scheint derart bedeutend, dass Frau Henschel das „ganze Sein“ bzw. „ihr ganzes Leben“ in neuem Lichte betrachten kann. Auch wenn nicht klar ist, was in den wenigen Minuten des Zusammenseins zwischen ihr und dem Neo-Advaita-Lehrer vorfällt oder gesagt wird – und was nicht –, zeigt sich hier eine strukturelle Differenz zu den bisherigen Erfahrungen Britta Henschels mit buddhistischen Schulungssystemen.

Bislang stand sie jeweils einem klaren, mehr oder weniger elaborierten programmatischen Kanon gegenüber. Dies ermöglichte es ihr, im Modus einer starken Identifikation mit den Lehren, Regeln und Anweisungen die Reflexion über andere, dritte Möglichkeiten auszuschalten. Hier hingegen scheint sie gezwungen zu sein, das Erlebte radikal auf sich selbst zu beziehen und mit ihrer eigenen Erwartungshaltung abzugleichen.

Mit Bezug auf Gregory Bateson ließe sich der hier dargestellte „Schock“ als ein Übergang vom *Lernen II* zu einem *Lernen III* rekonstruieren (Bateson 1992, S. 390). Denn während Frau Henschel bislang jeweils zwischen zwei Mengen von Alternativen gewählt hat (der Goenka-Schule auf der einen Seite *oder* der Somchai-Schule auf der anderen) und aus diesem Grund die oben dargelegten Dilemmata und Probleme aushalten muss, scheint sie nun in der oben geschilderten Situation eine dritte Perspektive einnehmen zu können, womit sich die Mengen an Möglichkeiten und Alternativen nochmals relativieren. Im Sinne von Marotzki stellt Lernen II eine Änderung der Prämissen der vom Individuum konstruierten „Weltaufordnung“ dar: „Auf der Lernebene II gilt, daß Prämissen der Weltaufordnung geändert werden. Genauer: Prämissen der Weltaufordnung bzw. der Erfahrungsverarbeitung werden durch andere ersetzt, die dann dominant werden und für die dann der Selbstbestätigungscharakter wiederum gilt.“ (Marotzki 1990, S. 44)

Der von Frau Henschel proponierte „Dip of Nirvana“ stellt genau diese dritte Perspektive dar, welche die bislang ungeprüften Prämissen der Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, die sich im Modus einer Gewohnheit (*habitus*) ausdrücken, zur Veränderung bringt. Nach Bateson werden im Modus des Lernens III genau diese „ungeprüften Prämissen offen in Frage gestellt und der Veränderung ausgesetzt“. Damit werden allerdings auch die „Prämissen dessen, was gemeinhin ‚Charakter‘ genannt wird“ verändert (Bateson 1992, S. 392).

Dass dies kein triviales Unterfangen ist und strukturell ein Betreten von Neuland bedeutet, wird unter anderem daran deutlich, dass Frau Henschel zunächst mit Lachen auf ihr Erleben reagiert. Unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten hat ein lang anhaltendes Lachen<sup>243</sup> unter Anwesenden zweierlei Bedeutung bzw. Funktion: Einerseits steht es für eine unbestimmte Zustimmung bezüglich des Gegenübers, ohne dass diese Zustimmung konkretisiert werden, also in eine sprachlich-propositionale Ausdrucksform gebracht werden muss. Andererseits aber gewinnt Frau Henschel durch diese Form der Suspendierung von Sprache zunächst hinreichend Zeit, um sich der Tragweite ihrer hier erlebten Reflexion bewusst zu werden. Nicht zuletzt erscheint Frau Henschel gerade das Lachen über sich selbst und über die Welt als die einzig mögliche Form, die Absurdität und Sinnlosigkeit auszudrücken, deren sie in diesem Moment gewahr wurde.

Das Erleben des Schocks, die Reflexion des Seins und des Lachens über sich selbst und die Welt markieren damit den Übergang von einer Gewohnheit in eine andere. Frau Henschel verliert hier ihren bisherigen Status einer teleologisch (auf den Status eines *sotāpanna*) orientierten und exklusiv nur jeweils einer Schule angehörenden Schülerin und gewinnt den neuen Status einer unabhängigen und von den Spezifika einer Schulungstradition befreiten Praktizierenden. Dieser Übergang, diese veränderte Perspektive bzw. diese Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse wird von ihr selbst als „*turning point*“ bezeichnet. Diese Formulierung rahmt all das zuvor im Interview Gesagte im Modus einer Konklusion und bekräftigt damit nochmals die hohe Bedeutung, die aus Frau Henschels Sicht diesem Erlebnis als Veränderung ihrer Gewohnheit (*habitus*) zukommt:

*Interviewer:* Also war das Lachen, also Du beschreibst jetzt, dass das, was Du vorher machst, als ein absurdes Theater wahrgenommen hast.

*Frau Henschel:* Ich hatte das Gefühl, in einem Traum gefangen gewesen zu sein für 38 Jahre. Ich hatte das/

*Interviewer:* Also absurdes Theater auch jetzt zu den Kursen zu gehen oder/

243 Die von Frau Henschel angemerkte Dauer von zehn Minuten erscheint uns als dramaturgische Übertreibung. Davon außer Acht gelassen, besteht natürlich die Möglichkeit, dass Frau Henschel die entsprechende Zeitspanne subjektiv tatsächlich wie 10 Minuten erschien.

*Frau Henschel:* Nein, das nicht. Das nicht.

*Interviewer:* Sondern was war das/ Was war das traumhafte? Was war/

*Frau Henschel:* Einfach identifiziert zu sein mit meinen/ mit/ zu denken, dass das hier alles real ist. Das so ernst zu nehmen. Dann mich mit meinen Gefühlen, Gedanken/ zu denken, es gäbe irgendein Problem. Zu denken, ich müsste mich irgendwo hin entwickeln. Zu denken, ich hätte nur Sorge oder so was. Also es war einfach/ oder dass ich mir das Leben so schwer gemacht habe, das war einfach alles so absurd.

Auch in der Reaktion auf die immanenten Nachfragen des Interviewers scheint sich die Transformation des allgemeinen Selbst- und Weltbezugs abzuzeichnen. Es sind explizit *nicht* irgendwelche spezifischen Geschehnisse in Frau Henschels Leben, die als „absurd“ disqualifiziert werden. Es ist vielmehr ihr 38 Jahre langes Leben als Ganzes, das aus dieser neu gewonnenen Perspektive als „absurdes Theater“ erscheint. Die grundlegende Transformation des Selbst- und Weltbezugs vollzieht sich somit in einer Neu-Rahmung der Realität: Die bisherige Realität wird als „Traum“, als irreal gedeutet und führt zu einer Desidentifikation mit dem bisherigen Leben – als Konsequenz bleibt zumindest temporär nur noch das Lachen übrig (über sich selbst und über die Welt).

Für eine grundlegende Neu-Rahmung des Selbstverhältnisses von Frau Henschel spricht in dieser Passage vor allem die Abkehr von einem erwarteten Ziel der persönlichen Entwicklung („zu denken, ich müsste mich irgendwo hin entwickeln“). Diese Einsicht überrascht vor allem deshalb, weil die antizipierte Entwicklung zu einem höheren spirituellem Stadium in den vorangegangenen Passagen des Interviews als die Hauptmotivation für Frau Henschels Streben sowie den Grund der hiermit einhergehenden existenziellen Agonie fungiert. Frau Henschels bisherige Präsentation ihres Selbst ist bis zu diesem Punkt an der Hoffnung auf Erlösung orientiert gewesen (Erlösung durch Liebe, durch den Lehrer, durch den „cut through“, durch den Stromeintritt). Zum ersten Mal wird genau diese Orientierung in den Blick genommen und schließlich als absurde Gewohnheit verworfen. Die teleologische Orientierung und die damit verbundene Hoffnung auf Erlösung werden aus der neu gewonnenen Perspektive zur Absurdität eines irrealen Traums.

Dabei bleibt jedoch zunächst die Frage offen, ob hier „nur“ ein situativer Lernprozess stattgefunden hat, der eine neue Perspektive einführt, diese aber noch nicht nachhaltig als neues Strukturprinzip verankert, also ob diese neue Perspektive in einem grundlegenden Wechsel des Orientierungssystems mündet und das neue Strukturprinzip nachhaltig auf Dauer stellt. Mit Marotzki ließe sich erst dann in Anschluss an Günther von einer Kontexturtransformation sprechen.<sup>244</sup>

244 „Strukturprinzipien stellen bildungstheoretisch den Modus der jeweiligen Selbst- und Weltreferenz dar. Mit einer Kontexturtransformation vollzieht sich ein

Für eine Kontexturtransformation spricht hingegen, dass sich auch Frau Henschels Problemdefinitionen transformiert haben: Das, was sie zuvor als Problem gerahmt hat (Entwicklung auf ein Ziel hin, ständige Sorge und Identifikation mit Umständen und Gefühlen), erscheint plötzlich nicht mehr als Problem: „Kontexturen stellen auch problemdefinierende Rahmen dar. Das bedeutet, daß im Falle der Kontexturtransformation auch die Problemdefinitionen sich ändern müßten. Ansonsten wären mit Recht Zweifel an der These einer Kontexturtransformation anzumelden“ (Marotzki 1990, S. 338).

Allerdings spricht Frau Henschel selbst von einem „Dip of Nirvana“, was tendenziell ein nur temporäres und akzidentelles Ereignis andeutet. Nichtsdestotrotz kann dieser „Dip“ (ein kurzes Eintauchen) ausreichend sein, um die damit verbundene Perspektive auch später wieder einnehmen zu können. In welcher Hinsicht es Frau Henschel gelingt, diese Sichtweise als Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschema zu inkorporieren und damit auf Dauer zu stellen, ist hingegen eine andere Frage. Von daher bleibt an dieser Stelle noch offen, inwiefern sich eine Kontexturtransformation vollzogen hat, und zwar weg von einer Orientierung an Teleologie (Entwicklung) hin zu einer neuen ontologischen Perspektive – oder wie es Frau Henschel in der folgenden Passage ausdrückt: zu „dieser Art von beingness“.

*Frau Henschel:* Und als ich dieses Erlebnis hatte und da dieses, was immer berührt hatte, und einfach/ und es ist so/ Ich kann es nicht beschreiben, weil es/ Ich hatte wirklich das Gefühl, es ist beyond mind and matter. Weil es war/ hatte nichts mehr von diesen Kategorien, in denen man sonst erlebt, also mit Geist oder Materie. Es war jenseits davon. Und/

*Interviewer:* Also jenseits heißt/ Aber es ist ja ein Erleben?

*Frau Henschel:* (2) Nein, es ist ein Sein. Es ist/ Es war auch nicht mehr dieses Gefühl von einer Erfahrung. Es war so als wäre ich in einem anderen Sein so. Und dass dann, als ich in dem Erleben war/ Irgendwann kam dann der Punkt, wo ich/ wo dann eine Angst aufkam, wo ich dachte, ich werde das nicht halten können. Ich werde wieder rausfallen. Und dann habe ich das dem Interviewpartner auch gesagt. Dann hat er gemeint, yes. Aber er hat gesagt, but I am here to remind you. Also er meinte damit, dass er mich immer wieder an diese/ an dieses Sein oder an dieses Art von beingness erinnern wird.

Wechsel des jeweiligen Strukturprinzips. Beides ist nach dem Modell des qualitativen Sprunges zu denken und – philosophisch gesehen – mit dem Auftauchen von Neuem verbunden. Ein Wechsel der Kontextur und damit des Strukturprinzips, das ist jedenfalls Günthers Verstehensangebot, bedeutet, einen Stellungswechsel im Sein zu vollziehen, bedeutet, sich und die Welt von einem anderen ontologischen Ort, der eine neue Weise existentieller Rechtfertigung ermöglicht, aus zu sehen, zu verstehen und auszulegen.“ (Marotzki 1990, S. 225)

Die obige Passage ist gerahmt von dem Oberthema, die neue Sichtweise konstant zu halten. Denn auch in ihrer eigenen Erzählung wird die Frage akut, ob Frau Henschel dieses Erleben bzw. diese Form des Seins „halten kann“ – also ob es bzw. sie sich auf Dauer stellen lässt. Erleben und Sein werden zunächst als widersprüchlich gegenübergestellt, dann aber abschließend als „Erleben“ aufgelöst („Und dass dann, als ich in dem Erleben war“). Diese besondere Form eines „seienden Erlebens“ bzw. „erlebenden Seins“ kann homolog zu dem in der buddhistischen Lehre zentralen Konzept *anattā* gelesen werden – als Erleben ohne Erlebenden, als „einfaches Sein“. <sup>245</sup>

Auch die Formulierung „beyond mind and matter“ verweist auf eine religiöse Rahmung und zwar auf Transzendenz. Da hier jedoch nicht der Geltungsanspruch des Gesagten berührt werden soll, richten wir unseren Blick ausschließlich darauf, was sich dokumentiert, wenn Frau Henschel auf einen Bereich jenseits von „Geist und Materie“ verweist, d. h. welches implizite Wissen sie mit dieser Metapher auszudrücken versucht. <sup>246</sup> Es lässt sich also auch ohne ein Verständnis davon, was genau sie mit einem Erleben jenseits von „mind and matter“ gemeint haben könnte, an der Markierung erkennen, dass es sich um etwas Bedeutungsvolles handelt. Frau Henschels Kategorien des Erlebens haben sich außerhalb des Alltäglichen befunden, außerhalb dessen, was sie sonst gewohnt ist. Hiermit deutet sich ein Erleben in der Differenz zu den bisherigen Wahrnehmungsgewohnheiten an. Dies wiederum verweist auf die Möglichkeit eines Lernprozesses, der eine Veränderung des Habitus (also der Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsschemata) mit sich bringt und damit zuvor Selbstverständliches fraglich werden lässt.

Es kann hier zumindest festgestellt werden, dass Frau Henschel zum ersten Mal eine Form der Emanzipation (bzw. Befreiung) gelingt, wobei es sich weniger um eine Befreiung von institutionellen Zwängen und Erwartungen handelt, sondern vielmehr um eine Emanzipation bzw. Befreiung von *eigenen* Zwängen und Erwartungen. Sie gewinnt Einsicht in

245 In der *Visuddhi-Magga* heißt es entsprechend: „Nicht findet man der Taten Täter, kein Wesen, das die Wirkung trifft. Nur leere Dinge zieh'n vorüber: Wer so erkennt, hat rechten Blick. Genauso auch die Karmawirkung im Karma nicht zu finden ist, auch außerhalb des Karmas nicht, und Karma in der Wirkung nicht. Leer von der Wirkung ist das Karma, im Karma nicht die Wirkung haust. Durch jenes Karma doch bedingt, die Wirkung zum Entstehen kommt. Da gibt es weder Gott noch Brahma, der dieses Daseinsrad erschuf: Nur leere Dinge zieh'n vorüber, durch viele Ursachen bedingt.“ (Buddhaghosa 2003, S. 719f.)

246 Die Ausformulierung und das Erleben von Transzendenz kann nur immanent geschehen, die Widersprüchlichkeit der Position eines Jenseits im Diesseits kann sprachlich und von Seiten des Erlebens nicht aufgelöst werden. Der spezifisch buddhistisch formatierte Bildungsprozess in Bezug auf bodenlose bzw. freischwebende Welt- und Selbstbezüge verbleibt damit weiterhin in der Spezifik einer religiösen Semantik. Wie auch sonst?

die Absurdität ihres bisherigen Strebens und Tuns und der hiermit verbundenen Problemdefinitionen. Vor allem eröffnet ihr diese Erkenntnis bezüglich ihrer eigenen Seins- und Standortverbundenheit neue Freiheitsgrade für die weitere Ausübung ihrer spirituellen Praxis.

*Transformation des Selbst- und Weltbezugs:  
„Es gab kein Zurück mehr, aber es gab ein Zurück in die Technik“*

Dass der in diesem Erlebnis indizierte Prozess auch auf eine Veränderung in der strukturierenden Anlage des Habitus hindeutet, drückt sich unter anderem dadurch aus, dass Frau Henschel im weiteren Verlauf der obigen Passage die Frage nach der Aufrechterhaltung der Sichtweise mit einer weiteren Erzählung für sich selbst positiv beantwortet:

*Frau Henschel:* Na ja, und das ab/ Und dann habe ich nach/ kurz nach dem Interview einen 20-Tages-Kurs gegessen. Ich war eingeschrieben und wollte auch/ Ich hatte ein Bedürfnis, auch wirklich zu sitzen, weil ich dachte, ich wollte das verdauen. Und dann bin ich aber hingefahren und nach 20 Tagen habe ich gedacht, ich kann hier noch 20 Jahre sitzen. Und vor allen Dingen, ich habe dann gemerkt, all die 20 Jahre in *Vipassanā*/ Es gab natürlich diese Entwicklung und es gab all das, was sich in meinem Leben verändert hat, aber das war innerhalb des circles und das Erlebnis, dass ich mit diesem Interviewpartner hatte, das war außerhalb des circles. So. [...] Und als ich in dem 20-Tages-Kurs war, habe ich gemerkt, und wenn ich hier noch 20 Jahre sitze, werde ich den Circle nicht verlassen.

Auch wenn es im ersten Teil der zuvor analysierten Passage noch so klingt, als benötige Frau Henschel die Hilfe des Neo-Advaita-Lehrers, um die Sichtweise des besonderen Erlebens bzw. Seins halten zu können, lässt sich in der hier wiedergegebenen Erzählung ein Hinweis auf eine bereits eher inkorporierte Haltung finden. Frau Henschel habe im Anschluss an das Erlebnis nach einer nur kurzen Zeit an einem bereits zuvor gebuchten 20-Tages-Kurs der *Vipassanā*-Vereinigung teilgenommen. Nach diesen 20 Tagen sei ihr klar gewesen, dass sie noch weitere „20 Jahre“ hier sitzen könnte, ohne aus dem „circle“ ausbrechen zu können. Die Metapher des Kreises<sup>247</sup> („circle“) wirkt hier in mindestens doppeltem Sinne: erstens als Form der Kreislinie, die eine Grenze zwischen drinnen und draußen markiert und zweitens als eine wiederkehrende Struktur, die dort endet, wo sie begonnen hat, bzw. umgekehrt dort beginnt, wo sie geendet hat. In

<sup>247</sup> Zur Kreis-Metapher: Alle bisherige Entwicklung sei innerhalb des „circle“ geschehen. Was sie nun erfahren habe, liege hingegen außerhalb dieses Kreises. Interessanterweise findet sich hier eine fast passgenaue Homologie zu Batesons (1992) Theorie der Erlebenen. Während nämlich das Lernen I die Auswahl aus einer Menge 1 betrifft und das Lernen II das Lernen (in verschiedenen Kontexten) zwischen verschiedenen Mengen bedeutet, meint Lernen III das Lernen, das Ausgewähltes aus verschiedenen Mengen zu verändern vermag.

jedem Fall dokumentiert sich mit der Metapher des Kreises ein Entwicklungs- und Veränderungshindernis, welches Frau Henschel im Zuge der Erfahrung mit dem Neo-Advaita-Lehrer überwinden kann. Es wird hier deutlich, dass sie die mit der Überwindung ermöglichte Sichtweise auch ohne die Anwesenheit des Lehrers aufrechterhalten kann.

Auch die vergangenen „20 Jahre *Vipassanā*“ erscheinen nun in neuem Lichte. Zwar wird die persönliche Entwicklung auf dem Pfad der Schulungstradition nicht abgesprochen, also eine Entwicklungsdimension, die Frau Henschels Praxis und ihren Lebensstil wesentlich geprägt hat. Es wird aber eine Markierung vorgenommen, die sich von der bisherigen Entwicklung im Sinne der Lehrtradition abhebt. Zudem erlebt sich Frau Henschel nicht mehr in Konflikt mit den Lehrern oder dem Kurssetting, sondern empfindet einfach nur Dankbarkeit, in der Stille des Kurses ihre neuen Erfahrungen „verdauen“ zu können:

*Frau Henschel:* Es hat bis heute diese Kontinu/ Also ich meine, dieses Erlebnis, dass ich in dem Moment hatte und deswegen glaube ich eben, dass es das war. Das war so ein starker Imprint in meinem System. Es hat mich/ Ab dem Moment hatte ich den taste. Ich wusste sozusagen, um was es geht. Und als ich bei Goenka war/ Natürlich will das System oder der Organismus oder was auch immer wieder dahin zurück. Das ist wie die Motte, die dann immer wieder zum Licht fliegen will. Und als ich in dem 20-Tages-Kurs war, ich hatte weder ein Problem mit den Lehrern noch mit dem Setting noch mit meinem Sein. Ich war sehr dankbar, dass ich da sein konnte, weil ich den Raum hatte, in dieses/ weil ich die Stille und das Setting förderlich für mich war, das zu verdauen. [...] Also es war einfach so, ich hatte das Gefühl, ich weiß nicht, ob dieser Kreis eine gute Metapher ist, aber das war mein Bild. Ich hatte das Gefühl, ich poliere diesen Kreis. Ich gehe auch/ reinige den Kreis, aber ich verlasse ihn nicht.

Die Prägung der bedeutungsvollen Erfahrung („imprint“) scheint also doch eine Kontinuität zur Folge zu haben. Frau Henschel wisse ab diesem Zeitpunkt, „um was es geht“. Ihre spirituelle Praxis ist damit durch eine veränderte Sinnfundierung konfiguriert worden. Aus dieser Perspektive gelingt es ihr nun auch zum ersten Mal, die Praxis und die *sangha* bzw. im Besonderen die Lehrer der Goenka-Tradition wertneutral zu reflektieren. Sie muss nicht mehr in einem fundamentalistischen Sinne alles verneinen oder alles bejubeln, was ihr begegnet. Sondern die Reflexion der ausgeübten Praxis (hier: *Vipassanā*) vollzieht sich nun aus einer eigenen Perspektive. Vor allem die Tatsache, dass Frau Henschel nicht mehr mit den Lehrern der Goenka-Tradition in Konflikt gerät und eine distanziertere Haltung gegenüber der Lehrtradition aufrechterhalten kann, lässt gleich zweierlei Rückschlüsse zu: Einerseits spezifiziert sich Frau Henschel hiermit als eine Persönlichkeit, die nicht mehr orthodox-konform innerhalb des Kreises (also der impliziten Regeln und Normen der Schulungsinstitution) verbleibt. Dies verweist andererseits

auf eine Veränderung ihrer inneren Haltung, die sich als Wandlung des Habitus ausdrückt. Denn gerade die Tatsache, dass sie nicht mehr mit Lehrern der Schule aneinandergerät und „kein Problem“ mehr mit dem Setting hat, verweist auf einen Lernprozess, der das Lernen in Bezug auf die Selbst- und Weltverhältnisse beinhaltet.

Frau Henschels Befreiung bzw. Unabhängigkeit drückt sich somit allein schon darin aus, dass ihr zum ersten Mal eine distanzierte und reflektierte Sichtweise auf ihr Handeln in der Tradition Goenkas möglich wird, eine Sichtweise, die weder auf Basis einer Exklusivität noch einer Rivalität (wie zu der Zeit, als sie Ajahn Somchai besuchte) beruht. Frau Henschel vereint also zum ersten Mal, zwei verschiedene Modi des Praktizierens zu vereinen. Dabei erscheinen die Lehrmethoden und Praktiken der Goenka-Tradition nun jedoch vor allem als Techniken, die situativ zur Anwendung gebracht werden können. Sie vermitteln damit keinen letztgültigen Sinn; man könnte auch sagen, sie haben damit für Frau Henschel ihre religiöse Aufladung verloren:

*Frau Henschel:* Und wenn ich jetzt die Technik praktiziere, dann praktiziere ich die sozusagen für mein Sein in der Welt und für meinen Umgang mit der Situation. Sprich, ich muss einen Vortrag halten. Ich bin aufgeregt. Ich mache *Ānāpāna*.

Aufgrund der neuen Perspektive konfiguriert sich auch die Sicht auf die Praxis der Goenka-Tradition neu. Die existentiellen Übungen, die – wie oben dargestellt – lange Zeit in totalitärer bzw. fundamentaler Weise gegenüber anderen Übungen abgegrenzt wurden – und damit teilweise in ihrer Bedeutung überhöht wurden –, werden von Frau Henschel nun gewissermaßen in ihrem soteriologischen Sinn degradiert. Insbesondere das Arbeiten an und mit *sankhāras*, das als elementare Form der Praxis in der Tradition Goenkas gesehen werden kann, wird von Frau Henschel als diesbezüglich nicht mehr zielführend beschrieben:

*Frau Henschel:* Und ich wusste, wenn ich da sitzen bleibe und wenn ich da noch 20 Jahre sitze, werde ich in diesen Kreis wunderbar, alle möglichen *sankhāras* auflösen. Daran hatte ich keinen Zweifel und es hat auch weiterhin funktioniert. Aber ich konnte den Kreis nicht verlassen und ich wusste, dass dieses *nibbāna* außerhalb des Kreises liegt. Es ist nicht innerhalb des Kreises.

Die Befreiung vom Leiden („*nibbāna*“) liegt für Frau Henschel nun außerhalb der Übungen der Tradition Goenkas – man könnte vermutlich ergänzen: außerhalb aller denkbaren Übungen. Das Abarbeiten von Geistesformationen (*sankhāras*) wird damit zwar als Technik der psychischen Bearbeitung von Leidensfaktoren weiterhin im positiven Sinne anerkannt, es wird der Tradition aber gleichzeitig das Erreichen des „großen Ganzen“ abgesprochen. Vielmehr deutet sich aus Frau Henschels Perspektive nun das an, was sie bereits zuvor von Ajahn Somchai hören



musste: Das Praktizieren im Kreis hält davon ab, *nibbāna* zu erreichen. Im Unterschied zu der Episode mit Ajahn Somchai, kann Frau Henschel dies nun aber aus eigenen Stücken heraus feststellen. Sie ist zu einer eigenen Überzeugung gekommen, die in eine veränderte Praxis mündet. Und dies bedeutet auch: in gewissem Sinne gibt es kein Zurück mehr.

*Frau Henschel:* Und wirklich die Dankbarkeit war grenzenlos. Also es war/ Ich wusste, ohne ihn [S. N. Goenka; Anm. d. V.] hätte ich das nie, nie, niemals erleben können. Und gleichzeitig wusste ich, es gab kein Zurück. (lacht) [...] Und ich sitze ja auch noch täglich. So. Aber es ist sozusagen ein bisschen aus einer anderen Perspektive oder ein bisschen aus einer anderen Erfahrung heraus oder so. Aber ich will damit sagen, deswegen stimmt der Satz nicht, es gab kein Zurück mehr. Es gab kein Zurück mehr, dass ich diese Erfahrung nicht leugnen konnte, aber es gab ein Zurück in die Technik. So. Macht das irgendwie Sinn für mich/ für Dich, was ich erzähle?

Eingebettet in die hier zum Ausdruck kommende Dankbarkeit gegenüber Goenka (respektive mit seiner Schule) finden sich zwei weitere Aspekte, die auf eine Transformation Frau Henschels Welt- und Selbstbezugs hindeuten. Zum einen lässt sich feststellen, dass die Perspektive der Dankbarkeit hier bereits eine spezielle Form der Distanzierung markiert. Der Dank gilt Goenka deshalb, weil sie mit ihm über die von ihm gelehrt Technik hinauswachsen konnte. Das, was Frau Henschel erlebt hat – ihr „Dip of Nirvana“ –, ist ihr ausschließlich auf Basis des von Goenka gelegten Fundaments gelungen.

Der Dank gegenüber der Schule Goenkas ist somit zugleich eine Form des Abschiednehmens: „Und gleichzeitig wusste ich, es gab kein Zurück.“ Hiermit wird eine Entwicklung angedeutet, die im Modus einer veränderten Reflexion geschieht. Das Überwundene erscheint zwar nicht mehr ausreichend, wird aber auch nicht komplett negiert. Während es in den zuvor dargestellten Episoden um eine totale Negation und die hiermit einhergehenden Reflexionssperren ging (Ajahn Somchai *oder* S. N. Goenka), gelingt es Frau Henschel nun, die vor der Entwicklung liegenden Erfahrungen zu integrieren.

*Jenseits von Exklusivität und Fundamentalismus:  
„habe ich nicht das Gefühl, dass ich irgendwas beurteilen kann“*

Diese Verschiebung der Perspektive wird auch von Frau Henschel selbst angesprochen, wenn sie erzählt, dass sie zwar noch die Meditationspraxis ausübt, dies aber aus einer „anderen Perspektive oder ein bisschen aus einer anderen Erfahrung heraus oder so“ tut. Hieran deutet sich der zweite Aspekt der Transformation von Welt- und Selbstbezug an, der auf die Ausübung und Sinngebung der Praxis selbst abzielt. Frau Henschel relativiert ihre Aussage „es gab kein Zurück“ anhand einer auf den ersten Blick paradoxen Form: Es gibt kein Zurück mehr, aber es gibt ein

Zurück. Der scheinbare Widerspruch löst sich jedoch sehr schnell auf, wenn man näher betrachtet, worauf Frau Henschel das „Zurück“ jeweils bezieht. Einerseits kann sie sich seit der Erfahrung „beyond mind and matter“ nicht mehr vorstellen, in die Schule Goenkas zurückzukehren, und zwar in dem Sinne, dass sie erneut eine exklusive Schülerin Goenkas würde. Die Veränderung, die sie durchgemacht hat, ließe es als einen Rückschritt erscheinen, wenn sie wieder ausschließlich konform der Tradition Goenkas praktizieren und leben würde. Spannend ist ferner, dass der Ausspruch „kein Zurück“ nicht im Sinne einer Negation oder Rejektion geschieht – Goenka und seiner Tradition wird wohlwollende Dankbarkeit entgegengebracht, anstatt sie komplett abzulehnen oder zu verschmähen. Frau Henschel findet nun sogar eine Möglichkeit, mittels der Kontinuität in der Praxis weiterhin in der Tradition zu bleiben. Nur so lässt sich der scheinbare Widerspruch erklären: „Es gab kein Zurück mehr, dass ich diese Erfahrung nicht leugnen konnte, aber es gab ein Zurück in die Technik.“

Wie bereits gesagt, ermöglicht Frau Henschels veränderter Welt- und Selbstbezug ihr, eine Position jenseits von Exklusivität und Fundamentalismus einzunehmen. Ihr Bezug zur Tradition Goenkas (Weltbezug) wird von Exklusivität auf Pluralität umgestellt. Während zuvor Loyalitätskonflikte und Theoriekonflikte derart brisant sind, dass sie bis hin zu körperlichen Lähmungserscheinungen führen (alter Selbstbezug), gelingt es Frau Henschel nun, ein entspanntes Sowohl-als-auch der Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit auszuhalten (neuer Selbst- und Weltbezug). Dies kann nur deshalb gelingen, weil sie eine dritte Reflexionsperspektive einnehmen kann, die ein Entweder-oder umgeht, und die als neuer Modus des Seins angenommen wird. Die spirituelle Odyssee von Frau Henschel lässt zudem deutlich werden, dass die hiermit verbundenen religiösen Fragen und Probleme keine abstrakten Phänomene darstellen, sondern im wörtlichen Sinne existenziell berühren. Dementsprechend wird deren Lösung leiblich, nämlich als eine neue und entspannte Form des Habitus repräsentiert.

Auch ihre mit Exklusivität und Orthodoxie beladenen Konflikte mit den für sie bedeutsamen Lehrerpersönlichkeiten erscheinen nun entschärft. Insbesondere die zuvor sehr kritisch erfahrene Beziehung zu dem Assistenzlehrer Michael Ransom wird nicht nur reflexiver, sondern vor allem auch konfliktfreier beschrieben:

*Frau Henschel:* Und ich habe ja gesagt, zwischendurch war ich dann auch mal sauer auf Michael und ich habe auch gedacht/ Also Michael hatte mir erzählt, dass Goenka ihn ja natürlich persönlich ernannt hätte und gesagt hat, dass er möchte, dass er Lehrer wird und so. Und dann dachte ich, also wie konnte der den auswählen. Also Wutgedanken und Aversion und so. Und um ehrlich zu sein, habe ich auch gedacht, also wie kann man nur so eine ignorante Person zu einem Lehrer machen. Aber das ist jetzt weg. Also

erstens mal, habe ich nicht das Gefühl, dass ich irgendwas beurteilen kann und dann weiß ich auch, dass alles an irgendeiner Stelle seine Berechtigung hat. Und für mich, wenn ich die Tradition nicht gehabt hätte, ich wäre nirgendwo hingekommen. Ich weiß nicht mal, ob ich noch leben würde.

Auch in Hinblick auf für sie signifikante Sozialbeziehungen gelingt es Frau Henschel, eine neue Sichtweise zu installieren und zumindest am Beispiel von Michael Ransom auf Dauer zu stellen. Dem zuvor als „ignorante Person“ abgewerteten Herrn Ransom wird nun nicht mehr mit negativen Gedanken und Gefühlen wie Eifersucht oder Wut begegnet. In Bezug auf diesen Sichtwechsel wird nochmals der Aspekt der Dankbarkeit aufgegriffen und in seiner existenziellen Bedeutung erneut deutlich gemacht: Ohne den Schulungsweg in der Tradition Goenkas wüsste Frau Henschel „nicht mal, ob [sie] noch leben würde“. Insbesondere aus dieser existenziellen Perspektive heraus werden die vorherige starke Emotionalität gegenüber und der Konflikt mit Michael Ransom plausibilisiert. In der Veränderung ihres Welt- und Selbstbezugs hat sich nicht nur Frau Henschels Sichtweise auf ihren Lehrer Ransom verändert (von *aversiv* zu *reflexiv*), sondern auch ihre Sichtweise auf sich selbst. Dies wird deutlich, wenn sie sich selbst gegenüber zum ersten Mal im Interview eine reflexive Perspektive einnimmt. Sie beginnt nun, ihre eigenen Wahrnehmungen und Erfahrungen zu relativieren:

*Frau Henschel:* Ich würde jetzt nicht behaupten, dass ich ihn [Michael Ransom] in jede *Mettā*-Sitzung mit einschließe, aber es ist kein Gefühl von Aversion mehr da und ich weiß, dass er sein very best gibt und ich weiß auch, wenn er nicht diese ganze Arbeit machen würde, die er macht, dann hätte ich auch nicht meine Kurse machen können. Also er ist da in der Reihe von denen, die einen selbstlosen Service anbieten, damit ich davon profitieren kann. Und das steht über allem. So. Und wer weiß, vielleicht hat er auch was anderes gesagt/ hat er auch die Worte gesagt, die er gesagt hat, und ich habe sie aus Ignoranz falsch verstanden. Das weiß ich ja auch nicht. Oder/ Jedenfalls bin ich in Frieden mit ihm und der Organisation.

In dieser Passage wird ebenfalls die Bedeutung verändert, die Frau Henschel der Person Michael Ransom zuschreibt. Während Ransom in vorherigen Interviewpassagen die Kompetenz des Lehrers abgesprochen wurde, wird ihm nun anerkennend eine wichtige Leistung und Funktion zugeschrieben („selbstlos“ Kurse managen). Gleichwohl geschieht dies in Form einer Einklammerung: Frau Henschel würde ihn nicht in „jede *Mettā*-Sitzung“ miteinbeziehen, was unterschiedlich interpretiert werden kann, aber eindeutig darauf hinweist, dass ihm keine sonderlich große Bedeutung zugesprochen wird.

Darüber hinaus dokumentiert sich in der kommunikativen Anerkennung der Leistungen Michael Ransoms ein Moment der Relativierung, vielleicht sogar eine Markierung der eigenen Überlegenheit: Indem Frau Henschel die Limitationen von Ransom benennt, kann sie ihn einerseits

gewissermaßen in seinem persönlichen *samsāra* beobachten, andererseits kann sie sich aber auf diese Weise auch von ihm distanzieren. Michael Ransom gibt zwar „sein very best“, was aber implizit in ihren Augen nicht mehr ultimativ, sondern relativ ist. Festzuhalten ist also, dass aus Frau Henschels Perspektive der zuvor existenziell aufgeladene Konflikt zwischen Ransom und ihr nun in eine distanzierte und funktionale Beziehung überführt wird.

Neben der veränderten Rahmung des Verhaltens von Ransom wird auch Frau Henschels eigenes Verhalten neu interpretiert. Sie stellt es in der Reaktion auf Ransom in Frage und reflektiert: „Kann ich das überhaupt beurteilen?“ Hat er etwas Verletzendes gesagt oder habe ich das nur in meiner eigenen Ignoranz so verstanden? Somit gelingt es Frau Henschel über die Möglichkeit einer neuen Perspektive eine Reflexion anlaufen zu lassen, durch die der Konflikt mit Ransom als organisational bedingt bzw. funktional beschrieben werden kann und aus der die eigene Wut und Kränkung als Ignoranz gesehen werden kann. Erst von diesem neuen Standpunkt aus gelingt Frau Henschel der „Frieden mit ihm und der Organisation“.

Auch in Bezug auf ihre alltägliche und berufliche Lebensplanung scheint sie einem ähnlichen Muster zu folgen. Die teleologische Strebbarkeit, die in den oben aufgeführten Passagen teils in konfliktreichen Fundamentalismen endete, scheint nun einer pragmatischen Gelassenheit zu weichen, mit deren Hilfe sie das Leben nehmen kann, wie es kommt:

*Frau Henschel:* Ich habe keinen Grund, dass es mir wirklich gut geht, weil, das mit Robert geht jetzt zu Ende ab Februar und ich habe noch nichts Neues. Also ich habe keine Ahnung, wie es mit mir weitergeht und auch was ich mache. Aber ich bin innerlich so gelassen und ruhig und ich wei/ Also ich frage mich, wie ich dazu komme. Ich denke mir manchmal, möglicherweise bist Du dann ab März arbeitslos und so. Und aber es ist alles in Ordnung. Also ich fühle mich einfach/ (2) Es geht mir gut. (lacht)

*In Welten ohne Grund zuhause sein: „und ich habe so tief den Wunsch, dass ich das irgendwie mache, was das Leben von mir will und nicht was ich denke, was ich gerne hätte“*

Auch wenn die äußeren Umstände ihres Berufs keine positiven Perspektiven bieten mögen und Britta Henschel nicht genau weiß, wie es „mit mir weitergeht“, spürt sie eine innere Gelassenheit. Ihr ist wichtig, dass es ihr gut geht, auch wenn sie „keinen Grund [habe], dass es mir wirklich gut geht“. Diese Widersprüchlichkeit lässt sich nur durch die Berücksichtigung verschiedener Beobachtungsperspektiven auflösen. Die „Gründe“, warum es ihr nicht gut gehen *müsste*, sind mit gesellschaftlichen Erwartungen unterfüttert, es sind also externe Gründe. Demgegenüber steht die Beobachtung innerer Befindlichkeiten, die als von diesen

externen „Gründen“ unabhängig konstruiert werden kann. Frau Henschel vermag zwei Perspektiven auf ihre Situation einnehmen. Die dabei beobachtbare Divergenz wird mit der Präferenz und Betonung der *eigenen* Perspektive aufgelöst. Frau Henschel stellt sich somit als von gesellschaftlichen Erwartungen emanzipierte, autonom über ihr Wohlbefinden verfügende Person dar. Diese Unabhängigkeit ist mit einer emotionalen Distanzierung gekoppelt:

*Frau Henschel:* Also ich habe ein Angebot, dass ich bei jemandem [beruflich] einsteige, aber ich/ das weiß nicht, ob das Geld da/ das ist noch eine Frage mit dem Geld. Aber ich merke, dass es mich innerlich nicht berührt. Und ich wundere mich, aber ich vermute, das ist durch das Erlebnis außerhalb des Kreises zusammenhängt, dass mich das irgendwie alles so bedingt tangiert. (lacht) (Husten) So.

Die hier präsentierte Emanzipation und Unabhängigkeit schrammt leicht an der Grenze zum Nihilismus vorbei, der zu einer Auflösung von Bedeutung und Verbundenheit führt, bekommt aber eine andere emotionale Färbung. Die von Frau Henschel dargelegte Perspektive des „nur bedingt tangieren[s]“ lässt sich nämlich auch derart verstehen, dass vor dem Hintergrund einer besonderen Transzendenzerfahrung das immanente Erleben an Bedeutung verliert. Die mit Bezug auf Transzendenz markierte „Weltentsagung des Buddhismus“ (Chung 2009) birgt zwar die Gefahr einer emotionalen Abgestumpftheit, repräsentiert aber gleichzeitig das Ideal der mit dem Begriff *anattā* bezeichneten Einsicht in die Illusion des persönlichem Begehrens. Der Verlust emotionaler Verwobenheit entspricht auf dieser Ebene dem Ideal der buddhistischen Soteriologie. Indem Frau Henschel hiermit einen neuen (potentiellen) Problembereich anspricht, dokumentiert sich nochmals in anderer Form die oben angemerkte Kontexturtransformation, die sich immer auch als eine Verschiebung von Problemdefinitionen bemerkbar machen muss (vgl. Marotzki 1990, S. 338): Vor der Erfahrung, welche diesen Unterschied herbeigeführt hat („Dip of Nirvana“), war Emotionalität von großer Bedeutung – beispielsweise in Hinblick auf die Lehrer, die Bindung an die Tradition –, wodurch ein jeweils eigener Problembereich definiert wurde (Loyalität, Zugehörigkeit und die dadurch entstehenden Dilemmata und Konflikte). Doch nun scheint Emotionalität keine solche Rolle mehr zu spielen.

Diese neue Haltung zeichnet sich erneut am Ende des Interviews ab, wenn Frau Henschel dezidiert auf ihre gegenwärtige Situation und auf Projektionen in die nahe Zukunft eingeht:

*Frau Henschel:* Und einfach nur/ Ich gucke einfach, was passiert. Also/ Und ich kann mir auch vorstellen, Blumen zu verkaufen. Das ist ganz absurd so. Ich habe noch nicht mal das Gefühl, ich müsste in der [Branche] bleiben. Also/ Aber ich habe keine Ahnung, wo es mich hinführt. (4) Ja. Und ich habe so tief den Wunsch, dass ich das irgendwie mache, was das

Leben von mir will und nicht was ich denke, was ich gerne hätte. Da habe ich irgendwie gar kein Bedürfnis mehr danach. (5) Ja, so/ So sieht das aus.

Frau Henschel elaboriert hier einmal mehr ihre innere Perspektive auf das Leben. Im Gegensatz zu der zu Beginn des Interviews deutlich gewordenen teleologischen Haltung, die sich in einem deutlichen Streben und Suchen nach Befreiung ausdrückte, zeigt sie hier eine viel hingebungsvollere Haltung zum Leben. Mit der Formulierung „Ich gucke einfach, was passiert“, ist schließlich kein externes oder von Frau Henschel unabhängiges Etwas gemeint, sondern sie selbst und ihre Lebenszusammenhänge. Während vorher Stringenz und Strebsamkeit im Vordergrund standen, sieht sie heute kontingente Möglichkeiten. Damit geht aber die oben bereits kurz angesprochene Gefahr von Gleichgültigkeit einher, die nicht nur im Wortsinne das Gleiche gültig setzt, sondern im Nihilismus endet, in dem keinerlei Präferenz mehr gesetzt wird. Die Verschiebung von einem zielorientierten Streben zu einer pragmatischen Haltung der Ziellosigkeit ist fundamental.

Die Differenz zwischen den beiden Sichtweisen zeichnet sich also logisch durch eine Verschachtelung aus: die Logik, welche sie mit der Tradition Goenkas verbindet, ist für Henschel nur ein Teil der im Nachklang der Begegnung mit dem Neo-Advaita-Lehrer erfahrenen und umfassenderen Wahrheit. Dementsprechend findet sich eine homologe Sichtweise auf den Alltag und das Berufsleben: Alltag und Beruf sind nur Aspekte eines limitierten Ausschnitts der Wirklichkeit („circle“), die ihre Sinnhaftigkeit aus einer umfassenderen Perspektive verlieren. Auch in Bezug auf Alltag und Beruf wird die Positionierung „beyond mind and matter“ zum transzendenten Referenzpunkt einer übergreifenden Sinngebung.

Biografisch gesehen geschieht hiermit gleichsam ein spezifischer re-entry der Form in die Form. Während in Frau Henschels Kindheit die christliche Religiosität – genauer: die christlich fundierte Sinngebung durch die Referenz auf gefühlsmäßig verankerte transzendente Aspekte – das Fundament allen Handelns und Denkens gewesen ist, geht diese im Laufe der Adoleszenz verloren, woraufhin sie in der religiösen Rezeption buddhistischer Praxis eine Alternative findet, die jedoch – reflexiv unvermittelt – weiterhin den Keim des Zweifels mitführen lässt.

### *Religio*

Mit der semantischen Figur „außerhalb des circle“ findet Britta Henschel zu einer transzendental formatierten Referenz zurück. Erst vor dem Hintergrund eines erlebten Zustands jenseits des Erlebens („beyond mind and matter“) bekommen ihr Leben und die vielen Auseinandersetzungen einen Sinn (nämlich dass sich diese von nun an buchstäblich als absurd darstellen). Ihre eigene Geschichte – und damit die fundierende

Sinngebung durch Religion – verschwinden damit jedoch nicht, sondern können im Sinne einer *religio* angeeignet werden, nämlich in Form einer versöhnenden Rückkehr, die das eigene Sein annehmen lässt, ohne es jedoch durch religiöse Projektionen aufzuladen, die dieses Sein erneut spalten würden. Die *religio* geschieht mit Reflexion – Affirmation und Zweifel finden zu einem übergreifenden Arrangement zueinander, welches sowohl den Zweifel als auch die religiöse Aufladung der spirituellen Praxis von nun an unbedeutend erscheinen lassen. Der in den buddhistischen Lehren mit dem „Stromeintritt“ indizierte Wegfall des Zweifels ist aus dieser Perspektive also keineswegs als hellseherische Allwissenheit zu verstehen, sondern manifestiert sich vielmehr als eine neue epistemische Haltung, aus deren Perspektive der Zweifel soteriologisch bedeutungslos ist. Ebenso bedeutet die Einsicht in die Nichtigkeit der Persönlichkeit nicht, dass das subjektive Empfinden aufhört.

Im Sinne der Lernen III-Erfahrung wird aber auf der erfahrungsmäßigen Ebene realisiert worden sein, dass es keinen stabilen inneren Persönlichkeitskern gibt. Übrig bleibt allein die Rückbindung an jene sozialen Gefüge, denen sich das eigene Leben verdankt – aus Perspektive einer Offenheit gegenüber den Chancen und Gelegenheiten, welche das Leben bereitstellt. Die sich hiermit dynamisierenden Selbst- und Weltverhältnisse erscheinen selbst als Form – und zwar als eine reflexive, sich selbst zugleich affirmierende wie auch transzendierende Form.<sup>248</sup>

Nach der zuletzt referierten Passage endet das Interview nach einigen methodischen Nachfragen an den Interviewer. Die Formulierung „Ja, so/ So sieht das aus“ lässt sich damit als konkludierend-ritualisierte Form für die Beendigung des Gesprächs lesen: Es ist nun alles gesagt worden.

### III.4 Erkennen ist Tun – Praxen, die weitere Praxen evident werden lassen

Mit dem Beispiel Frau Krafts haben wir aufzuzeigen versucht, wie spezifische Erfahrungen innerhalb der Praxis zur Entstehung epistemischer Evidenzen führen, die den weiteren Gang von Sozialisation und Erfahrungen rahmen. Im Sinne einer praxistheoretischen Perspektive gilt hier mit Maturana und Varela das Primat des neurobiologischen Konstruktivismus: „*Jedes Tun ist Erkennen, und jedes Erkennen ist Tun.*“ (Maturana/Varela 1987, S. 32) Die Fallanalyse zeigt zum einen auf, wie *doing religion* funktioniert, das heißt unter welchen Bedingungen Glaubensvorstellungen – hier die Idee vom bewussten Sterben – als real empfunden werden und durch welche Art von Setting solche Empfindungen

248 Genau im Sinne der leeren Selbstreferenz des Formkalküls von Spencer-Brown (2005), das ein Reflexionsverhältnis konstituiert, ohne dabei in eine stabile Ontologie einrasten zu müssen.

(re)produziert werden können. Letzteres wird erst durch intensive, die Konzepte in der Leiblichkeit verankernde Praxen möglich. Dadurch wird der Buddha *Amitābha* real und der Lama als eine Verkörperung der mitfühlenden und helfenden Aspekte *Amitābhas* erkennbar. Es wird darüber hinaus deutlich, was es für ein sprach- und reflexionsfähiges menschliches Wesen bedeutet, dies zu tun. Für die Beruhigung des Zweifels im Glauben ist der Dritte – also Kommunikation – vonnöten. Abstrakt formuliert gelingt Frau Kraft die Konversion zum tibetischen Buddhismus durch ein besonderes Arrangement, das vor allem durch die Ich-Du-Relation zur verstorbenen Mutter getragen wird. Nur der gefühlte Geist der Mutter vermag die notwendige emotionale Kraft zu generieren, um den „Gruppenzwanggeist“ in einer Weise zu nutzen, die an die Reflexionsangebote des tibetischen Buddhismus als Glauben andocken lässt. Die Vernunft – und die hiermit verbundene Möglichkeit des Zweifels – ist damit zwar nicht suspendiert, wird jedoch an einen Ort verschoben, der die Stabilität der gefühlten spirituellen Praxis nicht stört. Glaube und Wissenschaft können in einem solchen Arrangement koexistieren, ohne einander in Frage stellen zu müssen. Im Sinne Deweys (1986, S. 14f.) gelingt hier die Integration der *shifting scenes* in die *imaginäre Totalität* eines befriedigenden Selbst- und Weltbezuges und damit einer Praxis, die sich fortwährend sowohl in ihrem Geltungsbereich als auch in ihren Grenzen reaktualisiert.

Diese Praxis generiert als Tun (*doing*) die Evidenzen, welche die weiteren Schritte der Praxis evident erscheinen lassen. In diesem Kapitel werden wir zunächst auf Lama Ole Nydahl, einen weiteren Repräsentanten des Diamantweg-Buddhismus, schauen. Im Vergleich mit der Zen- und der *Vipassanā*-Meditation werden hier andere buddhistische Praxisformen in den Blick genommen, die entsprechend auch andere Zyklen der Evidenz und Praxis hervorbringen. Vor diesem Hintergrund wird die Frage aufscheinen, ob unterschiedliche Traditionen mit unterschiedlichen Formen bzw. Verkörperungen von Erkenntnis einhergehen.

### *Hingabe an den Lama – Verkörperung des tantrischen Segens*

Zunächst schauen wir auf einige Ausschnitte aus dem Interview mit Lama Ole Nydahl, dem Lehrer, der die in der Falldarstellung von Frau Kraft erwähnten *Phowa*-Kurse anleitet, um zu sehen, ob sich hier die Evidenzen und Reflexionsperspektiven in homologer Weise verzahnen.

Ole Nydahl ist zum Zeitpunkt des Interviews 73 Jahre alt und gilt als Gründer wie auch als spirituelle Leitfigur der mittlerweile global verbreiteten Zentren des Diamantweg-Buddhismus.

Wir beginnen mit einer Interviewsequenz, in der Ole Nydahl sowohl in Hinblick auf seine Lehrerrolle als auch in Bezug auf seine Praxiserlungenschaften auf seinen Expertenstatus verweist:



*Ole Nydahl:* Beim Tod, bin ich, Tod bin ich ja der Experte, nicht? Ich habe wohl hundert, die haben jetzt gerecht/ ausgerechnet: So hundertzwanzigtausend Menschen das bewusste Sterben beigebracht [...] *Phowa* heißt das. Und dann lernt man/ meditiert da auf den roten Buddha höchster Freude oberhalb seines und schiebt dann das Gewahrsein thh. durch die Schädeldecke hoch und hinterher haben die Leute Löcher im Kopf. Ich selbst hab/ ich wurde mal gecheckt, oben in Hamburg, weil die Leute wollten sehen, äh die wollten sehen, was Meditation macht, nicht [...]. Kernspin [...] Ja, ja, das wollte er wissen. Und dann (amüsiert) fanden sie sieben Löcher auf meinem Kopf, nicht? Vom *Phowa*, vom Hochschleudern des Bewusstseins.

In unserem Zusammenhang ist einerseits der Verweis auf die immense Lehr- und Übungspraxis des Lamas von Bedeutung („hundertzwanzigtausend Menschen das bewusste Sterben beigebracht“), andererseits ist der Verweis auf die Evidenz der äußeren Zeichen von Interesse. Die Löcher in den Köpfen der Praktizierenden werden auch von dritter Seite, nämlich aus Perspektive einer objektivierenden medizinischen Untersuchung bestätigt. Diese Zeichen sind als Hinweis auf den metaphysischen Kausalnexus anzusehen, der mit der *Phowa*-Übung verbunden wird („vom Hochschleudern des Bewusstseins“).

Der sozialwissenschaftliche Forscher wird sich an dieser Stelle wiederum eines Urteils darüber enthalten müssen, ob der hiermit vollzogene Konnex stimmt.<sup>249</sup> Dies hindert uns jedoch nicht daran, wie bereits bei den anderen Interviews im Sinne der „Einklammerung des Geltungscharakters“ (Mannheim 1980, S. 88) davon auszugehen, dass für den Sprecher nicht nur in dieser Hinsicht Evidenz besteht, sondern auch in Hinblick auf die mit dem tibetischen Buddhismus verbundenen metaphysischen Implikationen („Beim Tod, bin ich, Tod bin ich ja der Experte, nicht?“).

Im folgenden Interviewausschnitt schildert Ole Nydahl unter Nennung einiger spezifischer Details, wie er in der Vermittlung der *Phowa*-Übung ebendiese selbst vollzieht:

*Ole Nydahl:* Ja. Ich zieh sie hoch, klar, klar, klar, also man

*Interviewer:* Du leitest nicht nur an, sondern machst genau denselben Zustand.

*Ole Nydahl:* Ohne, ohne ist es nicht Diamantweg. Dann ist es nur so eine intellektuelle Erklärung. Nein-nein, muss es (klatscht in die Hände) selbst tun und dann kommt es, nicht? (Interviewer: Ja) Ja-ja. Das muss man, das ist nötig. Und ich hatte so phantastische Lehrer, also den ersten wiedergeborenen Lama Tibets, der Karmapa, unser Hauptlehrer, nicht? Der

249 Der Sozialwissenschaftler verfügt weder über die medizinische oder psychologische (etwa psychosomatische) noch über die spirituelle Kompetenz, hier ein Urteil fällen zu können. Es bleibt nur die Haltung eines methodologischen Agnostizismus, in der die Aussagen der interviewten Akteure als Ausdruck spezifischer Selbst- und Reflexionsverhältnisse wahrgenommen werden müssen.

er war, der sechzehnte Karmapa war Han/ man/ Hauptlehrer von meiner Frau und mir/ jetzt haben wir den siebzehnten und wir haben ganz viele tüchtige Lehrer und so weiter Ja, WIRKLICH, Hannah und ich waren vier Jahre im Himalaya, nicht? Vier, vier Jahre, ja: Achtundsechzig bis zweiundsiebzig waren wir im Himalaya und haben da meditieren gelernt und [...] du kriegst ein Loch in Kopf. [...] Also ist ne Atmung und man ruft, man erweckt ein Kraftfeld. Innerlich, wie äußerlich. Und das ist, was zieht, nicht? Stellt sich ein, das Gewahrsein, nicht? Man schickt das Stufe nach Stufe hoch bis zur Schädeldecke und dann mit (macht ein Geräusch) dann geht man hoch. Und nach einiger Zeit dann fangen die Leute an Kopfweh zu kriegen und innerhalb von ein paar Tagen, nicht, das/ jetzt werde ich ein bisschen mehr Zeit nehmen, aber sagen wir, drei-vier Tagen haben sie alle ein Loch im Kopf. Kommen wir hin und man kann berühren und da ist n Tropf/ Bluttropf, oder man berührt es ganz leicht und die sind sehr empfindlich (Interviewer: Ja.) und das BLEIBT dann hinterher. Es geht nicht wieder weg. Die Verbindung, die man da hat, diese energetische Verbindung durch den Körper, den, der bleibt.

*Interviewer:* Also das zu erfahren, woll, wenn man das/

*Ole Nydahl:* Ja, das ist es, das ist/ fängt man WIRKLICH, dass das das größte Geschenk ist.

An dieser Stelle wird nochmals im Detail deutlich, dass es sich bei der *Phowa*-Übung um eine körperorientierte Praxis handelt, in der sich Konzepte, Visualisierungen und bestimmte yogische Atempraxen in besonderer Weise verzahnen. Darüber hinaus wird auf die Autorität der Traditionslinie verwiesen. Kein geringerer als der oberste Linienhalter der Karma Kagyü-Tradition – nämlich der 16. Karmapa – und weitere „tüchtige Lehrer“ aus der Tradition hätten Ole Nydahl in Meditation unterwiesen. Die Evidenz der eigenen leiblich vollzogenen Praxis wird hier also erneut durch signifikante Dritte kommunikativ stabilisiert. So wie bei Frau Kraft die Übung erst in der gemeinschaftlichen Praxis und in der kommunikativen Vermittlung zugleich als gefühlt und metaphysisch sinnhaft erscheint, sind auch Ole Nydahl und seine Frau ihrerseits in eine Übertragungslinie eingebunden, durch die das Vermittelte seinen Sinn erhält.

Worin zeigt sich nun aber der motivierende Sinn für Ole Nydahl? Zur Ergründung dieser Frage schauen wir abschließend auf eine weitere Interviewsequenz, in der er von einem besonders intensiven Erlebnis berichtet, nämlich wie er die *Phowa*-Praxis für einen verstorbenen Schüler vollzieht, obwohl er selbst nach einem schweren Unfall im Krankenhaus liegt:

*Interviewer:* Und äh wenn man das macht dann ist das innerlich eine Freude, oder so, ([Name]: Ja-ja) wenn man da ist. Also *Amitābha* ist das? (Ja-ja, *Amitābha*. Ist das)

*Ole Nydahl:* RIESIGE Freude. RIESIGE Freude. Das, also das, wenn man DAS kriegt, das ist das größte Geschenk.

*Interviewer:* Und das ist einfach ein Zustand der Leere? Oder, oder wie, oder der Freude, oder der, oder der äh der Präsenz, oder wie kann man das beschreiben?

*Ole Nydahl:* Eins der riesigen Wonne, nicht und dann „Bäng“, alles da, ich war ich war IM Buddha drin. Bei meinem, also bei meinem Unfall da, da war ich VOLL, VOLL in ihm drin und dann [...] und dann hab ich das getan. Dann habe ich es, dann bin ich mit ihm rausgegangen, ich hab ihn abgeliefert da. Dann war die Wonne so groß, also einige Zeit war ich nicht voll bewusst und dann, als ich da war, dann befand ich mich auf der rechten Seite vom Buddha und ich hab gedacht: Ei- und ich gesehen, so ei- dasselbe Profil, wie, wie Shamarpa eigentlich. Ja-ja. Und. so eine knubbelige Nase und alles, und der war/ und dann hab ich gesagt: Ja, hm-hm, ja dann wollt ich sehen, was war, dann war ich aus ihm raus, dann hatte ich die ganze Gegend gesehen und weil mein Geist vor allem eben Schützer Schutz (Interviewer: Hm-hm, hm-hm) also so wirklich, nicht? Ich denke immer: Was ist hier zu schützen, nicht?

*Interviewer:* Und das siehst du alles sehr klar [...]

*Ole Nydahl:* Ja-ja, ich sehs voll, ich seh da: Ja, haha: Da ist ein (unverständlich) da ist ein Eck, da, wenn etwas passiert, könnte man das tun, nicht? Und so weiter, und das hat sich so ausgewirkt, dass ich da war dann raus aus dem roten Buddha rauf: Da habe ich gewusst: Ich müsste wieder zurückkommen, nicht? Ich könnte nicht oben bleiben. Ich hab für/ Hannah war da, [Name] war da, wie alle, die Arbeit war da. Aber dann bin ich rum und das letzte, was ich dann gesehen habe auf dem Weg, das waren die kleinen Tierchen, die die noch kleineren und Krankheitserreger gegessen haben. Nicht? Und dann mit diesem Gefühl: Ah, in Ordnung, dann bin ich wieder in den Körper und dann saßen sie rechts und links Hannah und [NAME]. Rechts und links von mir. Das war spannend. War schön. [...]

*Interviewer:* Also praktisch, wenn ihr erfährt, da ist jemand, der stirbt.

*Ole Nydahl:* Ja, dann kriege ICH den. oder, oder der dann äh dann praktisch einen Kontakt aufnehmen. Kann man ihn retten, ja-ja, geistig, oder Geistigen Kontakt und dann schicken.

Der Interviewer fragt zunächst nach der mit der *Phowa*-Meditation verbundenen Erlebnisqualität und verweist auf den in der Meditation visualisierten roten Buddha *Amitābha*. Lama Ole Nydahl spricht daraufhin von der Erfahrung riesiger Freude und betont, dass es sich um das „größte Geschenk“ handle, wenn einem diese Erfahrung zuteilwird. Als Antwort auf die Frage nach der Spezifizierung der Erfahrungsqualität gleitet die Erzählung nahtlos in die Schilderung einer konkreten Erfahrung über, die der Lama während eines Krankenhausaufenthaltes gemacht hat. Er scheint dort „eins“ zu sein mit „der riesigen Wonne“ und erfährt sich schlagartig („Bäng“) mitten „im Buddha drin“. Anschließend beginnt er damit, den Verstorbenen beim Buddha abzuliefern, wobei sich

wohl Phasen von klarer und weniger klarer Bewusstheit abwechseln. Insgesamt mutet die Szene lebendig und farbig an und der Lama tritt durch den Segen der Buddhas als aktiver Schützer auf, der etwas für seinen Schüler tun kann. Zugleich scheint die Rückbindung an weltliche Aufgaben auf. Die Gedanken an seine Verpflichtungen gegenüber den Schülern und Hannah, seiner Ehepartnerin, weisen den Lama darauf hin, dass er nicht in den Ekstasen des Buddhahimmels verbleiben kann, sondern zurückkehren muss. Diese Bewegung wird schließlich vollzogen und die Rückkehr zu den vertrauten Menschen, die am Krankenbett stehen, wird als schön erlebt. Die Imagination der Krankheitserreger und ihrer Verteilung durch andere Organismen symbolisiert den Krankenhauskontext wie auch die Bearbeitung der eigenen körperlichen Versehrtheit.

In hoch verdichteter Form verweben sich in dieser Szene ein persönliches Drama (nämlich ein schwerer Unfall in Folge eines Fallschirmsprungs), die am Krankenbett vollzogene spirituelle Begleitung eines verstorbenen Schülers, der Vollzug der Visualisierung und die hiermit einhergehende Eigendynamik in der evozierten Szenerie, die Bindung an den eigenen Lehrer, die Verantwortung gegenüber den eigenen Schülern und das Warten derselben am Krankenbett sowie nicht zuletzt das mit all dem einhergehende phänomenale Erleben und die damit zusammenhängende riesige Wonne.

Im Angesicht der Zusammenschau dieser Aspekte verwundert es nicht, dass der Sprecher gerade diese Szene als Referenzerlebnis ansieht, an dem das Geschenk der *Phowa*-Meditation erfahrbar wird. Vor dem existenziellen Hintergrund des eigenen Unfalls erscheinen die imaginierten Welten des tibetischen Buddhismus für den Erlebenden besonders real.

Da vermutlich bereits mehrere tausend Mal wiederholt, kann die *Phowa*-Visualisierung auch im Krankenhaus nahezu spontan, eben habituiert ablaufen. Sie vermittelt gerade hier den Lama als einen geistigen Akteur, der auch im Angesicht von körperlichen Widrigkeiten seine Sinnbestimmung findet: nämlich von sich selbst zu abstrahieren, um anderen zu helfen. Dies wiederum ist in den rekursiven Zusammenhang eingebettet, dass er Shamarpa, seinem eigenen Lehrer, begegnet, wodurch er den Segen bzw. die Ermächtigung erfährt, anderen dienen zu können. All dies erscheint nicht fraglich, sondern vollzieht sich hier in natürlicher Weise. Der traumgleiche Charakter der Imagination präsentiert sich in Hinblick auf deren gefühlte Intensivität als Realität. Im Buddha die Wonne zu spüren, d. h. in dieser spezifischen spirituellen Tradition geborgen zu sein, steht hier synonym mit der Praxis anderen Wesen zu dienen, um an dem mit diesem Mitgefühl verbundenen Glück partizipieren zu können.

Es kann festgehalten werden, dass in dieser Szene die Form des Lehrers in Meisterschaft zum Ausdruck kommt: Die *Phowa*-Übung ist hier nicht mehr Übung, sondern vollzieht sich als habitualisierte Praxis eines Arrangements, das den Praktizierenden in genau jenen Selbst- und Weltbezügen hervorbringt, die für den tibetischen Buddhismus konstitutiv

sind. Das *Mahāyāna*-Ideal (zum spirituellen Fortschritt anderer Wesen beizutragen) und der Tantrismus (sich mit der Projektion des Idealselbst über die mimetische Identifikation mit den Autoritäten der Tradition zu verschmelzen) finden in der Selbstvergessenheit dieser Praxis zusammen. Für den Praktizierenden besteht kein Grund zu zweifeln, wenn er die Frucht der Wonne erfährt und die Transzendenz in die Immanenz phänomenalen Erlebens geholt wird – und zwar dadurch, dienen und lieben zu können und hiermit nützlich und geliebt zu sein.

Wiederum abstrakt formuliert treffen wir hier auf eine generalisierte Ich-Du-Relation, die in jedem Vollzug der *Phowa*-Praxis in sich selbst eintritt und so ihre phänomenale Evidenz aktualisiert, wodurch sich zugleich die Realität der mythischen Welten des tibetischen Buddhismus aktualisiert. Die „innerste Privatheit der Du-Subjektivität“ ist „ein ebenso unzulänglicher Raum wie die mythologischen Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen schweben“, formuliert Gotthard Günther (1975, S. 61f.) und weist damit auf den Kontexturabbruch hin, der das Sein mit dem Tode konfrontiert.

Sich stattdessen im Imaginären einzurichten, wo bereits das seinslogisch nicht zugängliche Du als Reflexion konstituiert ist, eröffnet demgegenüber eine transzendente Welt, die diesseitig gefühlt wird. Im Fall von Ole Nydahl verschränken sich zudem die inneren Zeichen mit externen Evidenzen. Hiermit gelingt gewissermaßen eine Naturalisierung der Transzendenz: Die von den Mediziner\*innen erstellten Bilder der Schädeldecke naturalisieren die Transzendenz, ebenso wie es die bei der Überprüfung der Schüler gefundenen Stigmata zeigen. Was sie zeigen bzw. die Frage, ob und worin genau der Konnex zwischen Übung, Zeichen und Bezeichnetem besteht, erscheint angesichts des Zeichens unbedeutend. Man sieht es doch! Wieder gelingt performativ der Kurzschluss zwischen der evidenten Sphäre des Seins und der per se durch das Bewusstsein nicht erreichbaren Sphären, die jenseits des Kontexturabbruchs liegen. In diesem Sinne fallen hier Weltbezug und Weltsicht, Praxis und Theorie zusammen.

Nur in der Praxis kann vollzogen werden, was aus dem Blickwinkel der theoretischen Vernunft nicht möglich ist: die Rückbindung der Transzendenz in die Immanenz. Ole Nydahl verkörpert vor diesem Hintergrund buchstäblich die Reflexionsperspektiven des tibetischen Buddhismus. Bei ihm rückt die Alterität in den Vordergrund als eigentlicher Schlüssel zur Praxis. Sowohl in der Imagination des eigenen Lehrers als Buddha wie auch in der Übernahme der Lehrerrolle wird das Ich-Es-Verhältnis über die Projektion des Ich in ein vermittelndes Du transzendiert, was wiederum der eigenen spirituellen Praxis enorme Evidenz verleiht. Hierin – nämlich anderen zu helfen – liegt die „eigentliche Bedeutung der *Phowa*-Praxis“, wie Seegers (2013, S. 273) formuliert. Und dies im Alltag, ja sogar am Krankenbett zeigen zu können, kann als Beweis dafür gesehen werden, dass Nydahl auf einer habitualisierten Ebene

verstanden hat, worum es im tibetischen Buddhismus geht: das eigene Ich auf Basis tantrischer Visualisierungen zu transzendieren, da dieses monokontextual – und damit sterblich ist.

Diese Bewegung gelingt freilich nur aus der Perspektive eines Selbst, das all diese Selbst- und Weltverhältnisse mitführt. Im Anschluss an Dewey handelt es sich bei diesen Prozessen selbstredend um imaginative Projektionen, die sich aus Quellen speisen, die nicht der willentlichen Entscheidung unterliegen. Erst auf dieser Basis kann die „idea of the integration of the shifting scenes of the world into that imaginative totality we call Universe“, von der Dewey (1986, S. 14f.) spricht, an Kraft und Plausibilität gewinnen.

Im Sinne der rekursiven Einheit von Erkennen und Tun wird hier also qua Projektion ein spirituelles Universum aufgebaut, das als gefühlte Imagination wiederum Erleben und Handeln prägt.

### *Shikantaza – Verkörperung des Sōtō-Zen im „nur Sitzen“*

Wie aber kann sich die rekursive Stabilisierung als selbstevidente Praxis in einem buddhistischen Schulungssystem darstellen, das in seiner Selbstbeschreibung explizit beansprucht, auf religiöse und spirituelle Konzepte so wie jegliche Form der Imagination und Projektion zu verzichten?

Als Musterbeispiel ziehen wir hier die *Sōtō*-Schulen des Zen-Buddhismus heran, da sie im Gegensatz zum *Rinzai-shū* zudem auf das Konzept einer spirituellen Entwicklung verzichten, weshalb selbst Erleuchtungserfahrungen wie *kenshō* und *satori* innerhalb der Schulung keine höhere Bedeutung zugewiesen wird. Übrig bleibt einzig das reine Sitzen (jap. *Shikantaza*), denn hierbei fallen Ziel und Praxis zusammen. Gleichsam als Methode ohne Methode offenbare sich dabei, worum es im Zen eigentlich geht.

Gleichzeitig wird jedoch markiert, dass es sich bei diesem Sitzen nicht um ein gewöhnliches Sitzen handelt. Lassen wir hier zunächst Meister *Dōgen* sprechen, der den *Sōtō*-Zen im 13. Jahrhundert nach Japan gebracht hat:

„Nur sehr wenige Menschen wissen, dass nichts anderes zu tun als zu sitzen der Buddha-Dharma selbst ist, und dass der Buddha-Dharma selbst nichts anderes ist als nur zu sitzen. Auch wenn einige mit dem Körper verstanden haben, dass das Sitzen der Buddha-Dharma ist, hat niemand das Sitzen als das Nur-Sitzen erkannt. Wie kann dann irgendeiner den Buddha-Dharma bewahren und ihm als dem [wirklichen] Buddha-Dharma vertrauen? Deshalb gibt es das Sitzen mit dem Geist, was nicht dasselbe ist wie das Sitzen mit dem Körper. Es gibt das Sitzen mit dem Körper, was nicht dasselbe ist wie [die Vorstellung des] Loslassens von Körper und Geist. Wenn man schon dort angekommen ist, stimmt die Praxis vollkommen mit dem Verständnis überein, und so übten die Buddhas und Vorfahren. *Sākyamuni Buddha wandte sich an eine große*

*Versammlung: „Wenn ihr in der vollen Lotushaltung sitzt, werdet ihr den Körper-Geist des Samādhis erfahren und viele Menschen werden die Würde und Tugend dieser Haltung achten. Wie die Sonne die diese Welt erhellt, klärt und befreit der Samādhi von einem schläfrigen, trägen und melancholischen Geist. Der Körper ist dann leicht und ohne Müdigkeit. Die Wahrnehmung und das Bewusstsein sind auch leicht und beweglich.“* (Dögen-Zenji 2008, S. 328; Hervorhebungen im Original).

Schon in diesem paradigmatischen Zitat wird deutlich, dass eine bestimmte körperliche Haltung, nämlich der aufrechte Lotus-Sitz *pars pro toto* die Zen-Haltung repräsentiert, oder um mit Cassirer zu sprechen die *symbolische Prägnanz* auszudrücken vermag. Demnach fasst diese körperliche Haltung als „sinnliches‘ Erlebnis zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich“ und bringt diesen „zur unmittelbaren konkreten Darstellung“ (Cassirer 1994, S. 235).

Das *Sesshin* als mehrtägige Übungsperiode intensiven Sitzens bildet – homolog zum *Phowa*-Kurs im Diamantweg-Buddhismus – die Laborsituation, in der diese Haltung in rituell geschütztem Rahmen eingeübt und habituell verkörpert werden kann. In welcher Form aber verzahnen sich hierbei Erleben, Erkennen und Praxis? Oder anders herum gefragt: Was gewinnen Zen-Schüler dadurch, dass sie *nur* sitzen, und wie stabilisiert sich solch eine Praxis, damit sie für zukünftige Praxen instruktiv bleibt?

Wie sich in vielen Interviewgesprächen gezeigt hat, kommt in diesem Prozess der Auseinandersetzung der Praktizierenden mit den während des Sitzens erfahrenen Schmerzen eine besondere Rolle zu. Die strenge Sitzhaltung – in der Regel ist gefordert, in Lotus- bzw. zumindest in Halblotusstellung zu sitzen – und das Primat, sich kein bisschen zu bewegen, geht nach längeren Sitzperioden unweigerlich mit intensiven Schmerzen in den Knien oder anderen Gelenken einher.

Was aber bedeutet die Konfrontation mit dem Schmerz für die Praxis? Zur Beantwortung dieser Frage schauen wir auf einige Interviewausschnitte mit Langzeitpraktizierenden. Herr Meyer ist zum Zeitpunkt des Interviewgesprächs 53 Jahre alt und praktiziert seit mehr als 30 Jahren Zen im Rahmen der Zen-Vereinigung Deutschland:

*Interviewer:* Aber man bleibt sitzen dann. Innerlich quasi tobt es und man bleibt aber trotzdem sitzen?

*Herr Meyer:* Ja, auch das kann man noch ein bisschen unterscheiden. Die Frage ist ja auch, wie man sitzt und eben wenn es gelingt, und ich denke, das ist eigentlich der beste Umgang damit. Der beste Umgang ist wirklich absolut unbeweglich zu bleiben. Aber das ist eigentlich, wenigstens für mich ganz persönlich oder in meiner Geschichte der Punkt, wo ich quasi meine Widerstände überwunden habe. Aber solange ich im Widerstand bin, kommt es meistens auch dazu, dass ich nicht unbeweglich sitze, sondern mich auf dem Kissen schon mal hin und her ruckel oder versuche in der Haltung eine etwas schmerzfreiere Position zu finden. Ja. Aber ich

stehe nicht auf. So nicht. Ich gehe nicht raus aus der Haltung, aber wenn ich sehr arg kämpfe, wenn ich sehr genervt bin von dem Schmerz, dann sieht man das wahrscheinlich auch äußerlich. Da sitze ich nicht mehr ganz so in guter Spannung und aufrecht, aber im Regelfall so bei längeren *Sesshins* so kommt dann nach zwei, drei Tagen zu dem Punkt, wo ich einmal richtig/ tja, wie kann man das sagen? Wo gar nichts mehr ging, wo man solange wie die kräftemäßig an einem Nullpunkt angekommen ist und danach kommt meistens eine wirkliche Akzeptanz, dessen was da ist. Und danach habe ich oft erlebt, dass ich dann ganz unbeweglich sitzen kann, trotz Schmerz. Dass ich nicht mehr kämpfe mit dem Schmerz, nicht mehr diskutieren, nicht mehr so viele Sätze produzieren, sondern mich trotz Schmerz dann wieder auf andere Dinge konzentrieren kann, auf die Gegenwart, auf die Unbeweglichkeit. So, und das wo ich dann in die Phase reinkomme, wo der Widerstand aufgelöst ist. Und dann ist der Schmerz nahezu uninteressant oder dann ist der Schmerz nahezu unbedeutend und unwichtig. Und dann hat man es leicht zu sagen, dass Schmerz auch die Konzentration fördert. Dann ist das auch so. Aber vorher ist das meistens dann eine ganz persönliche massive Auseinandersetzung, wo auch nichts Theoretisches hilft. Das ist einfach schon massiv. Und das über Jahre und immer wieder und immer wieder. Ist an der Stelle kein Wellnessprogramm.

Herr Meyer verweist zunächst auf eine typische Dynamik, die viele Zen-Schüler während eines mehrtägigen Zen-*Sesshins* erfahren. Nicht zuletzt durch die Sitzhaltung induziert, entstehen starke Schmerzen. Der Versuch, dem Schmerz durch kleine Bewegungen oder der Suche nach einer weniger spannungsvollen Position auszuweichen, führt nicht zur Linderung. Die Praxis zeigt, dass allein die Einnahme einer akzeptierenden inneren Haltung als Lösung übrig bleibt, um dem Schmerz begegnen zu können.

Eine solche Haltung besteht jedoch auch beim erfahrenen Praktizierenden noch nicht zu Beginn des *Sesshins*, sondern manifestiert sich erst nach zwei bis drei Tagen – und zwar als Konsequenz der inneren Kapitulation („Wo gar nichts mehr ging, wo man [...] kräftemäßig an einem Nullpunkt angekommen ist“). In Folge der Selbstaufgabe verschwindet der Widerstand gegen die Situation im Allgemeinen und damit die Schmerzen an sich – körperliche und geistige Gegenwart fallen zusammen. Als zunächst paradox anmutende Wirkung wird es dadurch möglich, in einer sehr stabilen und unbewegten Form zu sitzen, wenngleich weiterhin Schmerzen bestehen. Da sich die Agonie aufgelöst hat, kann der Schmerz als Hilfsmittel wahrgenommen werden, um sich noch besser zu konzentrieren. Die Schmerzempfindung selbst verliert demgegenüber an Bedeutung.

Die Auseinandersetzung mit dem Schmerz mündet hier in eine bestimmte Dramaturgie, die einem für den erfahrenen Praktizierenden vorhersehbaren Verlauf folgt: Zunächst herrscht erheblicher Widerstand und Kampf, dem ab einem entsprechenden Ausmaß an Verzweiflung die Hingabe an die Situation folgen kann, was in Entspannung und



schließlich eine Haltung der Akzeptanz gegenüber der gegenwärtigen Situation mündet. In einer zweiten Interviewsequenz werden nochmals einige Details dieser Dynamik deutlich:

*Interviewer:* Nein, aber das scheint immer ein sehr großes Thema zu sein, diesen Schmerz sozusagen durchzustehen oder der Schmerz, der kommt und dann vermutlich gelingt es dann auch nicht immer oder wenn man sozusagen andächtig darauf wartet, dass jetzt am zweiten Tag, dass das dann vergeht. Was Sie vorhin meinten, dass man sich dann konzentriert und wartet oder erwartet, dass es dann dadurch nicht klappt oder dass es/

*Herr Meyer:* Richtig. Das kann man/ Da kann man sich nicht wirklich programmieren, sondern ich hatte zum Beispiel erwartet, dass nach 20 Jahren mal der Schmerz aufhört. [...] als ich so 28, 30 Jahre gesessen habe ich eine Erkrankung bekommen, die mich zu dem Punkt brachte, die Beine schwellen jetzt an, weil ich Wasserablagerungen in den Beinen habe und das hat den Schmerz nochmal deutlich mehr werden lassen und dann kam diese Frage, soll ich dann nicht besser ganz aufhören oder besitze ich noch das Potential, diesen Schmerz noch auszuhalten, damit leben zu können. Und an der Stelle habe ich mich entschieden, dass ich das also tun werde und dass ich ihn aushalte und dass ich mit Schmerzen sitzen werde. Das war die richtige Entscheidung und seitdem reduziert der Schmerz sich wieder. Seitdem habe ich ihn auch nochmal besser erforscht und studiert und kenne ihn jetzt besser und ich habe heute, glaube ich, weniger Widerstände, weniger Auseinandersetzungen damit, er ist einfach besser integriert und ich bin kooperativer mit ihm. Früher hat er mich oft sehr an den Rand gebracht und ganz starke Emotionen. Das ist heute weniger geworden. Ich hoffe, es bleibt so. Weiß man nicht, aber ich hoffe es, dass es jetzt erst mal so bleibt.

An dieser Stelle wird zunächst nochmals das heroische Moment der Zen-Praxis deutlich, darüber hinaus aber auch der Eigenwert, der gewonnen werden kann, wenn man sich auf diese Praxis einlässt. Zen – wenngleich als Kampf auf dem Kissen inszeniert – mündet damit in eine Praxis, die akzeptieren lässt, dass man die eigenen Lebensprozesse nicht kontrollieren kann, sondern sich ihnen hinzugeben hat. Mit dem Wegfall des Widerstandes – dies zeigt sich hier auch am Beispiel der durch Krankheit induzierten Probleme – verschwinden zugleich all jene Emotionen, welche in solchen Situationen das Leben so schwer machen.

Gleichzeitig wird die bewusste Annahme des Schmerzes als Schritt empfunden, der als eigene Entscheidung zugerechnet wird. Indem die Situation auf diese Weise angenommen wird, entschwindet die Agonie eines gespaltenen Selbst, entsprechend der das Ego zunächst etwas anderes anstrebt als die gelebte Dynamik des gegenwärtigen Moments. Die hiermit verbundene Linderung, ja sogar der Rückgang der Schmerzen und der damit einhergehenden starken Emotionen kann auf diese Weise als eigentlicher Segen der Zen-Praxis reproduziert werden.

Es wird außerdem deutlich, dass Zen in diesem Sinne kontinuierlicher Arbeit und Anstrengung bedarf, also nicht in der Finalität einer endgültigen Erlösung aufgeht. Es ist nicht so, dass man sich hinsetzt und der Buddha *ist*, wie die Rede des *Sōtō*-Meisters zunächst suggeriert, sondern man hat immer wieder durch die Agonie hindurchzugehen, um im Loslassen von Körper und Geist erneut Buddha zu *werden*. Dieser Zyklus wird zugleich gebraucht, um sich in Hinblick auf seinen soteriologischen Präferenzwert zu reproduzieren. Sitzen *ist* nicht einfach, sondern muss getan werden. Das Leiden muss immer wieder erneut durchschritten werden, um die Aufhebung des Leidens zu erfahren. Es reicht nicht, sich die Vereinigung von Körper und Geist vorzustellen. Man muss es erfahren und erleben, um zugleich im Erleben dieses Segens auch das Wissen um die Vergänglichkeit und Kontingenz dieser Erfahrung mitzuführen („*Ich hoffe, es bleibt so. Weiß man nicht, aber ich hoffe es.*“).

Der Schmerz selbst fungiert dabei gewissermaßen als Medium, das diese Prozesse in besonderer Weise vermitteln kann. Zum einen bildet er eine Brücke zwischen Körper und Bewusstsein. Zum anderen lässt der Schmerz die üblichen Sinnhorizonte des Alltags kollabieren. Er manifestiert sich durchschlagend im Hier und Jetzt, denn – so Luhmann – „wenn die ganze Welt sich im Körper zusammenzieht und gegen jede Unterscheidung von Innen und Außen nur noch der Schmerz herrscht“ (Luhmann 1990, S. 189), schrumpfen Zukunft und Vergangenheit zum *brute fact* der Gegenwart zusammen. Der Schmerz ist hiermit als Tor zu einer vorreflexiven Welt anzusehen, die nicht durch die propositionale Struktur der Sprache und damit auch nicht durch die hiermit einhergehende Subjekt-Objekt-Dichotomie geprägt ist.

Insofern der Schmerz akzeptiert ist, scheint es entsprechend nur noch ein kleiner(er) Schritt zu sein zu einer Qualität des Erlebens, in der das Denken und der innere Dialog zurücktreten können („*nicht mehr diskutieren, nicht mehr so viele Sätze produzieren*“). Den Widerstand aufzugeben heißt damit auch, das Ego in den Hintergrund treten zu lassen. Innere Stille kann für ein paar Momente erlebt werden.

Mit dem Gesagten wird verständlich, was ein Praktizierender gewinnt, wenn er sich auf die Zen-Übung einlässt. Wenn dieser Zyklus von Schmerz, Widerstand und (Selbst-)Aufgabe in der Laborsituation des *Sesshin* hinreichend oft durchlebt worden ist, kann er sich auch in der alltäglichen Lebenspraxis reproduzieren. Schauen wir diesbezüglich auf eine weitere Interviewsequenz:

*Interviewer:* Ja, dann sind es 33 Jahre. Ist es dieses Praktische, dass Sie sozusagen dieses täglich

*Herr Meyer:* Ja, so kann man sagen, das ist das Praktische. Es ist das einfache, stille Sitzen so. Ich meine, ist ja ein bisschen vielfältiger. So im Zen gibt's ja doch einen starken Sangha-Gedanken. Die Gemeinschaft. Und

ich muss sagen, die letzten Jahre hat das für mich eine sehr tragende Kraft in dem Ganzen bekommen. Einfach auch deshalb, weil ich seit zehn Jahren jetzt eine kleine Gruppe leite. [...] Also sehr viel Motivation spüre ich gar nicht, brauche ich auch nicht. Es ist einfach was sehr, sehr Alltägliches geworden. Es ist sehr normal für mich, morgens aufzustehen, irgendwie einen Kaffee zu trinken oder einen Tee zu trinken und mich dann hinzusetzen. Und 40 Minuten Zazen zu praktizieren. Also da ist/ wissen Sie ja sicherlich, diese Zielsetzung im Zen werden nicht gerade begrüßt, weil sie normalerweise den Geist ein wenig/ weil sie so den gierigen Anteil unserer Seele ein Stückchen ansprechen. Dadurch wird es eher komplizierter und turbulenter und ist eigentlich eher gut und ein Übungsziel, dass man frei von Erwartung sitzt. Aber man sitzt nicht frei von Zielen. Das Ziel im Zazen ist ja schon optimal zu sitzen, gut zu sitzen, tief einzudringen, wach zu sein, das praktiziere ich auch. All diese Ziele und Erwartungen sind ja nicht nur ein bewusster Prozess, sind nicht nur etwas, was man so im Ganzen klar vor der Nase sieht, sondern es sind eben auch so halb bewusste Prozesse, die einem oft erst im Nachhinein klar werden. So. Es ist unbedingt so, dass ich jetzt sitze und mir denke, ich will klüger werden, ich will kommunikativer werden, ich will angstfreier werden, aber so halbbewusst gibt es solche Motive. Und daher weiß ich nicht, ob ich zurzeit noch ein halbbewusstes habe. Bewusst habe ich so eigentlich den Wunsch, diesen Weg zu praktizieren, zu vertiefen, mich und den Geist dadurch noch tiefer kennenzulernen, zu studieren, aber natürlich auch mein ganz Persönliches abzulegen. Abzulegen und in Leerheit und Stille einzutauchen. Frei von meiner Person. Das ist so der Wunsch, den ich morgens habe. Abzulegen, was sonst so an bla bla während des ganzen Tages dann wieder ein wichtige Rolle spielt.

Einerseits offenbart sich hier die tägliche Zen-Praxis bereits als natürliche, habitualisierte Gewohnheit eines Langzeitpraktizierenden, die durch die Gemeinschaft der Praktizierenden getragen wird. Zudem wird nochmals der soteriologische Kern dieser Praxis deutlich, nämlich der Wunsch, „frei von meiner Person“ in die „Stille und Leere“ einzutauchen. Dieses „Bedürfnis nach Seelenfrieden“ auf Basis der Überwindung der dem Menschen typischen Egozentrik (Tugendhat 2006, S. 7) ist Herrn Meyer als ebenso erfahrenem wie reflektiertem Schüler bewusst zugänglich. Im Halbbewussten bleibt jedoch die Eigendynamik eines Prozesses gegenwärtig, der die Paradoxie des absichtslosen Strebens entfaltet und organisiert, nämlich in hochgradig ritualisierter Form – also zweckfrei und sinnfrei – das Ziel der Ziellosigkeit verfolgen zu *wollen*. Die Stille, die mit der Entsagung von den Bewegungen und Agonien des eigenen Egos einhergeht, ist längst zum Attraktor dieser Praxis geworden, ein Attraktor, der eben diese Praxis dauerhaft instruiert.

Beim routinierten Schüler geschieht diese Willensbewegung jedoch selbst bereits habitualisiert und kann entsprechend naturwüchsig zum Ausdruck kommen. In diesem Sinne tragen als Motivation weniger die benannten, weltlichen Motive (beispielsweise der Abbau von Ängsten),

sondern vielmehr der Wunsch, immanent Befreiung von der Agonie des eigenen Selbst zu erfahren.

Der erfolgreiche Besuch eines *Zen-Sesshins* und die hiermit erfolgende intensive Auseinandersetzung mit dem Schmerz mutet als tiefgreifender Initiationsritus an, der die Bewegung aus der Agonie hin zur Befreiung erleben und habituell verankern lässt. Schmerzerfahrungen schreiben sich per se in den Körper ein, ebenso wie die psychischen Bewegungen, welche den Schmerz minimieren und bewältigen lassen. Das *Sesshin* steht für die Etablierung der paradoxen Erfahrung, dass sich der Schmerz nur überwinden lässt, indem man den psychischen Widerstand gegen ihn loslässt und durch den Schmerz hindurch geht. Das *Sesshin* lässt diese Einsicht in der rekursiven Einheit von Tun und Erkennen innerhalb einer rituellen Dramaturgie etablieren, welche das soteriologische Ziel als Szenerie in einem übergreifenden Arrangement verbindet. Der *Sōtō*-Zen bedarf in diesem Sinne nicht komplexer Imaginationen, wie sie im tibetischen Buddhismus üblich sind. Die Komplexität der soteriologischen Selbst- und Weltbezüge des Zen ist vielmehr in das Sitzen selbst eingelagert.

Das Sitzen mit dem Geist und das Sitzen mit dem Körper – so *Dōgens* Unterscheidung – ist dasselbe wie das Loslassen von Körper und Geist. Dementsprechend begegnen wir hier einer reflexiven Leiblichkeit auf der Suche nach sich selbst, die zugleich in eine pragmatische Lösung des hiermit aufgeworfenen Bezugsproblems mündet: Ein solchermaßen, durch die Zwänge des *Sesshins* programmiertes Sitzen kann nicht anders, als Selbstfindung im Modus der Selbstdistanzierung hervorzubringen. Da zu sein, also die Form des Sitzens zu verwirklichen, setzt voraus, sich selbst (vor allem seine Widerstände) zurücknehmen zu können. Insofern diese Figur leiblich begriffen ist, erscheint das Sitzen als Segen, der das Selbst zur eigenen Leiblichkeit (und damit auch zur Subjektivität des eigenen Wollens) zurückführt. Das Persönliche abzulegen – die Unterwerfung unter die Form des Zen –, kann also als Weg verstanden werden, wieder selbst zu werden. Dabei stellt der Schmerz das notwendige Medium bereit, um nach der Kapitulation jene einspitzige Konzentration erfahren zu können, welche die Dualität als Agonie widerstreitender Selbstbezüge überwinden lässt.

„Wie die Sonne die diese Welt erhellte, klärt und befreit der Samādhi von einem schläfrigen, trägen und melancholischem Geist“, so formuliert *Dōgen* keineswegs verdeckt das Ziel des ziellosen Weges des Zen. Wenngleich, wie auch Herr Meyer feststellt, mit dem Zen keine Ziele verfolgt werden sollen („Zielsetzung im Zen werden nicht gerade begrüßt“), zeigt sich im Sitzen eine implizite, mit der Dramaturgie verwobene Soteriologie, die auf ein besseres Leben hoffen lässt. Warum sonst würde ein Praktizierender die mit der intensiven Zen-Praxis verbundenen Zumutungen auf sich nehmen? Wir dürfen hier nicht der Selbstbeschreibung des *Sōtō* aufsitzen, dass es nur um das Sitzen gehe – nein, es

geht um das Selbst, das in der Praxis des Sitzens daran arbeitet, seine vertrackten Selbst- und Weltbezüge zu rekonfigurieren, wenngleich dies kommunikativ abgeblendet werden muss. Denn Zen kann nur funktionieren, wenn das Ziel des Zen dem Bewusstsein verborgen bleibt.

Der Schmerz fungiert als Medium, mithilfe dessen dieser paradoxe Prozess vermittelt werden kann, und ist nicht als Eigenwert der Praxis zu verstehen. Die Bereitschaft, innerhalb der Zen-Praxis in erheblichem Maße Schmerzen auszuhalten, darf deshalb nicht mit masochistischen oder depressiven Neigungen verwechselt werden. Außerhalb der ritualisierten Praxis des Sitzens, also im Alltag, werden erfahrene Zen-Schüler bei starken Schmerzen – wie jeder andere moderne Mensch – entweder zum Arzt gehen oder ein Schmerzmittel einnehmen:

*Herr Meyer:* Gedanken mache ich mir über Schmerz nach dem *Sesshin* nicht. Gott sei Dank tauchen sie auch immer im normalen alltäglichen Leben ganz, ganz selten nur auf. Wenn Schmerzen auftauchen, habe ich mir angewöhnt, relativ schnell ein Schmerzmedikament zu nehmen. Ich wüsste keinen guten Grund, sonst Schmerz aushalten zu sollen.

### *Vipassanā – Der Sprung in die Erfahrung der Veränderlichkeit*

Wir schauen nun auf die Dynamiken der Verkörperung von Erkennen und Tun in der *Vipassanā*-Meditation, wie sie von S. N. Goenka gelehrt wird. Auf den ersten Blick deuten sich hier einige Parallelen zum *Sōtō*-Zen an. Denn auch hier spielen längere, zumeist 10 Tage andauernde Meditationskurse eine zentrale Rolle in der Vermittlung der Eigenlogik der Praxis. Ebenso haben die Schüler zu lernen, sich den Schmerzen zu stellen, die insbesondere während der einstündigen Gruppensitzungen auftauchen. Dennoch zeigen sich einige Unterschiede. Die Form der Praxis ist beispielsweise freier und weniger ritualisiert. So wird etwa keine bestimmte Sitzhaltung vorgeschrieben und außerhalb der vorgeschriebenen Zeiten der Gruppensitzung ist der Schüler freier in der Gestaltung seiner Praxis als es in den formal strengen und durchrhythmierten Zen-*Sesshins* üblich ist. In Hinblick auf die Frage, wann sie sich bewegen oder zu einer Pause aufstehen dürfen, wird den Meditationschülern also mehr Autonomie zugestanden.

Ein weiterer, in unserem Zusammenhang wichtiger Unterschied besteht im Fokus der Aufmerksamkeit, der während der Meditation eingenommen werden soll. Während dieser im *Sōtō* primär auf der Sitzhaltung sowie in der Betrachtung der Atemzüge liegt, verschiebt sich mit der Einführung in die *Vipassanā*-Meditation die Aufmerksamkeit im zweiten Drittel des Kurses auf eine reflexivere Form der Selbstbetrachtung. Das Bewusstsein durch den Körper führend, soll nun die veränderliche Natur der Empfindungen sowie die hiermit einhergehenden geistigen Zustände und Inhalte beobachtet und erfahren werden.

Begleitet wird diese Übung zudem durch eine andere theoretische Rahmung. Im Einklang mit den Lehren des *Theravāda*-Buddhismus wird das Tun und Erkennen der Praktizierenden während der *Vipassanā*-Schulung in den übergreifenden Kontext einer buddhistischen Psychologie gestellt. Demnach steht im Zentrum der Reflexion das Gesetz der bedingten Entstehung (*paṭicca samuppāda*) und die hiermit verwobene Karma-Lehre. Alles, was erlebt und erfahren werden kann, wird aus dieser Perspektive als *sankhāra* gesehen, als verfestigte Gestaltung vergangener Willensbewegungen, die aufgrund von vergangenem Begehren gegenüber Nichtvorhandenem oder vergangener Aversion gegenüber gegenwärtigem Nichtgewolltem entstanden sind. Die soteriologische Vision des *Theravāda*-Buddhismus liegt in der Revision dieser Prozesse der bedingten Entstehung. Indem die *sankhāras* nicht weiter genährt werden, sondern als das betrachtet werden, was sie sind – so die Theorie –, lösen sie sich auf. Mit ihrem Verlöschen könne der Frieden *nibbāna*s erfahren werden.

Die *Vipassanā*-Meditation scheint dabei die eigentliche Praxis zu sein, mit deren Hilfe dieser Prozess realisiert werden kann. Der Begriff *Vipassanā* – oft als Einsichtsmeditation übersetzt – steht für die zunehmende Entwicklung des Verständnisses der drei Daseinsmerkmale. Gemeint ist hiermit das Wissen um die Unbeständigkeit (*anicca*) und Essenzlosigkeit (*anattā*) aller Phänomene sowie die Wahrheit vom Leiden (*dukkha*), welches basal für die Habitualisierung einer Haltung ist, die Gestaltungen (*sankhāras*) keine weitere Bedeutung mehr gibt.

Die *Vipassanā*-Meditation beinhaltet deshalb von vornherein eine bestimmte Form der Reflexivität als spezifische Weise der Selbstbeobachtung. Der Eigenwert der *Vipassanā*-Praxis besteht also nicht in der Erfahrung einer differenzlosen Vertiefung (dem *samādhi*), sondern in einer besonderen Form der reflexiven Beweglichkeit, die mit teilweise bewegenden, aber auch beunruhigenden Momenten der Einsicht einhergehen können. Anders als das Sitzen im *Sōtō*-Zen, wo die Haltung des Sitzens bereits das Ziel der Übung repräsentiert,<sup>250</sup> folgt die *Vipassanā*-Meditation zudem dem Modell eines stufenförmigen Lernvorgangs, bei dem sich im Einklang mit den kanonischen Schriften unterschiedliche Phasen der Aneignung unterscheiden lassen.

All dies wird den Schülern während eines *Vipassanā*-Kurses bereits in expliziter Form vermittelt. So heißt es etwa in einem der Abenddiskurse eines 10-tägigen Seminars:

„Es mag verschiedene Ausgangspunkte geben, von denen man mit der Praxis beginnen kann, aber an welchem Punkt man auch anfängt, ein Meditierender muß ganz bestimmte Stationen, bestimmte Erfahrungen auf dem Weg zum letztendlichen Ziel durchlaufen. Die erste dieser Stationen ist diejenige, bei der man das Entstehen (*samudaya*) und Vergehen

250 In diesem Sinne lässt sich dann auch sagen: Zen-Geist ist Anfänger-Geist (Suzuki 2011).

(*vaya*) getrennt erfährt. In diesem Stadium nimmt der Meditierende verdichtete, verfestigte Realität in Form von groben Empfindungen im Körper wahr. Man ist sich bewußt, wenn eine Empfindung, z.B. ein Schmerz entsteht, und macht die Erfahrung, daß sie eine Zeitlang fortzubestehen scheint und schließlich vergeht.

Wenn man diese Station hinter sich läßt und weiter fortschreitet, dringt man zu dem Stadium von *samudaya-vaya* vor, indem man das Entstehen und Vergehen gleichzeitig erfährt, ohne den geringsten Zeitabstand dazwischen. Die groben, verfestigten Empfindungen haben sich in feine Vibrationen aufgelöst, die mit großer Geschwindigkeit entstehen und vergehen, und die Festigkeit und Stabilität der geistig-körperlichen Struktur schwindet. Sowohl die verfestigten, heftigen Emotionen als auch die verfestigten, sehr intensiven Empfindungen lösen sich in Vibrationen auf, in nichts als Schwingungen. Das ist das Stadium von *bhanga* – in dem man die letztendliche Wahrheit von Geist und Materie erfährt: ein fortwährendes Entstehen und Vergehen, ohne jede Festigkeit, jegliche Stabilität.

Dieses *bhanga* ist eine sehr wichtige Station auf dem Weg, denn nur wenn man die Erfahrung der Auflösung der geistig-körperlichen Struktur macht, hört man auf, an ihr zu hängen und sich an sie zu klammern. Danach ist man in jeder Situation, der man ins Auge sehen muß, in der Lage, loszulassen, sein Identifizieren aufzugeben. Mit dieser Loslösung tritt man in das Stadium von *sankhāra-upekkhā* ein. Sehr tief liegende Unreinheiten – *sankhāra* – die im Unbewußten begraben lagen, beginnen jetzt an der Oberfläche des Geistes zu erscheinen. Dies ist kein Rückschritt, es ist vielmehr ein Fortschritt, denn solange sie nicht an die Oberfläche kommen, können die Unreinheiten nicht aufgelöst werden. Sie erscheinen, man beobachtet gleichmütig, und sie vergehen eine nach der anderen. [...] Auf diese Weise, durch das Bewahren von Aufmerksamkeit und Gleichmut jeder Empfindung gegenüber, reinigt man den Geist von allen tiefliegenden Komplexen und kommt so dem Ziel des *nibbāna*, der Befreiung näher und näher.“ (Goenka 1991, S. 74f.)

Die abstrakte Theorie wird also zum Modell für die Praxis. Wie aber kann die Verkörperung von allgemeiner Theorie und individueller Einsicht konkret vonstattengehen? Wie läßt sich die *Vipassanā*-Sicht in einer Weise evozieren, dass sie dem Schüler als Einsicht erscheint, die wiederum die Praxis instruiert?

Dass sich während eines 10 Tage andauernden Intensivkurses unterschiedliche emotionale und körperliche Zustände abwechseln, wird recht schnell evident. Seien es mystische Ekstasen, Aggression und Widerstand, Depression, Langeweile oder anderes – allein das Schweigen und die Auseinandersetzung mit körperlichen Schmerzen sowie die Bewältigung derselben während der Gruppensitzungen induzieren psychodynamische Wechselbäder, welche erfahrbar machen, dass weder die Erfahrung von himmlischem Frieden noch Angst, Wut, Zweifel oder



Unruhe von Dauer sind. Das Daseinsmerkmal der Vergänglichkeit, aber auch die Erfahrung von Leiden – und sei es nur, dass das zuvor erfahrene himmlische Glück in einer weiteren Meditationssitzung wieder entwindet – kann, wie bereits die Studien von Pagis (2009; 2010a) zeigen, durch das Setting der Kurse relativ leicht evoziert werden.

Die Konzepte von Karma, der bedingten Entstehung und der hiermit einhergehenden Auflösung von Karma als Erfahrungskomplex lassen sich allerdings nicht so leicht verankern, zumindest nicht in einer Weise, die sie selbst wiederum für die Praxis instruktiv werden lässt. In der Regel erfahren dies nur Schüler, die auf eine langjährige regelmäßige Praxis zurückblicken können und in diesem Rahmen einen in der Regel gut erinnerbaren Wendepunkt erfahren haben, der nochmals zur Intensivierung der Praxis beiträgt. Um die Eigendynamik solcher Prozesse besser nachvollziehen zu können, schauen wir zunächst auf die Schilderung von Herrn Meinhardt, der vor 25 Jahren im Anschluss an seinen Zivildienst seinen ersten *Vipassanā*-Kurs besucht hat. Vor etwa 10 Jahren hat sich seine Perspektive auf den Sinn der Meditation verändert. Dies wird für ihn vor allem daran deutlich, dass die Schmerzen, die üblicherweise während der Meditationskurse auftreten, für ihn nun eine andere Bedeutung haben:

*Herr Meinhardt:* Also das Gefühl, dass sich wirklich Schmerzen auflösen, das ist, glaube ich, erst was, was in, ich sage mal, jetzt in den letzten zehn Jahren ich wirklich in den Kursen gemerkt habe, dass sich Schmerzen auflösen. Unglaublich, aber wahr. Ich glaube, in den ersten Jahren habe ich es einfach hingenommen, habe es hingenommen, habe es durchgesessen und habe für mich versucht, das Beste daraus mitzunehmen. Das, glaube ich, kam wirklich erst später, dass ich auch durch stärkere Impulse, das kann ich zumindest über die Entwicklung sagen, wo ich denke auch, dass durch das dauerhafte, längere, irgendwann dann über die Jahre auch ernsthaftere Meditieren ich doch geschafft habe, wiederum *sankhāras* da aufzuwirbeln, die einfach tiefer liegen, die wiederum dann wesentlich stärkere Schmerzen verrührt haben als ich in den ersten Kursen gehabt habe. Da bin ich mir ziemlich sicher. Also so wirklich, dass ich mich teilweise nicht bewegen konnte auf den Kursen, andersrum aber auch ich die Erfahrung gemacht habe, dass durch die Meditation wieder wirklich ich diese besonderen Schmerzen wirklich nutzen konnte und ich wirklich merken, wirklich spüren konnte, wie sie sich im Körper auflösen. Also ein Teil/ Also nicht sofort. Das ist dann nicht so wie bing, die sind weg dann. Aber doch über, ich sage mal, teilweise über Stunden, teilweise über Tage, ohne dass ich, sage ich mal, Medikamente nehmen musste. Und es war, ich hatte das Gefühl wirklich, Schmerzen zu haben, Schmerzen, die nicht innerhalb oder nach einer Stunde weg sind oder nach einer Sitzung weg sind, sondern die wirklich dann über Stunden, auch manchmal über Tage anhaltend waren und trotzdem das Gefühl gehabt zu haben, sie sind nicht permanent. Sie lösen sich auf. Und das hat dann/ hat mir doch irgendwie da ungemein geholfen.



Die Schilderung von Herrn Meinhardt handelt nicht nur von der Frage, wie man am besten mit Schmerzen umgeht, sondern von einem Perspektivwechsel, der das Phänomen Schmerz als solches in einen neuen Rahmen setzt. Während all der vorhergehenden Kurse hat Herr Meinhardt den Schmerz einfach nur „hingenommen“ und dementsprechend die intensiven Meditationszeiten „durchgesehen“, ohne dass hiermit eine besondere Bedeutung verbunden gewesen wäre. Mittlerweile hat sich für ihn die Rahmung der Schmerzphänomene jedoch verändert.

Schmerzen sind vor diesem Hintergrund nicht einfach nur Schmerzen, sondern es gibt nun „diese besonderen Schmerzen“, die er nun als Ausdruck vergangener karmischer Verwicklungen versteht („*sankhāras* da aufzuwirbeln, die einfach tiefer liegen, die wiederum dann wesentlich stärkere Schmerzen verrührt haben als ich in den ersten Kursen gehabt habe. Da bin ich mir ziemlich sicher“). Gleich einer mathematischen Ableitung scheinen diese Schmerzen Symptom einer befreienden Veränderung zu sein, die sich asymptotisch dem Zustand der Auflösung nähert, insofern man mit der Meditation weiter fortfährt („diese besonderen Schmerzen wirklich nutzen konnte und ich wirklich merken, wirklich spüren konnte, wie sie sich im Körper auflösen“). Die hiermit verbundene Erkenntnis, dass dies wirklich funktioniert, erscheint zunächst „unglaublich aber wahr“. Kontrafaktisch zur Intuition des Common Sense werden die Schmerzen durch wiederholtes und längeres Sitzen nicht stärker, sondern beginnen sich mit der Zeit aufzulösen.

Das Verhältnis von Selbst, Reflexion und leiblicher Schmerzerfahrung schlägt sich nicht mehr nur in der Frage oder Haltung nieder, wie man Schmerzen am besten aushalten kann. Auch erscheint der Schmerz nicht nur als Mittel zur Schärfung der Konzentration, um auf diesem Wege besondere geistige Zustände evozieren zu können. Der Schmerz ist nun vielmehr selbst Untersuchungsobjekt, an dem sich die Natur der körperlich-geistigen Prozesse erkennen und erforschen lässt. Der Schmerz selbst wird als Phänomen erfahren, das keine innere Essenz hat und sich bei geduldiger Betrachtung innerhalb der Meditation auflöst.

In der folgenden Sequenz schildert Herr Meinhardt den Erfahrungszusammenhang, in dem ihm dieser Komplex zum ersten Mal deutlich wurde. Es handelt sich um eine 10-tägige Serviceperiode, während der er für die Betreuung eines *Vipassana*-Kurses verantwortlich war:

*Herr Meinhardt:* Es war so Mitte, wie gesagt, Mitte der 2000er Jahre. [...]. Es war ein Kurs, wo ich Service gegeben habe als Manager. [...] Und ich hatte mich, also, ich kann mich an den Tag auch noch genau erinnern. Ich hatte mich mittags hingelegt in der Pause und wollte, glaube ich, irgendwie aufstehen dann, um den 2:15-Uhr-Gong zu schlagen und stehe auf und hatte so dermaßen Rückenschmerzen, also richtig in dem Steißbein-Bereich, dass ich mich, also, dass ich mich kaum bewegen konnte. Habe dann wirklich/ Bin dann gehumpelt zu dem Gong und habe diesen Gong

geschlagen und dachte: Ich weiß gar nicht, wie das jetzt hier weitergehen soll so. Habe mich dann irgendwie in die Halle geschleppt, habe mich da hingesetzt, dachte: Oh Gott, oh Gott, oh Gott. Hatte Glück gehabt, dass es ein ruhiger Kurs war. Also ich musste jetzt da nicht irgendwie drei Mal aufstehen in der Stunde, aber habe das sozusagen dann genutzt, um wirklich diesen Schmerz dann da, der so gefeuert hat, also das war wirklich so ein Feuer, was da in meinem unteren Rückenbereich dann brannte und was ich mir dann da angeguckt habe und was ich gemerkt habe, was schon nach der ersten Stunde sich verändert hat. So, und dann bin ich irgendwie auch humpelnd dann auch da rausgegangen in die Pause und dann irgendwie zu einer nächsten Sitzung dann wieder rein. Und ich habe gemerkt, dass das wirklich sich innerhalb des Nachmittages in diesem Block von den mehreren Sitzungen bis zur Teepause wirklich sich gravierend verändert hat in einer Form, wo ich dachte, das gibt es gar nicht, wie kann das gehen? Und ich hatte jetzt mal wirklich am Abend, es war nicht hundertprozentig weg, aber ich war, ich hätte jetzt mal gesagt, am Abend war ich schmerzfrei. Und das ist ja unglaublich. Das gibt es gar nicht. Ich habe eigentlich nichts gemacht als in den Stunden, also, soweit ich jetzt nicht irgendwie was anderes da, sage ich mal, machen wollte, aber in den Meditationszeiten, wo ich die Zeit hatte, wirklich diesen Schmerz zu beobachten und zu sehen, wie der weniger wird oder wie der sich halt verändert. Und man hat wirklich dann natürlich jetzt nicht in der Stunde da nur diesen Schmerz geguckt, sondern schon versuchen, immer durch den Körper dann durchzugehen und wirklich dann ab diesem Moment, diese zwei, drei Minuten dann da an der Stelle auszuhalten mit Gleichmut, mit Gelassenheit und dann weiterzugehen und versuchen, dann durch die anderen Teile des Körpers zu gehen, ohne sich wieder davon ablenken zu lassen und in dieser Kombination ist das dann wirklich/ hat sich das verändert, ist der Schmerz dann weniger geworden. Und das war das erste Mal, dass ich das so massiv erlebt habe, wo ich wirklich von einer quasi Bewegungsunfähigkeit gemerkt habe, wie sich was auflöst. Und wo ich dachte, das kann nur sein, also da kann nur irgendwas hochgekommen sein durch die Meditation, durch die Umgebung, durch alles, was da in dem Moment dann halt ist.

Diese neue Erfahrungsqualität scheint für Herrn Meinhardt so prägend gewesen sein, dass er sich – wenngleich etwa 10 Jahre zurückliegend – noch genau an den Kurs und weitere Einzelheiten erinnern kann. In der Interviewsequenz werden zudem die Besonderheiten der *Vipassanā*-Meditation geschildert. Die Aufmerksamkeit wird systematisch über die Wahrnehmung von Körperempfindungen durch den leiblichen Empfindungsraum geführt, wobei in jeder Runde einige wenige Minuten Aufmerksamkeit dem Schmerz geschenkt werden.

Anders als in der Atembetrachtung wird der Geist hierbei ständig in Bewegung gehalten. Anstelle durch die einspitzige Aufmerksamkeit Erfahrungen der konzentrativen Versenkung (*samādhi*) zu provozieren, wird das Bewusstsein in Bewegung gehalten und fokussiert entsprechend

allein schon durch den Modus der Praxis mehr auf Bewegung und Veränderung denn auf Stabilität. Wenngleich diese Übung von Goenka und seinen Assistenzlehrern bereits in den 10-tägigen Anfängerkursen angeleitet wird, heißt dies nicht, dass hiermit auch im Erleben des Schülers automatisch die Erfahrung von Veränderung und Auflösung evoziert wird. In der Regel bleibt die Idee von *Vipassanā* für die meisten Praktizierenden zunächst bloße Theorie, nur ein abstraktes Konzept, das logisch zwar irgendwie nachvollziehbar ist, jedoch für den Schüler keine lebenspraktische Bedeutung besitzt.

Gerade deshalb wird die Manifestation eines solchen Prozesses in der Erfahrungswirklichkeit eines Praktizierenden zunächst mit Erstaunen und Verwunderung wahrgenommen („*wo ich dachte, das gibt es gar nicht, wie kann das gehen*“), denn erst aus dieser Perspektive wird die Theorie real. Im gleichen Sinne ist nun auch für Herrn Meinhardt evident, wovon Goenka in seinen Diskursen spricht:

*Herr Meinhardt:* Also ich würde sagen, das war wirklich so ein Aha-Erlebnis. Also das hätte ich gesagt. Also vorher war das ja immer das, was auch Goenkaji in den Diskursen sagt irgendwie, ja. Er macht es ja manchmal oftmals ja auch dann in einer sehr witzigen Art und Weise, dass er auch immer wieder solche Beispiele da hereinbringt, dass er sagt irgendwie: ‚Na ja, hier, bei allen löst sich der Schmerz auf, nur bei mir löst sich der Schmerz nicht auf. Und alle anderen können sitzen, nur ich kann nicht sitzen.‘ Das ist natürlich klar, das geht jedem so. Aber auch das, sagt er, auch Schmerzen sind nur Empfindungen, die sich verändern. Also dieser ganze Gedanke, dieses *anicca*, dass sich alles/ alles im Fluss ist, alles in einer Veränderung ist, das ist eine Sache, die, ja, das ist aber, die sich in kleinen Teilen vorher sich schon mal gezeigt hatte. Also jetzt ein Beispiel, so ein nervöses Augen- oder Augenbrauenzucken, das hat man vielleicht eher mal. Das tut ja nicht weh. Das merkt man einfach. Und wenn du darauf dich konzentrierst, dann siehst du: Okay, das ist nicht permanent. Das tritt auf und dann tritt es wieder, dann ist es wieder weg, ohne dass du jetzt aktiv was tust so. Oftmals würde man sich hin und wieder kratzen oder sowas, aber auch, wenn du dich nicht kratzt, geht es dann weg. Und da denkst du: Ah, okay, hat er wahrscheinlich Recht, aber kann auch Zufall sein oder so. Also das hat das jetzt zwar irgendwie bestätigt, aber war jetzt nicht irgendwie so, wo ich sage: Wow so. Aber durch dieses Erlebnis war es wirklich so, dass ich danach gesagt habe: Woah. Also, als wenn mir sein Gebilde, seine Theorie oder das, was er halt spricht, als wenn sich das nochmal doppelt offenbart hat, also wirklich wie eine Offenbarung. Das ist vielleicht/ Das klingt jetzt ein bisschen vielleicht übertrieben, aber es war/ hatte also wirklich so ein Aha-Erlebnis [...] Also das hat dann auch, also, hat dann bei mir dann auch dann also so eine große Dankbarkeit demgegenüber dann da verursacht, also das, ja, ganz irre.

Auf den ersten Blick mag zunächst nicht recht verständlich sein, warum gerade diese Erfahrung für Herrn Meinhardt nahezu den Status einer Offenbarung bekommt und zudem das Gefühl einer hohen Dankbarkeit

gegenüber der Goenka-Schule mit sich bringt. Die Bedeutung dieser Erfahrung erschließt sich erst, wenn man bedenkt, dass es sich dabei nicht um eine bestimmte Erlebnisqualität, also einen konkreten phänomenalen Zustand handelt (etwa um die Erfahrung von tiefem Frieden), sondern um eine neue Art des Verstehens. Es handelt sich um die Erfahrung eines Lernprozesses, im Sinne einer neuen Struktur, mit der Dinge wahrgenommen werden. Von nun an wird die buddhistische Idee der bedingten Entstehung bzw. ihre Umkehr als Auflösung alten Karmas als die eigene Anschauung erlebt und nicht mehr nur als fremde Theorie, die man zwar irgendwie glauben kann, die aber mit der eigenen Praxis nicht viel zu tun hat.

Im Sinne der rekursiven Einheit von Erkennen und Tun lässt sich dementsprechend sagen, dass Herr Meinhardt in der geschilderten Situation zum ersten Mal die Idee von *Vipassanā* auf Ebene der eigenen Erfahrung erleben konnte. In diesem Sinne verändert sich auch seine epistemische Perspektive auf die *Vipassanā*-Praxis. Sie erscheint nun auf einer anderen, auf einer tieferen Ebene *real*. Der Gegenstand, an dem sich die Einsicht vollzieht, mag zwar trivial sein (irgendein Schmerzerleben, das während eines Kurses erfahren wird), die Einsicht selbst ist es jedoch nicht. Denn sie bekommt nun eine paradigmatische Bedeutung für die weitere Praxis:

*Herr Meinhardt:* Also das war wirklich so ein Türöffner, der das Ganze, sage ich mal, bestätigt hat und es wiederholt sich halt so. Was ich jetzt auch positiv sehe, weil ich, also/ Ja, ist jetzt vielleicht nicht so, ich weiß nicht, ob man das nur als Gradmesser nur nehmen kann, aber was es zumindest zeigt, ist dann irgendwo doch, dass so diese, ich sage mal, doch ernsthaftere Auseinandersetzung damit schon auch andere Früchte bringt als wenn man vielleicht nur mal macht oder halt nur mal einsteigt oder halt nur einen, einfach mal einen Kurs im Jahr sitzt. [...] Und das habe ich zumindest jetzt im letzten Jahr erlebt, dass ich da wirklich dann auch wieder ganz starke Schmerzen gehabt habe. Also das ist jetzt nicht immer so. Es gab auch dann wieder einige Jahre dazwischen, wo ich, sage ich mal, im normalen Maße halt mit Schmerz zurechtgekommen bin. Aber es gab eben auch im letzten Jahr wieder so ein Erlebnis, wo ich auch ganz unverhofft am vierten Tag nach *Vipassanā* plötzlich so einen Feuerschmerz im Rücken bekommen habe, der mich auch wirklich zu einer/ auch zu einem wirklich kaum Sitzen und Liegen können beeinflusst hat dann da. Also den letzten Kurs hatte ich gesessen, allerdings keinen Service gegeben. Und da war es jetzt in gewisser Weise noch ähnlich, aber auch wieder anders. Ähnlich, weil es die gleiche Stelle wieder war, also die gleiche Art von Schmerz, den kenne ich ja jetzt schon. Ein bisschen anders, weil es eben nicht wieder wegging. Also zumindest nicht so wegging, wie ich das schon mal erlebt hatte, sodass sie, sagen wir, innerhalb von, ich sage mal, jetzt sechs, acht Stunden sich dieser Schmerz auflöst, sondern, ja, wo ich dann, ja, ich sage mal, gut sechs, acht Tage damit zu kämpfen hatte. (2) Wo ich sagte: Okay, das ist jetzt noch eine andere Qualität jetzt

dann. Also ich merke eine Veränderung, aber schon eine Veränderung, wo ich im Laufe des Tages auch merke: Ah, okay, das wird besser. Und wo ich dann morgens um 4 Uhr, 4:30 Uhr gedacht habe: Nein, ist genauso schlecht wieder wie gestern, wo ich dann dachte, ich komme überhaupt nicht aus dem Bett raus. Wie soll ich denn sitzen? Erstaunlicherweise ging das Sitzen dann doch die zwei Stunden dann bis zum Frühstück. Aber wo ich dann wirklich so über die Tage so eine graduelle Verbesserung gemerkt habe, wo ich sage: Boah, ey, jetzt werden wir hier irgendwie/ Also hier musst du jetzt was rausgeholt haben. Auch da kann ich nicht sagen, ich habe keine Vision oder keine Bilder oder ich kann nicht sagen, was das ist oder wo das herkommt oder was ich vielleicht im früheren Leben oder wann auch immer da mit mir rumgetragen habe, das kann ich nicht sagen. Aber es war auf jeden Fall ein Stück weit gewaltiger noch. Und da hat mir wiederum die erste Erfahrung jetzt wieder geholfen zu sagen: Okay, du brauchst jetzt gar nicht panisch werden, du musst jetzt auch nicht nach einem Arzt rufen oder so. Du weißt, was es ist. Du bist hier in einer umsorgten Umgebung, dir kann hier nichts passieren. Probiere es einfach aus. Und es funktioniert. [...] Also das hatte tatsächlich noch auch über den Kurs hinaus gedauert. (3) Aber es war trotzdem auch eine Veränderung erkennbar und auch, also, eine deutliche Veränderung zum Besseren. Also es war wirklich, mit einem Mal war er da, wo ich sage: Wow, da muss/ Richtig wie so ein Vulkan eigentlich dann so als Sinnbild, Vulkanausbruch, ist dann was rausgekommen, hochgekommen. Und der hat dann sozusagen da noch die nächsten Tage ordentlich immer Lava hinterher geschüttet, ist dann immer ein bisschen weniger geworden, bisschen weniger geworden und, ich würde mal sagen, dann irgendwann nach wahrscheinlich, ich kann es jetzt nicht genau, müsste ich gucken, zehn, zwölf, vierzehn, vielleicht nach zwei, drei Wochen ist er dann wieder erloschen so. Also ich konnte es jetzt nicht komplett innerhalb des Kurses machen. Aber das fand ich/ Insofern fand ich das auch gar nicht schlimm, weil ich ja denke, dass ich halt nicht selber bestimmen kann, wann es sich auflöst. [...] Und irgendwann danach konnte ich sagen: So, jetzt ist er wirklich weg dann. Und das fand ich auch absolut irre.

Die benannte Erfahrung erscheint in der Tat als „Türöffner“, denn von nun an verzahnen sich nicht nur Erfahrung und Theorie in einer neuen Weise, sondern es wird auch möglich, künftiges Erleben unter diesem Blickwinkel zu rahmen und zu verstehen. Auch die Meditation bzw. die Meditationskurse bekommen hiermit eine neue Bedeutung. Von nun an erscheint es nicht nur theoretisch möglich, sondern auch auf einer erfahrungsmäßigen Ebene evident, dass *Vipassanā*-Meditation schmerzhaftes Erfahrungskomplexe oder Traumata evozieren kann, die durch geduldige Praxis wiederum aufgelöst werden können.

Das Geschehen kreist damit paradigmatisch um den Zyklus von Karma und seiner Aufarbeitung. Dementsprechend lässt sich in einer mehr oder weniger losen Form an die altindischen Vorstellungen von Wiedergeburt

anknüpfen („vielleicht im früheren Leben oder wann auch immer da mit mir rumgetragen habe“). Die Metaphorik des „Vulkanausbruchs“ weist ihrerseits auf etwas Verborgenes hin, das gewaltsam aufbricht.

Der von Herrn Meinhardt beschriebene Prozess selbst zeigt sich dabei in einer eigentümlichen Dialektik von Zielorientierung und Absichtslosigkeit. Einerseits folgt die Idee der Reinigung und Aufarbeitung von Karma den Um-zu-Motiven einer latenten Zielorientierung. Demnach bleibt man geduldig bei der meditativen Praxis, den Schmerz zu beobachten, damit sich dieser und die mit ihm verbundenen psycho-emotionalen Komplexe auflösen können. Andererseits kann der Schüler nicht selbst bestimmen, wann sie sich auflösen. Er kann sich nur der Situation hingeben, sich ihr gewissermaßen *ergeben*, damit die Auflösung geschehen kann („dass ich halt nicht selber bestimmen kann“). Dies wiederum setzt ein gewisses Vertrauen in die Theorie und das soziale Setting der *Vipassana*-Meditation voraus („Du weißt, was es ist. Du bist hier in einer umsorgten Umgebung, dir kann hier nichts passieren. Probiere es einfach aus“) sowie den nun mehr und mehr zur Gewissheit geworden Glauben an den glücklichen Ausgang dieses Prozesses („Und es funktioniert“).

Auch hier können wir leicht – wie schon beim *Sōtō*-Zen – einen kreisförmigen Prozess der Enaktierung entdecken. Der Segen der Auflösung muss bereits Erfahrung geworden sein, damit die dadurch etablierten Reflexionsfiguren erfahrungsgesättigt weitere Praxen anleiten und instruieren können. Erkennen und Tun werden auch hier eine rekursive Einheit.

Das Medium, das diese Prozesse kanalisiert, ist hier jedoch nicht der Schmerz, sondern das Wissen um die Veränderlichkeit. Letzteres wird zur entscheidenden Reflexionsperspektive, die alle anderen Prozesse koordiniert. Ins Zentrum der Praxis rückt damit weniger die Statik der Haltung und die hiermit einhergehende Vertiefung der Konzentration, sondern die Psychodynamik einer Reinigungspraxis, welche die paradoxe Form annimmt, gleichsam alle weltlichen Erlebensbereiche hervorzulocken, um sie auf diese Weise zu überwinden. Transzendenz kann nur gelingen, wenn der Empfindungskörper zum Leben erweckt wird, wenn er in einer Weise gefühlt wird, dass bereits Verdrängtes erneut lebendig werden kann, um dieses beobachtend immanent zu transzendieren, also dem Fluss der Veränderung zu überantworten.

Transzendenz und Immanenz verweben sich hier in einer eigentümlichen Weise, was die Energie und Intensität gegenwärtiger Begierden evoziert, wobei eben diese mit ihren destruktiven Potentialen mit dem Verweis auf ihre Vergänglichkeit (und damit Bedeutungslosigkeit) zugleich wieder eingehegt werden. In der Erfahrung der vollkommenen Auflösung (*bhanga*) kommt das Medium der Veränderlichkeit zu sich selbst, denn hier entsteht das Vertrauen, dass alles – auch längst vergessene und verdrängte Traumata – nicht nur in Ordnung ist, sondern seinerseits das

Leben mit Lebendigkeit bereichert, da sich all das hier Erfahrene erneut in Leere auflösen wird.

Der Weg der *Vipassanā*-Meditation muss als Pfad gesehen werden, der diskontinuierliche Schritte beinhaltet. Es ist nicht einfach eine Sitzhaltung oder eine bestimmte konzentrierte Vertiefung einzunehmen oder zu erlernen, sondern es geht hier um eine bestimmte Form des Verstehens, die enacted und verkörpert werden muss. Nur so können die Dinge und die meditativen Praxen entsprechend der Sicht von *Vipassanā* überhaupt erst gesehen und verstanden werden.

Insofern wir den *Pāli*-Begriff „*Vipassanā*“ mit „Einsicht“ bzw. mit „die Dinge so zu sehen, wie sie sind“ übersetzen, gilt: Die Sicht setzt eine Praxis voraus, welche die Dinge so und nicht anders sehen lässt. Die Praxis wiederum setzt eine bestimmte Sicht voraus, damit sie als richtige Praxis verstanden und ausgeübt werden kann. Diese Dynamik erklärt auch, warum es in der *Vipassanā*-Meditation auf qualitative Sprünge ankommt. Man mag ein Jahr, fünf oder zehn Jahre praktizieren, ohne zu ahnen, worin die richtige Sicht besteht, um dann – der Anlass mag für einen außen stehenden Beobachter banal erscheinen – plötzlich eine neue Sicht zu gewinnen, die der Praxis eine vollkommen andere Bedeutung gibt.

Anders als die *Phowa*-Praxis und die Sitzmeditation des Zen fokussiert die *Vipassanā*-Praxis in besonderer Weise auf die Idee der Selbstläuterung, also die Aufarbeitung von Vergangenen – und dies mittels der Rückbindung an die eigene Leiblichkeit. Dieser im psychologischen Sinne therapeutische Gedanke ist nicht nur ein Merkmal der Goenka-Schule, sondern steht in hohem Maße in Einklang mit den Dogmen des *Theravāda*-Buddhismus.<sup>251</sup>

Wie kaum eine andere buddhistische Praxis lenkt die *Vipassanā*-Meditation die Aufmerksamkeit des Praktizierenden auf die seine Leiblichkeit und damit auf das dem Menschen typische Wollen und Begehren. Was dies bedeuten kann, lässt sich gut am Beispiel der zum Zeitpunkt des Interviews 65 Jahre alten Frau Schulz verdeutlichen. Sie wurde als Kind von ihrem Vater sexuell missbraucht und trotz vieler Jahre Therapie und Aufarbeitung spielte ihre Sexualität für sie praktisch keine Rolle mehr. Nach dem Besuch eines *Vipassanā*-Kurses wird für sie ihr sexuelles Begehren jedoch in überraschender Weise aktuell:

*Interviewer:* Hätte ich noch tiefere Fragen stellen können [...] also so jetzt immer, was Meditation mit einem macht. [...]

*Frau Schulz:* Ja, ich habe zum Beispiel die erste/ Ich habe ja schon lange keine Sexualität mehr, seit, ja, seit 1990 bin ich ja getrennt, lebe ich ja

251 So beschreibt auch die älteste systematische Lehrsystematik des *Theravāda*-Buddhismus *Vipassanā* als die zentrale Praxis und nicht umsonst lautet ihr Titel *Visuddhi-Magga*, was sich mit „der Weg zur Reinheit“ übersetzen lässt (Buddhaghosa 2003).

alleine. Und da kam ein unglaubliches sexuelles Verlangen hoch, gleich, als ich zuhause war und die Nacht darauf.

*Interviewer:* Nach dem Kurs?

*Frau Schulz:* Ja.

*Interviewer:* Und wie haben Sie das eingeordnet?

*Frau Schulz:* Habe gedacht: Aha. Ich habe mich abgespalten auch von der Sexualität, habe ich mir gesagt, ich will das sowieso nicht mehr. Das ist nicht mehr relevant für mich. Und habe gedacht: Aha, sie ist da. Und ich fand das angenehm, weil, ich habe nichts damit machen müssen. Ich habe das nur wahrgenommen. Also ich war schon überrascht. Also das hatte ich überhaupt nicht auf dem Zettel. (lächelt) Das war gar nicht für mich da, weil, es war ja weg. Also solche Sachen zum Beispiel, was tief in mir schlummert. Und darüber hätte ich auch gesprochen. Also das ist ja das, was tief in mir das ist, was ich ja weggedrückt habe und das dann jetzt hochkommt und was macht das mit mir?

Der in dieser Passage formulierte Konnex zwischen dem Besuch eines Meditationskurses und dem Wiedererwachen der Sexualität weist nochmals in besonderer Weise auf den Eigenwert der *Vipassanā*-Praxis hin. Die zuvor abgespaltene und verdrängte Leiblichkeit scheint auf diesem Wege wieder angeeignet werden zu können. Frau Schulz selbst zieht die Verbindung von einer lang verdrängten Vergangenheit und dem Auftauchen alter, aber weiterhin lebendiger psycho-emotionaler Komplexe. Sie wird überrascht von ihrem eigenen Begehren, erlebt dies aber als positiv, denn sie gewinnt auf diese Weise einen Teil ihrer Emotionalität zurück. Sie erlebt dies aber auch deshalb als angenehm, weil sie es aus dem neu entwickelten Blickwinkel der *Vipassanā*-Praxis weder zu bekämpfen noch auszuagieren braucht („und ich fand das angenehm, weil, ich habe nichts damit machen müssen. Ich habe das nur wahrgenommen“).

Auch Frau Schulz erscheint dementsprechend die Idee von *Vipassanā* auf der Erfahrungsebene evident. Sie kann nach dem geschilderten Erlebnis auf einer übergreifenden Ebene Wirkungen und Zusammenhänge sehen bzw. die Dinge in neuer Form erleben, wodurch sie ihre emotionale Lebendigkeit wiedergewinnt. Gerade für jemanden, der Gewalt und Missbrauch erfahren musste, erscheint die hiermit einhergehende heilsame Transformation der Welt- und vor allem der Selbstverhältnisse beachtlich:

*Frau Schulz:* Ja, das ist aber auch bis tief in die Zellen reingegangen und das muss jetzt erst mal! Also dieser Perfektionismus, der sitzt da ganz tief in mir drin, ganz tief unten. Und das heißt ja, also Missbrauchskind, also ich bin von meinem Vater missbraucht worden, und das braucht die Kontrolle, sagt der Therapeut. Und diese Kontrolle beinhaltet ja wirklich diesen Perfektionismus. Wenn ich das richtig mache, kann mir nichts passieren. Das ist na-/ hat mit Leben natürlich nichts zu tun, mit dem Leben als solches. Also eine Neurologin hat mal zu mir gesagt: „Sie können mir sagen, wie



Sie überleben. Aber ich kann Ihnen sagen, wie man lebt.‘ Das war hart für mich. Und aber sie hat gesagt, das ist eine Kunst, dass sie das/ Also, das ist ein/ ,Da können Sie stolz sein, dass Sie das überwunden haben.‘

*Interviewer:* Das hatten Sie aber vorher auch schon ein Stück weit geschafft?

*Frau Schulz:* Ja.

*Interviewer:* Und *Vipassanā* hat Ihnen jetzt nochmal/

*Frau Schulz:* Die Bestätigung dafür auch so gegeben.

### *Gleiches Bezugsproblem? Unterschiedliche Praxen und Verkörperungen*

Die hier vorgelegten Analysen legen nahe – und dies kann auch durch weiterführende Analysen anderer Interviews unseres Projekts bestätigt werden –, dass die unterschiedlichen, von den jeweiligen buddhistischen Schulungswegen angebotenen Praxisformen in Hinblick auf die jeweils zum Ausdruck kommenden Dynamiken von Erkennen und Tun mit andersgearteten Eigenwerten einhergehen.

*Vipassanā* lenkt die Sicht, das Erleben und die Praxis der Praktizierenden auf ihre Leiblichkeit und induziert hiermit tendenziell eine dynamische Lebendigkeit, die auf den ersten Blick nur wenig mit der landläufigen Vorstellung eines buddhistischen Heiligen zu tun hat.

*Sōtō*-Zen lenkt die Aufmerksamkeit der Praktizierenden in besonderer Weise auf ihre Haltung, die durch rituelle Stabilisierung zu einer Form wird, in der die Energie des Schmerzes mit der Leere der Stille kopräsent zum Ausdruck einer übergreifenden Wirklichkeit vereinigt werden können. Das in der *Phowa*-Meditation vermittelte Universum des tantrischen Buddhismus katapultiert sich demgegenüber in eine imaginäre Projektion hinein, die das Erleben zunehmend von phantastischen Inhalten der Projektion erfüllen lässt. Zen und *Vipassanā* bleiben also gewissermaßen in einer rein innerweltlichen Symbolik verortet. Im Gegensatz zum tibetischen Buddhismus bedarf es hier keiner sonderlich starken Aufladung durch eine religiöse Kosmologie.

Jede dieser Meditationsformen bringt ihre eigenen Zyklen und Formen von Erkennen und Tun hervor. Der tibetische Buddhismus etwa bindet die Transzendenz über das Medium der Visualisierung des Buddhas *Amitābha* zurück in eine Immanenz, die durch eine imaginative Ordnung heiliger Wesen bevölkert wird, die jedoch mit zunehmender Praxis immer mehr als präsent und lebendig gefühlt werden kann. In der Sitzpraxis des Zen bilden dahingegen die Haltung und der Schmerz das Medium, in dem sich Konzentration solchermaßen entwickeln kann, dass sie letztendlich zu der Stille einer nicht-dualen Erfahrung durchschießen lässt, in

der das Denken zurücktritt und der Fluss der Gegenwart als pure Präsenz wahrnehmbar wird. In der *Vipassanā*-Meditation schließlich fungiert das Vertrauen in die Auflösung aller Zustände – also die Veränderlichkeit – als eigentliches Medium, um offen wie auch furchtlos Vergangenes und Zukünftiges in der Gegenwart lebendig werden zu lassen und es (mehr oder weniger) gelassen vorüber ziehen zu lassen.

Aus beobachtender Perspektive lässt sich nun fragen, was diese Praxen verbindet. Insofern man von ihren jeweils konkreten Inhalten abstrahiert, lässt sich im Sinne einer funktionalen Analyse ein übergreifendes Bezugsproblem entdecken.<sup>252</sup> Alle hier vorgestellten Praxen zielen darauf hin, das menschliche Leben heilsamer, ganzheitlicher und damit in einer gewissen Weise befriedigender werden zu lassen. Mit Blick auf die Gemeinsamkeiten der hier zum Ausdruck kommenden Dynamiken, lässt sich zudem eine übergreifende soteriologische Figur finden, die sich mit den Worten *Selbstwerdung durch Selbsttranszendenz* beschreiben ließe.

Der soziologische Beobachter mag hier zunächst dazu neigen, mit dem Verweis auf die jeweiligen Eigenlogiken dieser Praxen und die zu ihrer Enaktierung notwendigen Institutionen darauf hinzuweisen, dass all dies durch Menschen gemacht wird, also konstruiert ist. Es bedarf der Kurse, der Lehrer, die diese anleiten, sowie einer Reihe vorformatierter Reflexionsfolien, damit das Erleben der Schüler in einem (übrigens alles andere als trivialen) Trainingsprozess aus einer spirituellen Perspektive erfahren werden kann. Alle den jeweiligen Schulen eigenen Praxisformen lassen sich zudem bei genauerem Hinsehen immer auch als Ritualformen rekonstruieren, die an bestimmten Stellen Reflexionssperren etablieren müssen, um die Reproduktion der soteriologisch wirksamen Praxis nicht zu gefährden.<sup>253</sup>

Eine wissenschaftliche Analyse darf hier allerdings nicht in den Fehlschluss münden, wissenschaftliche Wahrheiten mit spirituellen Wahrheiten bzw. Aufklärung mit Verstehen zu verwechseln. Wie Bruno Latour (2014) richtigerweise bemerkt, geht es innerhalb der Sphären des Religiösen und Spirituellen nicht um logische Beweisführungen, sondern um die heilsame Begegnung mit den „Engeln“, welche die „Träger von Erschütterungen der Seele sind“. Diese Engel erscheinen aber nur, wenn sie hinreichend durch das Schweigen der Ritualform geschützt werden. Denn mit Bateson gilt, dass „es einer Nichtkommunikation bestimmter Art bedarf, wenn das ‚Heilige‘ erhalten bleiben soll. Kommunikation ist hier – so der auch für uns nicht hintergehbare Befund – allerdings „nicht aus Furcht“ vor Aufklärung „unerwünscht“, sondern deshalb, „weil Kommunikation“ an falscher Stelle „die Natur der Ideen irgendwie verändern würde“ (Bateson 1993, S. 118).

252 Hier verstanden im Sinne von Luhmann (1970).

253 Siehe zum Verhältnis von Ritual und Ritualablehnung in Goenkas *Vipassanā*-Kursen Neubert (2008).

Sei es das Schweigegebot in den *Vipassanā*-Kursen, die strengen Ritualformen in den *Zen-Sesshins* oder die Reflexionssperren, die mit der *Phowa*-Meditation einhergehen – gelebte Spiritualität setzt voraus, dass Zweifel an einen Ort verschoben werden können, wo sie die Praxis nicht stören. Hiermit gelangen wir zum Thema des nächsten Kapitels, dem spirituellen Lehrer, der als charismatischer Repräsentant der spirituellen Praxis immer zugleich die Paradoxie eben dieser Praxis repräsentiert, nämlich als Symbolisierung menschlicher Heiligkeit in einer Welt, in der Menschen fehlbar sind.

### III.5 Formen und Funktionen von Lehrer-Schüler-Beziehungen

Alle buddhistischen Lehrsysteme weisen jeweils mehr oder weniger stark ausformulierte Konzeptionen auf, wie die konkrete Praxis der Schüler insbesondere unter dem Blickwinkel des Fortschreitens auf dem Pfad zur Befreiung auszusehen hat. Die Lehrsysteme besitzen jedoch keine Möglichkeit, auf direkte Weise in die Praxis der Adepten einzuwirken. Es gibt – systemtheoretisch gesprochen – keinen Durchgriff auf die Bewusstseins der Schüler. Und da auch die jeweiligen Lehrer keinen solchen Zugriff besitzen, wird es für die Schulungswege in gewisser Weise unkontrollierbar, was die Menschen, die sich einem Weg verpflichtet fühlen, eigentlich genau machen. Nichtsdestotrotz (oder: gerade aus diesem Grund) nimmt der Lehrer eine zentrale Stellung in den Schulungswegen ein, denn erst an ihm und mit ihm können die Schüler etwas über sich selbst lernen.

Die im Sinne der Transmission des Dharma zentrale Lehrer-Schüler-Beziehung ist dabei *sui generis* eine soziale Beziehung, die damit einhergehend auch all die komplexen und komplizierten Fallstricke des kommunikativen Miteinanders (ob verbal oder non-verbal) auszuhalten hat. Dies äußert sich beispielsweise darin, dass nicht immer explizit gemacht wird – und zwar aus guten Gründen –, ob der Schüler eine Übung richtig verstanden hat oder eben nicht. Die Beziehung, die hierbei zum Ausdruck kommt, ist in der Regel hierarchisch bzw. asymmetrisch gerahmt. Diese Asymmetrie schlägt sich institutionell in einer Rollenverteilung nieder: auf der einen Seite steht (tatsächlich meist) der Lehrer bzw. Meister und auf der anderen Seite eine Vielzahl an Schülern.<sup>254</sup> Schon an der rein quantitativen Verteilung lässt sich eine Gewichtung feststellen. Während es in der Regel nur einen Meister und wenige Lehrer gibt, sehen sich die Schüler einer größeren Gruppe meist gleichrangiger *peers* gegenüber.

254 An der Spitze der Hierarchie steht in der Regel ein Mann, während in den untergeordneten Lehrerpositionen häufig auch Frauen zu finden sind.

*Institutionelle Rollen, Schülerkarrieren  
und die asymmetrische Beziehung zum Lehrer*

Im Sinne einer klassischen Phasentypik, die auf eine Sozialisierung in den institutionell gerahmten Schulungssystemen fokussiert, lassen sich mehr oder weniger stark abgrenzbare Positionen innerhalb der jeweiligen Schulen nachzeichnen, die auch homolog zu anderen Schulungskontexten und entsprechenden „Karrierechancen“ oder „Stellen“ verstanden werden können. Auch in buddhistischen Schulungswegen finden sich Anfänger, Quereinsteiger, alte Hasen, Aussteiger, ein Mittelbau, welcher organisatorische Aufgaben übernimmt, und natürlich der Lehrkörper, der in der Regel einen Meister als Oberhaupt der Schule benennen kann. Im Sinne unseres Forschungsfokus auf die Praxis der Adepten, insbesondere unter dem Aspekt der soteriologischen Dimension, müssen wir hier streng zwischen einer eher formalistischen und institutionellen Rollenverteilung und einer individuellen Typik der Entwicklung gegenüber dem hierarchischen Status innerhalb einer Schule unterscheiden.

Nur auf diese Weise schließen wir explizit mit ein, dass auch ein Anfänger, der bislang (noch) keine spezifischen Rollen und Aufgaben innerhalb einer Schule übernommen hat – wie etwa die Zentrumsarbeit im Diamantweg oder Aufgaben der Altarpflege im Zen –, dennoch eine eigene spirituelle und soteriologische Entwicklung durchleben kann. Institutionelle Rollen und individuelle spirituelle Praxis und Reflexion stehen somit unabhängig voneinander und dies ist auch der Grund, weshalb wir uns vornehmlich der individuellen Seite widmen und die formelle Seite nur am Rande notieren.

In der Regel beginnen Praktizierende als Novizen in einem Schulungssystem. Dabei werden ihnen je nach Tradition und Schule in unterschiedlicher Weise zunächst nur eingeschränkte Rechte zugebilligt. Darüber hinaus werden sie in gewisser Weise als Anfänger markiert und auch entsprechend behandelt. In allen Schulungswegen zeigt sich beispielsweise eine mehr oder weniger streng ausgelegte Sitzordnung, die zwischen Anfängern und Fortgeschrittenen unterscheidet und diesbezüglich zumeist auch eine bestimmte Funktion erfüllt. Während etwa die Praktizierenden im Diamantweg bei ihrem ersten *Phowa*-Besuch nach vorne gesetzt werden, so dass sie im höchsten „Energiefeld“ zwischen Lama und den Geübten sitzen (s. hierzu die Schilderungen von Frau Kraft in Kap. III.1), werden die neuen Teilnehmer von 10 Tages-Kursen in *Vipassanā* nach Goenka in der Regel in die hinteren Reihen gesetzt, damit das volle Potential des Anschauungsmaterials zur mimetischen Angleichung entfaltet werden kann (vgl. Pagis 2010a; 2010b).

In anderer und eventuell subtilerer Weise machen darüber hinaus die teils sehr traditionellen Riten und Handlungsabläufe innerhalb einer Schule Neueinsteigern ziemlich schnell klar, dass sie noch nicht voll

dazugehören. Viele Handlungsabläufe etwa im *Zendo* – wie das Betreten des Raumes oder die Bewegung in ihm – werden Zen-Interessierten beispielsweise zumeist vor der ersten Sitzung erklärt, damit es nicht zu größeren Irritationen und Störungen im Ablauf kommt. Gerade im Zen zeigt auch die traditionelle Kleidung einen Unterschied zwischen den Rollen und Rängen innerhalb der Schule bzw. Gruppe an. Man denke vor allem an das um den Hals getragene *Rakusu*, ein speziell geschneidertes Kleidungsstück, das bei der Ordination vergeben wird. In anderen Schulen ist diese Differenzierung weniger stark ausgeprägt oder aber sie wird nach kurzer Zeit nivelliert, wie etwa im Diamantweg-Buddhismus, wo man (halb im Spaß) beim zweiten Besuch der *gompa* bereits zu den alten Hasen gezählt wird.

Spezifischere Positionen und Rollen werden in der Regel nur einigen wenigen, sowohl erfahrenen als auch aufgrund ihrer Persönlichkeit für geeignet gehaltenen Personen zugestanden. Hierunter fallen etwa der bereits genannte Mönchsstatus im Zen oder auch der Tradition von Ayya Khema, die Ehrung als Reiselehrer im Diamantweg bzw. eine Instruktoren-Rolle in Rigpa oder die Übernahme der Funktion eines Assistant Teachers in der *Vipassanā*-Vereinigung. Für diese Rollen sind meist nicht nur eine langjährige Teilnahme, sondern auch ein außergewöhnliches Engagement oder entsprechende Zusatzausbildungen wie etwa ein Drei-Monats- oder gar Drei-Jahres-Retreat in Rigpa nötig. Aber auch die regelmäßige Übernahme von Aufgaben und Pflichten bei der Durchführung von Zurückziehungen wie *Sesshins* oder der *Phowa* signalisieren die notwendige Ernsthaftigkeit auf dem Pfad, um schließlich auch verantwortungsvollere Aufgaben in der jeweiligen Schule übernehmen zu dürfen.

Es ist jedoch gar nicht so selten, dass insbesondere in den weniger zentralistisch organisierten Schulungswegen die Auswahl an geeigneten Personen für verantwortungsvolle Aufgaben nicht sonderlich groß ist, weshalb vor allem pragmatische Gründe den Ausschlag dafür geben, wer die entsprechenden Aufgaben übernimmt.

Die Ebene der Lehrer oder gar Meister ist dahingegen ganz traditionell nur einzelnen Personen in der jeweiligen Schule vorbehalten. Dementsprechend findet sich in den von uns untersuchten Schulungswegen jeweils eine klare Hierarchie, die in pyramidalen Stratifikation eine breite Basis an Praktizierenden aufzeigt, die von einigen wenigen Personen auf einer mittleren Ebene organisational getragen wird und deren Spitze von nur einer Person ausgefüllt wird. Für den von uns untersuchten *Sōtō*-Zen der Zen-Vereinigung Deutschland ist diese Person Meister Ludger Tenbreul, für den *Rinzai*-Zen Meister Michael Sabaß. Für den tibetischen Buddhismus übernimmt Lama Ole Nydahl im Diamantweg-Buddhismus diese Position und Sogyal Rinpoche für Rigpa. In der Tradition des *Theravāda*-Buddhismus finden sich der im Jahre 2013 verstorbene S. N. Goenka für die *Vipassanā*-Vereinigung und die 1997 verstorbene

Ayya Khema, in deren Tradition sich mittlerweile verschiedene Zentren und Gruppen mit entsprechenden Lehrern an der Spitze (Dr. Wilfried Reuter in Berlin und Bhante Nyanabodhi im Allgäu) gefunden haben.

Die personelle Spitze der Schulen wird in der Regel durch einen stärker organisational eingebundenen Mittelbau aufgefangen, der in den größeren Schulungswegen die *sangha* ganz konkret durch die Bereitstellung und Pflege von Räumlichkeiten und das Gestalten von Festivitäten oder Retreats erlebbar macht. Darüber hinaus findet sich in der Zen-Vereinigung Deutschland, aber auch in der Tradition von Ayya Khema jeweils ein Orden aus ordinierten Mönchen, die spezielle Aufgaben übernehmen und einem traditionalistisch dem Klosterleben nachempfundenen Tagesablauf nachgehen, und gleichzeitig die nur temporäre Zurückziehung der Laien-Praktizierenden nochmals abgrenzt.

An den jeweiligen Bezeichnungen dieser Rollen lässt sich bereits ein Hierarchiegefälle ausmachen: in der Zen-Vereinigung wird etwa sehr genau zwischen Gruppenleitern und Lehrern unterschieden, aber auch in der *Vipassanā*-Vereinigung findet sich eine ganze Riege von sogenannten *Assistant Teachers* (AT), die den Ablauf von 10- oder längeren Tageskursen organisieren und umsetzen. In Rigpa findet sich homolog die Rolle der sogenannten Instruktoren, welche bei Abwesenheit des Meisters die Aufgabe haben, Fragen der Schülerschaft im Sinne der Orthodoxie der Lehre zu beantworten. In diesen Schulen scheint ganz bewusst eine sprachliche Markierung darauf hinzuweisen, dass die Schüler es nicht mit gänzlich autonomen Lehrern zu tun haben, sondern mit einer assistierenden Exekutive des Meisters, der als sogenannter Linienhalter die letztendliche Autorität über Fragen des Schulungsweges besitzt. Nur in seltenen Fällen erkennt ein Meister einem seiner Schüler den autonomen Lehrerstatus – also ebenfalls die Meisterschaft – zu.

Neben solchen auch aus anderen Organisationen bekannten Formen und Praktiken der operativen Schließung (d. h. Formen der Institutionalisierung) finden sich zudem noch weitere organisational bekannte Regelungen, wie die klare Bestimmung von Mitgliedschaft, also der Inklusion und Exklusion, bzw. darüber hinaus auch die Abgrenzung gegenüber bestimmten Personen, Themen oder Fragestellungen, die etwas darüber aussagen, was zur Schule gehört und was nicht. Wie wir noch sehen werden, geht dies bis hin zur Einrichtung von Kommunikationstabus. Wie jedes soziale System in Operation müssen auch buddhistische Vereinigungen ab einem bestimmten Grad an Komplexität damit rechnen, ihre blinden Flecken, die sie für ein funktionierendes Operieren benötigen, von anderer Seite aufgezeigt zu bekommen.

Abgesehen davon birgt die erwähnte Engführung auf eine einzelne Person an der Spitze der Gruppierung oder Organisation zwangsläufig die auch historisch immer wieder brisante Frage nach möglichen Nachfolgern in sich. Wer kann beispielsweise den Vorsitz eines Schulungsweges

nach dem Ableben des Meisters übernehmen? Kann dies überhaupt gelingen, oder müssen die Schulen immer mit einer konkreten (lebenden) Person als Führung verknüpft sein? Die Besonderheit einer Schule, die sich neben der inhaltlichen Auslegung des Dharma sehr stark auch an der Person des Meisters festmacht, wird auch dadurch deutlich, dass es vielen Schulen nicht oder nur sehr schwer gelingt, nach dem Ableben ihrer Führungsspitze eine entsprechende Kontinuität aufrechtzuerhalten. Die Attraktivität von einzelnen Schulungswegen ist sehr häufig mit der Attraktivität des Führungsstils ihres Meisters (wie etwa Charisma, Kommunikationsstil, Entscheidungsfindungsverhalten etc.) verknüpft und damit ist auch klar, weshalb es häufig zur Segregation und Spaltung in einer Schule kommt, wenn die Gründungsfigur verstirbt.

Beispielhaft für einen solchen Prozess des Umgangs mit der Nachfolgefrage und einer möglichen Kontinuität berichtet uns Rudolf Wagner von der Zeit im Anschluss an das überraschende Ableben von Taisen Deshimaru *Rōshi*, der als *die* Gründungsfigur des *Sōtō*-Zen in Europa angesehen werden kann.

*Herr Wagner:* Ja, Deshimaru hat dann ja leider nicht sehr lange gelebt. Ist ja dann 82 im April gestorben. (räuspert sich) Ich hatte mich 1980 von ihm ordinieren lassen. [...] Dann kamen ein paar Jahre, da haben wir natürlich die Organisation, die Deshimaru aufgebaut hatte, die bestand natürlich noch. Besteht ja auch heute noch. (unklar) keinen konkreten Nachfolger benannt. Dann hat man mehrere, die dafür in Frage kommen. Und dann kam es irgendwie zwei Jahre später aufgrund von verschiedenen Strömungen innerhalb der/ zu mehreren Spaltungen. [...] Und darüber gab es keine Einigung mit den Leuten von der Zen-Vereinigung. Und dann gab es/ Dann bin ich einfach gegangen, zum Dings gegangen. Und dann sind immer noch mehr Leute gegangen. (lachend) Und irgendwann sagte man, jetzt sind so viele raus irgendwie, also sind mehr raus gegangen aus der alten Gruppe, lass uns doch eine eigene dann machen. Also so fing das/ Ich hatte das gar nicht vor. (Interviewer: Okay. Ah ja.) Aber irgendwann machte das einfach Sinn. Also sagen wir mal, die alte Gruppe bestand aus 15 Leuten. Wenn dann die Hälfte sieben, acht Leute da weggehen, dann kann man sagen, ja gut, jetzt sind wir die Gruppe und ihr seid die Gruppe und wir haben uns dann eigene Räume gesucht. Wir sind hier rausgegangen aus den alten. Und seitdem gibt es das dann. Ja. (2) Aber es gab denn auch (räuspert sich) andere Abspaltungen. Die italienische sangha hat sich von der französischen abgespalten. Die spanische von der französischen und das ganze kursiert immer noch so.

Sowohl die Gründung einer Schule als auch ihr Niedergang scheinen gar nicht so selten sehr eng mit einer einzelnen Person (dem Meister) verbunden zu sein. Die buddhistische Historie ist voll von derartigen Geschichten über Neu-Gründungen, Reformierungen, Nachfolgeproblematiken, Schließungen oder ähnlichem. Ganze Schulungswege, wie etwa die *Sōtōshu* im japanischen Buddhismus oder die verschiedenen Schulen des

tibetischen Buddhismus, sind in (teils anerkennender, teils rivalisierender) Abgrenzung zu anderen Schulen und Lehrern gegründet worden.

Die *sangha* einer Schule wird damit vor die ganz praktische Herausforderung gestellt, einen Weg des Umgangs zu finden, wenn die Gründungsfigur nicht mehr existiert. Denn einerseits hat man sich etwa als Schüler jahrelang auf den durch den Lehrer vorgegebenen Pfad einsozialisieren lassen, andererseits hat man sich aber von Seiten der Praxis darin geübt, die Unbeständigkeit aller Dinge anzunehmen. Die Erzählung von Herr Wagner zeigt daher einen Weg auf, wie beide Aspekte (Kontinuität und Wandel) in der eigenen Praxis zur Deckung gelangen können: Man gründet eine eigene Schule, die sich im Sinne der Dharma-Übertragung in einer Linie mit der vorhergehenden sieht. Kontinuität und Wandel finden hier in der gelebten Praxis zusammen, die sich der buddhistischen Theorie nach jeweils nur selbst erneuern kann. Sowohl die Zen-Vereinigung Deutschland (ZVD) als auch die von Herrn Wagner angeordnete Association Zen Internationale (AZI) sind zwei erfolgreiche Beispiele dafür, wie im Rahmen einer stark durch einzelne Personen geprägten Tradition Neues entstehen kann, das wiederum zunächst durch Einzelpersonen geprägt wird.

Bei zwei anderen von uns untersuchten Schulen zeigt sich ein weiterer Versuch, wie in der Praxis mit dieser Schwierigkeit der Einheit der Differenz von Kontinuität und Wandel umgegangen werden kann. Beide Schulen bedienen sich dabei der Audiotechnik, die es wesentlich besser als Schriftstücke erlaubt, Erinnerungen an Eigenschaften der Gründungsperson präsent zu halten. Sowohl in der *Vipassanā*-Vereinigung als auch in Rigpa hat man bereits sehr früh auf Audiotechnik gesetzt (in Rigpa später vermehrt auch auf Videotechnik), um die insbesondere in global verbreiteten Schulungswegen unvermeidliche (temporäre) Abwesenheit des Meisters zu kompensieren. Die medientechnische Konservierung der Lehrreden des Meisters dient damit unter pragmatischen Gesichtspunkten vor allem dem Primat eines Verbreitungsmediums, das den Kreis der Adressaten in Zeit und Raum zu vergrößern vermag. Gleichzeitig kann die daraus resultierende Verfügbarkeit jedoch zu neuen Problemlagen führen, die derart nicht vorgesehen waren. Ganz prominent stellt sich etwa nach dem Ableben des Meisters – und damit zusammenhängend mit der Einführung von Kontingenz in die Auslegung der Dharmapraxis – die Frage nach dem Umgang mit Orthodoxie und Heterodoxie. Ganz praktisch gilt es nun, für die Nachfolgenden in einer Schule eine Balance zwischen Kontinuität und Wandel zu installieren.

Beispielhaft für die Reflexion solcher Prozesse in der *Vipassanā*-Vereinigung nach dem Tod von S. N. Goenka im Jahre 2013 antizipiert Herr Müller, der offiziell als Lehrer ernannt wurde, mögliche Problemlagen im Umgang mit der Nachfolge:



*Herr Müller:* Die Technik ist ja ziemlich vollständig und ziemlich gut unterrichtet, ziemlich gut ausgebracht worden und auch der Raum ist sehr gut. Und ich denke, ja, wir müssen mal aufpassen, dass wir nicht Fehler machen. Das ist eigentlich, die höchste Aufmerksamkeit sollte darauf sein und einfach unterrichten, wie der Goenka (damals) unterrichtet hat.

*Interviewer:* Wo würdest du Fehler sehen? Also, wo würdest du sagen, das würde nicht mehr damit zusammengehen oder gäbe es da so?

*Herr Müller:* Ja, das einfache Ego, würde ich sagen. Das ist irgendwann, glaube ich, mal so eine Sache. Ich und Ich, und Ich verstehe es besser. Und: Goenka war altmodisch oder die sind altmodisch. Und ich will es besser machen. Und das/ Ich sehe, dass einfach die Technik, soweit ich sie hier und da unterrichtet habe, sehr gut und nicht altmodisch wird, weil einfach die Technik ist die Technik. Und die kann ja nicht altmodisch werden. Kann ja nicht und braucht nicht verändert zu werden, weil sie einfach so ganz gut ausgebracht ist für die Studenten und [...] die Center, wie die sind. Und wenn alle so in die Richtung arbeiten, da werden keine Probleme auftauchen

Auf die Frage, wie innerhalb der Organisation der *Vipassanā*-Vereinigung mit dem Ableben des Gründers Goenka umgegangen werde, reagiert Herr Müller mit dem Verweis auf die „Technik“, die „ziemlich vollständig“ und „gut unterrichtet“ sei. Mit dem Begriff der Technik verweist der Befragte hier auf die auszuübende Praxis der Meditationen. Sowohl die „Technik“ selbst sei so gut wie vollständig als auch der „Raum“, in welchem sie zur Anwendung gebracht wurde. Beides wird als vorteilhafte Rahmenbedingung für eine reibungslose Kontinuität angebracht, denn es müsse weder der Inhalt geändert (denn „Vollständigkeit“ erfordert keine Erweiterung oder Korrektur) noch ein „Raum“ geschaffen werden, der diese Technik entsprechend aufnehmen könnte.

Die Begrifflichkeit der Technik induziert zudem ein Bild von überpersönlich bzw. objektiv Konservierbarem, also etwas, das unabhängig von individueller Ausübung reproduzierbar ist. Dem abstrakt gehaltenen Ideal der „Technik“ steht jedoch die auch von Herrn Müller antizipierte Praxis gegenüber, die ihrer Natur nach immer einer konkreten und aus diesem Grunde für Abweichung anfälligen Ausübung bedarf. Hier komme es darauf an, dass die Lehrer „höchste Aufmerksamkeit“ zeigen, damit so unterrichtet werde, „wie der Goenka (damals) unterrichtet hat“.

Aus einer solchen Orientierung an Kontinuität, die mögliche Abweichungen zu vermeiden versucht, weil sie Fehlerquellen sein könnten, ist auch die Vorliebe für medientechnisch konservierte Lehrreden nachvollziehbar. Diese Vorliebe wird zudem durch den faktischen Erfolg ihres Einsatzes untermauert: Denn die in jahrzehntelanger Arbeit aufgebaute *Vipassanā*-Vereinigung ist tatsächlich ein sehr gutes Beispiel für eine global aufgestellte Gemeinschaft, die in dieser Form ohne die entsprechenden vereinheitlichenden Verbreitungsmedien nicht denkbar wäre.

Gleichwohl erzeugen die Tonbänder Goenkas eine ganz eigene Dynamik, da sie gewissermaßen als heilige Reliquien den Weg in eine orthodox auszulegende Tradition vorgeben könnten oder gar als Götzenbilder der (vergeblichen) Anhaftung an Beständigkeit betrachtet werden könnten, die es wiederum zu überwinden gilt. Herr Müller scheint in dieser Interviewstelle die Form der Orthodoxie zu favorisieren.

Der eigentliche „Fehler“, welcher der Gemeinschaft in dieser neuen Situation unterlaufen könne, sei das „Ego“ aller Beteiligten. Erst mit dem „Ego“, also der Überhöhung bzw. dem Einlassen auf die Illusion eines Ich-Wesens, das wertend in die Welt schielt und somit begehrend oder aversiv von ihr Besitz zu ergreifen sucht, würden die Probleme entstehen, denen es aufmerksam zu begegnen gilt.<sup>255</sup> Wenn die Kontinuität nicht gewahrt würde, würden sich diejenigen Leute aufdrängen, die vorgeben, den vermeintlich richtigen Weg zu kennen bzw. in der Form der Kritik einen Wandel herbeiführen zu wollen („die sind altmodisch. Und ich will besser machen“). Aus Herrn Müllers Sicht besteht demnach kein Bedarf für eine Veränderung, Korrektur oder Anpassung der Technik. Wenn alle in die „gleiche Richtung arbeiten“ würden, würden auch keine Probleme auftauchen, so Herr Müller.

Hierin zeigt sich jedoch die Problematik, die sich aus dem Macht-Vakuum ergibt, das eintritt, wenn der Entscheider nicht mehr existiert: Die Favourisierung *jeder* der beiden Seiten Kontinuität oder Wandel muss nun unter dem Lichte der Aushandlung der Zukunft als Produkt von „Ego“ erscheinen. Denn es wird sich schnell herausstellen, dass auch die Orientierung an Kontinuität, die sich darin auszudrückt, die Technik so auszuüben „wie sie der Goenka unterrichtet“ hat, der individuellen Auslegung eines Interpreteten unterliegt, einer Interpretation also, die genauso von „Ego“ gespeist ist, wie der Wunsch nach Veränderung.<sup>256</sup>

255 Herr Müller versucht also, dem der Organisation neu begegnenden, aber in seiner Form altbekannten Problem des Egos mit den entsprechenden Mitteln der *Vipassanā*-Technik selbst zu begegnen. Später im Interview schlägt er weitergehend vor, die Technik der Innenweltbeobachtung für den Prozess der Aushandlung zwischen Kontinuität und Wandel zu nutzen: „[...] (am) Besten ist das, wenn alle einen 60-Tage-Kurs zusammen sitzen zusammen und dann (lacht) [...] Sich dann zusammensetzen. Diskutieren, ja, zusammen sitzen, *Mettā* erzeugen und anfangen, Probleme zu beobachten und Probleme zu beseitigen.“

256 Wie Latour aufzeigt, zirkuliert das Authentische in der Spiritualität nicht in einer inhaltlichen Festlegung, sondern in der Beziehung um die Aushandlung des Authentischen. Es geht hier also um den Modus Operandi des Umgangs mit dem immer auch „beängstigenden Hiatus“, „angesichts dessen ein Priester, Bischof, Reformator, Gläubiger, Eremit sich fragt, ob die von ihm als notwendig erachtete Neuerung eine treue Inspiration ist oder ein pietätloser Verrat (Latour 2014, S 304f.). Gerade in dem Aushandlungsprozess zeigt sich das „Modell der Komplexität der Beziehungen [...], welche der Wert zu der ihn aufnehmenden Institution unterhält: Manchmal stimmen sie überein, manchmal

Die Unersetzlichkeit der Gründungsperson einer Schule, also zumeist des lebenden Meisters, der die nötige Adhäsionskraft für den Gruppenzusammenhalt aufbietet, zeigt sich bei allen von uns untersuchten Schulen – wenngleich in unterschiedlich starkem Ausmaß. Die Funktion der hierarchisch strukturierten Organisationsweise der Schulen liegt in der Unsicherheitsabsorption für die Interpretation der Lehre, die bei Abweichung *nolens volens* in eine entsprechend abweichende Praxis münden würde. Ein Meister, der sich in einer lange zurückreichenden Traditionslinie von vorherigen Meistern verortet, sich damit also durch Legitimation auszeichnet, entscheidet über Probleme und Fragen, welche die Lehre des Buddha betreffen. Die auf dem individuellen Pfad der Praxis aufkeimenden Zweifel und Unsicherheiten können im *sangha* zwar unter den *peers* diskutiert und beraten werden, entschieden aber werden sie vom Oberhaupt, dem Meister, der mit dieser Entscheidungsfindung zugleich den Modus und die Besonderheit der Schule herausstellt.

Im Zweifel hört man also nochmal in den Tonbändern bzw. *streams* nach, erwirbt das entsprechende Buch, das den Meister als Autor nennt oder fragt ganz persönlich beim nächsten Retreat nach, wenn der Meister anwesend ist. Im Diamantweg-Buddhismus etwa scheinen die von Lama Ole Nydahl durchgeführten und regelmäßig stattfindenden Einführungsveranstaltungen für Interessierte ebenso dazu zu dienen, den bereits seit längerem Praktizierenden eine Gelegenheit für Fragen und inhaltliche Rückversicherungen zu bieten. Aber auch in den anderen Schulen finden sich derartige Mechanismen zur Unsicherheitsabsorption und damit der Eindämmung von Kontingenz.

In der *Vipassana*-Vereinigung etwa wird den Praktizierenden zwingend der Besuch mehrerer 10-Tageskurse vorgeschrieben, bevor sie sich an längeren Übungsperioden probieren dürfen. Diese Form der Repetition, die in der Regel durch mehrmonatige Perioden des Selbst-Studiums unterbrochen werden, lässt den nötigen Raum, um eigene Fragen überhaupt erst generieren zu können und sie entweder wieder abzulegen oder im Zweifel mit auf den nächsten Kurs zu nehmen. Dort können sie entweder anhand der Tonbandaufzeichnungen oder in den abendlichen Diskussionen mit den Assistenzlehrern beantwortet werden. Die Assistenzlehrer können in diesem Kontext zwar punktuell als autorisierte Sprecher des Meisters angesehen werden, aber nicht als eigenständige Lehrer, die autonom über die Lehre bestimmen könnten.

überhaupt nicht; manchmal muß alles reformiert werden, damit man nicht durch eine übermäßige Treue Verrat begeht; manchmal sind es die Reformen, die als ebenso viele gefährliche Neuerungen, das heißt als Verrat, erscheinen. [...] Jedesmal muß man eine originelle eigenartige und spezifische Beziehung zwischen der Geschichte ihrer Werte und den Institutionen annehmen, denen diese Werte Sinn und Bedeutung geben und die umgekehrt jene empfangen, aufnehmen – und oft verraten.“ (a.a.O.)

Eine noch strengere Auslegung solcher hierarchischer Ordnungen in Hinblick auf die Möglichkeit autonomer Auslegung des Dharma und entsprechender Belehrungen findet sich in Rigpa. Hier ist bereits das Studienprogramm mit seinen fest vorgeschriebenen Text-, Ton- und Videomaterialien sehr regulierend aufgebaut. Einerseits verspricht dies den Praktizierenden ein in enger Abstimmung mit dem Meister entwickeltes und von ihm überprüftes Lernen. Andererseits aber steht den lokalen Leitungsstellen und Instruktoressen vor diesem Hintergrund kaum noch Spielraum in Hinblick auf die Interpretationen der Lehre und des Lernens bzw. darauf, was dies in der Alltagspraxis bedeutet, zur Verfügung. Eine solche Formalisierung und Regulierung ermöglicht dem Meister die Illusion, seine Schüler auch in Abwesenheit exakt führen zu können.

Ob sich diese organisationale Kontrollfantasie auf Seiten der praktischen Ausübung realisieren lässt, ist natürlich eine andere Frage. Zweifellos aber hat ein solch reguliertes und kontrollierendes Vorgehen Auswirkungen auf die Peripherie um das Zentrum des Meisters. Während in anderen Schulen neben dem Meister durchaus weitere Lehrer in je unterschiedlicher Anzahl stehen können,<sup>257</sup> tut sich Rigpa hier etwas schwerer, Personen aus dem Westen mit entsprechender Autorität auszustatten. So berichtet uns etwa die Leiterin eines lokalen Rigpa-Zentrums zur Frage nach einer möglichen Nachfolge für Sogyal Rinpoche von dessen Einstellung zur Kontinuität in der Lehre:

*Interviewer:* Es gibt quasi neben/ also wenn man zum Beispiel neben ihm nur diesen einen Lehrer dann quasi.

*Frau Meinhardt:* In unserer/ Bisher, ja. Es gibt eine zweite, eine Frau, die hat Rinpoche auch in den 70ern auch in London kennengelernt, die ist jetzt sozusagen dabei, auch in den Stand zu kommen. Aber da ist Sogyal Rinpoche wahnsinnig zögerlich, Leuten sozusagen den Lehrerauftrag oder den Lehrstand zu geben. Weil er denkt, weil er eigentlich riesiger Perfektionist ist. Und eigentlich sagt, dass wir erst richtig lernen müssen sozusagen, um es dann auch richtig weitergeben zu können. Weil, ich meine, das was ich falsch verstehe und dir jetzt sage, wirst du immer nur falsch

257 In der von uns untersuchten *Sōtō*-Schule finden sich neben Meister Ludger Tenbreul mehrere Personen mit Lehrbefugnis und ferner sogenannte Gruppenleiter. Auch in der von uns ausgewählten *Rinzai*-Tradition findet sich eine ähnliche Struktur. In der *Vipassana*-Vereinigung stand der mittlerweile verstorbene S. N. Goenka an der Spitze, während die mittleren und unteren Organisationsebenen von einigen wenigen Lehrern und sehr vielen Hilfslehrern – sogenannten Assistant Teachers – bedient werden. In der Tradition Ayya Khemas finden sich zwei prominentere Lehrer, die in Berlin und im Allgäu tätig sind und viele kleinere Gruppen in anderen Städten. Im Diamantweg-Buddhismus treffen wir auf Lama Ole Nydahl, der sich auf die tibetische Kagyü-Tradition beruft (16. Karmapa), und auch hier gibt es viele sogenannte Reiselehrer, die an verschiedenen Orten Vorträge und Belehrungen halten.

weitergeben können. Und da ist sozusagen/ Und da ist er also ziemlich speziell, sage ich mal.

Die zugeschriebene Bedeutung und damit auch die Macht des Meisters – in diesem Fall Sogyal Rinpoches – tritt zudem in der Frage hervor, wie mit dem spirituellen Nachwuchs in der eigenen Gemeinschaft umgegangen wird. Finden sich hier Formen der Komplementarität, der Kontinuität und Tradition oder gar der Konkurrenz? Im Bericht Frau Meinhardts wird in besonderer Weise deutlich, dass die „Zögerlichkeit“ sowohl als „Perfektionismus“ als auch als Form der Zurückweisung verstanden werden kann. Welche Gründe dahinter stecken, darüber lässt sich nur spekulieren. Mit Blick auf die soziale Dynamik innerhalb der *sangha* sollte anhand dieser Orientierung allerdings klar sein, dass nur der Meister die letztendliche Hoheit über die Auslegung von richtig und falsch besitzt, die Kontrolle also in einer Hand ist. Die abschließende Bemerkung Frau Meinhardts, dass Sogyal Rinpoche in diesem Belang „ziemlich speziell, sage ich mal“ sei, drückt jedoch aus, dass man es durchaus auch anders sehen könnte als der Meister.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die zumeist recht hierarchische Ordnung innerhalb der Schulen einerseits zwar Aufschluss über den Status und die Aufstiegsmöglichkeiten auf dem buddhistischen Weg gibt, dies aber vor allem auf der Ebene einer eher formalen Rollenbeschreibung tut. Das bedeutet, dass ein Zentrumsmanager nicht automatisch ein erleuchteter Geist sein muss, sondern zunächst ganz pragmatisch die Zeit und die Mittel zur Verfügung haben muss, sich mit seiner Arbeitskraft dem Dharma zu widmen. Auch unter unseren Interviewpartnern findet sich eine große Zahl von Praktizierenden, die sich mit mehr oder weniger großem Engagement in die *sangha*-Pflege oder in die organisationalen Belange der Schulungswege einbringen.

Diesen sehr formalisierten Positionierungen innerhalb der Schulungssysteme steht eine wesentlich informellere Positionierung in der Entwicklungsdynamik der buddhistischen Geistesschulung gegenüber. Wie bereits in Kapitel III.3 dargestellt, müssen formale Rolle und die Entwicklung des Geistes im Sinne der soteriologischen Vision nicht Hand in Hand gehen. Nichtsdestotrotz bieten die unterschiedlichen Aufstiegsmöglichkeiten in den verschiedenen Schulen zumindest erste Anhaltspunkte dafür, welche Perspektiven sich dem Anfänger eröffnen könnten, wenn er sich für den buddhistischen Übungsweg entschließt. Gleichzeitig sind es vor allem die zumeist ehrenamtlich Engagierten, die den Schulungsweg mit ganz praktischer Unterstützung organisational aufrecht erhalten und dementsprechend mit Titulierungen und Rechten/Pflichten ausgestattet werden. Aus struktureller Perspektive bietet die hierarchische Organisationsform klare Vorteile in der Entscheidungsfindung und damit einhergehend für die operationale Schließung des jeweiligen

buddhistischen Lehrsystems zu einer Schule, gleichwohl damit zusammenhängend auch die genannten Schwierigkeiten entstehen können. Die Bedeutung des lebendigen Lehrers als aktuelle Verkörperung der Lehre Buddhas wird insbesondere dann ersichtlich, wenn es darum geht, die Nachfolgeregelung im Sinne einer Lehrbefugnis oder der Leitung einzelner Zentren oder gar einer ganzen Schule zu bestimmen.

*Erwartungen an den Lehrer und seine „Meisterschaft“*

Im Kontext religiöser Kommunikation übernimmt der Lehrer eine ganz besondere Stellung. Er wirkt zugleich als Medium wie auch als Form der Transmission des Dharma, also der Lehre des Buddhas. Als Medium stellt er sich und seine Person in den Hintergrund, damit sein Wirken als nicht an Personen gebundenes Verbreiten des Dharma aufscheinen kann, also einer letztlich universellen Wahrheit, die unabhängig von der Persönlichkeit der je aktuell Beteiligten existiert. Auf der anderen Seite jedoch *zeigt* sich der Lehrer in seiner verkörperten Haltung eben immer auch als spezifische Form des konkreten Auslebens des Dharma, an der die Schüler sich mimetisch orientieren können (vgl. Kap. II.5). Die Rolle des Lehrers ist somit bereits von Grund auf eine ambivalente und prekäre Position, die es entsprechend in der Praxis je nach geforderter Situation zu entfalten gilt.

Eine der Schwierigkeiten in der Praxis der Transmission wurde bereits in Kapitel III.2 kurz angesprochen: Das Dharma lässt sich – wenn überhaupt – nur schwerlich als theoretisches Wissen vermitteln. Auch der beste Vortrag eines rhetorisch geschickten Lehrers reicht nicht aus, das zu bezeichnen, auf das es ankommt. Dies betont auch der Zen-Lehrer Joachim Roth, wenn er davon spricht, dass es notwendig ist, mit dem ganzen Körper und in Geist und Sprache auf den Schüler und sein Ansinnen zu reagieren:

*Interviewer:* Aber jetzt bist Du ja in der Position, irgendwie das, was weiß ich/ Ich komme jetzt vorbei und dann nach dreimal Sitzen sage ‚Ich bin abgehoben oder ich habe meinen Körper verlassen.‘ Solche Gefühle/ Also kommt da wahrscheinlich öfter mal vor. Wie gehst Du dann mit so was um? Also als/

*Herr Roth:* Ja, dann musst Du dreimal kommen und wenn das passiert, dann zeige ich Dir das. (Lachen) Das ist direkt. Das andere ist Theorie. (Interviewer: So. Ja.) Ja, ja, ja. Das ist direkt. Um es ganz genau sagen, auch die richtige Reaktion ist intuitiv. Ich weiß nicht, was ich morgen mit jemandem mache. Es gibt kein allgemeines (unklar)/ keine allgemeine Regel. Es geht einfach darum/ Für mich geht es darum, so gut wie möglich wach zu sein. So gut wie möglich. Es klappt nicht immer. Ganz klar. Zen-Lehrer sind keine Heiligen. Aber so gut wie möglich wach sein. Aus dieser Wachheit heraus sozusagen, den Betreffenden eine Antwort zu geben, durch körperliches Verhalten oder auch Sprache oder so.

Während der Interviewer den Zen-Lehrer dazu auffordert, anhand eines konstruierten Exempels seinen Umgang mit Schülern zu beschreiben, verwirft Herr Roth die hier implizit mitgeführte Möglichkeit eines abstrakten Beschreibens solcher Situationen. Er macht vielmehr eine Differenz zwischen abstrakter „Theorie“ und „direkt(er)“ Praxis auf, wobei klar wird, dass weder die Theorie die direkte Situation einholen kann, noch die direkte Situation sich an der Theorie orientieren muss. Die „richtige Reaktion“ könne vielmehr nur „intuitiv“ sein und dementsprechend könne er auch nicht wissen, was er „morgen mit jemandem mache“. Ein solches Vorgehen, das in hohem Maße auf die direkte Situation und die nonverbalen Möglichkeiten von Kommunikation setzt, ist natürlich weiterhin prekär gelagert und kann prinzipiell scheitern, wie auch Herr Roth anmerkt: „Zen-Lehrer sind keine Heiligen“.<sup>258</sup> Gleichzeitig wohnt aber gerade solch einer immer auch zerbrechlichen Lehrer-Schüler-Beziehung, die auf diesem ungeplanten und unplanbaren, intuitiven Zugang beruht, der Zauber der Authentizität und universellen Wahrheit inne – dessen, was wirklich ist.

Worauf es hier aus analytischer Perspektive jedoch ankommt, ist vor allem die Brücke, die der Lehrer zwischen den Sinnschichten der Immanenz und der Transzendenz zu schlagen vermag. Denn nicht nur bleibt die Sinnsphäre des Transzendenten uneinholbar hinter dem Horizont sinnlich wahrnehmbarer Immanenz verborgen, sondern vor allem bleibt, wie Luhmann betont, die Differenz selbst, also die Grenze, die zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren teilt, ungeklärt.<sup>259</sup>

Da aber diese Form der Autorität persönlicher Erfahrung per se für andere unzugänglich ist und daher geglaubt werden muss, kommt hier wieder das rhetorische Geschick des einzelnen Lehrers zum Tragen. Im glücklichen Fall bestärkt dieses in Kombination mit einer Prise Charisma und entsprechendem Auftreten in Form von überzeugenden Kommunikationen die Faszination der Schüler für buddhistische Erfahrung.<sup>260</sup> Die Erwartungshaltung gegenüber dem Lehrer ist immer eine Erwartung von Authentizität in Hinblick auf außergewöhnliche Erfahrungen an der Grenze von Immanenz und Transzendenz.

<sup>258</sup> Siehe hierzu bereits aus theoretischer Perspektive Kapitel II.6 und für eine exemplarische Darstellung Kapitel III.2. Wir kommen auf die Thematik des potentiellen Scheiterns nonverbaler Kommunikation und der hochgradig diffizilen Verstehens- und Reflexionsanforderungen nochmals am Ende dieses Kapitels zurück.

<sup>259</sup> „Der Wirkungszusammenhang bleibt unbekannt – und eben deshalb glaubwürdig. Er lässt keine Fehlerkontrolle zu und auch keine Wissensentwicklung durch Lernen. Das Unbekanntbleiben respektiert gewissermaßen das Heilige. Und es hat die Nebenfunktion, den mit Autorität auszustatten, der sich glaubwürdig auf Erfahrung berufen kann.“ (Luhmann 2000, S. 234)

<sup>260</sup> Der Zen-Buddhismus hat in diesem Zusammenhang den „Vorteil“, dass Erleuchtungserfahrungen (*kenshō* oder *satori*) einzelner Adepten ganz formal vom Meister zertifiziert werden können bzw. sogar müssen, wenn dieser auf den Karrierewegen der Schule weiter fortschreiten möchte.



Gerade die erste persönliche Begegnung mit dem Meister scheint dementsprechend mit hohen (vielleicht besser: überhöhten) Erwartungen an die Person des Lehrers verbunden zu sein und sich in einer gefühlten oder explizit hergestellten Asymmetrie zwischen Lehrer und Schüler auszudrücken, die nur ganz langsam erkannt und abgebaut werden kann. Der mittlerweile in der *Rinzai*-Schule sehr erfahrene Herr Kastell erinnert sich noch sehr gut daran, wie es sich begeben hat, als er zum ersten Mal ins Dokusan trat, um seinem Meister zu begegnen, dem er bis heute folgt:

*Interviewer:* Wie war die erste/ Können Sie sich noch erinnern, Ihr erster Besuch dann bei einer richtigen Sitzung beim Zen-Meister, bei Ihrem Zen-Meister, dem Sie ja quasi gefolgt sind?

*Herr Kastell:* Ja. Also (Räuspern) wie gesagt, ich habe ihn damals das erste Mal bei diesem Vortrag gesehen. Das war natürlich sehr, sehr beeindruckend. Er war eine ziemlich große Person mit sehr viel Charisma und natürlich mit entsprechendem orientalischem Ornat, sage ich mal. Und als ich dann nach/ (Räuspern) mein erstes *Sesshin* mitgemacht habe, da war ich noch nicht in Dortmund, das habe ich vorher gemacht – also ein *Sesshin* ist ein Retreat, eine zeitintensive, gemeinsame Übung –, da musste ich oder da wollte ich natürlich auch, da ist es eben üblich, dass man mehrfach am Tag zum Dokusan geht, da gibt es eine sehr formelle und zeremonielle Vorgehensweise. Das heißt, der Meister sitzt in seinem Zimmer und der Schüler, der rein kommt, muss sich an der Tür verneigen und muss drei Niederwerfungen machen und das war für mich eine sehr beängstigende Situation. Also er war einfach physisch schon größer als ich. Ich habe natürlich auch alles Mögliche in ihn hinein interpretiert wahrscheinlich. Und, also, es ist einfach so, es gibt dann so eine Matte vor dem Meister, auf die man sich dann hinsetzen kann und ich habe mich gar nicht getraut, mich ganz auf diese Matte zu setzen. Ich hatte einfach zu viel Respekt oder Angst oder Ehrfurcht, wie man es nennen will, um da wirklich überhaupt so nah heran zu gehen an diese Person. Also es war sehr einschüchternd und auch sehr von Angst und Erwartung geprägt. Das erste Gespräch war dann eigentlich, dass er mich gefragt hat, was ich jetzt gerade übe. Ich glaube, das war Atem zählen oder sowas. Dann hat er mir irgendwie eine andere Übung gegeben und ja, nach und nach, also das hat wirklich lange Zeit gebraucht, habe ich mich dann daran gewöhnt, an diese Situation. Aber es war für mich einfach sehr schwierig damit umzugehen mit gefühltem Gefälle zwischen mir und dieser Person über mir.

Auch wenn die Erzählung von Herrn Kastell damit schließt, dass es sich um ein „gefühltes Gefälle“ zwischen ihm und seinem Meister handelte, so erschließt sich ihm diese Perspektivierung erst aus der Retrospektive als erfahrener Schüler, der die Asymmetrie bereits seit längerem hinter sich lassen konnte und ein Verhältnis auf Augenhöhe mit seinem Meister pflegt.

Gerade in diesem Bericht wird klar, dass ein solch „gefühlte[s] Gefälle“ nicht allein aus den Erwartungen eines Schülers entsteht, sondern dass Asymmetrien ganz im Sinne Latours (2007) zumeist durch



die Versammlung entsprechender Aktanten befeuert werden: (Exotische) orientalische Ornate, Rituale, deren Sinn sich (noch) nicht erschließt, verschiedene Uniformen und letztendlich auch der Thron,<sup>261</sup> auf dem der Meister sitzt, unterstützen ganz plastisch die Herstellung eines Höhenunterschiedes bzw. die zuvor angesprochene Asymmetrisierung zwischen Lehrer und Schüler. Im Falle Herrn Kastells kommt zusätzlich die Wahrnehmung der Differenz in der physischen Statur hinzu, die nochmals in besonderem und auf die Person zurechenbarem Maße den Meister „über mir“ beeindruckend macht. All diese Eindrücke, Aktanten und Erwartungen an einen sowohl physisch wie auch mental „überlegenen“ Meister rahmen gerade den ersten Kontakt in spezifischer Weise. Eine solche Strukturierung kann zwar einerseits „einschüchternd“ wirken, hilft aber gleichzeitig auch, der Situation eine Form zu geben. Auf der Mitteilungsebene wirkt hier insbesondere das Setting des Dokusan per se instruktiv als Übungs-Situation, die als außeralltäglich gerahmt wird und dadurch jede auch noch so harmlos erscheinende Frage verdächtig erscheinen und auf ihren möglichen Hintersinn abklopfen lässt.

Das Gespräch im Dokusan ist also eine besondere *Performance*, die Schüler und Lehrer gemeinsam aufführen müssen. Angst und Ehrfurcht sind Empfindungen des Schülers, die seinem eigenen Kopf entstammen. Damit geht sogleich die Perspektive einher, dass diese (hemmenden) Empfindungen irgendwann überwunden werden können. Dem Schüler zeigt sich, wie bereits bei Herrn Kastell angedeutet, seine Reifung an seiner Wahrnehmung und Sichtweise der Beziehung zum Lehrer. Auch und gerade an der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler lässt sich somit die Etablierung eines veränderten Selbst- und Weltverhältnisses rekonstruieren. Und dies nicht nur von distanzierten soziologischen Beobachtern, sondern gerade auch vom Schüler selbst! Wir kommen darauf zurück.

Festzuhalten bleibt hier der Aspekt, dass die Asymmetrie zwischen Schüler und Lehrer zunächst äußerst hilfreich für die Lehr- und Lernbeziehung ist. Die dadurch ermöglichte soziale Stabilisierung erzeugt für die besonders zu Beginn störungsanfällige Beziehung eine Verlässlichkeit, auf deren Basis es zu mimetischen Angleichungen kommen kann, die nicht zu schnell in eine mimetische Rivalität umzuschlagen drohen. Die Asymmetrie ist in diesem Sinne funktional, da sie Orientierung auf ein Ziel hin bietet. Sie ist damit immer auch ein Rückzugsgebiet, eine Art

261 Das Sitzen auf einem Thron wirkt dabei in zweifacher Weise: Einerseits erhöht es den Sitzenden über die Schüler am Boden, andererseits macht es ihn jedoch auch in prominenter und isolierter Weise beobachtbar. Diese Prominenz steht für eine mimetische Angleichung bzw. Rivalität zur Verfügung, die sich beispielsweise an der zu Beginn des Kapitels eingeführten Doppelfunktion des Lehrers als Medium und Form der Lehren Buddhas abarbeiten kann. Eine derartig exklusive Platzierung des Lehrers findet sich in so gut wie allen von uns untersuchten Schulen.

*default value* für die soziale Beziehung, das insbesondere auch verhindern kann, dass die unvorhersehbaren Interaktionen zwischen Schüler und Lehrer im Dokusan – insbesondere dann, wenn die Schüler bereits fortgeschritten sind – nicht vollends in Kontingenz abdriften.

Die Projektion des Schülers auf den Lehrer als übermenschliches Wesen ist hilfreich für die Entwicklung seiner Haltung gegenüber sich selbst und dem Lehrer:

*Herr Kastell:* Das war mir einfach auch klar, dass es nicht sofort funktionieren würde, da muss ich halt ein bisschen warten, bis ich da zur Erleuchtung komme. Aber das war mir einfach klar, da muss ich jetzt halt kämpfen, da muss ich durch, da hatte ich eine sehr klare Weltsicht, die auch relativ einfach war. Zu der Weltsicht gehörte natürlich auch eine gewisse Projektion auf Zen-Meister, Zen-Lehrer, die ich natürlich für – was heißt natürlich, aber – für gottgleiche Wesen hielt, muss man schon sagen. Die waren ja schließlich erleuchtet.

Die „Weltsicht“ eines Anfängers, die hier geschildert wird, benötigt die Überhöhung des Lehrers als „gottgleiches Wesen“, um genau hierüber stolpern zu können. Denn die ständige Desillusionierung des Zen, die als Didaktik in sehr viele Übungen eingebaut ist, führt schließlich in der Selbstanwendung dazu, dass auch der eigene Lehrer bzw. Meister seiner Überhöhung entkleidet wird. Über eine gewisse Zeit hinweg lernt man zu entdecken, dass auch die Lehrer und Meister nur Menschen sind und entsprechende Makel zeigen.

Als Beispiel für ein derartiges Arrangement aus Erwartungen an „gottgleicher“ Übermenschlichkeit, mehr oder weniger geschickt gewählten Kommunikationsofferten und einem überzeugenden Charisma bietet sich der Rekurs auf das Interview mit Frau Roth an. Sie wurde bereits in Kapitel III.2 ausführlicher vorgestellt und als Fallbeispiel für das Erleben und die Reflexionen in der Beziehung zwischen Schüler und Lehrer herangezogen. Frau Roth berichtet in folgender Passage über den ersten Kontakt mit dem Zen-Meister Jürgen Markwart aus Düsseldorf, den sie aufsuchte, um nach längerer Zen-Praxis nun endlich auch einen Zen-Meister kennenzulernen:

*Frau Roth:* [...] Und bei dem Markwart aus Düsseldorf habe ich es ganz deutlich gemerkt. Bei dem ersten Einzelgespräch am Ende, da hat er auf einmal so was losgelassen, dass ich dachte, wow, ja ich will unbedingt zu der Gruppe gehören. Ich möchte jedes Mal dabei sein, ich möchte möglichst viel mit ihm machen. Ich meine, da denkt man, Scheiße, (lachend) was ist denn das, wenn man das so hört. Aber der hat da so eine Ausstrahlung rausgelassen, dass man restlos/ Ja, ich meine, so wie eine Motte ins Licht fliegt. So nach dem Motto. Und ich frage mich jetzt im Nachhinein, können die das vielleicht auch rauslassen oder nicht diese Ausstrahlung? Vielleicht kommt die manchmal mehr, manchmal weniger, aber vielleicht können die das auch ein bisschen steuern oder manche von denen. Und

das ist wieder, ich denke auch nicht, dass Erkennen das Zen, sondern das eine schöne Nebenwirkung ist. Und, na ja, mit dem Wunsch, sich gut zu fühlen, fliegt man natürlich total darauf. (lacht)

*Interviewer:* Da ist man gern eine Motte.

*Frau Roth:* (lacht) (lachend) Genau. So eine/ Und, ja, wie bin ich jetzt darauf gekommen?

Homolog zu Herrn Kastells Bemerkung über die „Natürlichkeit“ der Erwartung an einen erleuchteten Meister und seine vermeintlichen Spezialfähigkeiten zeigt auch Frau Roth ein verschachteltes Bild ihrer Erwartungshaltung gegenüber dem Zen-Meister Markwart. Auf der einen Seite malt Frau Roth das Bild eines Meisters, der besondere Fähigkeiten zu besitzen scheint, wenn er seine anziehende „Ausstrahlung“ gezielt einzusetzen vermag. Auf der anderen Seite bezieht Frau Roth diese Empfindungen der vermeintlich exklusiven Ausstrahlung auf eine Reaktion *ihrer selbst*. In der Konsequenz bleibt auch Frau Roth nur die Unsicherheit über die bloße Zufälligkeit der Ereignisse, ihre Verwundbarkeit in Hinsicht auf rhetorische Tricks des Lehrers oder aber die Spezialfähigkeit des Meisters, hier etwas gezielt „rauszulassen“, das seine Schüler wie ein magisches Instrumentarium in seinen Bann zu ziehen vermag.

Frau Roth scheint hier mit sich uneins darüber zu sein, ob sie dem Zen-Meister Jürgen Markwart nun tatsächlich Spezialfähigkeiten zustehen muss oder ob sie die Wirkung des Meisters vielmehr sich selbst und ihrer Erwartungshaltung zuschreiben muss. In jedem Fall wird hier die Reflexion der Verwicklung von Ich und Du in der Interaktion offenbar; einer Verwicklung von Kontexturen, die die Erwartungen und Wünsche der Schüler und die (vermeintlichen) Fähigkeiten des Lehrers zu arrangieren hat. Dass diese Janus-Köpfigkeit der Lehrerrolle, die sich aus der Interaktion mit den Schülern ergibt, in der Praxis jedoch keine bedeutende Rolle zu spielen scheint, wird durch Frau Roths souveränen Umgang mit ihrer Ambivalenz und insbesondere auch durch das Lachen am Ende der Passage signalisiert: Frau Roth weiß natürlich sehr genau um die – gerade im Zen immer wieder postulierte – *Unerreichbarkeit* transzendenter Wirklichkeiten und übernatürlicher Fähigkeiten bei gleichzeitigem Genuss der mit einer solchen Erwartungshaltung verbundenen Haltung. In der besonderen Situation der Anwesenheit eines als erleuchtet geltenden Meisters ist man offensichtlich „gern eine Motte“.

Davon unbeeindruckt bleibt in der distanzierten Beobachtung einer sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion, dass sich die angesprochene Faszinationskraft solch signifikanter Situationen in der Lehrer-Schüler-Beziehung jeweils nur als Erleben von Kommunikation unter Anwesenenden ereignen kann. Damit ist auch klar, dass die Faszinationskraft nur gemeinsam hergestellt werden kann. Es kann vor diesem Hintergrund davon ausgegangen werden, dass Frau Roth nicht allein dasteht, wenn

sie eine solche Situation der magischen Ausstrahlung bzw. Heiligkeit genießen kann, gleichwohl sie auf reflexiver Ebene weiß, dass dies nicht im Sinne des Zen-Weges sein kann.

Auch in den anderen Schulungswegen zeigen sich solche bivalenten Dynamiken, die zu oszillieren scheinen zwischen der Zuschreibung übermenschlicher Fähigkeiten an einen Meister und der Reflexion der Unmöglichkeit solcher Übermenschlichkeit, wodurch letztere einzig als Phantasma des eigenen Geistes erscheinen muss (konkret etwa als Minderwertigkeitsgefühl oder in anderen Formen der Unzufriedenheit mit sich selbst).

Selbst ein hoher Lehrer der *Vipassanā*-Vereinigung scheint nicht vor dieser Dynamik gefeit zu sein. In der folgenden Interviewpassage schildert Herr Müller sein „unangenehmes Gefühl“ im Bauch, das entsteht, wenn er an die vermeintliche Überlegenheit seines Lehrers Goenka denken muss. Interessant erscheint uns an dieser Passage vor allem die Verschränkung der Befindlichkeit Herrn Müllers mit den (auch als solche reflektierten) Zuschreibungen *vermeintlicher* Allwissenheit. Wenngleich sich der Lehrer die unangenehmen Gefühle seiner Unzulänglichkeit durchaus selbst zurechnet und somit als Konstruktion des eigenen Geistes betrachten kann, scheint es, als komme er nicht gänzlich aus der Erwartung an eine Außergewöhnlichkeit seines Lehrers heraus:

*Herr Müller:* Als ganz kleines Kind habe ich immer das Gefühl gehabt, die Erwachsenen, die wissen etwas, was ich nicht weiß – und das wollte ich auch wissen. Als ich dann zu dem spirituellen Lehrer gekommen bin, also Goenkaji, da habe ich gewusst, dass er mehr als ich weiß. Und irgendwie hat er mich so/ Ich weiß nicht, das ist ein Gefühl, dass er über alles weiß und ich weiß nichts. Das ist irgendwie ein unangenehmes Gefühl. Ich wollte auch alles wissen. Aber ich wusste nicht, wo ich anfangen. Nur habe ich meditiert. (schmunzelt), bin ich hingegangen (unklar), habe ich mich hingesetzt und meditiert. Habe ich meine Zeit mit Meditation verbracht, um alles zu wissen. War manchmal ganz einfach, nicht so schlimm war das. Aber manchmal war es auch ganz schön schlimm. Wenn man weiß, manche wissen mehr als ich oder Goenkaji weiß alles und ich weiß nichts. Das war ein unangenehmes Gefühl im Bauch.

*Interviewer:* Und das hat sich dann auch aufgelöst irgendwann oder ist es/

*Herr Müller:* Ja. Aufgelöst/

*Interviewer:* Oder ist da noch so ein Rest, dass du sagst, okay, es ist unerreichbar oder/

*Herr Müller:* Ja, unerreichbar, würde ich nicht sagen. Aber für den Moment, ja, würde ich sagen, dass ich halt so bin. Dass ich nicht verstehe. Aber jetzt denke ich, ja, (seufzt leise)/ Eigentlich, wenn ich gefühlsmäßig rangehen will, das ist unangenehm für mich. Ich wollte immer alles wissen. (schmunzelt)

*Interviewer:* (schmunzelt)

*Herr Müller:* Aber vom Kopf her sage ich, verstehe ich, ich bin so. Was sonst? Goenka und Buddha hat auch mal von einer tiefen Seite angefangen und dann hat er sich hochgearbeitet bei Meditation. *Ānāpāna*, *Ānāpāna*, also Atem beobachten, Empfindungen beobachten, *Mettā* erzeugen und wieder, wieder.

Herr Müller, der mittlerweile selbst Lehrer ist, rahmt seine Erzählung über den Unterschied zwischen seiner eigenen Kompetenz und der seines spirituellen Lehrers dahingehend, dass er schon als kleiner Junge das Gefühl gehabt habe, „die Erwachsenen, die wissen etwas, was ich nicht weiß“. Hiermit setzt er die Differenz in den Kontext der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen. Auf der einen Seite stellt er somit den hiermit verbundenen naturgegebenen Abstand als Triebkraft für die eigene Neugier dar, die auch seinen späteren buddhistischen Schulungsweg begleitete. Auf der anderen Seite bezeichnet er aber diese Wissensdifferenz bereits für die Kindheitsepisode als subjektives „Gefühl“, und damit nicht etwa als objektive Tatsache. Herr Müller hatte (man möchte hinzufügen: *nur*) das Gefühl, dass die Erwachsenen etwas wissen, was er (noch) nicht weiß. Homolog elaboriert Herr Müller auch die gefühlte Differenz zwischen ihm und seinem Lehrer Goenka: Auch hier war es „Gefühl“, dass dieser über alles Bescheid weiß und er selber nichts wisse.

Die zunächst gefühlte und erlebte Asymmetrie zwischen Lehrer und Schüler mündet dabei in ein zwar negativ konnotiertes, weil „unangenehmes Gefühl“, aber nichtsdestotrotz auch in ein produktives Streben nach Wissen („Ich wollte auch alles wissen“). In Folge seiner langjährigen Praxis gelangt Herr Müller schließlich selbst – metaphorisch gesprochen – in die Rolle eines „Erwachsenen“. Doch während es für das Kind kaum vorstellbar ist, dass die von ihm verehrten Erwachsenen ihrerseits in vielen Dingen unwissend sind, weiß man als Erwachsener in der Regel um die eigenen Grenzen des Wissens.

An diesem Punkt wird erneut deutlich, dass die individuelle Reifung eines Schülers in Korrelation mit seiner Wahrnehmung der Beziehung zu seinem Lehrer gedeutet werden kann. In der Didaktik des *Theravāda*-Buddhismus und hier nochmals insbesondere für den Übungsweg Herrn Müllers ist die durch Einsichtsmeditation versprochene Klarheit über die eigene Beschränktheit, die eigenen Fesseln und die persönlichen Anhaftungen zentral. Aus diesem Grunde mag auch die Antwort, die (sich) Herr Müller in Bezug auf die Differenz gibt, zunächst merkwürdig selbstbezüglich und widersprüchlich klingen: „Wenn man weiß, manche wissen mehr als ich oder Goenkaji weiß alles und ich weiß nichts.“

Bei näherem Hinsehen zeigt sich hier allerdings eine komplexe Reflexion der Differenz von Reflexion und „Bauchgefühl“, die auf dem Übungsweg in der Betrachtung der eigenen Wahrnehmung der Beziehung zum Lehrer aufscheinen kann: Das Gefühl sagt, man will alles wissen. Der Kopf hingegen sagt, es gibt keine Allwissenheit. Die Oszillation zwischen der

Erwartung an einen Ort, der die Wirklichkeit transzendierenden könnte, und der gewissermaßen nackten Beobachtung dieser Erwartungshaltung mitsamt ihren Empfindungen und möglichen biografischen Begründungen scheint also auch für einen etablierten Lehrer nicht gänzlich aufzuhören. Mensch zu sein („dass ich halt so bin“) heißt dementsprechend auch für ihn, sich an der Spannung zwischen den Ich-Projektionen (dem Glauben an das Wissen) und der unmittelbar gelebten Gegenwart (die sich hier vor allem auch durch Unwissenheit auszeichnet) abzuarbeiten.

Für uns ist in diesem Zusammenhang vor allem der Befund wichtig, dass der Lehrer gewissermaßen als „Grenzobjekt“<sup>262</sup> die Oszillation zwischen beiden Perspektiven zu befeuern vermag. Auch wenn der Status und das Wissen eines Lehrers nicht unerreichbar ist – wie Herr Müller vorlebt –, so bleibt jedoch für den Schüler die Frage, ob die gefühlte (oder wie auch immer wahrgenommene) Differenz zwischen ihm und dem Lehrer begründet ist oder nicht, letztendlich unbeantwortbar.

Konsequenterweise bleibt Herrn Müller hier einzig der Rückzug auf die gerade in dieser Hinsicht längst erprobte Technik der Meditation übrig („*Ānāpāna*, *Ānāpāna*, also Atem beobachten, Empfindungen beobachten, *Mettā* erzeugen“). Auf diese Weise kann er über die Beobachtung der nun aufscheinenden Empfindungen die als unangenehme Spannung gefühlte Alternative von Wissen und Nichtwissen rejizieren und die Reflexionsperspektive einer unmittelbaren Gegenwart einnehmen, in der es nicht darauf ankommt, ob man alles weiß oder nicht. In diesem Sinne kann auch ein längst verstorbener Meister noch immer dazu beitragen, dass der nun selbst zum Meister gewordene Schüler etwas (über sich) lernt.

Die zentrale Stellung des Lehrers in den buddhistischen Schulungswegen ließe sich vor diesem Hintergrund noch abstrakter als Funktion eines „Quasi-Objekts“ bzw. in diesem Fall besser als „Quasi-Subjekt“ fassen, das zwischen miteinander in Relation stehenden ontologischen Orten (Kontexturen) Verbindungen herstellt und aufrechterhält. Denn in jedem System, das auf religiös formatierter Kommunikation fußt, stellt sich die unhintergehbare Frage, wie die „ernst gemeinte Unterscheidung zwischen Realität und Imagination (die gleichwohl kein Irrtum sein soll) reproduziert“ (Luhmann 2000, S. 60) wird.<sup>263</sup> Mit anderen Worten stellt sich die Frage danach, wie zwischen den Sinnprovinzen der Transzendenz und der Immanenz ganz konkret im Hier und Jetzt unterschieden werden

262 Siehe für einen Einstieg in die an Latour angelehnte Terminologie des „Grenzobjekts“ Roßler (2008).

263 Und ferner: „Das Transzendieren erzeugt einen Überschuss an Sinnmöglichkeiten und entsprechend einen Bedarf für Einschränkungen. [...] (Religionen) richten Kommunikationssperren ein, die ihrerseits, Reflexivität absorbierend, geheiligt werden. Die Bestimmtheit des Heiligen ist ein Geheimnis. Andernfalls könnte man auf die Idee kommen, daß die Knochen der Vorfahren, die im Männerhaus als Bezugspunkt aller Riten aufgehoben werden, ganz gewöhnliche Knochen sind [...]“ (Luhmann 2000, S. 234).

muss, damit die Relation nicht zusammenbricht oder ins Absurde bzw. in die Kontingenz abdriftet. Der personifizierte Lehrer steht den Schülern als Grenzobjekt zur Verfügung, anhand dessen die eigene Beobachtung geleitet werden kann. Dies kann sich so gestalten, dass die Frage eines Schülers ganz simpel durch den nächsten Vortrag geklärt wird, bis dahin, dass der Schüler an der beobachteten Haltung des Lehrers gegenüber konkreten Problemen der Weltaufordnung etwas für die Etablierung seiner eigenen Haltung zu ganz anderen Problemen der Weltaufordnung lernt. Die Rolle des Lehrers als Medium und als Form kommt hiermit nochmals in ganz spezifischer Weise zum Ausdruck.

Ganz prominent und in expliziter Form findet sich ein solcher Bezug auf den Lehrer in der sogenannten Guru-Meditation des tibetischen Buddhismus, in deren Rahmen die zu konfigurierende Relationierung zwischen dem Schüler selbst, seiner Buddhanatur und der Welt ganz bewusst anhand der Meditation auf den jeweiligen Lehrer erfolgen soll.

Quasi-Objekte erfüllen somit die Funktion der Herstellung eindeutiger Grenzen, die es erlauben, verschiedene Sinnsphären zu relationieren. Die damit einhergehenden Einschränkungen von Kommunikationen dienen aber nicht nur dem produktiven Fortschreiten der Schülerschaft auf dem je eigenen Weg der Befreiung, sondern auch der Grenzziehung nach außen. Die Person des Lehrers generiert das nötige Zentrum, um das sich die Peripherie von mehr oder weniger mäßig oder existentiell engagierten Schülern bildet. Gemeinsam gründen sie die Schule, die von außen als Einheit sichtbar wird. Eine solche Differenzierung zwischen Zentrum und Peripherie kann intern im Prinzip beliebig oft kopiert werden, etwa indem weitergehend zwischen innerem Zirkel und loser Anhängerschaft oder zwischen Sympathisanten und zahlenden Mitgliedern unterschieden wird.

In jedem Fall aber kommt es spätestens jetzt zur Bildung einer abgeschlossenen Tradition, also zur Schulbildung, die auf dem Prinzip des Eingeweiht-Seins beruht und zwar in der Form des „Geheimnisvollen, das sich nur unter besonderen Umständen oder nur besonders Eingeweihten“ (Luhmann 2000, S. 60) erschließt. Es kann nun nicht mehr jeder daherkommen und irgendetwas behaupten: Es kommt zu Institutionalisierung.

Mit Bezug auf die zuvor angesprochenen Erwartungen und Zuschreibungen an die Person des Lehrers lässt sich festhalten, dass auf Seiten der Schüler eine besondere Dynamik des Oszillierens zwischen Übermenschlichkeit und dem Aufsitzen einer Illusion (siehe oben) zum Tragen kommt, die allein schon durch die asymmetrische Struktur der Lehrer-Schüler-Beziehung begründet und reproduziert wird. Die Struktur der Ungleichheit ist vordergründig eine notwendige Bedingung für jeden Lehr- und Lernprozess. Erst mit einem Fortschreiten in der Praxis und einer entsprechenden, damit zusammenhängenden Veränderung der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler von Ungleichheit in Richtung wechselseitiger Perspektivenübernahme unter dem Primat der Gleichheit als



Mensch lässt sich von einem produktiven Lehrer-Schüler-Verhältnis ausgehen, das dem buddhistischen Eigenanspruch von Emanzipation und Erlösung gerecht wird.

Eine besondere Form von ungleicher Beziehungsstruktur zwischen Lehrer und Schüler, die aufgrund ihrer Strukturierung jederzeit die Oszillation zwischen Besonderheit und Gewöhnlichkeit bzw. zwischen Heiligem und Profanem ermöglicht, ist die Form einer Beziehung, die sich am besten als „Erster unter Gleichen“ beschreiben ließe.

### *Der Lehrer als primus inter pares*

Wenn man die Rolle des Lehrers als Reflexionsobjekt auf dem individuellen Pfad der Schüler betrachtet, ist man versucht zu sagen, dass der Lehrer eine Haltung gegenüber sich selbst und der Welt präsentiert, die für den Schüler nachahmenswert erscheint. Eine solche Orientierung am Lehrer produziert, wie in Kapitel II.5 bereits aufgezeigt, *nolens volens* mimetische Prozesse, die in Rivalität münden können. Doch eine Beziehung, die sich – und sei es nur latent – an Rivalität orientiert, kann im buddhistischen Sinne der Heilslehre letztendlich nicht zielführend sein.

Gerade der Zen-Buddhismus hat ein sehr genaues Gespür für die hiermit häufig verbundenen kommunikativen Fallstricke entwickelt, die eine Überhöhung von vermeintlich wirklichen Strukturen produzieren. In die Didaktik des Zen wurde also eine Möglichkeit integriert, die es den Schülern erlaubt, sich von ihrem Lehrer zu lösen bzw. den Lehrer von seinem Podest zu stoßen, ohne dass dieser diskreditiert würde. Als Lösung hierfür steht die Rede vom „wahren Selbst“ zur Verfügung, die es vonseiten der Schüler zu verwirklichen gilt: „Wenn der Schüler einmal das wahre Selbst entdeckt, versteht er, dass die Position von Meister und Schüler vertauscht werden kann. Dann ändert sich das ‚I‘-, ‚me‘-Verhältnis gewaltig von null zu allem. Das ist das endgültige Ziel der Interaktion im Sinne des Zen“ (Fuchs 2009, S. 150). Gerade im *Rinzai-Zen*, wo die Ungleichheit zwischen Lehrer und Schüler auf struktureller Seite zunächst stark betont wird, arbeiten viele *Kōans* mit dieser sonderbaren Interaktion wechselnder Rollen. Diese *Kōans* dienen somit als Mittel, Gleichheit in die Beziehung von Lehrer und Schüler einzuführen, indem versucht wird, die Beziehung als Ganzes zu ändern. Charakteristisch für solche *Kōans* ist zumeist, dass der Meister vom Schüler geschlagen oder anderweitig misshandelt wird.

So auch in dem *Kōan* „*Ōbaku* brüllt als Tiger“ aus dem *Keitokudentōroku*:

„Eines Tages fragte *Hyakujo* seinen Schüler *Ōbaku*, ‚Wo warst du?‘ *Ōbaku* antwortete, ‚Ich habe im *Daiyū*-Berg Pilze gesammelt.‘ *Hyakujo* fragte, ‚Hast du einen Tiger getroffen?‘ Sofort brüllte *Ōbaku* als Tiger. *Hyakujo* hob die Axt auf und tat, als ob er damit den Tiger erschlagen würde.



*Ōbaku* gab seinem Meister *Hyakujo* eine Ohrfeige. *Hyakujo* lachte heftig und ging sofort zurück.“ (zitiert nach Fuchs 2009, S. 150)

Das *Kōan* beginnt zunächst als klassische Frage-Antwort-Situation, wie sie auch in vielen anderen *Kōans* präsentiert wird. Dies ist vor allem deshalb von Bedeutung, da sich hiermit sogleich die Rahmung der Situation als Lehr- und Lernmöglichkeit eröffnet, die einer besonderen Didaktik bedarf. Was nun jedoch folgt, ist, dass Meister und Schüler in der Interaktion ihre Rollen tauschen, was einem Spiel mit Rahmen und Rahmungen gleichkommt. Insbesondere vor dem Hintergrund der traditionell eher autoritären Führung in japanischen Klöstern ist das Ohrfeigen des Meisters eine extrem unerwartete Handlung, die gewöhnlich unmöglich wäre. Der Meister jedoch lacht bloß, wodurch sich ausdrückt, dass das Gewöhnliche in diesem Moment nicht gilt.

Im Gegenteil: Insbesondere im Zen-Buddhismus wird versucht, die Einsicht zu verwirklichen, dass alle Konzepte und Regeln – also gerade auch Autoritäten – in Wirklichkeit „leer“ sind, d. h. keine tiefgründigere Essenz oder Wahrheit bergen. Darüber hinaus deutet das Lachen an, dass der Meister versteht, dass sein Schüler zur Mündigkeit und Reife gefunden hat. Er erkennt sie implizit an, indem er keine Sanktionen folgen lässt, sondern sich zurückzieht.

Das aufgezeigte *Kōan* „*Ōbaku* brüllt als Tiger“ ist daher in mehrfacher Hinsicht typisch für den Zen-Umgang mit Lehrer-Schüler-Beziehungen. Die Struktur der Beziehung wird in ihrer sozialen Performativität aufgedeckt, indem beide Beteiligten sie spielerisch umkehren – von der Ungleichheit einer Asymmetrie zur Gleichheit auf Augenhöhe. Damit wird beiden klar, dass für den Schüler die Welt eine andere geworden ist und er sich entsprechend anders verorten kann. Gleichwohl verbleibt die zentrale Reaktion des Lachens im Bereich der nonverbalen Kommunikation, die hier keinen *expliziten* Verstehens- oder Anerkennungsprozess formuliert. Sowohl das Verstehen des Schülers als auch das darauf bezogene Verstehen des Lehrers bleiben implizit und unausgesprochen.<sup>264</sup>

In anderen Schulungssituationen hingegen, in denen ebenfalls ein pädagogischer Bezug aufgebaut wird, findet die Schulung in der Regel mit der Mündigkeit des Schülers zu einem zumeist auch formalisierten Ende. Jedoch nicht so im Zen-Buddhismus. Hier kann die Interaktion ohne weiteres auch nach einem Ereignis wie der Ohrfeige im *Kōan* „*Ōbaku* brüllt als Tiger“, das die Mündigkeit in besonders brisanter Weise und vor allem auch gänzlich performativ aufzeigt, wieder

<sup>264</sup> Siehe zu diesen zentralen Mechanismen des Nonverbalen auch den Fall Veronika Roths in Kapitel III.2. Frau Roth orientiert sich in ihrer Erzählung über den Kontakt mit ihrem Meister ebenfalls vor allem an nonverbalen Kommunikationsformen, wenn es um die Frage geht, ob sie nun verstanden und entsprechend „richtig“ geantwortet hat oder nicht.

zur alten asymmetrischen Form zurückkehren, und zwar ohne dass die Mündigkeit damit negiert würde! Schüler und Meister wissen beide um die Wirklichkeit und spielen gerade vor diesem Hintergrund weiter ihre Zen-(Rollen-)Spiele. Wenngleich sich die konkreten Handlungen der beteiligten Interaktionspartner anschließend (wieder) an einer asymmetrischen Lehrer-Schüler-Beziehung orientieren – irgendeine Form müssen Handlungen letztendlich ausfüllen –, wissen sie jeweils vom Wissen des anderen, dass die aufgeführte Schüler-Lehrer-Beziehung leer ist und eigentlich nichts zu bedeuten hat.

Entsprechend wäre ein Aufbegehren gegen die asymmetrische Interaktionsform in der Lehrer-Schüler-Beziehung sogar hinderlich, da sie eine Widerständigkeit gegen die vermeintlich essentialistische Autorität anzeigen würde. Die selbstlose und demütige Rückkehr des sich als mündig erwiesenen Schülers in die Rolle des Schülers ist aus dieser Perspektive die einzig mögliche Form der Aufrechterhaltung einer Beziehung zwischen Meister und Schüler. Es ist zwar auch eine Beendigung der Beziehung zwischen Schüler und Meister denkbar, doch damit würde auch die Lehrbeziehung nicht mehr weitergeführt werden, sondern in ihrem interaktionellen Geschehen zum Abbruch kommen. Die Rückkehr in die Beziehungsform der Asymmetrie entspricht in diesem Sinne dem letzten Bild in der Darstellung der zehn Ochsenbilder, nämlich der gleichmütigen und bescheidenen Rückkehr auf den Markt bzw. in die Welt des Alltags (s. hierzu Kap. I.3).

Darüber hinaus dokumentiert sich hiermit beim Schüler die angestrebte Haltung eines *Bodhisattvas*, die sich nun nicht mehr einzig beim Meister zeigt, der sich dem Lehren und Üben mit seinen Schülern widmet, sondern auch beim nun ebenso mündigen Schüler. Indem keiner der beiden entrückt in erleuchteten Sphären verweilt oder sich in eine persönliche Einsiedelei zurückzieht, sondern sich beide weiterhin dem steinigen und mühsamen ewigen Üben im Zen widmen, realisiert sich bei beiden genau das, was für den *Sōtō*-Zen zum Programm geworden ist: Das Üben selbst ist die Erleuchtung. Die Autorität des Lehrers beeindruckt den Schüler somit vor allem durch die Zur-Schau-Stellung des ewigen und gemeinsamen Übens, einer Haltung also, die den Meister ebenfalls als *Bodhisattva* erkennen lässt, der im gleichen Rang wie der Schüler verbleibt.

Exemplarisch für eine solche Haltung berichtet uns *Rinzai*-Meister Martin Sloterdijk von seiner Perspektive auf den Einsatz der sogenannten geschickten Mittel (*upāya*) wie etwa Demütigungen in der Interaktion mit seinen Schülern:

*Herr Sloterdijk:* Und bin eine Vaterfigur einfach. Und jeder sucht eine weise, eine liebevolle, eine zugewandte Vaterfigur, wo man auch/ Und auch dieses ganze Miteinander ist darauf aufgebaut, dass da Vertrauen da ist. Also ich darf das Vertrauen meiner Schülerinnen oder Schüler nicht enttuschen oder ich darf das nicht irgendwie. Ich muss mich da verlassen können, dass wenn ich jemanden anmache oder auch mal demütige oder

anschreie oder irgendwie so was, was im *Rinzai* einfach auch dazu gehört, als geschicktes Mittel, dass dann jemand wahnsinnig stinkig auf mich ist und sauer und sagt, ich komme nie wieder. Aber nach einer Stunde oder zwei dann so eine Einsicht einsetzt. Nachdem dieses ich bin mir ganz sicher, alles was der macht, macht der wirklich nur, um mir zu helfen und nicht aus/ damit er selber irgendwo was ist.

Für Herrn Sloterdijk ist von großer Bedeutung, sich aufeinander verlassen zu können. Die Beziehung von Lehrer und Schüler wird nur dann produktiv, wenn beide Seiten sich gegenseitig in ihrem Übungsweg und der entsprechenden Rahmung bestätigen. Der Lehrer muss aufpassen, dass er nicht abhebt und keinen Missbrauch probiert, der entgegen dem Ideal des Bodhisattva eigenen egozentrischen Motiven geschuldet wäre. Und der Schüler muss seinerseits aufpassen, dass er nicht in seine Verletzlichkeit abrutscht, aus der heraus sich keine – im Sinne der soteriologischen Vision – produktive Reflexion der Nicht-Ichhaftigkeit ereignen könnte.<sup>265</sup> Meister Sloterdijk zeigt hier die Haltung eines Bodhisattvas, der sich zum Wohle anderer in Konflikte begibt und sich somit Leid und Arbeit auflädt. Interessant ist hier vor allem die Bemerkung, dass er sich darauf *verlassen* können müsse, dass seine Schüler ihn in seinem Handeln als Bodhisattva richtig verstehen. Hierin deutet sich an, dass die Rollen und die Handlungen im Lehrer-Schüler-Verhältnis aus dem Rahmen einer Ko-Produktion heraus zu verstehen sind, weil sie jeweils beide Seiten (Lehrer und Schüler) betreffen. Denn wenn die Schüler in der Mehrheit oder gar als geschlossene Gruppe das Handeln von Meister Sloterdijk nicht als Haltung eines Bodhisattvas verstehen würden, sondern etwa als grobe Missachtung von Persönlichkeitsrechten, dann würden sie zwangsläufig irgendwann die Meisterschaft von Meister Sloterdijk in Frage stellen.<sup>266</sup> Auf diese Weise werden Schüler und Lehrer auf abstrakter Ebene symmetrisiert<sup>267</sup> – die Beziehung zwischen ihnen nimmt hier zum ersten Mal die Form einer komplementären Ko-Produktion an.

Als Kontrast zu solch einer symmetrisierten Beziehung finden wir etwa in der Fallbeschreibung von Frau Henschel (s. Kap. III.3) Hinweise auf einen eher unproduktiven Einsatz dieser drastischen Kommunikationen:

*Frau Henschel:* Und dann hatte ich so ein Schockerlebnis gehabt. Das war eine junge Amerikanerin, ich weiß nicht, wer das war. Die Lehrerin, die AT-Lehrerin, und dann habe ich einfach nur gesagt, dass ich spüren

265 Siehe für eine genauere Diskussion der Reflexionsprozesse im Kontext der sogenannten geschickten Mittel auch die Kapitel III.2 und III.6.

266 Siehe für einen solchen „Test“ die Fallbeschreibung Frau Roths in Kapitel III.2, in der sie Meister Markwart provoziert, indem sie ihn dazu herausfordert, seine Meisterschaft zu zeigen. Dem Aspekt der Ko-Produktion hingegen widmen wir uns weiter unten.

267 Siehe zu Formen symmetrischer Beziehungen vor allem Watzlawick et al. (1990, S. 478ff.).

konnte, dass ich nur aus Liebe bestehe und dass das alles/ dass alles, was existiert, nur Liebe ist. Und dann hat sie zu mir gesagt, dass das nicht stimmt. [...] Ich habe irgendwie so was gesagt, es gibt nichts außer Liebe oder so was. Und das hat sie mir genommen. Sie hat gesagt, das würde nicht stimmen. Und in dem Moment ist für mich eine Welt zusammengebrochen.

Sowohl der „AT-Lehrerin“ als auch Frau Henschel gelingt es offensichtlich nicht, die Erfahrung, dass „alles, was existiert, nur Liebe ist“ und die aus der buddhistischen Theorie heraus gut begründbare Negation dessen („Sie hat gesagt, das würde nicht stimmen.“) miteinander in Beziehung zu setzen. Die Negation der Erfahrung wird als barsche Abfuhr verstanden und nicht etwa als Hilfsmittel zur Reflexion eigener Strukturierungen genommen. Frau Henschels Erfahrung, dass in diesem Moment „eine Welt zusammengebrochen“ ist, kann homolog zu den von Meister Sloterdijk antizipierten Erfahrungen seiner Schülerschaft nach einer Demütigung gesehen werden. Insbesondere mit Blick auf den Eigenanspruch der westlichen buddhistischen Praxis, eine (heilsame) Veränderung des Welt- und Selbstverhältnisses zu generieren, erscheint eine gewisse Härte und habituelle „Gegendressur“ (Bourdieu 2001, S. 220) nötig, um die erwünschte Veränderung zu ermöglichen. Sowohl Sloterdijks gedemütigter Schüler als auch die enttäuschte Frau Henschel hätten in genau diesem Moment die Möglichkeit, eine heilsame Neurahmung zuzulassen.

Die Beziehungsstruktur zwischen Frau Henschel und der „AT-Lehrerin“ verbleibt jedoch in einer asymmetrischen Hierarchie zwischen Lehrer und Schüler im klassischen Sinne – einer Beziehung, in der sich der Schüler gegen den Lehrer erheben müsste, um seine Haltung durchsetzen zu können. Auf der anderen Seite bedarf ein vordergründig missachtendes Verhalten, das bei der Anwendung geschickter Mittel zuweilen beobachtbar ist, dieser drastischen Form, um überhaupt bedeutsam erscheinen zu können und damit den Boden dafür zu ebnen, hintergründig in heilsamer Weise wirksam zu sein. Eine gewisse Form von Dramatik und transgressiver Härte scheint somit erforderlich, um in leicht paradoxer und stets prekärer Weise die Beziehung in Richtung Gleichrangigkeit zu befördern.

Somit ist aber auch klar, dass diese Form der Didaktik in der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler teils auf Messers Schneide steht und eine besondere Fragilität aufweist. Die in die Anwendung geschickter Mittel eingebaute Verschachtelung verschiedener Sinnschichtungen wird durch die gemeinsam hergestellte Beziehung und die damit einhergehenden notwendigen Verstehensprozesse in der Kommunikation nochmals verkompliziert. Ein Scheitern des Einsatzes geschickter Mittel vor diesem Hintergrund kaum mehr nur einer der beiden Seiten (Lehrer *oder* Schüler) zuzurechnen, sondern muss als Scheitern der emergenten Beziehung verstanden werden. Es ist gerade dieser Aspekt, der von Meister Sloterdijk deutlich gemacht wird: Auch er als Meister muss sich darauf

verlassen können, dass die Beziehung zu seinen Schülern eine (vermeintliche) Demütigung oder Missachtung in der Mehrfach-Kontexturierung zugleich konstituieren wie auch erkennen und auflösen lässt. Von der Beziehung als Dyade aus gesehen besteht also in dieser Hinsicht Gleichheit. Wie auch das *Kōan* „*Ōbaku* brüllt als Tiger“ implizit zeigt, können sich weder Lehrer noch Schüler sicher sein, dass der jeweils andere die gleichen Sinnprovinzen bedient wie er selbst. Erst die Praxis entsprechenden Verstehens entscheidet hierüber.

Nichtsdestotrotz kann nach dem erfolgreichen Einsatz geschickter Mittel die Qualität des Lehrers in den Augen des Schülers nochmals bedeutsamer erscheinen. Als Schüler – und vielleicht noch stärker als Anfänger – mag es vor diesem Hintergrund besonders attraktiv erscheinen, dem Meister besondere Fähigkeiten zuzuschreiben, weil eine solche Sichtweise weniger mit den Common Sense-Attributionen von Kausalität bricht. Analytisch gesehen bleibt es aber auch hier allein der Beziehung vorbehalten, wie und vor allem wem ein solcher Erfolg heilsamer Veränderung zuzurechnen wäre. In den von uns untersuchten Schulungswegen zeigen sich durchaus verschiedene Formen des Umgangs hiermit. Während beispielsweise der tibetische Buddhismus in Rigpa sehr stark auf den Meister – in diesem Fall vor allem auf Sogyal Rinpoche – als einer verwirklichten Person fokussiert und die nicht ohne eine gewisse Härte erfolgende Anwendung geschickter Mittel als Besonderheit in der Didaktik seiner Tradition sieht, findet sich etwa in der von uns untersuchten *Sōtō*-Zen-Schule ein ganz anderer Umgang.

In der folgenden Passage aus dem Interview mit Zen-Meister Ludger Tenbreul zeigt sich eine weitere Sinn-Einschichtung in Bezug auf die Art und Weise, wie die Beziehung von Lehrer und Schüler gesehen werden kann. In dieser Passage verstärkt sich nochmals das Bild einer Beziehung, die in Hinblick auf die jedem Wesen innewohnende Buddhanatur auch Lehrer und Schüler letztendlich gleichrangig sieht. Auf die Frage hin, wie man im Schulungsweg der Zen-Vereinigung Deutschland mit der Frage nach der Differenz von „erleuchteten“ Lehrern und „unerleuchteten“ Schülern umgehe, antwortet Meister Tenbreul zunächst mit einer Rejektion dieser Differenz, um sie dann in neuer Form zu spezifizieren:

*Herr Tenbreul:* [...] Aber selbst, wenn wir das konkretere Beispiel nehmen/ Meister und Schüler, nehmen wir in/ in diesem Weg, also man kann nicht miteinander umgehen als erleuchtet und unerleuchtet. Das ist unmöglich. Da gibt es keine Beziehung, hm? Also man kann nur miteinander umgehen in diesem Geist, des/ den Weg Übens. Wenn wir auf/ in diese/ in dieser Form miteinander umgehen, spielt das gar keine Rolle, Erleuchtung und Illusion, hm, aber indem wir zusammen tun und indem wir dieser übermittelten Geschichte folgen in Körper und Geist, wird etwas ausgestrahlt, was uns Dinge zeigt, und dann erscheint manchmal der Punkt von Meister und Schüler, aber es ist nicht eine Hierarchie im gewöhnlichen

Sinne, sondern das ist etwas, was seit alter Zeit erprobt ist, was in uns lebendig wird und was dann zusammen funktioniert, hm. Das ist/ das ist der Punkt. In *Rinzai*-Zen taucht dieses merkwürdige Phänomen auf, dass die Schüler immer zum Meister kommen, ein *Kōan* präsentieren müssen, eine Antwort, und davon hängt dann ab, ob sie erleuchtet sind. (Lachen im Hintergrund) Wirkliche *Rinzai*-Leute sehen das natürlich nicht so. Die sehen, das ist eine Methodik, die es bis zu einem bestimmten Punkt gibt, und dann ist plötzlich/ sagt der Meister, ja, du hast alle *Kōans* gelöst, was mache ich denn jetzt? (Lachen im Hintergrund) Habe gar keine *Kōans* mehr. (lacht) Zehn Jahre habe ich versucht, nur zu verstehen und jetzt? (lacht) (leise schmunzelnd) Aufs Kissen. Das heißt, im *Rinzai*-Zen ist das auch/ ist das eine Art und Weise, die ist ein bisschen, naja, also das/ Es ist ein bisschen komplizierter und/ und es hat ein paar Seiten, die/ die diese Praxis so ein bisschen schwierig machen, weil das/ das Verhältnis zwischen Meister und Schüler spielt da eine zu abgehobene Rolle. Das ist keine gute Sache. Das kann für einen Moment okay sein, wenn eine Person große Ermutigung braucht oder, ja, Rückhalt, um etwas zu tun, aber auf die Dauer gesehen, ist es keine gute Situation, weil das zu speziell ist. Und in diesem Speziellen, in besonderen Beziehung mit dem Meister, das ist keine/ das ist keine gesunde Geschichte, hm. [...]

*Interviewer:* Das heißt, sehen Sie sich denn also auch als Meister und als Schüler/ gleichzeitig, Sie in einer Beziehung zu/

*Herr Tenbreul:* Ich tue das gleiche wie die Schüler.

Meister Tenbreul erscheint es „unmöglich“, in der Beziehung von Meister und Schüler zwischen „erleuchtet“ und „unerleuchtet“ zu unterscheiden. Dabei fällt sogleich auf, dass er die Bezeichnungen erleuchtet/ unerleuchtet nicht als ontische Qualitäten zu rahmen scheint, sondern als Formen des gemeinsamen Umgangs im Modus eines Als-ob; das heißt als *gegenseitige* Zuschreibung. Demgegenüber sei für Herrn Tenbreul der einzige Modus des Umgangs miteinander der des „Weg Übens“, womit die *Sōtō*-Erzählung von *Dōgen* reproduziert wird, nach der das Üben selbst schon die Erleuchtung ist (s. Kap. I.3).

Im Modus des gemeinsamen „Weg Übens“ würden entsprechend Zuschreibungen wie „Erleuchtung“ oder „Illusion“ keine Rolle spielen. In der Praxis würde zwar noch manchmal der „Punkt von Meister und Schüler“ in Erscheinung treten, aber damit sei „keine Hierarchie im gewöhnlichen Sinne“ gemeint. Diese Abgrenzung zu einer gewöhnlichen Hierarchie muss deshalb erfolgen, weil nach der Idee des *Sōtō*-Zen jedes Wesen bereits qua Geburt die Buddhanatur in sich trägt und daher keine Hierarchie zwischen Personen wie Meistern und Schülern bestehen kann. Die sozialen Rollen würden zwar in der „seit alter Zeit erprobten“ Praxis trotzdem an der einen oder anderen Stelle auftreten, würden dann aber in einen höheren Sinn verpackt. Die in hierarchischem Verhältnis stehenden Rollen von Meister und Schüler dienen einzig dem Zweck der Lehrsituation, die dem Schüler zur Einsicht in die wahre Natur des

Selbst verhelfen soll. Dabei geht es nicht um Macht oder um feststehende Differenzen zwischen den Übungspartnern. Im *Sōtō*-Zen sind Hierarchien und Asymmetrien somit – wenn überhaupt – nur unter dem Aspekt punktueller Funktionalität sinnvoll.

Meister Tenbreul elaboriert diese Abgrenzung von „gewöhnlichen Hierarchien“ durch klischeehafte Bemerkungen über die *Kōan*-Praxis des *Rinzai*-Zen. Demnach würden auch die Praktizierenden des *Rinzai*-Zen am Ende ihrer *Kōan*-Übungen („hast alle *Kōans* gelöst“) zu dem Punkt gelangen, wo es nur noch heißt: „Aufs Kissen“. <sup>268</sup> Die Metapher „aufs Kissen“ kann hier homolog zu der für die *Sōtō*-Richtung zentralen Übung des *Shikantaza* verstanden werden. Herr Tenbreul scheint damit den Aspekt zu betonen, dass aus Sicht des *Sōtō*-Zen an diesem Punkt keine Curricula helfen, keine vermeintlich richtigen Lösungen für *Kōans*, aber vor allem auch kein Lehrer, der sich mit seiner Rolle verwechselt und sich qua Haltung und Verhalten über den Schüler stellt.

Eine Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, die die Asymmetrie der Rollen überhöhend affirmiert oder gar weiter festschreibt, wird hier also sehr deutlich abgelehnt. Zwar würden sich die Rollen im Sinne einer funktionalen Komplementarität durchaus als nützlich erweisen, etwa als Ermutigung oder für einen Rückhalt, „aber auf die Dauer gesehen, ist es keine gute Situation“. Unter dem Gesichtspunkt der soteriologisch versprochenen Erlösung muss gerade eine auf Differenz basierende und diese Differenz weiter fortschreibende Beziehung zum Scheitern führen. Eine Hypostasierung der Asymmetrie von Lehrer und Schüler kann aus Sicht des *Sōtō*-Zen nicht zur Befreiung des Schülers führen. <sup>269</sup>

Am Ende der zitierten Passage wird Herr Tenbreul explizit danach gefragt, ob er sich in der Beziehung zu seinen Schülern gleichzeitig als Meister und Schüler sehen würde. Er beantwortet diese Frage nur indirekt mit einer Differenzierung zwischen Sein und Tun. Mit dieser Antwort verschiebt Herr Tenbreul die in der Frage angedeutete Möglichkeit einer Eindeutigkeit, ob er Meister und Schüler zugleich *ist*, hin zu einer nur gegenwärtig verfassten Praxis, in der es einzig darauf ankommt, was

<sup>268</sup> Das an diesen Stellen auftretende Lachen der übrigen Gesprächsteilnehmer (allesamt *Sōtō*-Praktizierende) darf vermutlich weniger als Auslachen der *Rinzai*-Praxis verstanden werden, sondern könnte vielmehr als gegenseitige Bestätigung des konjunktiven Erfahrungsraums gesehen werden. Demnach hat die Gruppe verstanden, was es heißt, dass man letztendlich nur auf die Praxis des nur Sitzens zurückfallen kann. Gleichzeitig präsentieren sich die anwesenden Gesprächsteilnehmer damit als exklusiver Kreis, der bereits von Anfang an verstanden hat, was es bedeutet, dass alle Wesen die Buddhanatur besitzen.

<sup>269</sup> Weiter unten werden wir sehen, dass der *Rinzai*-Zen keineswegs diesen „naiven“ Strukturen aufsitzt, sondern ganz im Gegenteil sehr genau um die paradoxal anmutenden Einschränkungen weiß. Auch auf die von Herrn Tenbreul angedeutete wechselseitige Ko-Produktion von Lehrer und Schüler kommen wir noch einmal zurück.



man *tut*. Der in der Frage implizierten Ontologie wird mit dem *doing* einer Praxis begegnet. Auf Grund der im *Sōtō*-Zen prominenten Sichtweise, dass alle Wesen bereits Buddhanatur besitzen, kann diese Antwort als typisch für die Schule angesehen werden (s. hierzu ausführlicher Kap. I.3 und III.4).

Gleichzeitig erweist sich Herr Tenbreul damit auf kommunikativer Ebene als rhetorisch geschickter Sprecher, denn durch die Verschiebung von Sein auf Tun wird die Gleichrangigkeit nicht gänzlich bzw. totalisierend affirmiert. Meister Tenbreul kann auf diese Weise weiter Meister bleiben (im Sinne des Seins), auch wenn er (im Sinne der Praxis) das gleiche tut wie seine Schüler. Er präsentiert sich somit im Wortsinne als *primus inter pares*. Er ist Erster unter Gleichen im Ausüben der Praxis – wenngleich er die Position des Ersten dadurch einnimmt, dass er zeigt, dass es zumindest einen geben muss, der die Praxis verbindlich vorgibt.

Im Kontext der gesamten Passage ergibt sich hiermit auch der funktionale Sinn dieser Strukturierung. Ohne die durch Hierarchie eingeführte und reproduzierte Vorgabe einer konkreten Praxis würde sich mit der Zeit Beliebigkeit einstellen. Der Erste unter Gleichen garantiert die Homogenität der Praxis – er ist das Vorbild, an dem man sich orientieren kann und muss. Damit lehnt Herr Tenbreul die Herausstellung bzw. Hervorhebung seines Meisterstatus in der Beziehung zum Schüler zwar in gewissem Sinne ab – er hat also zum Beispiel keinen besser gearteten Zugang zur Wirklichkeit oder ähnliches. Doch gleichzeitig darf er zugunsten des Zusammenhalts der Schule diese Hervorhebung nicht komplett ablegen, denn sonst müsste er jederzeit seinen Stuhl räumen können, was jedoch weder geschieht noch von seinen Schülern erwartet wird.

Die Auszeichnung als *primus* kann somit abschließend einerseits sozialstrukturell als Funktion von Führung gesehen werden. Im Sinne der spirituellen und religiösen Rahmung der ganzen Veranstaltung ließe sich jedoch noch eine weitere Differenz einführen: die individuelle Erfahrung. Auch wenn dies im Interview mit Herrn Tenbreul nicht direkt erwähnt wird, ließe sich für die Inanspruchnahme der Position des *primus* auch das Berufen auf extravagante spirituelle Erlebnisse oder Erfahrungen heranziehen. Das Besondere an Herrn Tenbreul und seiner für den *Sōtō*-Zen typischen Haltung ist demgegenüber, dass er sich im konkreten Tun der Praxis nicht von seinen Schülern zu unterscheiden versucht. Und dementsprechend macht er auch keinen Hehl daraus, dass er die gleichen Leiden, die gleichen Fragen oder die gleichen störenden Konzepte verspürt.<sup>270</sup>

Wir können somit festhalten, dass der Lehrer in allen von uns untersuchten Schulungswegen für die Schüler als signifikanter Anderer von

270 Siehe als Einblick in die teils auch persönlichen Gedankenskizzen in Form von direkten Ausdrücken während des Zazen sowie Vorträgen und Teishos Tenbreul (2011).



besonderer Bedeutung ist. Er ist für sie die spirituelle Autorität, die sich auf eigene Erfahrungen beruft und damit an sich selbst den möglichen Weg vorführen kann. Damit übernimmt der Lehrer die zentrale Rolle einer „Führungskraft“, welche die individuell gestaltete Praxis der Adhepten qua mimetischer Angleichung oder expliziter Instruktionen anleitet. Wie sich diese Führungsrolle im Einzelfall legitimiert und in ihrer Legitimation reproduziert, ist unter den Schulungswegen und Traditionen teils sehr unterschiedlich. Dabei ist es prinzipiell nicht zwingend, dass es eine solche Schnittstelle zwischen Schülern und buddhistischen Lehren gibt. Mit Luhmann aber wird schnell deutlich, weshalb die Lehrerrolle, die durch konkrete Menschen mit ihren Leiden und Erfahrungen ausgefüllt wird, von enormer Bedeutung für die Legitimation und Reproduktion religiös formatierter Kommunikation ist, denn: „die Differenz selbst, die die Welt nach sichtbar/unsichtbar einteilt, bleibt ungeklärt. Der Wirkungszusammenhang bleibt unbekannt – und eben deshalb glaubwürdig. Er lässt keine Fehlerkontrolle zu und auch keinen Wissensentwicklung durch Lernen. Das Unbekanntbleiben respektiert gewissermaßen das Heilige. Und es hat die Nebenfunktion, den mit Autorität auszustatten, der sich glaubwürdig auf Erfahrung berufen kann.“ (Luhmann 2000, S. 86) Die eigene Erfahrung, auf die sich jede Person berufen kann, bleibt per se unzugänglich für andere. Wie bereits in Kapitel II.5 erwähnt, muss man sie zunächst glauben, um ganz konkret in mimetischer Angleichung mit jemand anderem, dem man diese Erfahrung zurechnet (also glaubt), selbst zu dieser Erfahrung gelangen zu können. Die Lehrer-Schüler-Beziehung ist also im wörtlichen Sinne die Basis, auf der die Aneignung von Verhaltensweisen über die Nachahmung eines (signifikanten) Anderen geschieht. Dieser Prozess kann unbewusst und vorreflexiv ablaufen, aber auch bewusst gesucht werden, indem man sich einen Lehrer als Vorbild nimmt, mit dem man sich in Haltung und Verhalten zu identifizieren sucht.

Zugleich wird in der Beziehung zu einer solchen spirituellen Führungskraft, welche sich plausibel auf eigene Erfahrungen zu berufen vermag, die „Nichtmarginalität jeder Information via Mitteilung demonstriert“ (Fuchs 1997, S. 87), denn sie wird schließlich von *der* signifikanten Person mitgeteilt und ist also insbesondere in der Lehrer-Schüler-Interaktion unhintergebar. Im Folgenden widmen wir uns ausführlicher diesem Aspekt der Nichtmarginalität unter Berücksichtigung des unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten stets prekär erscheinenden Einsatzes sogenannter geschickter Mittel.

### *Mensch oder Heiliger – die prekäre Form des crazy wisdom*

Die im Wortsinne herausragende Bedeutung von Lehrpersonen auf den buddhistischen Schulungswegen wird also auch in den hierarchisch

flacheren Schulen deutlich. Die für Veränderungsprozesse auf habituel-  
ler Ebene unvermeidliche Strenge und Hartnäckigkeit der Lehrer ist da-  
für ebenso nötig wie eine entsprechende Erwartungshaltung auf Seiten  
der Schülerschaft – die Erwartung, mit Hilfe der durch Erfahrung angerei-  
cherten Kompetenz des Lehrers zum eigenen Durchbruch zu gelangen. Bei  
den von uns untersuchten Schulungswegen zeigt sich, dass insbesondere in  
denjenigen Schulen eine fragile Dynamik entsteht, in denen die transgres-  
siven Handlungen des Lehrers *systematisch* als Mittel angewandt werden,  
um die erwarteten Entwicklungsfortschritte beim Adepten zu evozieren.

Gerade bei den tantrischen Belehrungen, die sich auf das *crazy wis-  
dom* (s. Kap I.1) eines tibetischen Lamas berufen, wird deutlich, dass die  
zusätzlichen Freiheitsgrade des Lehrers wiederum durch eine besondere  
institutionelle Rahmung aufgefangen werden müssen, damit die prekäre  
Form der Transgression wirksam wird. Es scheint hier von besonderer  
Wichtigkeit, kommunikativ einen stabilen Rahmen aufzubauen, der klar  
macht, dass im gegebenen Moment Transgression geschieht, um so die  
hiermit induzierten Erlebnisse zugleich im Kontext der buddhistischen  
Belehrung als leer und bedeutungslos zu markieren.

Exemplarisch für die zu Beginn in einem solchen Lehrsystem aufschei-  
nenden Reflexionen und Erwartungen hinsichtlich des „verrückten“ Leh-  
rers beschreibt uns die Rigpa-Anfängerin Ursula Klinge, wie sie noch dar-  
über nachdenkt, was es mit dem crazy wisdom auf sich haben könnte.  
Die folgende Passage ist gerahmt durch die Frage, ob sie Sogyal Rinpo-  
che bereits als ihren Lehrer bzw. Meister anerkannt habe. Frau Klinge  
antwortet mit einer Erzählung, über das erste Rigpa-Winter-Retreat, auf  
dem sie und ihr Ehemann zum ersten Mal auf Sogyal Rinpoche trafen:

*Frau Klinge:* Und dann haben wir gesagt, na ja, der liefert ja hier eine  
Show und das fand ich schwierig, also wenn man das gesagt hat, weil, für  
mich ist es keine Show. Und trotzdem, manches fand ich auch schwierig  
zu verstehen, wenn der Sogyal Rinpoche mit seiner Mutter telefoniert in  
Tibet auf der Bühne. Also ich weiß gar nicht. (lacht)

*Interviewer:* Was war das?

*Frau Klinge:* Da hat er halt mit seiner Mutter telefoniert und sagte nur:  
„Ama, ama“ und redete dann auf Tibetisch und wo ich immer dachte:  
Warum macht er das jetzt hier? Ich verstand das nicht. Und dann immer,  
ja, ich weiß gar nicht, ob er dann zwar auch manchmal eine Belehrung  
noch gehalten hat, also das war jetzt wichtig für die Mutter, die sollte  
auch jetzt zuhören. Aber irgendwie war/ Das hat mich befremdet, muss  
ich sagen. Hat mich befremdet und Stefan [der Leiter des lokalen Zen-  
trums; Anm. d. V.] ist ja sowas wie jetzt hier mein Lehrer, sage ich mal,  
also meint einfach/ Der mir den/ Der hat ja den Kurs gehalten und der  
hat eben gesagt, also wenn ihr Sogyal Rinpoche folgt, musst du dir auch  
im Klaren sein, das ist ein dynamischer Lehrer auch. Der hat wohl in  
Berlin einen Tisch von der Bühne getreten und das hat er wohl drei Mal

gemacht, bis dann das Publikum angefangen hat, den aufzufangen oder so. (lacht) Nur so als Beispiel. (Interviewer: Ja) Ich habe es ja so nicht erlebt, also, aber auch das würde mich vielleicht befremden. Also, aber gut, ich habe von Meistern gelesen, die bewerfen ihre Schüler mit Steinen und bis der irgendwie ohnmächtig geworden ist, aber danach hat er dann einen weiteren Schritt erlangt, weil der Meister Energiezentren getroffen hat mit den Steinen. Ja, aber ich meine, für mich mit meinem westlichen Geist sind manche Sachen auch schwer zu verstehen, ja? Ich würde dann denken, das ist Misshandlung, der gehört angezeigt, ja? (lacht) Ich weiß es jetzt nicht. (3) Ja, wie viele sind mein Meister? Also ich habe Angst, respektlos zu sein, wenn ich sage, er ist nicht mein Meister so. Das stimmt auch so nicht. Aber ich habe auch noch Angst zu sagen, er ist mein Meister und damit auch nach außen zu gehen.

Der Beginn der Passage zeigt noch deutlich die Ambivalenz und Oszillation, die in der Beobachtung transgressiven bzw. zumindest ungewöhnlichen Verhaltens des Lehrers entstehen kann. Frau Klinge und ihr Ehemann stellen sich nach dem Besuch des Winter-Retreats die Frage, ob es lediglich eine Show war, die Sogyal Rinpoche ablieferte oder ob sich mehr hinter der Darbietung versteckt. Frau Klinge war sich in der Situation nicht sicher, ob sie hier einem Schauspiel aufgesessen ist, das bloß so tut als ob. Die direkt anschließende Formulierung „und das fand ich schwierig, also wenn man das gesagt hat, weil, für mich ist es keine Show“ lässt dabei offen, ob sich diese Überlegung noch direkt im Anschluss an das Retreat ereignete oder ob es sich um eine Reflexion handelt, die sich erst später ergab.

Diese Uneinigkeit und Schwierigkeit des Verstehens ergibt sich aus der bewusst offen gehaltenen Situation, von der Frau Klinge berichtet. Die Enttäuschung und Verärgerung, die sich auf einer Veranstaltung einstellen muss, wenn hunderte Besucher, die teils mehrere hundert Euro Eintrittsgeld bezahlt haben und dann stundenlang auf ihren Meister warten, den sie bislang nur von Videobändern und mündlichen Berichten ihrer *peers* und Instruktoren kennen, und dann mit ansehen müssen, wie dieser Lehrer auf Tibetisch mit seiner Mutter telefoniert, diese Enttäuschung muss gewaltig sein. Im Sinne der Erwartung an eine gewöhnlich ablaufende Veranstaltung, die zudem mit dem Besuch eines heiligen und erleuchteten Meisters lockt, sind das Nicht-Verstehen und die Befremdung aus Frau Klings Erzählung nur allzu verständlich.

Erst in der Retrospektive wird – mit Unterstützung ihres lokalen Zentrumsleiters Stefan – das Verhalten von Sogyal Rinpoche mit weiterem Sinn angereichert: Sogyal müsse als „dynamischer Lehrer“ angesehen werden, der auch mit ungewöhnlichen Mitteln helfen möchte.<sup>271</sup>

271 Die Organisatoren (Zentrumsmanager) weisen vor Beginn der Veranstaltung in der Regel explizit auf die besonderen Aspekte von Sogyal Rinpoches Didaktik hin: „At the beginning of each retreat, they say: ‚You mustn’t be surprised

Hier zeigt sich eine erste Schwelle, die gewillte Schüler überwinden müssen, wenn sie Sogyal Rinpoche und Rigpa weiter folgen möchten. Das Anerkennen der „Dynamik“ in den Lehrmethoden ist sicher nicht jedermanns Sache. Dementsprechend ist sich auch Frau Klinge noch nicht sicher, wie sie ihren eigenen Umgang mit dem Lehrer sowohl nach innen als auch nach außen vertreten kann: „Also ich habe Angst, respektlos zu sein, wenn ich sage, er ist nicht mein Meister so. Das stimmt auch so nicht. Aber ich habe auch noch Angst zu sagen, er ist mein Meister und damit auch nach außen zu gehen.“ Unter der Schülerschaft wird die Anerkennung von Sogyal Rinpoche natürlich implizit wie explizit erwartet, weshalb es ihr „respektlos“ erscheinen würde, wenn sie vor den Mitschülern Kritik an den Lehrmethoden oder dem Lehrer äußern würde. Auf der anderen Seite habe sie jedoch auch „Angst“, Sogyal Rinpoche „auch nach außen“ als ihren Lehrer zu benennen. Kontextur-analytisch gesprochen hat Frau Klinge noch keine Perspektive gefunden, aus der heraus sie die Beziehung zu Sogyal Rinpoche stabilisieren könnte.

Vielmehr erklärt sich Frau Klinge ihre Ambivalenz in der Sicht auf den Lehrer und die Beziehung, die sie zu ihm unterhalten möchte, durch ihren „westlichen Geist“. Aus dem „westlichen Geist“ heraus würden die beobachteten Handlungen wie das Treten von Tischen ins Publikum oder das Bewerfen von Schülern mit Steinen als „Misshandlungen“ aufscheinen, die entsprechend juristisch „angezeigt“ gehörten. Hiermit deutet sich an, dass Frau Klinge durch das Verhalten von Sogyal Rinpoche bereits zumindest soweit irritiert wurde, dass sie nicht mehr eindeutig sagen kann, was wirklich ist. Ist das Verhalten des Meisters eine Misshandlung oder eine Hilfestellung? Beide Extreme sind nun als Sinn-Blaupausen vorhanden und es zeigt sich genau das, was Luhmann als religiöse „Realitätsverdoppelung“ bezeichnet: „Irgendwelchen Dingen oder Ereignissen wird eine besondere Bedeutung verliehen, die sie aus der gewöhnlichen Welt (in der sie zugänglich bleiben) herausnimmt und mit einer besonderen ‚Aura‘, mit besonderen Referenzkreisen ausstattet.“ (Luhmann 2000, S. 52) Und genau das ist hier die beabsichtigte Übung: Die Sicht auf die Realität der Immanenz durch einen Hintersinn (aus dem Bereich der Transzendenz) zu durchkreuzen – und dadurch die Welt in einem anderen Licht erscheinen zu lassen.

and draw the wrong conclusions about the way Rinpoche manifests, but rather remain open and always accept what comes with an open mind'. The way the master behaves on stage, they explain, must be 'viewed as a mere appearance', that is to say as an illusion created by the audience's mind. Everything Sogyal Rinpoche says or does, the organizers announce, is charged with meaning that lay beyond his physical manifestation. This hidden meaning must be associated with Sogyal Rinpoche's awakened nature: what he does on stage must be 'seen' as an 'expression of his compassion', an example of his 'unconventional way' to teach.“ (Dapsance 2014)

Eine Handlung lässt sich mit der Anwendung dieser Übung folglich stets aus der Warte von mindestens zwei Perspektiven heraus betrachten. Doch damit wird auch die prekäre Figur des Meisters offengelegt: Auf der einen Seite kann Sogyal Rinpoche als erleuchteter Meister gesehen werden, der mit ungewöhnlichen und harten, aber nichtsdestotrotz heiligen und hilfreichen Mitteln den Schülern helfen möchte. Aber auf der anderen Seite kann Sogyal Rinpoche auch als gewöhnlicher Mensch gesehen werden, der seine Scharlatanerie mittels „Misshandlungen“ auslebt. Entsprechend schwer kann einem Novizen wie Frau Klinge der Einstieg in Rigpa fallen – denn hier manifestiert sich gewissermaßen die erste Übung im Glauben:

*Frau Klinge:* Das ist ja vielleicht nur unser westlicher Geist, weil wir noch nicht begriffen haben, angeblich arbeitet er ja mit unserem Ego, nur dass eben dazu unser Ego auch zu kitzeln oder so ein bisschen, dass wir unsere Themen angucken. Aber natürlich habe ich dann auch Angst vor Manipulation so wie, ja, wenn ich jetzt völlig aufhöre und blind hinterher laufe. Andererseits sagt Sogyal Rinpoche: ‚Arbeite mit deinen Zweifeln auch oder gucke dir deine Zweifel an. Wir sind hier im Westen‘, sagt er, ‚Meister im Zweifeln und wir zweifeln so viel, dass wir niemals den wahren Pfad überhaupt erkennen können, weil wir nur am Hinterfragen, Grübeln und Zweifeln sind‘, in meinen Worten jetzt gesprochen.

Das Arbeiten mit dem „Ego“ der Schüler kann entsprechend der religiös aufgeladenen Verdoppelung von Perspektiven erneut entweder als Hilfestellung oder Manipulation beobachtet werden. In diesem Fall dokumentiert sich, dass Frau Klinge noch keine abschließende Haltung bzw. Perspektive gefunden hat, aus der heraus sie auch die ungewöhnlichen und transgressiven Handlungen von Sogyal Rinpoche im soteriologischen Sinne als heilsam zu sehen vermag. Die reflexive Oszillation zwischen profan und heilig bzw. zwischen Meister und Scharlatan drückt sich auf der Ebene der Praxis als kontinuierliches Zweifeln an sich und der buddhistischen Gruppe aus („*angeblich* arbeitet er ja mit unserem Ego“). Unter dem Gesichtspunkt der Inklusion in die Institution wird dabei deutlich, dass ein solcher Zweifel überwunden werden muss, damit sich die Adepten der Schule zugehörig fühlen. Erst auf diese Weise können der Glaube an eine der Seiten der „Realitätsverdopplung“ und ein entsprechend neu konfiguriertes Selbst- und Weltverhältnis in der Beziehung zum Lehrer und der spirituellen Gemeinschaft aufgefangen und stabilisiert werden. Eine kontinuierliche Teilhabe an den Ritualen des *sangha* und die praktisch gelebte Beziehung zum Lehrer vermögen die stets schulungskonforme Haltung und Sicht auf sich selbst und zur Welt zu aktualisieren.

Kritisch wird dies jedoch an der Stelle, wo der Lehrer selbst Kommunikation und Realität zu verwechseln beginnt, wenn also die Lehrkommunikation in die rituell ungeschützte Alltagskommunikation überführt wird. Da der Lehrer in diesem Fall nicht nur auf der Vorderbühne, also

auf institutioneller Seite agiert, sondern auf der Hinterbühne die Sphären verwischen lässt, kann das Arrangement der religiösen Realitätsverdoppelung implodieren. Hierzu werden im Folgenden einige Ausschnitte aus Interviews mit Aussteigern (*Drop-outs*) aus Rigpa herangezogen, die uns einen genaueren Einblick in die im Schulungssinne misslingende Inklusion liefern können.<sup>272</sup>

Die folgende, etwas längere Passage stammt aus einem Interview mit dem Ehepaar Klemmer, die beide auf eine mehrjährige Praxis bei Rigpa zurückblicken können. Paul Klemmer hat in seiner mehr als 15 Jahre währenden Praxis unter anderem ein Drei-Jahres-Retreat in Lerab Ling abgeschlossen und auch Claudia Klemmer hat bereits eine mehrjährige Praxis hinter sich, bis es letztendlich vor zwei Jahren zum Bruch und dann zum Ausstieg von Rigpa kam.

*Frau Klemmer:* Ja, klar. Ja, erzähl, Paul. Was ist der Bruch? Das ist das Entscheidende.

*Herr Klemmer:* Den Bruch kann ich ganz klar sagen. Das kann ich ganz klar sagen. Mir war immer schon klar, ich schätze, seit 1999 habe ich das erste Mal davon gehört, dass Rinpoche einen ganz großen Prozess am Haken hatte, wo er in Amerika von einer Frau verklagt worden ist wegen/ Ist Ihnen das bekannt? Ja, nicht?

*Interviewer:* Klar, ist bekannt.

*Herr Klemmer:* Genau. Und wegen Gewalt und Missbrauch und Übergriffigkeit und Beleidigungen. Ich weiß nicht, was das alles ist. Ich habe das im Englischen nur, ich kann das nicht so gut übersetzen. Das ist abgehandelt worden und das ist mit einem Vergleich von/ Da kursieren auch die verschiedensten Zahlen zwischen 10 Millionen und 40 Millionen Mark damals vielleicht, aber ein Batzen Geld, wo ich mich immer frage: Wer hat das alles bezahlt? Okay, egal. Ich habe dann aber gemerkt, ich habe auch gesprochen mit Menschen, die mir das erklärt haben, dass wir im Westen gar nicht verstehen, wenn es heißt/ [...] Und mir wurde dieser sogenannte erste Skandal so erklärt, dass wir Westler einfach nicht verstehen und das habe ich dann später erlebt, wenn Rinpoche den Segen gibt, schlägt er einen auch mal oben auf den Kopf. Und er gibt den Segen so, wie das gerade angesagt ist und so, wie es jemand braucht. Und das fand ich lustig.

272 Es ist uns wichtig anzumerken, dass wir nicht beabsichtigen, die hier aufscheinenden Anschuldigungen hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts zu bewerten oder zu analysieren. Die in dem Interview erhobenen Zweifel und Bedenken finden sich in dieser oder homologer Variante auch in anderen Schulungswegen. Es handelte sich somit ausdrücklich nicht um ein Phänomen, das sich nur bei Rigpa oder dem tibetischen Buddhismus finden würde. Siehe beispielsweise für den Zen: <http://www.theatlantic.com/national/archive/2013/11/from-zen-buddhism-to-preying-on-vulnerable-women/281475/> oder: [http://www.santafenewmexican.com/news/local\\_news/joshu-sasaki-roshi---zen-master-mired-in-sex/article\\_3e477d5e-eb7a-5ec7-8e46-bc406c9cf471.html](http://www.santafenewmexican.com/news/local_news/joshu-sasaki-roshi---zen-master-mired-in-sex/article_3e477d5e-eb7a-5ec7-8e46-bc406c9cf471.html) (aufgerufen am 18.05.2015).

Haben gesagt: Ja, klar, man, ihr Idioten. Da denkt doch die blöde Kuh da in Amerika wahrscheinlich, das wäre geschlagen gewesen, dabei hat er nur den Segen gegeben. Aber im Nachhinein, glaube ich, ging es da noch um ganz andere Sachen. Und ich habe das dann aber für mich so zu den Akten gelegt und dann tauchten immer wieder Gerüchte auf, dass er einfach auf junge Damen steht, junge Mädchen, und dass er die auch um sich schart. Ich habe das ja nun auch immer gesehen in den Retreats, dass die attraktiven jungen Damen immer/ Man spricht ja so von seinem Inner Circle und/ oder von seinem Harem, den er da hat und ich kannte die auch von flüchtigen Begegnungen oder dass ich mal jemanden gefahren habe oder so. Und (2) da habe ich mir immer gesagt, das ist mein Meister und ich gönne dem das alles. Ich bin so froh. Da kann ich wieder daran üben. Bestimmt hätte ich auch gerne so viele junge, hübsche Frauen um mich und würde mir sonst noch was wünschen und das war mein Weg, damit umzugehen und zu sagen: Meinem Meister nur das Beste. Und dann kam das Thema. Das kursierte immer mal zwischen Schülern. Also man kann das nicht nur leugnen. Es wird versucht, es wird nicht darüber geredet und es gibt bestimmte Mechanismen, was die/ [...] Es war Gespräch, ja. Und zwar unter den Rigpa-Leuten, mit denen man wirklich befreundet war. Mit denen konnte man ja auch anders reden und da war das immer mal Thema. Und dann tauchte das immer wieder auf und dann wurde ich so ein bisschen skeptisch. Und dann sagte mir eine: ‚Hast du denn nicht diese Dokumentation gesehen hier?‘ Wie hieß denn das Ding noch? – In the Name of Enlightenment. Und als ich die gesehen habe und plötzlich merkte, was hinter dem Vorhang alles schon diskutiert wird, was da passiert ist und wie diese Frau, diese junge Französin, in dieser Dokumentation einfach ganz klar sagt, was ihr widerfahren ist und was das für sie bedeutet hat, da ist bei mir einfach/ Das war ein Schock für mich. Also ich konnte das mir nicht mehr schön reden. Das hat nicht mehr geklappt. Sondern ich habe mir einfach klar gemacht, egal, wie man nun diesen Film von der Machart findet, wie viel Mut diese Frau aufbringen muss und auch die anderen, die dabei sind, öffentlich zu sagen, was ihnen widerfahren ist und das hat mich sichtlich schockiert. Und ich habe mich dann angefangen nur noch nächtelang/ Obwohl mir viele gesagt haben: ‚Glaube nicht alles, was im Internet steht und das ist so viel Schmutz und die kochen da ihre Wäsche‘. Und ich habe aber nicht aufgehört und habe mich einfach informiert. Und da kam so viel zusammen, dass ich mir gesagt habe, ob ich die letzten zehn Jahre eigentlich in irgendeiner Parallelwelt gelebt habe, weil so viele gesagt haben: ‚Das wusstest du alles nicht?‘ Und ich weiß nicht, warum, in der Gruppe bei Rigpa ist das ein absolutes No-Go und wenn man es anspricht, das könntest du vielleicht noch sagen, dann greifen die typischen Mechanismen, die auch greifen, wenn Missbrauch vertuscht wird. Das sind bestimmte Prinzipien, das sind ganz klare Reaktionen und die sind/ die werden da alle abgespult. Also auch als öffentliche Statements und ich kann das alles nicht mehr glauben. Und ich kann auch einfach nicht mehr akzeptieren, dass es heißt, ein Bodhisattva verteidigt sich nicht. Das ist eine Begründung, dass Rinpoche keine Stellung dazu nimmt. Dann ist eine andere Begründung, dass wir einfach



nicht wissen, was verrückte Weisheit bedeutet, Crazy Wisdom, was sehr gerne in Dzogchen eingesetzt wird, um auf ungewöhnliche Weise die Konzepte der Schüler zu zerstören, um ihr Ego zu zerstören und Erleuchtung, das ist großartig. Aber für mich ist zum Schluss eigentlich immer dabei geblieben, dass egal, was für ein großartiger Lehrer er ist, dass er Leichen im Keller und ein gieriger, kleiner Sexlusterling ist. Das sage ich einfach von Mann zu Mann. Ich sage nicht, dass ich da besser bin. Das behaupte ich überhaupt nicht. Aber ich bin auch nicht der Lehrer, der so viel Verantwortung übernimmt. Und ich sage mir, dass das ganz viel schlechtes Karma auslöst. Und ich habe angefangen, die eigenen Belehrungen, die Rinpoche uns gibt, auch darauf nochmal abzuklopfen. Und eine Sache, die/ Der Padmasambhava und der Guru Rinpoche, zweiter Buddha, der den Buddhismus nach Tibet gebracht hat, da muss man vielleicht auch sagen, dass Sogyal Rinpoche seine engsten Schüler auch sagen lässt, dass er die Verkörperung von Padmasambhava für die heutige Zeit ist. Das ist ein großer Anspruch und so sehen wir ihn auch oder haben wir ihn gesehen. Und so praktiziert man auch auf ihn, kann man praktizieren im Guru-Yoga. Und der Guru Rinpoche sagte ganz klar, das lehrt Rinpoche ja auch, dieser Ausspruch: ‚Obwohl meine Sicht so hoch wie der Himmel ist‘, was eben bedeutet, ständig den (Dhammakaya) zu verkörpern und immer zu erkennen, ‚ist meine Achtung vor Karma und schlechten Handlungen so fein wie Mehlstaub‘. Das heißt, kein heiliges, verwirklichtes Wesen ist frei davon, darauf zu achten, was für Handlungen er tut. Und diese Handlungen, die ja anscheinend passiert sein müssen, die hat er zu verantworten. Und die machen bei mir, dass ich ihn einfach nicht mehr, egal, wie viel Mühe ich mir gebe, als verwirklichtes Wesen sehen kann.

Der Bruch mit Sogyal Rinpoche und Rigpa vollzieht sich bei Herrn Klemmer in mehreren Schüben. Zum ersten Mal erfährt er im Jahre 1999 davon, dass Sogyal Rinpoche in den Vereinigten Staaten von Amerika wegen Missbrauch, Übergriffen und Beleidigungen verklagt worden sei. Der gerichtliche Prozess sei damals im Modus eines Vergleichs und gegen eine Geldzahlung eingestellt worden.<sup>273</sup> Zwar habe sich Herr Klemmer zum damaligen Zeitpunkt bereits gefragt, wer die kursierenden Beträge „von 10 oder 40 Millionen Mark“ bezahlen würde, er wurde aber durch die Erklärung der Didaktik des crazy wisdom, die auf durchaus transgressive Methoden zurückgreift, beruhigt. Dabei wurde die Beobachtung des Missbrauchs als Missverstehen der vermeintlichen Segnung gerahmt, als Unverständnis der beteiligten Westlerin: „Und das fand ich lustig. Haben gesagt: Ja, klar, man, ihr Idioten. Da denkt doch die blöde Kuh da in Amerika wahrscheinlich, das wäre geschlagen gewesen, dabei hat er nur den Segen gegeben.“

Bereits hier lässt sich die prekäre Lagerung erkennen, die dadurch entsteht, dass die Handlungen Sogyal Rinpoches auf mindestens zweierlei Weise gelesen werden können: Die Taten, die als Missbrauch vor Gericht gelangen, werden aus der Warte religiös formatierter Kommunikationen

273 Vergleiche hierzu die Quellensammlung in Dapsance (2014).



als Segen gerahmt. Für einen externen Beobachter, der sich sein Bild der Geschehnisse nur aus der Ferne machen kann, wird das Einrasten in eine der beiden möglichen Kontexturierungen zur Glaubensfrage.

Auf einer grundlegenden Ebene lassen sich die beobachtbaren Beziehungen zwischen Sogyal Rinpoche und jungen Frauen zumindest für die männlichen Teilnehmer in einem produktiven Sinne als Übungsmaterial heranziehen. In diesem Rahmen „gönnt“ man(n) Sogyal Rinpoche den „Harem“ und kann sich wie Herr Klemmer in der Einsicht in die eigenen Störgefühle üben („das ist mein Meister und ich gönne dem das alles. Ich bin so froh. Da kann ich wieder daran üben“). Die Anwesenheit von jungen Frauen auf der Bühne ist darüber hinaus zunächst nichts Ungewöhnliches für öffentliche Veranstaltungen in Rigpa:

„During teaching retreats in Rigpa centres, one can usually notice four or five, rather pretty young women, sitting next to the throne, sometimes pouring Sogyal Rinpoche tea and disappearing behind the curtain separating the shrine-room and the lama's private apartments, and reappearing later to bring food, drinks or papers. Their apparitions are neither commented on, nor even mentioned, although they do contribute to the master's theatrical show, emphasizing yet another image: that of a feudal lord being served by servants and surrounded by a female entourage.“ (Dapsance 2014, S. 14)

Die Anwesenheit und das Verhalten dieser Damen, der sogenannten *Dakinis*, wird im öffentlichen Lehrkontext der Veranstaltungen jedoch nicht thematisiert und somit auch nicht in den Rahmen der Herstellung von Illusion (im Sinne des *crazy wisdom*) gezogen. Wie Dapsance weiter ausführt, müssen die Damen und ihre Beziehung zu Sogyal den Zuschauern im Publikum folglich real erscheinen: „Therefore they need to be interpreted by the audience as ‚real‘, that is to say as real female servants *really* serving a really powerful and authoritarian master.“ (Dapsance 2014, S. 15). Wie auch Herr Klemmer anmerkt („Meinem Meister nur das Beste“), wird die beobachtete Beziehung zwischen Sogyal Rinpoche und den jungen Frauen als persönliches Glück und gutes Karma des Meisters verstanden und damit vermeintlich objektiviert auf die Bühne gebracht.

Problematisch werden diese Beziehungen und vielmehr noch die kolportierten Missbrauchsvorwürfe aber vor allem deshalb, weil sie nicht thematisiert werden. Auch Herr Klemmer erfährt eine Grenze der Auskunftsfreudigkeit der Organisation („in der Gruppe bei Rigpa ist das ein absolutes No-Go und wenn man es anspricht, das könntest du vielleicht noch sagen, dann greifen die typischen Mechanismen, die auch greifen, wenn Missbrauch vertuscht wird“). Ohne im Detail die von Herrn Klemmer propionierten „Mechanismen“ zu kennen, wird hier deutlich, dass die Kommunikationsvermeidungskommunikationen in der Organisation zwar funktional erscheinen, weil hier keine Aufklärung in dem Sinne

betrieben wird, dass eine eindeutige Klärung der Vorwürfe produziert wird. Im Gegenteil beginnt Herr Klemmer jedoch nun zunehmend, die Seite der Vorwürfe zu glauben. Indem er (wohlgemerkt aus der Retrospektive) sagt „ich konnte das mir nicht mehr schön reden“, betont er nochmals die bereits oben angemerkte Oszillation zwischen den beiden möglichen Varianten Missbrauch/Segen, die sich zwangsläufig aus der Anwendung der Didaktik im Modus von *crazy wisdom* ergibt. Während etwa Wutausbrüche, Geschrei oder Beleidigungen durchaus noch unter dem Aspekt des *crazy wisdom* verbucht werden konnten, kommt es nun durch die eigene Recherche des Sex-Skandals und vor allem durch die im Internet verfügbaren Berichte aus der Erste-Person-Perspektive zum offenen Bruch mit Rigpa.

Sowohl die angeführte Begründung, ein Bodhisattva würde sich nicht verteidigen, als auch der stete Verweis auf den qua *crazy wisdom* produzierten transzendenten Hintersinn machen einen offenen Diskurs unmöglich. Sogyal Rinpoche wird hier mit Aspekten der Heiligkeit ausgestattet, die es immer schwieriger machen, ihn moralisch anzugreifen. Zusätzlich kommt erschwerend hinzu, dass in Rigpa der Lama als erleuchtet und besonders mitfühlend präsentiert wird. Auf der Ebene der semantischen Selbstbeschreibung ist es vor allem die Aufgabe des Lamas, seinen Schülern dabei zu helfen, ihre Illusionen zu durchschneiden und zur Realität vorzudringen: „Another kind of explanation may be given to the apparent difficulties in delegitimizing Sogyal Rinpoche’s reputation. It has to do with the teaching methods used in his dharma centres, which aim at leading the students to the contemplation of ‚reality‘ beyond ‚illusion‘ – said to bring enlightenment – induce the students to view everything their teacher does or says as ‚enlightened and compassionate activity‘.“ (Dapsance 2014, S. 3)

An der Interviewpassage ist ferner interessant, dass für Herrn Klemmer der spirituelle Vertrauensbruch und der damit einhergehende Verlust der religiösen Autorität Sogyal Rinpoches nicht zu einer kompletten Abwertung der Person des Lamas führt. Herr Klemmer ist demgegenüber in der Lage sehr wohl zwischen Sogyal Rinpoche als spiritueller Führung, die sich das Problem der Heiligkeit aufgeladen hat (respektive aufgeladen bekommen hat), und Sogyal Rinpoche als Mensch zu unterscheiden. Während für Herrn Klemmer die Seite der spirituellen Glaubwürdigkeit, die für eine tantrische Praxis unumgänglich ist, verloren gegangen ist, kann er Sogyal Rinpoche „von Mann zu Mann“ weiterhin verstehen. Er kann in Sogyal Rinpoche weiterhin einen Menschen sehen, der wie alle anderen auch mit menschlichen Schwächen zu kämpfen hat. Die Schwierigkeit hierbei ist jedoch, dass für Herrn Klemmer die beobachtbaren menschlichen Schwächen nicht mit dem Bild eines spirituellen Führers zusammenpassen: „Das sage ich einfach von Mann zu Mann. Ich sage nicht, dass

ich da besser bin. Das behaupte ich überhaupt nicht. Aber ich bin auch nicht der Lehrer, der so viel Verantwortung übernimmt.“

In der Praxis des Schulungsweges von Rigpa scheint es keine Möglichkeiten zu geben, die Spannungen in der problematischen Differenz von Realität und Illusion aufzuheben. Sogyal Rinpoches Umgang mit den jungen Frauen und ihre Beziehung wird aus den für Rigpa üblichen Sprachspielen und Rahmungen exkludiert. Es wird entweder gar nicht erst thematisiert und wenn doch, dann (fatalerweise) mit der Betonung der realen Realität. Erst durch diesen Bruch mit der üblichen Art und Weise des Verweisens auf eine dahinter liegende Sinnenebene der Transzendenz entsteht der Eindruck, hier betrogen zu werden:

„Had they been openly put on stage and discussed within Rigpa’s linguistic frameworks, these relationships would have had a clear status: ‚appearances hiding a transcendent truth‘, a paradoxical expression of ‚Rinpoche’s love and compassion‘, a pedagogical tool. But in the absence of such ritualization, their nature is not clear, neither for the women, nor for those who happen to learn about their existence. According to Rigpa’s ideological and ritual rules, they are not ‚teachings‘ but ‚reality as it seems at first sight‘: female students acting as domestic and sexual servants.“ (Dapsance 2014, S. 17)

Für die allgemeinere Analyse von Lehrer-Schüler-Beziehungen lässt sich somit festhalten, dass in diesem Fall vor allem die Vermischung von Kommunikation und Realität im tantrischen Lehrkontext problematisch ist. Denn anhand der nicht thematisierten Handlungen des Lamas mit den jungen Frauen lässt sich nicht mehr ohne weiteres zwischen Realität und Illusion trennen. Für die Schüler ergibt sich hierdurch eine existenzielle Konfusion, die sie nicht mehr ohne weiteres aus sich selbst heraus auflösen können. Das Problematische ist dabei vor allem, dass während der öffentlichen Veranstaltungen, aber auch in privaten Belehrungen stets kommunikativ ein Ritualkontext aufgebaut wird, der indiziert, dass in diesem Moment eine Illusion gesehen wird, um dies wiederum von einem nicht-didaktischen Kontext zu unterscheiden. Dies bedeutet einerseits, dass der Lehrer (Lama) nur dann als produktives Übungsobjekt fungiert, wenn er kommunikativ entsprechend indiziert wird. Andererseits bedeutet das aber auch, dass dieser spezifische Kontext mit allen Mitteln der Kunst (Gruppendynamik, Rhetorik, rituelle Stabilisierung) aufrechterhalten werden muss, um wirksam sein zu können.

Hierdurch erklärt sich auch nochmals das rigorose Schweigen in Bezug auf eine *eindeutige* Klärung des Sachverhalts. Auf diese Weise lässt sich der Kontexturwechsel bzw. die „Zwielichtigkeit“ im Verhältnis dessen, was ist, aufrechterhalten – was wiederum im spirituellen Erleben produktiv genutzt werden kann. Diese Sache ist jedoch paradox: „it is precisely because he *deceives* you that he is in *fact undeceiving* you“ (Dapsance

2014, S. 13, Hervorhebung im Original). Und weil sie paradox ist, muss sie geschützt werden, was wiederum nur durch die Stabilisierung von vermittelnden Kontexturen – also nur durch Kommunikation möglich ist.

In diesem Sinne gilt: Nicht der Einsatz der Mittel im Modus verrückter Weisheit (*crazy wisdom*) ist das Problem, sondern die Verwechslung von Kommunikation und Realität. Indem der Lama nicht nur auf der Vorderbühne, also auf institutioneller Seite agiert, sondern auf der Hinterbühne die Sphären zwischen Realität und didaktischer Illusion verwischt, die Hinterbühne also nicht zur Vorderbühne werden lässt, implodiert das Arrangement. Genau hierin besteht der Betrug, den etwa (ehemalige) Schüler wie Herr Klemmer empfinden, nämlich Transzendenz mit Immanenz zu verwechseln (die Mädchen wissen entsprechend nicht mehr, ob sie eine sexuelle Affäre leben oder eine spirituelle Einweihung bekommen und es gibt keine Dritten, die hier kommunikativ weiterhelfen können). Das Schweigen ist also in der Tat das eigentlich Fatale.

Fest steht auch, dass die hieraus entstehende existenzielle Konfusion der Schüler ein Dilemma für den Schulungsweg ist. Denn die Konfusion in der Erfahrungswelt der Praktizierenden bedeutet für sie ein innerliches Chaos und den Vertrauensverlust zum Lehrer (und hiermit einhergehend auch zu sich selbst), woraufhin sie in Hinblick auf die angewandte Didaktik nicht mehr ohne weiteres zwischen Segen und Fluch unterscheiden können. Herr Klemmer und seine Frau zumindest erleiden hierdurch den Verlust, Sogyal Rinpoche nicht mehr als „verwirklichtes Wesen“ sehen zu können, wodurch ihnen auch die eigene buddhistische Praxis genommen wird, die gerade im tantrischen Kontext sehr eng mit der Verbindung zu einem Lehrer verknüpft ist.<sup>274</sup>

Auf der einen Ebene ist und bleibt Sogyal demnach ein spiritueller Meister, der mit ungewöhnlichen Mitteln dazu beitragen kann, die Konzepte der Egos seiner Schüler zu durchbrechen, aber auf der anderen Ebene ist er auch ein sexlüsterner Betrüger. Beide Perspektiven schließen sich nicht aus, wenn man den Lehrer als heilig erklärten Menschen betrachtet. Erst durch die Zurechnung von absoluter Heiligkeit ergibt sich die Problemlage, dass die beobachtbaren menschlichen Schwächen nicht mit einem Idealbild (etwa der „Verkörperung von Padmasambhava für

274 So berichten uns Herr und Frau Klemmer, dass sie seit dem Bruch mit Rigpa bislang noch keine alternative buddhistische Gruppe gefunden haben. Sowohl die Enttäuschung als auch die in jahrelanger Praxis eingeübten Konzepte, die auf Rigpa und Sogyal Rinpoche beruhen, lassen noch keine eigene und losgelöste Praxis zu. Herr Klemmer: „Ein einfaches *Ngöndro* beinhaltet immer als Abschluss das *Guru-Yoga*. Da ist *Vajrasattva* drin. Das sind immer die Praktiken, wo man zum Schluss sich mit der Gottheit oder dem Lama vereinigt und darin auch ruht und alles auflöst. Und ich habe das immer mit Sogyal Rinpoche gemacht. Das ging definitiv nicht mehr. Ich merkte aber auch, ich konnte da keinen anderen mehr hinsetzen. Also das war irgendwie, weil, der Geist fing sofort an. Also dieses sich öffnen und hingeben, das war nicht mehr möglich.“

die heutige Zeit“) zusammenkommen. Gleichwohl kann aber gerade der ebenfalls mit menschlichen Schwächen beladene Lehrer als Übungsobjekt für die eigenen Problemlagen der Schüler herangezogen werden. Auf diese Weise kann in durchaus sehr produktiver Weise Unvollkommenheit mit Unvollkommenheit beantwortet werden. Auch Herr Klemmer scheint noch immer zwischen beiden Sichtweisen zu oszillieren:

*Herr Klemmer:* Und das ist das Verrückte und das macht Sogyal Rinpoche von den Belehrungen her. Aber sein Verhalten steht dem absolut entgegen. Also er denkt wirklich/ Das finde ich manchmal wirklich fast gespalten, also finde ich sehr interessant, dass sowas geht. Und er ist ein furchtbar charismatischer, einnehmender Mensch, der reden kann. Der kann jonglieren mit Menschen, wirklich. Die Fähigkeit hat er. Er ist also eine unglaubliche Persönlichkeit, was ihm meiner Meinung nach nicht die Erlaubnis gibt, das auch auf junge Mädchen anzuwenden, die vielleicht ins Dharma kommen, um ihr Leid zu transzendieren oder ihre Sehnsucht oder sonst was und eigentlich ein Stück weit diesem Menschen überhaupt nicht gewachsen sind, also in keinsten Weise. Das ist/ Es ist keiner auf den Retreats, wirklich keiner. Ich habe das einmal erlebt, ein einziges Mal, es waren 1000 Leute in Mannheim und am zweiten oder dritten Tag ist einer aufgestanden direkt neben mir und hat gesagt, da war Rinpoche draußen, hat gesagt, dass er noch nie in seinem Leben einen Lama erlebt hat, der so eine neurotische Veranstaltung hier liefert und er kann das einfach nicht fassen: „Und ich kann euch allen nur sagen, ihr müsst euch um mich keine Sorgen machen. Ich werde auch weiterhin dem Dharma folgen, aber das hier ist nicht meins“ und dann ist der raus gegangen erhobenen Hauptes und ich dachte: Respekt, Alter. Gleichzeitig dachte ich: Du arme Sau, du weißt nicht, was du tust. Du verstehst es nicht. Du verstehst nicht, was für einen verwirklichten Meister du hier hast. Und Rinpoche ist, glaube ich, meiner Meinung nach beides. Ich weiß es nicht, aber ich finde das nicht in Ordnung. Also/

Wenn man diese strukturellen Probleme in den Blick nimmt, die sich aus der Vermischung von Hinterbühne und Vorderbühne bzw. der Kontexturen Lehrkontext und Privatleben ergeben, dann dürfte das Ehepaar Klemmer kein Einzelfall sein, sondern eher symptomatisch für den stets prekären Einsatz der Lehrmittel vor dem Horizont von *crazy wisdom*. Um diesen Befund zu stützen, sei ein Ausschnitt aus dem Interview mit Herrn Calabrese eingebracht, einem weiteren Befragten, bei dem sich ein homologer Ausstieg aus Rigpa vollzogen hat. Auch bei ihm findet genau dann der Bruch mit Rigpa statt, als er bei einer öffentlichen Veranstaltung durch das Privatleben Sogyal Rinpoches irritiert wird:

*Herr Calabrese:* Und das war auf dem Retreat in Hannover und dann war das so, dass der Sogyal Rinpoche mit so einem jungen Mädchen dann auch zusammen war und die Mutter war auch dabei. Also der hatte immer wieder

*Interviewer:* Also der Sogyal selber jetzt?

*Herr Calabrese:* Jajaja, so Mädels, durchaus dem Fleische zugeneigt. Und dann war die Mutter da und dann/ Die war ungefähr das gleiche Alter wie er und dann hat er in so einer Versammlung/ Er sitzt dann vorne, da hat er so seinen Thron und die Leute sitzen alle unten auf dem Boden in so einer großen Halle [...] und dann sagte er zu ihr: Ach, immer wenn er sie sieht, hat er immer das Gefühl, er müsste Mami zu ihr sagen.

*Interviewer:* Zu der Mutter (langsam gesprochen)

*Herr Calabrese:* Zu der Mutter, weil sie die Mutter von seiner Freundin ist, ne. Und sie war aber fast sein Alter und ich fand das so ekelhaft (lachend). Das war irgendwie so/ Da dachte ich, jetzt reicht's. Das war so der Punkt. Ich fand diese Kombination zu dieser Frau, die ungefähr so alt war wie er/ Dann er zu ihrem/ Also wo ich dachte irgendwie/ Und ach, er würde sie am liebsten mal in den Arm nehmen, ne und dann sollte sie auch nach vorne kommen und er hat sie in den Arm genommen und ich fand das irgendwie (stöhnend). Da sträubt sich bei mir alles. Ich fands (macht Geräusch als müsste er sich übergeben). Und dann bin ich gegangen. (lachend)

Der Sex-Skandal und die dazu im Internet auffindbaren Informationen erschweren die Basisarbeit der Rigpa-Zentren insbesondere dadurch, dass von Seiten der Organisation keine klare Stellungnahme hierzu besteht. Dies überrascht vor allem deshalb, weil die Institution eigentlich kein Interesse an Konfusion und Unsicherheiten haben dürfte. Und für den Lehrer bedeutet sein Schwiegen vor allem den Verlust spiritueller bzw. religiöser Autorität. Für die konkrete Arbeit in den lokalen Zentren heißt dies, dass die Mitarbeiter versuchen müssen, die verlorene Autorität hier wieder aufzufangen. Insbesondere wenn neue Leute in die Zentren kommen und zum ersten Mal auf diese Anschuldigungen treffen, haben die Zentrumsleiter teils große Schwierigkeiten zu entscheiden, wie sie damit umgehen sollen. So berichtet uns eine Rigpa-Zentrumsleiterin auf die Frage, wie man in der *sangha* und als einzelner Schüler mit den Anschuldigungen und Vorwürfen umgehen könne:

*Frau Böder:* Nee, also es sind Leute auch gegangen. [...] Es ist auch sehr schwierig, irgendwie dazu Stellung zu nehmen, jetzt wenn neue Leute kommen, ohne in so eine Verteidigungsposition/ oder man kann auch schlecht sagen, das ist alles nicht wahr, ne. Er hat Beziehungen zu Frauen. Er ist manchmal vehement, usw. Aber, mhm. Ja. Ist ein schwieriger Punkt.

*Interviewer:* Ist ein schwieriger Punkt. Ja. Das heißt, wenn/ was du jetzt gerade mit Anfängern/ Also, klar, wahrscheinlich gucken die auch erst mal im Internet, was ist das, was machen die?

*Frau Böder:* Ja, oder es kommen manchmal neue Leute und haben noch nicht im Internet geguckt und plötzlich kommen sie und sind vollkommen außer sich. Und wenn sie natürlich Rinpoche nie begegnet sind oder nicht diese Erfahrungen haben, dann ist man natürlich/ alle haben ja Angst davor, ne, betrogen zu werden, ja. Weil die Sache ist ja auch die, Frauen oder viele Menschen, die dann Zuflucht zu einem spirituellen Meister nehmen,

haben dann eventuell auch bestimmte Vorstellungen, wie das laufen muss. Und, ja, sind dann eben ganz enttäuscht, ja, oder wenn dann nur ein Anschein ist, dass da irgendwas nicht stimmen könnte, dann ist das im spirituellen Bereich schon sehr gravierend.

*Interviewer:* Mhm. Klar, ist sofort ein krit/ also ein kritischer Knackpunkt.

*Frau Böder:* Das ist sehr gravierend, ja, weil man sein ganzes Vertrauen/ Man denkt ja, endlich habe ich jemanden, dem ich mein ganzes Vertrauen schenken kann. Nur wenn das eigene Ver/ Ich sehe es mehr eben das eigene Vertrauen, nicht dass er das Vertrauen von irgendjemandem bricht. Weil das habe ich wirklich nie erlebt, ne. Mhm. Ja. (4) Schwierig.

Die große Schwierigkeit im Umgang mit den Skandalen und Vorwürfen besteht für die Schüler und Organisatoren also vor allem darin, dass man sie nicht offen angehen kann. Bislang hat Rigpa keine Alternative gefunden, wie in einer produktiveren Weise hiermit umgegangen werden kann. Daher hat man als Schüler oder Organisator weiterhin die Situation auszuhalten, dass die Skandale in der Welt sind, man sie aber nicht besprechen darf und kann. Es gibt keine öffentliche Reflexion darüber. Ganz im Gegensatz etwa zu Lama Ole Nydahl, der sich ähnlichen Vorwürfen ausgesetzt sah, aber einen offensiven Umgang hiermit pflegte. Mit dem Gestus der Hippie-Bewegung hat sich Ole Nydahl in homologen Fragen niemals als unfehlbarer oder dem Fleische abgeneigter Mensch präsentieren wollen. Sogyal Rinpoche hingegen ruht für seine Anhänger in der Natur des Geistes und ist damit gewissermaßen unfehlbar. Da die Heiligkeit der Person Sogyal Rinpoche als Markenzeichen für Rigpa mittlerweile zu bedeutsam geworden ist, kann man ihm das Scheitern nicht mehr als Person zurechnen. Daher wird versucht, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln darüber zu schweigen.<sup>275</sup>

Fatalerweise erschwert hier also insbesondere der Aspekt der Zuschreibung von Heiligkeit den Schülern den Prozess der Aufarbeitung und Vermittlung der dargebotenen Kontexturen Realität und Illusion. Indem daran festgehalten wird, dass Sogyal Rinpoche als Erleuchteter heilig ist, muss sein Verhalten ebenfalls als heilig angenommen und die davon abweichenden Facetten entsprechend verdunkelt werden. Mit den Worten Luhmanns lässt sich die hiermit verbundene kommunikative Dynamik verdeutlichen: „Das Heilige wird als Geheimnis, also als Verbot oder als Unmöglichkeit einer die Sache bestimmenden Kommunikation dargestellt. Und das neugierige Nachfragen (curiositas) wird untersagt oder entmutigt mit der Auskunft, man würde nur triviale Ergebnisse erzielen, die erkennen lassen, daß man am Wesentlichen vorbeigegriffen habe.“ (Luhmann 2000, S. 81)

<sup>275</sup> Auch der gerichtliche Vergleich verbleibt im Bereich des nicht aufgelösten Zweideutigen, denn ein Vergleich ist keine explizite Rechtsprechung, die zumindest im rechtlichen Sinne eine Eindeutigkeit herstellen würde. Auch der Vergleich reproduziert das (Ver-)Schweigen.

Als soziologische Beobachter können wir abschließend feststellen, dass die überhöhende Zuschreibung von Heiligkeit oder anderer besonderer Fähigkeiten zu einer teils hohen Gruppenkohäsion führen kann, die durchaus auch freiwillige Loyalität produziert. Man darf aber nicht aus den Augen verlieren, dass abweichende Stimmen und Mindermeinungen in einer auf entsprechenden Autoritäten basierenden Institution nur noch schwer zu Wort kommen können. Hierzu passend ließe sich nochmals die zu Beginn des Kapitels aufgeworfene Frage nach der Kontinuität von Schulungswegen nach dem Tode ihrer Gründer aufwerfen. Welchen organisationalen Umgang mit der Nachfolgefrage finden die einzelnen Institutionen? Welche Rolle spielt ein autoritärer Gründer, der auf Asymmetrie setzt im Vergleich zu Gründern, die auf flache Hierarchien setzen? Gelingt es den einzelnen Schulen, sich vom Lehrer und Gründer abzulösen und eine langfristige Autonomie aufzubauen, die überpersonal funktioniert und damit gerade im Distanzgewinn gegenüber einem konkreten (und als Mensch immer fehlbaren) Meister der Transmission der Lehre gerecht werden kann?<sup>276</sup>

*„Triffst du Buddha auf dem Weg, so töte ihn!“  
– Lehrer und Schüler auf Augenhöhe*

Wie aber gelingt eine heilsame und produktive Loslösung vom Lehrer, ohne dass man den Kontakt gänzlich abbrechen müsste? Wenn man an andere Schulungssituationen wie die allgemeinbildende Schule oder eine universitäre Ausbildung denkt, finden sich zumeist klare Formen des zertifizierten Abschlusses, die mit dem Verlassen der Schulungsinstitution einhergehen. Als Abiturient und Hochschulabsolvent hat man in der Regel nach dem Erreichen des Qualifikationszieles nichts mehr mit seinen (Hochschul-)Lehrern zu tun. Die Zertifizierung erfolgt durch den Lehrer, untermauert also nochmals in einem letzten Akt die Asymmetrie in der Beziehung, der es durch das Verlassen der Institution nicht mehr ermöglicht wird, sich in der gewohnten Form zu reproduzieren.

Die spirituelle Praxis auf den unterschiedlichen buddhistischen Pfaden bietet demgegenüber ganz verschiedene Formen des Umgangs mit Emanzipation bzw. Befreiung vom Lehrer an. Eine prominente Formulierung aus dem Zen-Buddhismus, die genau auf diese Herausforderung anspielt, lautet: „Triffst du Buddha auf dem Weg, so töte ihn!“ Das Zitat versucht mit recht drastischen Worten darauf hinzuweisen, dass sich nur der Schüler

<sup>276</sup> Die modernen Möglichkeiten der digitalen Konservierung von Lehrreden eines Gründers bzw. Meisters dürfte diesen Prozessen sowohl erleichternd wie erschwerend entgegenkommen. Auf der einen Seite fördern Tonbänder und Videos die Produktion einer „orthodoxen“ Lesart, andererseits erschweren sie gerade dadurch die Autonomie nachrückender Lehrer. In Folge kann auch eine (nochmals) gesteigerte Überhöhung des verstorbenen Lehrers entstehen.



selbst von seinen Konzepten und seiner Ich-Bezogenheit befreien kann, weshalb keine anderen Personen, Lehrer oder gar der Buddha selbst einspringen können. Im Sinne der hier untersuchten Lehrer-Schüler-Beziehungen stellt dies jedoch bestimmte Anforderungen an die Struktur der Beziehung selbst, die ja – wie zuvor aufgezeigt – prinzipiell zunächst stets auf Autorität, Hierarchie und Asymmetrie von Erfahrung beruht.

Die in Kapitel III.2 dargestellten Reflexionen Frau Roths zur Demütigung durch Zen-Meister Markwart entsprechen in gewisser Weise der Form der *Mondō*- bzw. *Kōan*- Erzählungen in der Tradition des *Rinzai*. In diesen Präzedenzfällen kommt es meist im Rahmen eines Einzelgesprächs zwischen Lehrer und Schüler(in) – also durch Sprache vermittelt – zu einem Befreiungserlebnis (*satori*). Auch wenn es Frau Roth in dem entsprechenden Moment vielleicht nicht unmittelbar klar war, so erscheint ihr die Demütigung und das Brachiale von Meister Markwart in der Rückschau als ein „wahnsinniges Erlebnis“, während dem ihr „lästiges Selbstbild“ zerstört wurde. Im Prinzip ist diese Erzählung über das „Markwart-Erlebnis“ ein Bericht darüber, wie Worte (und zwar bestimmte Worte, nämlich eine Demütigung) aus einem bestimmten Mund (einem autoritativ ausgestatteten Mund) zu Empfindungen und Reflexion und damit zu Erfahrung und Einsicht führen können. Mit der Erzählung Frau Roths und ihrer unter soteriologischen Gesichtspunkten erfolgreichen Demütigung wird die *Rinzai*-Erzählung selbst reproduziert, der zufolge *satori* durch *Mondō* oder *Kōan* evoziert werden kann.

Gleichzeitig wird dadurch deutlich, dass die Rolle des Lehrers die eigentümliche Form hat, dass der Lehrer irgendwann kein Lehrer mehr sein darf, um ein guter Lehrer zu sein. Der Lehrer fungiert vielmehr als die Wittgensteinsche Leiter, die man wegwerfen kann, nachdem man sie einmal hochgestiegen ist. Der Lehrer ist für den Schüler somit vor allem Reibungs- und Kristallisationspunkt, der der *selbständigen* und – so die herausfordernde Aufgabe – authentischen Findung des Nicht-Selbst dient. Der Lehrer muss dabei helfen, sich selbst für den Schüler zu vernichten, indem er sich verzichtbar macht.

Die dabei als Ideal entstehende Emanzipation des Schülers entspricht dem bereits oben genannten, vor allem im Zen bekannten Ausspruch: *Triffst du Buddha auf deinem Weg, so töte ihn!* Der mittlerweile auch außerhalb der buddhistischen Szene bekannte Ausspruch findet sich in der Zen-Literatur unter anderem in der Sammlung des Mumonkan, wo es um die Frage geht, ob ein Hund die Buddha-Natur besitzt oder nicht. In einem Kommentar hierzu heißt es: „Es wird sein, als hättest du das große Schwert des Generals Kan an dich gerissen. Triffst du den Buddha, wirst du ihn töten. Begegnest du einem Patriarchen, wirst du ihn töten“ (Yamada 2011, S. 30). Diese Aufforderung ist natürlich ausschließlich metaphorisch zu verstehen. Als Schüler soll man erkennen, „dass auch so real und unantastbar erscheinende Phänomene wie der Buddha

als ein Konstrukt des eigenen Geistes angesehen und auf dem Weg zur Erleuchtung zurückgelassen, sprich ‚getötet‘, werden sollen“ (Gerhard 2010).<sup>277</sup> Mit diesem Ausspruch wird angezeigt, dass die Überhöhung des Buddha oder anderer Konzepte hinderlich für den eigenen Pfad der Entwicklung ist. Und wenn sogar der Buddha selbst als Konzept aufgelöst werden soll, dann gilt dies selbstverständlich auch für den Lehrer.

Aus Perspektive der Schüler bedarf es jedoch insbesondere zu Beginn der Aufnahme einer buddhistischen Praxis eines kompetenten Lehrers, um überhaupt auf einen entsprechenden Pfad zu gelangen, der letztendlich zu einer Form von Befreiung führen kann. Die Orientierung an der Haltung des Lehrers sowie den Regeln und Riten, die er entsprechend des spezifischen Schulungsweges vorgibt, ist für die Schüler unabdingbar für die Etablierung ihrer *eigenen* Praxis. Doch für die Etablierung einer eigenen Praxis bedarf es wiederum der Loslösung und Emanzipation vom Lehrer. Die buddhistische Didaktik weiß in der Regel um diese Herausforderung, weshalb sich auch die zuvor angesprochenen, teilweise brachialen Methoden finden lassen, die auf die Annihilation individueller Konzepte zielen. Als Schüler gilt es gewissermaßen, sich mit Hilfe des Lehrers vom Lehrer loszulösen, um – wie es heißt – einen Blick auf das wahre Selbst zu erlangen. Als Schüler benötigt man den Lehrer, um sich letztendlich seiner entledigen zu können.

Aber auch die Lehrer stehen vor einer ähnlichen Aufgabe, wenn sie sich ebenfalls als Übende betrachten – was insbesondere im Zen gefordert wird. Dann nämlich stoßen sie auf die Herausforderung, ihr eigenes Konzept des Lehrer-Seins zu reflektieren. Hier wird klar, dass jede soziale Rolle in einer Dyade prekär fundamentiert ist, dass also auch die Rolle des Lehrers nicht (nur) aus sich selbst heraus entsteht, sondern (auch) durch Zuschreibungen, Erwartungen und Anerkennungen anderer. Aus soziologischer Perspektive lässt sich nur mehr feststellen, dass sowohl die Rolle der Schüler als auch die Rolle der Lehrer im Modus der Ko-Produktion hergestellt werden.

Auch entsprechend des Ziels der westlichen buddhistischen Praxis zur Einsicht in die Struktur des „bedingten Entstehens“ und eines „wahren Selbst“ zu gelangen, müsste die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler idealerweise als Ko-Produktion gesehen werden. Denn sowohl eine starke Überhöhung des Lehrers, etwa als *heiliger Mensch*, als auch eine Positionierung des Lehrers im Modus des *primus inter pares* verhindern eine Beziehung auf Augenhöhe; eine Beziehung also, die auf beiden Seiten um die gegenseitige Abhängigkeit ihrer Positionierungen weiß. Die ideale Beziehung zwischen Lehrer und Schüler scheint somit eine Beziehung zu sein, in der alle Beteiligten jeweils über die eigenen und fremden Besonderheiten und Grenzen weiß. Die ideale Beziehung von Lehrer

277 Vgl. auch Dumoulin (1975, S. 316f.) und für die Psychotherapie Kopp (2006).

und Schüler fördert die Einsicht in die Struktur der Ko-Produktion, denn nur auf diese Weise lässt sich in Anlehnung an von Foerster eine Haltung etablieren, die wechselseitig die Möglichkeiten des Anderen erhöht.<sup>278</sup>

Die hierarchische Beziehung von Lehrer und Schüler bleibt in ihrer Asymmetrie solange produktiv, wie sie ihre Komplementarität ausnutzt. Lehrer und Schüler ergänzen sich gegenseitig und wechselseitig in ihrer gemeinsam hergestellten Beziehung. In Bezug auf ein *gegenseitiges* voneinander Lernen berichtet uns Zen-Meister Sloterdijk davon, wie er auch noch nach vielen Jahren der Lehrer-Schüler-Beziehung auf fast allen *Sesshins* von seinen Schülern lernt:

*Herr Sloterdijk:* Und wenn jemand bei mir zehn Jahre und/ und vorher woanders oder so, aber, weiß ich was, acht oder zehn Jahre bei mir gelernt hat oder mit mir zusammen hier gearbeitet hat, (wenn ich) dann mal merke, wie er/ dass dann wirklich so diese Hierarchiestufe hier dann wirklich aufgehoben ist. (atmet hörbar ein) [...] und das/ da fängt der Lernprozess erst richtig an, ne. Da wird es dann erst richtig spannend, ja. Also, das allermeiste, was ich gelernt habe, habe ich hier von den Schülern gelernt, ne, so, nicht, wo/ womit sie mich konfrontiert haben und womit ich/ wo ich dann gucken musste, wie komme ich damit klar und wie kann ich mich auch distanzieren und wo/ wie weit wirklich auch dann auf mehr einlassen und (Rascheln im Hintergrund) oder nicht, ja, bis hin/ bis hin/ bei jedem *Kōan*, bei jedem *Sesshin*, Sieben-Tage-*Sesshin* sowieso, kriege ich mindestens zwei, drei, vier *Kōan*-Lösungen zu bestimmten *Kōan* von Schülern geboten, wo ich sage, (schnippst mit dem Finger) das ist ja noch besser als das, was ich bisher hatte, ja, so, also/ (4)

*Interviewer:* Mhm. Also heißt das, das Lernen, also in dem Moment mit den Schülern/ also das/ also Sie sind dann gleichzeitig Lernender auch, also und/

*Herr Sloterdijk:* Ja. Klar. Ja.

Gerade dann, wenn nach mehreren Jahren des gemeinsamen Praktizierens die „Hierarchiestufe“ zwischen ihm und dem Schüler nicht mehr vorhanden sei, könne sich ein „Lernprozess“ ereignen, der „dann erst richtig spannend“ wird. Im Angesicht eines erfahrenen Schülers, der die „Hierarchiestufe“ hinter sich gebracht hat und damit in eine symmetrische Beziehung zum Lehrer tritt, wird Herr Sloterdijk noch stärker auf sich selbst zurückgeworfen. Die Haltung des „ewig Übenden“ *Bodhisattvas*, die im Zen als Ideal verlangt wird, scheint hier zu ihrer praktischen Vollendung zu gelangen.

Wenn der hier beschriebene Fall eintritt, dass ein Schüler, der die „Hierarchiestufe“ überwunden und Einsicht in die Gleichrangigkeit aller Wesen erlangt hat, auf den Meister trifft, dann stellt sich natürlich die Frage, wie diese beiden in symmetrischer Weise miteinander umgehen

<sup>278</sup> Heinz von Foerstes „ethischer Imperativ“, der sich aus seinen radikalkonstruktivistischen Überlegungen ergibt, lautet entsprechend: „Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst.“ (von Foerster 1994, S. 745)

können. Im Rahmen der praktischen Ausübung – also etwa bei Ritualen wie der Verbeugung voreinander oder des Betretens und Verlassens von Räumlichkeiten – bietet der Zen im Prinzip keine Variante für den gleichrangigen Umgang zwischen Schüler und Lehrer. Sobald Schüler und Lehrer aufeinandertreffen, wird das altbekannte Spiel von Lehrer und Schüler aufgeführt. Und dies wird auch dann vollzogen, wenn man voneinander weiß, dass man ebenbürtig ist:

*Herr Sloterdijk:* Ja, ja, auch selbst/ selbst wenn so jemand noch/ der noch zu mir kommt und auch Dokusan löst oder *Kōan* löst oder irgendwas, das wäre dann kein Problem, nicht, weil/ weil/ weil es dann für den auch nicht so ist, dass/ von der Autorität kommt was von oben runter oder irgendwie so was, ja, nicht, das/ Nee, nee, dann ist es unproblematisch. Aber solange diese Hierarchie noch da ist, geht das eigentlich nicht, ja. Mhm. (Räuspern)

Die Ausübung einer asymmetrisch formatierten Praxis scheint somit auch bei gleichrangigen Partnern weiterhin produktive Einsichten zu ermöglichen. Die Komplementarität der Rollen von Lehrer und Schüler bleibt also auch bei ebenbürtigen Schülern fruchtbar. Darüber hinaus muss etwa die Verbeugung voreinander nicht zwingend als Unterwerfung vor dem Anderen gedeutet werden,<sup>279</sup> vor allem deshalb, weil insbesondere im Zen immer wieder darauf hingewiesen wird, dass alle Form Leere bedeute und Leere Form sei – dass also Leere eine Form gegeben werden müsse, um überhaupt bezeichnbar zu werden.

Eine solche Veränderung in der Beziehung, die sich als Verschiebung von Asymmetrie zu Symmetrie ausdrückt, geschieht unabhängig von den Intentionen der einzelnen Beteiligten. Wie uns Meister Sloterdijk berichtet, ist es nicht der Lehrer, der etwa qua Autorität beschließt, dass die Beziehung ab dem gegebenen Moment auf Augenhöhe steht. Schüler und Lehrer müssen *gemeinsam* erkennen, dass sich die Beziehungsstruktur zwischen ihnen geändert hat:

*Interviewer:* Und wer bestimmt, dass es jetzt auf Augenhöhe/ Ist das der richtige Ausdruck?

*Herr Sloterdijk:* Ja, ja. Auf Augenhöhe.

*Interviewer:* Das ist dann, dass man sich auf Augenhöhe begegnet? Ich nehme doch an, der Lehrer?

*Herr Sloterdijk:* Nein, das ist/ Nein. Wenn der Schüler für sich selber das Gefühl hat, dass er nicht mehr/ Ja, dass er auf Augenhöhe ist, ja dann merke ich das. (unklar) Also da gibt's kein Bestimmen. Das spürt man.

*Interviewer:* Aber wenn jetzt jemand immer reingekommen ist und sich verbeugt, dann kann der doch nicht plötzlich/ ich stelle mir das schwierig

279 Siehe hierzu vor allem die Überlegungen Uedas: „Diese Verbeugung bedeutet mehr als nur die sogenannte ‚japanische Höflichkeit‘. Es geht darum, sich selbst vor dem Anderen zu ‚Nichts‘ zu machen, so tief zu Nichts, daß ‚niemand‘ mehr ‚da ist‘, und zwar gegenseitig.“ (Ueda 1985, S. 140)

vor zu sagen, jetzt kann mir der Lehrer nichts mehr sagen. Ich bin ihm ebenbürtig. Jetzt komme ich rein und verbeuge mich nicht mehr von heute auf morgen.

*Herr Sloterdijk:* Das kann man machen. Das kann man machen. Dann würde ich ihn anschnauzen und sagen, verbeuge dich. Weil, nach/ ich sage mal, in aller Regel nach zwei Jahren, drei Jahren spätestens begreift jeder, dass die Verbeugung, die er hier macht oder sie, überhaupt nichts mit mir zu tun hat. Das ist keine Verbeugung vor mir. Sondern es wird zu einer Verbeugung, die man einfach macht. Das ist ein Ritual. Macht man das. Das hat mit mir überhaupt nichts zu tun. Also das ist keine Verbeugung vor mir mehr. Das ist schon ein erster großer Schritt eben zur/ um zur Augenhöhe zu kommen. Der zweite große Schritt ist, wenn man *Kōan*-Lösungen sucht, dass man keine Angst mehr hat, sich zu blamieren. Wenn man nichts weiß, wenn man was Falsches macht oder irgendwie so. Und das dauert lang. Dauert lang. Dafür sitze ich hier auch wirklich, ich sage mal, wie eine Autorität. Und es dauert lang. Und es geht genau darum, jetzt bleibe ich mal bei dem Bild wie der Vaterfigur, dass man/ es ist eben nicht nur eine Ausbildung oder eine Übung zwischen einer Person und mir. Sondern es ist eine Ausbildung für die Person von ihrem erhöhten Vaterbild wegzukommen. Davon wegzukommen. Und dann mit einem solchen Selbstbewusstsein hierher zu kommen, sodass beide merken, wir unterhalten uns eigentlich auf gleicher Ebene.

An dieser Interviewpassage wird in besonderer Weise deutlich, dass die Beziehung nicht unabhängig von beiden Beteiligten zur Veränderung gelangen kann. Schüler und Lehrer müssen sich beide auf eine veränderte Situation einstellen. Natürlich könne sich der Schüler, wie Herr Sloterdijk ausführt, provokativ oder probend einer Position auf Augenhöhe nähern. In gewisser Weise ist das „Anschauzen“ von Meister Sloterdijk der erste Test, ob eine solche abweichende Haltung (etwa sich nicht zu verbeugen) noch an der Autorität und überhöhten Kompetenz orientiert ist oder gewissermaßen selbstgenügsam ist. Aus der Perspektive einer gleichrangigen Beziehung wäre die Verbeugung nämlich keine Verbeugung vor dem Meister oder seiner herausragenden Stellung als Mensch, sondern ein leeres „Ritual“, das man einfach macht. Auch wenn das Ritual eigentlich leer ist, dient es der Etablierung und Formung einer gemeinsamen Praxis. Ohne solche Rituale, die ihrer sozialen Funktion nach per se als kommunikationsvermeidend gesehen werden können (s. ausführlicher Kap. II.4), würden sich die Beziehung und die Situation in völliger Kontingenz verlieren können. Also besteht die Lösung darin, dass Meister Sloterdijk trotz allem nach wie vor „wie eine Autorität“ dasitzt. Ein Verhalten im Modus des Als-ob ist als solches nicht unbedingt vom Gegenüber erkennbar. Somit versteckt sich auch hier die prinzipiell erkennbare „wahre“ Struktur zwischen Lehrer und Schüler auf Augenhöhe, die durch die Illusion und Erwartungen des Schülers verdunkelt bleibt. Die Formulierung des „wie eine Autorität“ ist damit direktes didaktisches

Mittel dafür, dass irgendwann gelernt werden kann, dass es eigentlich nicht darauf ankommt, sich im Dokusan zu blamieren oder nicht.

Wie Herr Sloterdijk weiter ausführt, dient diese als-ob-Autorität somit als Übungsmaterial für den Schüler, damit dieser schließlich seine überhöhenden Konzepte überkommen kann. Das Einnehmen der Rolle einer „Vaterfigur“ ist insofern wichtig, als sie in einem mehr oder weniger langen Prozess aufgelöst bzw. vernichtet werden kann. Eine solche Didaktik ist nichts anderes als die durch den Spruch vom Töten des Buddha auf dem eigenen Weg aufgezeigte Mahnung, von seinen überhöhenden Konzepten abzulassen. Für die Rolle des Lehrers ergibt sich dadurch jedoch eine merkwürdig paradoxe Situation: Der Lehrer muss ein Lehrer sein, damit er für den Schüler irgendwann die Lehrerrolle verlieren kann. Wenn das von beiden Partnern erkannt werde, so Sloterdijk, fange man an, sich auf Augenhöhe zu unterhalten.

Für den buddhistischen Befreiungsweg vom Leiden, der als eine Transformation von Selbst- und Weltverhältnis beschrieben werden kann, ist die Lehrer-Schüler-Beziehung somit stets ein besonderer Bestandteil. Die Beziehung bietet den erforderlichen geschützten Raum, um neue Perspektiven auf sich selbst und die Welt praktisch zu erproben. Der Schutzraum wiederum entsteht dadurch, dass er explizit als Lehr- und Lernprozess gerahmt wird, in dem nicht unbedingt und nicht jederzeit Vollkommenheit herrschen muss. Dafür nützliche Strukturen sind die Autorität des Meisters und die hierarchische Asymmetrie zwischen den Interaktionspartnern, denn diese Strukturen können jederzeit angelauften werden, wenn die Situation es erfordert (gewissermaßen ein sozialer *default value*). Gleichzeitig steht für den Schüler im Lernprozess mehr oder weniger implizit das Ziel am Horizont, sich irgendwann vom Lehrer als Konzept loslösen zu können. Ob und wann dies geschieht, kann sich nur ganz praktisch in einem performativen Vollzug der Haltung zu sich selbst und der Welt zeigen.

Gerade weil im Zen sehr viel Augenmerk auf die kommunikativen Prozesse gelegt wird, soll nun als Beispiel für eine derartige soziale Erprobung symmetrischer Augenhöhe ein *Mondō* herangezogen werden, das sich als Spiel mit Kontexturverschiebungen ausdrückt. Das *Mondō* zielt in seinem Modus der sprachlich verfassten Frage-Erwidern sowohl in seinem Informationsgehalt als auch in seiner Beziehungsstruktur auf Gleichrangigkeit ab, die sich als wechselseitiges Spiel mit Rahmungen und Kontexturen ausdrückt:

„Zwei Meister sitzen beisammen und trinken Tee.

Unvermittelt sagt Meister A: ‚Das All ist in einer Tasse Tee restlos gegenwärtig.‘

Da stößt Meister B die Tasse des A um und verschüttet den Tee. Daraufhin fragt Meister B: ‚Wo ist jetzt das All?‘

Meister A antwortet einfach: „Schade um den guten Tee.“

Darauf lachen beide.“ (Ueda 1985, S. 143)

Wenn wir uns das *Mondō* in seinen raffinierten Bezugnahmen der beiden Meister aufeinander etwas genauer anschauen, präsentiert die Eröffnung des *Mondō* eine harmonische Situation, in der zwei Meister (also Gleichrangige, die das „wahre Selbst“ geschaut haben) gemeinsam Tee trinken. Die von einem Meister unvermittelt aufgestellte These, das All sei in seiner Tasse Tee „restlos gegenwärtig“, ruft mit seinem appellativen Gehalt zu einer Reaktion in der Form Affirmation/Negation auf. Es ergibt sich daraufhin die erste interessante und überraschende Wendung: Der andere Meister reagiert nicht in der erwartbaren Form, indem er etwa eine Gegenthese aufstellt oder versucht zu korrigieren. Meister B reagiert auf Meister A vielmehr mit einer totalen Negation – oder in Gotthard Günthers (1976) Worten: mit einer *totalen differenzierten Rejektion*. Meister B erkennt durchaus, dass er nun aufgefordert ist, „sich zu zeigen“, also mit einer entsprechenden Reaktion im Modus der Lehre auf Meister A zu reagieren, andererseits aber die damit verbundene Sicht zu halten, dass es hierauf nicht ankommt.

Durch die grob erscheinende Reaktion von Meister B wird die Ebene der (scholastischen) Lehrdiskussion ganz im Sinne des Wortes schlagartig verworfen. Als Resultat verschiebt sich die Kontextur des Lehrgesprächs zu einem Ereignis, in dem Theoretisches in das Hier und Jetzt verfrachtet wird. Dementsprechend erwidert Meister B: „Wo ist jetzt das All?“. Diese doppelte Provokation (das Verschütten des Anschauungsmaterials für die Thesenbildung von Meister A und die darauf folgende Frage) ruft erneut zu einer Reaktion auf. Es stellt sich nun die Frage, ob Meister A seiner Kontextur verhaftet bleibt und entsprechend erbost auf die Zerstörung seines Spiels reagiert. Doch weit gefehlt! Meister A beherrscht die Übung der Negation und Kontexturverschiebung ebenso gut.

Indem Meister A seinerseits nicht im erwarteten Sinne auf die Frage von Meister B eingeht, sondern gänzlich auf die (man ist versucht zu sagen: profane) Ebene des Hier und Jetzt wechselt, stellt sich wieder das harmonische Verhältnis von Symmetrie ein. Die Feststellung „Schade um den guten Tee“ unterstreicht auf amüsante Weise, dass Meister A nicht an irgendwelchen Konzepten haften bleibt. Damit zeigt sich, dass er seine Ich-Bezogenheit längst abgelegt hat, weshalb er nicht durch die grobe Tat des Umstoßens und konternden Herausforderns verletzt werden kann. Darüber hinaus zeigt sich hiermit auch bei Meister A – der ja das Spiel zuerst begonnen hatte –, dass solch offen gestellte Fragen, die auf Eindeutigkeit im Sinne einer ontologischen Aussage abzielen, keinen Sinn machen. Die einzig „richtige“ Reaktion auf derartige ontologisierende Diskurse scheint das Verwerfen der These selbst zu sein, also ein Wechsel des Bezugsrahmens, der damit ganz *en passant* auf den

Beobachter zurückverweist, der die These eröffnete. Durch seine Reaktion des Bedauerns („Schade...“) transformiert Meister A schließlich das Ungewöhnliche ins Gewöhnliche einer unmittelbaren Gegenwart.

Erst das gemeinsame Lachen, das den Abschluss und die Konklusion des *Mondō* bildet, löst den Ernst der zu Beginn aufgeworfenen Frage auf. Das gemeinsame Lachen über den Ernst, der in thesenartigen Fragestellungen steckt und auf vermeintliche Eindeutigkeiten zielt, offenbart die Absurdität eines solchen Unterfangens und unterstreicht die Unmöglichkeit, auf kommunikativem Weg zu einem „Ur-Grund“ des Seins zu gelangen – denn auf nicht weniger zielte die eingangs gestellte These des „Alls in der Tasse“ ab. Im gemeinsamen Lachen wird diese Frage zum Verschwinden gebracht – und damit beantwortet.

Dem *Mondō* gelingt es, dem Leser (respektive: Schüler) auf kompakte Weise aufzuzeigen, dass alle Wertung und somit jeder *einseitige* Einstieg in die Zweiseitenform jeder Kommunikation im Zen als Scheitern der Wahrheit gelten muss. Mit Peter Fuchs gesprochen geht es hierbei um das Ziel, „die immanente Erfahrung der primordialen Differenzlosigkeit, das Erleben der Nichtzweiheit, den Direktkontakt mit dem Zweitlosen“ (Fuchs 1997, S. 51) aufzurufen. Durch das *Mondō* wird aber auch klar, dass dies am besten gemeinsam gelingt und in einer nur gegenwärtig erfahrbaren Form zu stabilisieren ist. Im Ideal entsteht dabei eine Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, die auf Gleichrangigkeit beruht und in der beide Seiten um die Fragilität jeder Situation wissen, also jederzeit damit rechnen, dass das Gegenüber die Situationsdeutung wieder verwirft. Dabei ist auch klar, dass die Sicherheit, die in der Beziehung zum Lehrer nach mehrjährigem gemeinsamem Arbeiten entstehen kann, für sich genommen zunächst nur punktuell ist. Denn der Kontakt zwischen Lehrer und Schüler im Schutzraum eines Dokusan dauert in der Regel nicht länger als vier bis fünf Minuten. Der Schüler muss dann wieder in die „gewöhnliche“ Welt hinaus. Es stellt sich also immer noch die Frage, wie die Erfahrungen in der dyadischen Unterweisung in eine Haltung münden können, die Stabilität verspricht.

Jedenfalls erweist sich eine Lehrer-Schüler-Beziehung immer dann als produktiv, wenn es ihr gelingt, Fragilität mit Fragilität zu beantworten; also wenn sie nicht auf vermeintliche Eindeutigkeiten verweist, sondern den Zweifel an sich selbst und am Anderen als Hinweis dafür nimmt, die authentische menschliche Begegnung in den Vordergrund zu stellen und jede Form überhöhter Rollenprojektionen zu vergessen. Hiermit gelangen wir zum nächsten Kapitel.



### III.6 Befreiung — einfach nur Mensch sein

Das soteriologische Ziel westlicher buddhistischer Praxis ist die umfassende Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse der Praktizierenden. Landläufig wird die hiermit verbundene Einsicht oder Wandlung als Erleuchtung (*Pāli: nibbāna*) bezeichnet. Die unterschiedlichen buddhistischen Traditionen haben, wie bereits an verschiedener Stelle angedeutet, hierfür ihre jeweils eigenen Begrifflichkeiten entwickelt.

Der *Theravāda*-Buddhismus benennt den Stromeintritt (*Pāli: Sotāpanna*) als erstes wirkliches Verstehen von *nibbāna*, worauf noch drei weitere Stadien folgen, die schließlich in die Erlangung der vollkommenen Erleuchtung münden (*Pāli: Arahan*t). Im Zen-Buddhismus wird von *satori* als der tiefgreifenden Erkenntnis der eigenen Buddha-Natur bzw. von *kenshō* als weniger umfassenderem Erweckungserlebnis gesprochen. Im tibetischen Buddhismus wird der Eintritt in den zehnstufigen Pfad der Bodhisattvas (Sanskrit: *Bhūmī*) erst mit der Einsicht in die wahre Natur der Leere und dem hiermit verbundenen Verstehen der Lehre von der Unpersönlichkeit möglich. Erst aus dieser Perspektive kann sich ein Praktizierender als befreit erfahren.

Wie und in welcher Form wird das Thema *nibbāna* und Erleuchtung nun seitens der von uns befragten Praktizierenden behandelt? Es ist festzustellen, dass Erleuchtungserfahrungen im Selbstbericht eher selten vorkommen. Explizit berichten nur zwei *Vipassanā*-Schülerinnen davon, in eine diesbezügliche Erfahrungsqualität eingetaucht zu sein, darüber hinaus eine Zen-Schülerin aus der *Sōtō*-Schule sowie ein Zen-Meister aus der *Rinzai*-Tradition, dem dieses Erlebnis zudem von seinem Lehrer offiziell als Erleuchtung bestätigt wurde. Unter den Interviews mit Praktizierenden des tibetischen Buddhismus weisen außerdem zwei Erzählungen auf eine besondere transformatorische Qualität bestimmter Schlüsselerfahrungen hin.

Zunächst ist davon auszugehen, dass Menschen, die von entsprechenden Erfahrungen berichten, in der Tat etwas für sie Bedeutsames erlebt haben. Hierfür spricht unter anderem die sehr starke emotionale Intensität, in der von solchen Erlebnissen berichtet wird. Allerdings heißt das auch, dass diese Erlebnisse in Hinblick auf ihre phänomenalen Inhalte und andere Begleitumstände nicht identisch und dementsprechend diesbezüglich nur bedingt vergleichbar sind.<sup>280</sup>

Aus der dieser Studie zugrunde liegenden praxeologischen Perspektive erscheint es nun müßig zu fragen, ob die betroffenen Akteure wirklich Erleuchtung erfahren haben und ob sie auf phänomenaler Ebene Gleiches erlebt haben. Anstatt diese Berichte entweder naiv zu affirmieren

280 Siehe in diesem Sinne auch die Feststellung von Sharf (1995, S. 265f.), dass selbst unter Meditationslehrern bzw. Meistern keinesfalls Einigkeit darüber bestehe, wie und woran man Erleuchtungserfahrungen überhaupt identifizieren kann.

oder zu negieren bzw. mit Verweis auf die Unzugänglichkeit der Erster-Person-Perspektive weitere Reflexionen abzulehnen, wählen wir demgegenüber einen indirekten Weg, um uns dem Phänomen der Erleuchtung anzunähern. Wir gehen zunächst im Sinne unserer methodologischen Perspektive davon aus, dass für unsere Fragestellung – und vermutlich auch aus Perspektive der buddhistischen Praxiswege – weniger die spezifischen Inhalte einer Erfahrung den entscheidenden Unterschied machen, sondern vielmehr ihre relationale Qualität und Bedeutung, also ihre Wirkung auf die (Neu-)Konfiguration der Selbst- und Weltverhältnisse.

Im Sinne der kategorialen Differenz von Kommunikation und Psyche (vgl. Kap. II.6) nehmen wir darüber hinaus an, dass es sich bei der Erleuchtung – so wie sie übrigens auch in den kanonischen Schriften charakterisiert wird (vgl. Kap. I.3) – um eine Nicht-Erfahrung handelt, die nicht erlebt werden, sondern streng genommen nur in der Kommunikation vorkommen kann. Da aber Psyche und Kommunikation über den Prozess der Sinngeneese miteinander verschränkt sind, hat die kommunikative Zumutung eines sinnfreien Sinns auch Auswirkung auf den psychischen Prozess. Im Extremfall kann es zu einer Ruptur kommen, welche die Sinnfrage temporär zum Stoppen bringt. Je nach Tiefe der Erfahrung erscheint die Welt und der Pfad im Rückblick als eine andere resp. ein anderer. In Folge dessen kann es zu einer epistemischen Veränderung der bisherigen Glaubens- oder Weltverständnisse und vor allem auch des Sinnes des zuvor eingeschlagenen spirituellen Weges kommen. Aus der Retrospektive wirkt eine solche *Nicht-Erfahrung* in der Tat hochbedeutsam, da sich durch sie der eigene Selbst- und Weltbezug verändert, was mit entsprechenden emotional-kognitiven Lagerungen einhergeht, wie sie etwa James für das mystische Erleben charakterisiert (vgl. Kap. II.1).

Unter den drei ausführlichen Fallbeschreibungen steht Britta Henschel (Kap. III.3) für solch einen Transformationsprozess. Mit Tugendhat lässt sich ihr biografischer Prozess als ein Wandel von einer religiösen zu einer mystischen Orientierung verstehen (vgl. Kap. II.2). In ihrer Kindheit steht Religion im Sinne eines zugleich kindlichen wie auch in hoher Intensität gelebten christlichen Glaubens im Vordergrund. In ihrer Jugend entsteht vor allem durch wissenschaftlich informierte Orientierungen, wie sie in der Schule vermittelt werden, Zweifel, der die andere Seite des Glaubens markiert. Die Begegnung mit dem buddhistischen Schulungsweg ist zunächst durch die hierdurch aufgespannte Dynamik geprägt, die sich durchaus als eine Fundamentierung des Gedankens „Religion ist alles“ charakterisieren ließe. Auf der einen Seite steht eine im hohen Maße empathische Bindung an religiöse Gefühle, auf der anderen Seite der Keim des Zweifels, ob die angebotenen Lehren bzw. Praxen wirklich zur Erlösung führen. Eine Gegenbeobachtung im Sinne einer Beobachtung zweiter Ordnung, die den Sinn der ausgeübten religiösen Praxis vor dem Hintergrund anderer Alternativen fraglich werden lässt, bleibt

immer möglich. Frau Henschel scheint damit getrieben von einer starken spirituellen Sehnsucht, die zugleich durch Zweifel wie auch durch ein eher strenges, man ist fast geneigt zu sagen fundamentalistisches, Verständnis buddhistischer Regeln und Konzepte gerahmt wird. Im befreienden *cutting through* – das zunächst durch ein Lachen angesichts des Unsinnns, den sie vorher angestrebt hat, begleitet wird – ändert sich jedoch ihre Orientierung dahingehend, dass sie „erkennt“, dass alles auf das Gleiche zurückzuführen ist und nur durch verschiedene Mündler wiedergegeben wird. Nach dieser Erkenntnis erscheint alles buddhagleich als *dharma* (zuvor: alles ist Religion). Frau Henschel kann hiernach weiterhin ihre Meditation praktizieren, wobei es sich nun aber vor allem um eine Technik handelt. Sie fühlt keinen Drang mehr, fanatisch Dogmen zu übernehmen, noch besteht für sie im Hinblick auf die Bindung an die spirituelle Gruppe oder den Lehrer Exklusivitätszwang.

Der Sinn der Praxis – ja des Lebens – ist für sie ein anderer geworden. Gleich dem re-entry der Form in die Form (Spencer-Brown 2005) findet sich nach Frau Henschels Orientierungswechsel ein Arrangement ihrer Selbst- und Weltverhältnisse ein, in dem Zweifel keine Rolle mehr spielt, weil unter dem Blickwinkel der neu gewonnenen Sicht Dogmen und spirituelle Ziele keine dominante Bedeutung mehr haben.

Der Fall Frau Henschels ist nicht nur wegen seiner biografischen Aspekte höchst spannend, sondern aus einer dramaturgischen Perspektive auch wegen seines spezifischen Modus der Erzählung. Denn dieser ist fast über das gesamte Interview hinweg geprägt von einer ungewöhnlich engen Kopplung von Information und Mitteilung. Frau Henschel ist während der Narration vergangener Geschehnisse jeweils sehr „nah dran“, sie löst sich nur selten von der Ebene des Erzählten ab. Dies dokumentiert sich beispielsweise daran, dass sie erst im sehr späten Verlauf des Interviews die Perspektive der Absurdität einführt, nämlich erst dann, als sie auch entsprechend der Chronologie der Biografie aufschließt. In den vorherigen Passagen (bspw. wenn es darum geht, dass sie von den Assistenzlehrern Goenkas enttäuscht wurde) präsentiert sie diese Geschehnisse dementsprechend in einem anderen Modus, etwa in einem Modus der Enttäuschung und nicht aus einer Perspektive der Distanz und Reflexion heraus, die erst später aufkommt.

Frau Henschel scheint voranzukommen, indem sie zurückfindet. Die auch in anderen Interviews häufig zu hörende Formulierung des nach-Hause-Kommens (hier: „coming home“) lässt sich schon auf immanenter Wortebene als Rückkehr in vertraute Gefilde verstehen, die aber nicht mehr das gleiche sein können.<sup>281</sup> Frau Henschel geht jedenfalls

281 Dramaturgisch wird hier von Frau Henschel die klassische Heldenreise exponiert, wie sie vor allem die Film- und Literaturwissenschaft kennt (vgl. etwa Campbell 1994; 1999). Die Heldenreise weist folgende Strukturmerkmale auf, die sich fast homolog zu Frau Henschels Schilderungen lesen lassen: Eine

einen sehr langen Pfad, der – so scheint es – zumindest temporär jeweils Früchte trägt. Ob es ihr gelingt, eine endgültige Kontexturtransformation zu vollführen, die als Form eines Bildungsprozesses im Sinne Marotzkis (1990) verstanden werden kann und zu einer dauerhaft veränderten Selbst- und Weltsicht führt, bleibt an dieser Stelle offen. Zumindest deutet sich eine solche Transformation in Grundzügen an, wenn sie davon spricht, dass sie die Dinge „nur noch bedingt tangieren“ und ihr jeder zuvor exzessiv an den Tag gelegte teleologische Sinn abgeht. Hieran ließe sich bereits eine fundierende Bedeutungsverschiebung festmachen. Denn Frau Henschel hat immer nach Erleuchtung als einer Art Endstation gesucht, bis sie (teils bitter) erkennen muss, dass es eine solche Endstation nicht gibt und geben kann. Über viele einzelne Lernprozesse bekommt sie also schließlich ihre Suchbewegung selbst in den Blick, wodurch ihr eine grundlegende Änderung der hiermit verbundenen religiösen Gewohnheit möglich wird.

Im Folgenden schauen wir vergleichend auf drei weitere Fallbeispiele. Dem Zen-Meister Martin Sloterdijk wurde seitens seiner Lehrerin ein Satori-Erlebnis zertifiziert. Aus dem Interview lässt sich einerseits sein spiritueller Bildungsprozess rekonstruieren, andererseits ergeben sich interessante Einsichten aus der Perspektive der Lehrerrolle.

Michael Schneider hat unter anderem eine dreijährige Meditationsklausur bei Rigpa absolviert. Auch hier zeigt sich ein Transformationsprozess, der außerdem durch die Besonderheiten des tibetischen Buddhismus formatiert ist.

Michaela Bertram bildet einen Maximalkontrast zu den anderen drei Fallbeispielen, da sie nach langjähriger Praxis der *Vipassana*-Meditation gewissermaßen aus der Prozessdynamik ihres buddhistischen Schulungsweges aussichert und sich einer esoterischen Gruppierung zuwendet. Im Vergleich werden hieran nochmals die biografischen Weichenstellungen einer spirituellen Sozialisation ex negativo sichtbar.

Protagonistin kommt aus bestimmten Gründen nicht mehr mit dem Status Quo zurecht (hier: Mangel an Sinn). Sie trifft auf eine Mentorin, die sie unterstützt und findet gewisse Zeichen, die ihr den Weg deuten. Sie muss auf eine Reise gehen, denn nur im Anderswo – so die je wichtige Proposition – lässt sich die Antwort auf ihre Frage finden. Die Reise wird natürlich beschwerlich, aber erscheint durch Helfer, Zeichen und das Große Ganze abgesichert (Indienreise, Buch, Lehrer). Klassischerweise müsste die Heldin im weiteren Verlauf der Geschichte Prüfungen überstehen, bevor sie schließlich transformiert hervorkommt. Dazu würde sie entweder ein Elixier oder einen Schatz rauben bzw. erhalten, um damit den Weg zurück anzutreten. Zu Hause würde ihr mit Unglauben begegnet, und sie müsste ihr Gefundenes in das Alltagsleben zu integrieren lernen. Erst dann könnte es ihr gelingen, mit Hilfe des Elixiers/Schatzes den alten (und mangelhaften) Zustand zu beheben.

*Satori – endlich glauben können,  
dass man die Buddha-Natur hat*

Martin Sloterdijk begann im Alter von 30 Jahren im Kontext einer persönlichen Lebenskrise Zen zu praktizieren. Zum Zeitpunkt des Interviews hat er seit 20 Jahren die Lehrerlaubnis und unterrichtet an verschiedenen Orten in Deutschland Zen nach der *Rinzai*-Tradition. Schon nach den ersten Meditationssitzungen erfährt Martin Sloterdijk Zustände meditativer Vertiefung, die mit Wohlbefinden und Frieden einhergehen. Ein paar Wochen später erfährt er einen Zustand intensiver Wahrnehmung, den er im Nachhinein als ein „kleines *Kenshō*“ bezeichnet:

*Interviewer:* Und wie lange hat es gedauert, bis Sie ihr erstes Samadhi hatten?

*Herr Sloterdijk:* Also Samadhi ist kein klar definierter Begriff, sondern heißt einfach nur Vertiefung. Und das ist mir, weiß ich nicht, vielleicht schon bei der ersten Sitzung oder zweiten, dritten Sitzung oder so gelungen, dass ich/ oder sagen wir/ Nein, ich sage mal schon bei der ersten Sitzung, weil das für mich auch so ein oder mir so einen tiefen Eindruck gemacht hätte. (unklar) nach der ersten Sitzung mir völlig klar war, das ist es. Ich habe nach vier Wochen, fünf Wochen irgendwie so etwas gehabt, dass man dann so was wie ein Samadhi oder ein kleines *Kenshō* oder irgendwie so was nennt. Also wo ich/ wo das Bewusstsein, so beschreibe ich das immer, so was wie einen Sprung gemacht hat aus diesem Alltagsbewusstsein in eine andere Ebene, von der aus mir plötzlich eben wie alles, wo ich da saß, das war zuhause auf dem Dachboden saß ich da, und ich meine Matte einfach alles was da war unglaublich intensiv plötzlich gesehen und wahrgenommen habe und auch nicht als getrennt von mir wahrgenommen habe. Und das war, weiß ich noch ganz kurz, das waren drei, vier Sekunden vielleicht oder irgendwie so. (unklar) einmal gemacht, dass ich dann noch ein Jahr lang hinterher gelaufen bin. Und das wollte ich unbedingt wieder haben. Aber so verschiedene Stufen von Vertiefungen und ab und zu mal so ein Erlebnis, das/ Das kam immer wieder. Immer wieder mal.

Allerdings lassen sich die intensiven, eindrucksvollen Meditationserlebnisse nur begrenzt reproduzieren. Nach einigen Jahren treten die eindrucksvollen, „schönen“ meditativen Erlebnisse nicht mehr auf. Das einzige, was Herrn Sloterdijk bei der Praxis hält, ist der Gruppenzusammenhang in der Zen-Gemeinschaft, in der er bereits einige Aufgaben übernimmt:

*Herr Sloterdijk:* Und/ Ja, in den ersten Jahren war für mich dann schon sehr hilfreich in der Gruppe zu sein hier. Weil, ich habe so, schätze ich mal, nach drei Jahren/ drei, vier Jahren, fünf Jahren etwa/ fünf, sechs Jahren eine Zeit gehabt, wo ich irgendwie dachte, ach es tut sich ja überhaupt nichts. Und Erleuchtung schon gar nicht. Keine Erleuchte-Erlebnis, kein tiefes Samadhi mehr oder so. Also so diese schönen Erlebnisse, die man spontan zwischendurch irgendwann mal hat, wo so wirklich der Kontakt

zu dieser Wirklichkeit ganz unmittelbar und ganz dicht wird und dieses Ich-Bewusstsein für eine Zeitlang weg ist, das tauchte halt nicht mehr auf. Und wäre ich da nicht in der Gruppe gewesen, hätte ich wahrscheinlich aufgehört. Das kann gut sein.

Einige Jahre später erlebt er in der Meditation einen Durchbruch, den er selbst als Erleuchtungserfahrung betrachtet und also solches auch von seinem Lehrer anerkannt wurde:

*Herr Sloterdijk:* Aber/ und eins habe ich/ Eines habe ich dann gehabt, das war irgendwann 1995, 96 das wurde mir dann sozusagen auch als Erleuchtungserlebnis oder (unklar) oder so anerkannt oder fand ich auch selber. Das war so ein Hammer

*Interviewer:* Fanden Sie es nicht zuerst selber und haben Sie es dann erzählt und nochmal anerkannt bekommen? Wie war die Reihenfolge? Das hat mich jetzt eben verwundert, dass Sie danach sagten, fand ich auch selber.

*Herr Sloterdijk:* Ja, ich fand selber/ fand das so beeindruckend für mich. Und vollständig umfassend, dass mir eigentlich klar war, jetzt bin ich Buddha. Bis das dann nach ein paar Stunden sich wieder gelegt hat. (Lachen) Und dann habe ich es meinem Lehrer erzählt und der meinte, ja doch, das/ Ja. Aber da eben auch nur aufgrund meiner Erzählung. Weil, das kann man ja nicht wiederholen.

Mit Blick auf die vorangehenden Interviewzitate finden wir hier also eine Zurechnung auf sich selbst („jetzt bin ich Buddha“), einen Verweis auf eine phänomenale Qualität („fand das so beeindruckend“) und eine kommunikative Validierung durch den signifikanten Lehrer, wobei das Erlebnis zunächst auch in sich selbst evident erscheint.

Auf weitere Nachfrage zur Charakteristik von Erleuchtungserlebnissen formuliert Herr Sloterdijk, dass es sich bei der Schlüsselerfahrung, die im Zen mit Satori bezeichnet wird, in der Regel um ein einmaliges Erlebnis handelt, das sich durch eine hohe Intensität im Erleben auszeichnet und mit bestimmten Einsichten einhergeht:

*Interviewer:* Und der Status des Erleuchtens, also was/ was ist das eigentlich, was Sie dann erleben, also ist schwer zu beschreiben, oder/ oder ist das ein/

*Herr Sloterdijk:* Der ist nicht definierbar.

*Interviewer:* Ist auch bei jedem anders, oder so/ oder/ oder/ oder ist das so was/

*Herr Sloterdijk:* Also/ (Räuspern) also Erleucht-/ erst mal so rum, Erleuchtungserlebnisse, Satori, diese einmaligen Erlebnisse, ja, sind/ (Räuspern) einerseits haben sie alle gemeinsam, alles, was ich gelesen, gehört habe, und ich habe, meine ich, nur eins erlebt, haben alle diesen/ diesen Aspekt von/ von unglaublicher Präsenz und dieses/ dieses/ dieses Gewahrsein und die Intensität des/ des Wahrnehmens einfach und haben dann aber auch noch, sage ich/ wie sagt man, also ein Meister Eckhart erlebt eben, dass/ dass er Gott/ dann hinterher sagen kann, ich bin wie Gott oder ich bin Gott, ja,

das heißt, für den existiert in diesem Erlebnis immer noch so was wie eine Beziehung zu einer/ einer transzendenten Instanz oder irgendwie so was, die sie dann in irgendeiner Form einnimmt, nicht, und (Räuspern) andere erleben es über eine unsägliche Freude oder über/ über Mitgefühl oder über Schönheit von dem, was sie wahrnehmen, was sie sehen, ja, oder bis hin zu/ zu irgendwelchen, weiß ich was, wie sagt man da? Vorstellungen, Ideen. Erkenntnissen oder so was, also auch rationale Erkenntnisse von irgendetwas, ja, so wie der Buddha erkannt haben soll, nicht, die Vergänglichkeit und Karma und so. Also bei allen diese/ diese/ diese Präsenz, diese/ diese Intensität des Daseins und dann noch mit irgendetwas, einem ganz persönlichen Touch, sage ich mal, einer Farbe, ja, so. Das ist bezogen auf diese/ diese Einzelerlebnisse wie *Satori* oder *Kenshō* oder so was, die vorbei gehen, nicht. So, wie/ bei mir hat das vielleicht (atmet hörbar ein) fünf, sechs Stunden gedauert, schätze ich mal, sieben, sieben, fünf, sechs, sieben, acht Stunden bis/ wo ich dann dachte, ach, jetzt bin ich doch wieder an der gleichen Stelle wie vorher, nicht, so. Am Anfang dachte ich, jetzt bin ich Buddha, nicht. (lacht leise) So. [...] Ein unglaubliches Gefühl von frei sein von allen Anhaftungen, allen Wünschen und all/ auch/ auch dann eben Offenheiten, Möglichkeiten, nicht, weil/ Also so habe ich es/ das war für mich so ein/ so ein wesentlicher Punkt dabei irgendwie.

An dieser Stelle wird überaus deutlich, dass es sich bei den genannten Erlebnissen keineswegs um Nicht-Erfahrungen handelt, sondern – im Gegenteil – um eine in hohem Maß gefühlte Präsenz des Erlebens, die zudem mit Denk- und Reflexionstätigkeit einhergeht. Es handelt sich um eine Erfahrung, die psychische Systeme machen und nicht um jenen transzendentalen, nur negativsprachlich zu fassenden Bereich, von dem die buddhistischen Schriften erzählen. Zugleich scheint diese Erfahrung mit einem immensen Gefühl der Befreiung verbunden zu sein („ein unglaubliches Gefühl von frei sein von allen Anhaftungen, allen Wünschen und all/ auch/ auch dann eben Offenheiten, Möglichkeiten“) sowie mit dem Gedanken, „Buddha zu sein“. Selbstredend ist auch dieses Erlebnis vergänglich – und erscheint eben deshalb „nur“ als Erlebnis. Dennoch wird über die Identifikation mit der Buddha-Natur eine übergreifende Reflexionsperspektive eingeführt, die über das unmittelbare Erlebnis hinausreicht:

*Herr Sloterdijk:* Ja. Ja. Also das/ das, denke ich, steckt hinter dem oder in dieser Aussage im/ im *Mahāyāna*-Buddhismus, wenn/ wenn gesagt wird, du hast die Buddha-Natur, ja, oder wenn man original, soweit/ es/ es gibt ja welche, Aussagen von *Rinzai*, auf den sich ja unsere Schule beruft, ne, der/ der sagt ja nicht nur, du hast Buddha-Natur, Klammer auf, die hat man so verstanden, du hast das Potenzial, die Grundeigenschaften, die nur verdeckt sind durch Gier, Hass, Verblendung usw., ja, der sagt, du bist Buddha, und zwar so wie du jetzt da sitzt, ja, und ich lange rumgebrödelte habe für mich, das kann doch nicht sein, dass ich mit meinen Ängsten, und mit meinen Anhaftungen, und meiner Gier, und meinem Zorn, und weiß ich was da immer/ ich bei mir feststelle, dass das/ das mit zur Buddhaschaft

gehört, ja. Und wenn der sagt, ja, doch, klar, so wie du bist, das ist Buddha, ja, so. (Räuspern) Und das ist schon eine Aussage, die macht dann einen Sinn, wenn er weiter sagt, das Einzige, was dir fehlt, ist das Vertrauen, dass du Buddha bist oder der Glaube, die Sicherheit, dass du Buddha bist, ja, so. Das ist das Einzige, was dir fehlt. Er sagt, die ganzen Übungen und was ihr studiert und was ihr lest usw., vergiss es alles, das Einzige, was dir fehlt, ist das Vertrauen, ist der Glaube, dass du Buddha bist.

Diese Passage ist aus verschiedenen Gründen interessant. Zum einen setzt sich der Sprecher hier in Beziehung zu dem zentralen Lehrsatz des Rinzai-Zen, dass der Praktizierende die Buddha-Natur bereits habe, um zu markieren, dass er die eigentliche Bedeutung dieser Aussage lange nicht verstanden hat. Die Differenz, die das neue Verstehen auszeichnet, liegt demgegenüber darin, die eigenen psychischen Unzulänglichkeiten nicht mehr als Gegensatz zur eigenen Buddha-Natur zu verstehen. Die eigentliche Frage heiße vielmehr, ob man vertrauen bzw. glauben kann, dass man wie der Buddha ist. Vertrauen und Glauben sind jedoch keine Kategorien positivsprachlichen Wissens, über die im Sinne einer unmittelbaren Evidenz Gewissheit erlangt werden kann.

Sie stehen vielmehr für eine Reflexionsperspektive, die – um den Gedanken Wittgensteins nochmals aufzugreifen – auf der Einsozialisation in ein neues Sprachspiel beruht, entsprechend dem auf eine neue Art und Weise zwischen wahr und falsch unterschieden werden kann. Glauben und Vertrauen sind damit eher als übergreifende Haltung zum Leben zu verstehen denn als bestimmter Inhalt des Bewusstseins. Aus praxeologischer Perspektive handelt es sich hier also nicht um ein Reflexionsangebot, das man ablehnen oder dem man zustimmen mag, sondern um eine verkörperte Erfahrung, in der Reflexion, Gestimmtheit und Erfahrung zusammenkommen. Wir haben es hier also mit einer Praxis zu tun, die sich im Moment ihrer Ausführung in eben diesem Vertrauen selbst reproduziert. Insbesondere im meditativen Sitzen kommt diese Haltung zum Ausdruck:

*Herr Sloterdijk:* Das kommt auch wieder dem nahe, finde ich, was bei den *Sōtō*-Leuten dann passiert, wenn die sagen, in dem Moment, wo du dich hinsetzt, wobei die Frage ist, warum nur da, aber egal, in dem Moment, wo du dich hinsetzt, bist du Buddha, nicht.

*Interviewer:* Ja, ja. Klar/

*Herr Sloterdijk:* Das ist *Shikantaza*,<sup>282</sup> nicht, für die *Shikantaza*, das ist sozusagen eine Ausformung, Vorstellung von Buddha sein.

*Interviewer:* Wo sich für die natürlich dasselbe Problem stellt, das zu glauben dann.

*Herr Sloterdijk:* Ja, ja. Klar.

282 Der japanische Ausdruck „*Shikantaza*“ wird oft mit „nur sitzen“ übersetzt und steht für die zentrale Meditationstechnik der *Sōtō*-Schule.



*Interviewer:* Also das Problem ist ja damit nicht gelöst oder es ist/

*Herr Sloterdijk:* Nein, gelöst ist es ja damit nicht. Wenn Rinzai einem das sagt, ist es ja auch nicht gelöst. (schmunzelt) (*Interviewer:* (lacht)) So, ne. Aber es hat, finde ich, für die/ für die Praxis eine/ eine unglaubliche Wirkung, wenn man das ernst nimmt, weil es ja genau heißt, hier, Loslösung von Riten und Regeln, Loslösung von der Erwartung, dass du etwas mit deinem Sitzen erreichst, davon, dass du noch überhaupt etwas erreichen musst, ja, nicht, und/ und erleuchtet sein, Buddha sein heißt ja auch, nichts mehr erreichen wollen, nicht, so. Und da steckt/ das steckt hinter diesen Aussagen, finde/ so, finde ich, und das hat für die/ für die Praxis schon eine/ eine große Bedeutung, dass den Schülern eben nicht immer wieder klar gemacht wird, du musst etwas erreichen und du musst dich anstrengen und du musst dies und du musst jenes, ja, und/ und dieses Samadhi und das und so was, nicht, dieses ich muss etwas. Also, anders rum ausgedrückt, ich bin ungenügend.

Wenn man nun im „nur Sitzen“ des *Sōtō*-Zen oder auch in anderen Tätigkeiten die Buddha-Natur einzunehmen versucht, reicht es nicht aus, sich dies formal zu sagen bzw. es von einem anderen gesagt zu bekommen, sondern es muss geglaubt und damit gelebt werden. Nichtsdestotrotz scheint das Angebot diesbezüglicher Reflexionsfiguren wichtig zu sein, um den Praktizierenden zu verdeutlichen, dass es nicht darauf ankommt, einen bestimmten Zustand zu erreichen. Die durch die Lehren angebotenen Reflexionsfiguren treten hiermit in ein komplexes Wechselspiel zur meditativen Schulungspraxis. Als „Frucht“ fallen Praxis, Übung und Reflexionsform zusammen – und hierin ist der eigentliche Wert der *Kenshō*- oder *Satori*-Erfahrung zu sehen, denn sie indiziert die Realität eines Erfahrungsraums, in dem die Identität des eigenen Lebens und der postulierten Buddha-Natur als identisch erfahren werden.

In diesem Sinne ist eine solche Erleuchtung – die kontrafaktisch zur kommunikativen Konzeption der Lehren nur sinnlich und damit als vergänglich erlebt werden kann – in der Tat ein Schlüsselerlebnis, das als Frucht erfahren wird und damit die Sicht auf den Pfad verändert. Solch ein Erlebnis wird in Folge als Referenzpunkt genommen, der indiziert, „worauf es wirklich ankommt“. Der Pfad bekommt damit erst Sinn und der Praktizierende versteht nun, was das Ganze soll.

Deutlich wird dieser Perspektivenwechsel etwa durch die retrospektive Schilderung von Herrn Sloterdijk bezüglich seiner vergeblichen Bemühungen, seinen Geist für eine längere Zeitspanne zu beruhigen:

*Herr Sloterdijk:* Nein, nein. Nein, nein. Also wenn Sie das Wort konzentrieren oder konzen/ ja, konzentrieren benutzen. Es wird ganz gerne und ganz häufig der Eindruck vermittelt, auch von Lehrern, dass man als Schüler oder Schülerin, so wie ich das damals auch dachte, es muss doch möglich sein, eine Sitzrunde eine halbe Stunde oder 25 Minuten wirklich tief konzentriert zu sitzen sozusagen im Samadhi zu sein (unklar).

Das habe ich bis heute nicht geschafft. Manchmal ja, einigermaßen, aber die überwiegende Zeit rappelt es einfach im Kopf. (räuspert sich) Und das war von Anfang an so und ich habe immer gedacht, also ich bin ein schwerer Fall. Ich habe drei Jahre alleine gegessen. Ich hatte Schiss, zu einem Lehrer zu gehen. Und habe eigentlich immer nur mit meinem Geist gekämpft. Weil ich dachte damals, es kommt einfach darauf an oder/ Ja, es kommt drauf an, dass man seinen Geist ruhig kriegt, dass man seinen Geist still kriegt. Als ginge es darum. Und das habe ich sehr lange geglaubt. Bestimmt die ersten sieben, acht, neun Jahre oder so. Wo ich dachte, aha, das/ Also das ist ganz wichtig.

Herr Sloterdijk spricht hier im doppelten Sinne aus der Position des Wis-senden, einerseits im Hinblick auf das ihm bestätigte Erleuchtungser-lebnis, andererseits als Zen-Meister. Bemerkenswerterweise sieht er die Bemühung, seinen Geist für eine längere Zeit zu beruhigen, in der Retro-spektive als unsinniges und falsches Ziel, dem er jedoch viele Jahre lang nachgestrebt hat. Aus der heutigen Perspektive hingegen erscheint es ihm unmöglich, eine solch dauerhafte Konzentration zu erreichen. Aber das hiermit verbundene Ideal macht für ihn ohnehin keinen Sinn mehr.

Vom Standpunkt des Lehrers sind die Konzentrationsübungen inzwi-schen vielmehr nur noch ein Mittel, den Schüler an eine Haltung zu ge-wöhnen, die nicht mehr durch die Kontrollbedürfnisse des sprachlich verfassten Ich-Bewusstseins formatiert ist. Insofern es gelingt, die Schü-ler mit solchen Bewusstseinsvorgängen vertraut werden zu lassen, kön-ne das Bewusstsein leichter in Erleuchtungserfahrungen hineinspringen:

*Herr Sloterdijk:* Ja, ja. Ja, wäre/ ist nicht/ wäre nicht wichtig, weil es ei-nen auch aufhält dann, nicht, man will das Gleiche wieder haben und dann passiert natürlich erst mal gar nichts, ne. So, das geht mir auch so. Und das ist die eine Seite, was/ was dieses (Getränk wird eingeschenkt) (Samadhi)-Erlebnis, die (Samadhi)-Erfahrung betrifft, nicht, die andere Seite ist, (Räuspern) wenn wir diese/ diese fokussierte Meditation machen, (Rascheln im Hintergrund) dann kommt man ja schon oder kann dann schon in einen/ einen mentalen Zustand hineinkommen, in dem das Kör-perbewusstsein verschwindet, wo dann also wirklich nur noch entweder, weiß ich was, das Zählen das ist oder wir benutzen (Muh) als/ als Mantra sozusagen, (Räuspern) dass nur noch diese/ nur/ nur/ man ist wirklich nur noch Muuuuuuuuuuuuuuu und darauf soll es auch hinauslaufen, dass wirk-lich das Bewusstsein von allem verschwindet und man so auf diese Art, naja, so was wie eine Leerheitserfahrung macht, wie ist es, wenn/ Oder ich sage zwar/ ich sage es auch öfter anders rum, es ist eine Art Training dahin, weil es ja ein bewusst herbeigeführter Zustand ist, die Angst davor zu verlieren, in einem Zustand zu sein, in dem ich nicht mehr weiß, wer ich bin oder was ich bin. Weil (Räuspern) die/ diese Angst, nicht zu wis-sen, wer ich bin, also die Orien- keine Orientierung, keinen Bezug mehr zu haben, ja, das ist das, was einen eigentlich immer daran hindert, so eine, jetzt sage ich es mal doch wieder, Erleuchtungserfahrung 50 Mal am Tag zu haben, nicht, weil unser Bewusstsein im Grunde immer wieder in diesen

Erleuchtungszustand hineinspringt, ja, aber durch diese/ diese instinktive Angst des/ des nicht mehr wissen, wer oder was bin ich, springt es sofort wieder raus, sodass wir es eigentlich gar nicht wahrnehmen, ne, oder nein, wir nehmen es tatsächlich nicht wahr, dass wir diese/ diese/ diese, ich sage mal, unmittelbare Erfahrung der Wirklichkeit eigentlich jeden Tag permanent immer wieder haben auch, ne, aber/ aber darüber wegleiten.

In dieser Passage drückt sich eine bestimmte Form der Didaktik aus, die eine meditative Geistesschulung beinhaltet. Die hierbei erlebten Inhalte – etwa die Erfahrung tiefen Friedens in konzentrativer Vertiefung – dienen jedoch nicht dem Selbstzweck, sondern sind Mittel, um zu dem eigentlichen Lernziel der Zen-Praxis hinzuleiten. In diesem Zusammenhang wird in einer nochmals anderen Weise vom Erleuchtungszustand gesprochen. Gemeint ist weniger eine singuläre Perspektive, sondern vielmehr eine Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die nicht mehr durch die Identifikation mit den eigenen Konzepten vom Selbst und der Umwelt geprägt ist und den Menschen stattdessen offen den Kontingenzen des Lebens begegnen lässt.

Diese Interpretation der Erleuchtungserfahrung (wieder als Einheit aus Erleben und Reflexion zu verstehen) scheint also etwas mit der Abwendung von der Identifikation mit dem eigenen Ego zu tun zu haben. Hierbei stellt sich wiederum die Frage, was damit gemeint sein kann. Offensichtlich sind nicht die höheren meditativen Vertiefungen gemeint, in denen teilweise sogar das Körperbewusstsein und die damit einhergehende Zentrierung des Subjektes für einen begrenzten Zeitraum verschwinden kann.

An anderer Stelle verdeutlicht Herr Sloterdijk ausführlicher, worauf es ihm hier ankommt. Die Aufforderung, das Ego loszuwerden, heißt demnach nicht, dass das Ich-Gefühl oder das Selbstbewusstsein suspendiert werden soll. Vielmehr geht es darum, von der eigenen Egozentrik Abstand zu nehmen – und dies aus Perspektive eines zentrierten subjektiven Erlebens:

*Herr Sloterdijk:* Nee, nee. Es ist ja schon so, dass/ ganz von Anfang an im Grunde, das ist ja auch Inhalt der Vorträge, die ich dann halte, das ist natürlich dieser Aspekt, dass das größte Problem meine/ meine Ich-Vorstellung ist und/ und Ich-Anhaftung ist, ja, also das/ und es ist auch ganz schwierig, da/ das/ das/ jetzt sage ich mal, man versteht, ich auch, bis ich es irgendwann verstanden habe, was das bedeutet, wenn man/ da gesagt wird, du sollst dein Ego loswerden, nicht, dass es ja nicht darum geht, mein Selbstbewusstsein loszuwerden und mein Ich-Gefühl loszuwerden und auch natürlich was bin ich oder so, sondern eben nur diese Egozentrik, dieses alles auf mich beziehen, ja, und/ und etwas für mich haben zu wollen. Das ist eigentlich Bestandteil der Übung, der Lehren in verschiedenen Aspekten bei den *Kōan* von Anfang an da. Und wenn ich sage, von/ nach fünf Jahren etwa, das ist ja auch jetzt hier so eine dauengegriffene Größenordnung, wird es dem Schüler selber klar an seinem eigenen Erleben, ne.

Es geht – so die Schilderung aus der Perspektive des Lehrers – in der Zen-Übung also weder um sphärische geistige Zustände, noch darum, den eigenen Geist bezwingen oder kontrollieren zu können, sondern um eine veränderte Haltung zu sich selbst und seiner Mitwelt.

Dieser Übergang von einer zielgerichteten meditativen Übung zu einer Offenheit, die vom konzeptionellen Ich-Bezug abstrahieren lässt, ist jedoch alles andere als trivial und aus der Lehrerperspektive scheint nicht einmal die *Kōan*-Übung Garant dafür zu sein, dass es beim Schüler zu einem solchen Perspektivenwechsel kommt:

*Herr Sloterdijk*: Ja, ja. Wobei/ wobei ich durchaus die Gefahr sehe und auch für einige erlebt habe, man kann über die Zen-Übung, solange man, und das halten manche viele, viele Jahre durch, solange man an der Zen-Übung festhält als etwas, wo ich alles erreichen will für mich oder erreichen muss, kann man viele, viele Jahre festhalten und sein Ego unglaublich stärken, ja, also das/ das/ ich sage mal, dieser/ dieser Umschwung vom/ vom/ zur/ zur Ich-Losigkeit im vorhin beschriebenen Sinn zu kommen, der findet nicht automatisch statt, ja, weil er eben/ weil er eben in der Zen-Übung so eigentlich nicht/ nicht angelegt ist. Wenn ich/ ich habe mir alle *Kōan*/ mir noch mal durchgesehen, wir lösen ungefähr 300, 350 *Kōan* etwa so aus verschiedenen Sammlungen, die wir haben, ich glaube, es sind zwei oder drei *Kōan* dabei, wo man sagen könnte, ja, da kommt so was wie Mitgefühl vor, ja. Also, (Räuspern) ist im Zen/ wenn/ wenn der Lehrer oder die Lehrerin nicht wirklich Wert darauf legt, kann man die Zen-Übungen glatt durchziehen und das/ das kommt nicht vor, nicht explizit, ja. Und/ und wenn der Lehrer oder die Lehrerin nicht darauf wirklich guckt und achtet, dass das irgendwann mal/ mal in den Vordergrund treten muss, ja, dann kann ein Schüler gut zwölf, fünfzehn, zwanzig Jahre Zen üben und das kommt/ kommt nicht vor, auch in der Ent/ persönlichen Entwicklung nicht, ja. Da sehe ich Zen, so wie es traditionell zumindest gemacht wird, schon sehr kritisch, ne.

Hiermit verdeutlicht sich nochmals das soteriologische Ziel des Zen-Buddhismus. Letztlich zielt die Praxis auf eine epistemische Neukonfiguration des Selbst- und Weltverhältnisses im Kontext einer radikalen Immanenz. Sie zielt auf eine Kontexturtransformation als umfassenden Wandlungsprozess (Marotzki 1990, S. 225, bzw. ausführlich Kap. II.7). Die selbstbezügliche meditative Anstrengung stärkt zunächst das Selbstbewusstsein und damit auch die Identifikation mit dem eigenen Ego. In der Symbolik der Ochsenbilder gesprochen, wird der Ochse bezwungen und gezähmt jedoch nicht in einer solchen Weise aufgegeben, dass der Ochse und die hieraus erwachsenden Probleme selbstvergessen verschwinden. Der Wechsel in einen anderen Selbstbezug liegt nicht in der Kontrolle einer methodisch-systematischen Schulung, sondern kann sich nur spontan ereignen. Zen als mechanische Übung zu begreifen, die die Entwicklung des Schülers aus den Augen verliert, ist dementsprechend aus der Perspektive des Zen-Meisters kritisch zu sehen. Auf der anderen Seite scheint der im Sinne der soteriologischen Vision geforderte

Perspektivenwechsel nur auf Basis einer intensiven Schulung möglich zu sein. Um mit Wittgenstein (1990, Proposition 6.54) zu sprechen: Man muss die Leiter hochsteigen, um sie wegwerfen zu können.

Die Erleuchtung oder spirituelle Verwicklung – so wie sie hier konzipiert und zum Ausdruck gebracht wird – ist also nicht als Verweilen in den höheren Sphären einer jenseitigen Wirklichkeit zu verstehen, sondern als Reflexionsverhältnis, als epistemische Konfiguration, entsprechend der die Sinnfrage so konfiguriert wird, dass (auch) die spirituelle Suche sinnlos erscheint und gerade deshalb eine radikale Immanenz möglich wird.

Dieses Reflexionsverhältnis ist deshalb auch für einen Zen-Meister eine konkrete Herausforderung. Es muss beständig in der Auseinandersetzung mit der Praxis und den hieraus erwachsenden Problemen aktualisiert werden:

*Herr Sloterdijk:* Gestern hatten wir den Eindruck, meine ältere Tochter wäre schwer krank, hat sich aber jetzt als wieder/ wieder anders herausgestellt, aber (Räuspern) so was beschäftigt einen dauernd und gehen auch die Gedanken da rund, ja. Aber der Un/ mein Unterschied, wie ich das erlebe, zu früher, ist, ich bin nicht in diesen Gedanken/ diesem Denken, das stattfindet, gefangen, ja, sondern ich/ ich nehme es wahr als/ als einen Prozess, der da stattfindet, das bin aber nicht ich, nicht, der findet statt, ich nehme das wahr, genauso wie ich die/ die Geräusche der Straßenbahn wahrnehme, ja, ich sehe das, alles, auch die Gefühle, (Räuspern) aber wenn ich nicht will, das bin nicht ich, ja, so.

*Interviewer:* Aber die Gefühle geschehen/

*Herr Sloterdijk:* Die geschehen.

*Interviewer:* geschehen und es/

*Herr Sloterdijk:* Die geschehen. Ja.

*Interviewer:* und es steigt so wie Adrenalin auf oder/

*Herr Sloterdijk:* Ja.

*Interviewer:* (unklar) Wärme, Hitze und Wut und man ist vielleicht sauer im Moment und so was/

*Herr Sloterdijk:* Ja. Aber es fängt mich nicht ein.

*Interviewer:* Aber wenn man dann sauer war, dann ist es nicht, dass man Schuldgefühle oder irgendwie nicht so groß oder irgendwie nicht so (unklar/sprechen gleichzeitig)

*Herr Sloterdijk:* Nee, gar nicht/ gar nicht mehr im hinterher, sondern während das/ während das/

*Interviewer:* Währenddessen schon?

*Herr Sloterdijk:* während es geschieht, es fängt mich nicht ein, es ist nicht so, also es entstehen da nicht solche/ einerseits, ich kämpfe nicht dagegen an/

*Interviewer:* Ja. Ja.

*Herr Sloterdijk:* also dieses, ich will es nicht haben, ja. Bei den guten Gefühlen ist es schwieriger, bei den schönen Gefühlen, dann so die Haltung zu haben, ich will auch gar nicht, dass es dauert, (lacht) dass es bleibt, ja. Das heißt, es geschieht, aber es fängt mich nicht ein. Wobei, wenn ich das jetzt so absolut sage, ist es natürlich gelogen, ich kann nur sagen, es fängt mich viel weniger ein als früher. Es fängt mich immer noch immer wieder mal ein.

*Interviewer:* Klar, es könnte trotzdem was/ so/ so eine Dynamik entstehen, wo man sagt, dass man doch mal ein paar Stunden noch mal nachhängt oder so.

*Herr Sloterdijk:* Ja, klar, dass ich dann manchmal in irgendein Loch reinfalle von Verletztheit oder irgendwie so was und es dauert eine Stunde oder zwei, bis ich da wieder rauskomme, ja, also/ während/ Ich sage dann immer, jetzt komme ich einer Stunde aus, früher habe ich drei Tage drin hängen können, nicht. Das/ also das ist ein wich/ wesentlicher Unterschied, nicht.

In diesem Dialog wird an einem alltagsweltlichen Beispiel deutlich, dass das soteriologische Ziel des Rinzai-Zen nicht darin liegen kann, Gefühle, Emotionen und Haltungen zu suspendieren, die üblicherweise das normale mitmenschliche Leben ausmachen. Im Gegenteil, Herr Sloterdijk wirkt auf den ersten Blick in hohem Maße normal: Er fühlt, denkt und macht sich auch gelegentlich Sorgen. All dies geschieht jedoch unter Mitführung einer Reflexionsperspektive, die Herrn Sloterdijk von sich selbst abstrahieren lässt. Auf den ersten Blick erscheint es zwar paradox, dass er nun nicht mehr gegen sich ankämpfen muss und im Nachhinein auch keine Schuldgefühle verzeichnet und nicht allzu lange an persönlichen Verletzungen haftet. Mit Blick auf die vorangehenden Analysen dokumentiert sich hierin jedoch genau die Befreiung, die der Zen-Buddhismus anbieten kann. Im Sinne der letzten beiden Ochsenbilder wird nun ein Heimkommen in den menschlichen Alltag möglich – und zwar dadurch, dass die Reflexion Abstand nehmen lässt von egozentrischen Motiven, welche den Übenden daran hindern, im Hier und Jetzt präsent zu sein.

Als Repräsentant seiner Schule dokumentiert Martin Sloterdijk auf verschiedenen Ebenen die soteriologische Vision des Zen-Buddhismus: Es gibt nichts zu erreichen, kein Selbst zu finden. Doch gerade das lässt sich nicht so ohne weiteres glauben und entsprechend erscheint auch die Zen-Praxis – entgegen ihrer soteriologischen Selbstbeschreibung – zunächst und in der Regel als Mittel, um Befreiung und Erleuchtung zu erlangen. Paradoxerweise verliert die Praxis auch in Hinblick auf das „richtige“ Verständnis nicht ihren vermittelnden Charakter. Nachdem der Praktizierende durch die Frucht entsprechender Erfahrung informiert wurde, wird das Mittel als eine Reflexionsperspektive inkorporiert, die um die Sinnlosigkeit allen Strebens und Begehrens weiß und gerade deshalb hilft, im Alltag die Einsicht zu vermitteln, dass es darum geht, mit dem, was ist, präsent zu sein.

Pfad und Frucht bilden hier ein komplexes didaktisches Arrangement, in dem das eine das andere informiert und instruiert und in dem die buddhistischen Lehren zunächst nur eine abstrakte Bedeutung haben, dann aber über die Schlüsselerlebnisse konkrete Bedeutung für den Alltagsvollzug gewinnen. Begreifen und Verstehen heißt in diesem Sinne, mit den hiermit einhergehenden Praxen aus Perspektive der transformierenden Erfahrung einer radikalen Immanenz vertraut zu werden, um das Vertrauen und den Glauben in diese Praxis zur Gewissheit werden zu lassen.

*Konstruktionen als Konstruktionen begreifen –  
Der Lama braucht nicht erleuchtet zu sein*

Michael Schneider hat vor 25 Jahren zum ersten Mal einen Kurs von Sogyal Rinpoche besucht. In Folge steigt er aktiv in die Übungspraxis des tibetischen Buddhismus ein und absolviert mehrere, jeweils drei Monate andauernde „Klausuren“ in einem Rigpa-Zentrum, unter anderem um seine Ngöndro-Praxis abzuschließen. Schließlich besucht er ein dreijähriges Retreat in dem französischen Zentrum Lerab Ling, das der traditionellen tibetischen Ausbildung zum Lama nachempfunden ist. Derzeit arbeitet Herr Schneider als Psychotherapeut und übernimmt ehrenamtlich eine Reihe von Verantwortlichkeiten in Rigpa, nicht zuletzt auch als Lehrer in Meditationskursen. Während im traditionellen tibetischen Kontext das Dreijahresretreat in Regel mit dem Titel *Lama* abgeschlossen wird, gesteht Sogyal Rinpoche westlichen Adepten diese Bezeichnung nicht zu. Dementsprechend werden sie als Instruktoren bezeichnet, nicht jedoch als Lama oder Lehrer im Sinne eines vollkommen autorisierten Dharma-Nachfolgers, dem eine eigenständige Interpretation der Lehren zugestanden wird.

Herr Schneider ist also den Weg des tibetischen Buddhismus bereits weit gegangen und entsprechend mit dem Entwicklungsweg und den hiermit einhergehenden Reflexionsformen vertraut. Vor diesem Hintergrund schauen wir – mit besonderem Augenmerk auf die im tibetischen Buddhismus recht bedeutsame Identifikation mit dem Lama – auf die sich am Beispiel von Herrn Schneider offenbarende Entwicklungsdynamik.

Herr Schneider befindet sich in einer schweren Lebenskrise („eine dicke Depression“), als er Zuflucht zur Praxis des tibetischen Buddhismus sucht. Einige Wochen zuvor hat er seinen Arbeitsplatz verloren und keine Hoffnung mehr, jemals ein guter Psychotherapeut zu werden. Auch spirituell erlebt er sich in einer Sackgasse. Er hat mehrere Jahre der Anthroposophie angehangen und auch in einer entsprechend geführten Einrichtung gearbeitet. Im tibetischen Buddhismus findet er nun eine neue „spirituelle Heimat“, wenngleich es noch „zwei Jahre“ braucht, bis sich Herr Schneider nicht mehr als Anthroposoph, sondern als Buddhist empfindet:

*Herr Schneider:* [...] war in so einer Situation, wo ich eigentlich nicht weiter wusste. Irgendwie als Psychotherapeut konnte ich es mir nicht mehr vorstellen, weil irgendwie ich sozusagen attestiert bekommen hatte, dass ich kein guter Psychotherapeut wäre von Chefarztseite. Aber das war sozusagen mein Lebensplan oder meine, das was ich werden wollte. Spirituell war ich auch in einer Sackgasse und so weiter und da war ich schon auch würde ich sagen heute, in einer dicken Depression. Habe mich dann auch erst mal einen Monat völlig zurückgezogen, hab mein Zimmer fast nicht verlassen. Und bin dann irgendwann/ habe ich wieder angefangen, hab Wanderungen gemacht in den Bergen. Habe mich also wieder angekoppelt an das, was mir immer gut getan hat, Natur und/ Ich bin einfach ein Bergsportanhänger. Und habe da sozusagen wieder meine Kraft gefunden und auf einer dieser Wanderungen habe ich dann ein Retreat, also ein, wie nennt man das, eine Klausur sozusagen von Buddhisten getroffen. Ich wusste von Freunden, dass die da ungefähr sind und bin dann da hingewandert in den Bergen. Und das war so der Rinpoche und 200 Schüler oder so was. Und da habe ich mich dann reingesetzt und ja und bin sozusagen angekommen. Bin zu Hause/ Bin also in meiner spirituellen Heimat wieder angekommen. Also nach dem ersten Tag wusste ich, das ist es. Obwohl ich noch zwei Jahre/ Also Rinpoche hat sozusagen das ausgesprochen, was mein Geist in dem Moment entweder gefragt hatte oder gesagt hatte. Also es war eine direkte Erfahrung von, da ist keine Trennung im Bewusstsein. Und danach habe ich mich immerhin noch zwei Jahre lang als Anthroposoph bezeichnet und bin aber praktisch zu jeder Klausur, Retreat von Sogyal Rinpoche gefahren und Rigpa und habe dann nach zwei Jahren gemerkt, also ich bin nicht mehr Anthroposoph. Ich bin inzwischen Buddhist.

Wie schon im Falle Frau Henschels deutet sich auch bei Herrn Schneiders bereits in der ersten Begegnung mit der buddhistischen Praxis ein Wechsel in Richtung einer neuen spirituellen Selbstverortung an. Dabei wird in der Erzählung eine Zeitstruktur deutlich, die gewissermaßen als idealtypisch für spirituelle Bildungsprozesse gesehen werden kann. Den Ausgangspunkt bildet zunächst eine tiefgreifende Orientierungskrise. Der bisherige Lebensplan funktioniert nicht mehr und hiermit einhergehend brechen wichtige soziale und gesellschaftliche Bindungen ab (konkret: die alte Arbeitswelt und die hiermit verbundenen sozialen Kontakte und Sinngebungen). Alte Gewohnheiten (habits) verlieren ihre Bindekraft und es entsteht die Bereitschaft, sich neu zu orientieren.

Auch die „Wanderungen“ Herrn Schneiders können in diesem Sinne schon als Suchbewegungen gesehen werden, die entsprechend des Serendipity-Prinzips<sup>283</sup> zufällige, nützliche Entdeckungen wahrscheinlicher werden lassen. Das Tief der Depression scheint überwunden zu sein und der erste Kontakt mit den buddhistischen Lehren wirkt einerseits ungeplant und spontan. Andererseits ist aufgrund der bisherigen Biografie Herrn

283 Siehe zur Serendipity, der wachsamen, offenen, zugleich passiven und aktiven Haltung etwas Neues zu entdecken, vor allem Merton (2004).



Schneiders (Auseinandersetzung mit Anthroposophie und Psychotherapie) davon auszugehen, dass durchaus schon eine generelle Affinität zu spirituellen Sinnangeboten vorhanden war. Spontaneität, die innere Bereitschaft und der Verlust bzw. die Befreiung von alten Bindungen finden hier in einer produktiven Weise zusammen, wodurch die Begegnung mit dem Lama in einen weiterreichenden Wandlungsprozess münden kann.

Wenn wir uns die Dynamik dieses Prozesses etwas genauer ansehen, scheint der Lama in seinen Reden genau das anzusprechen, was das momentane Erleben von Herrn Schneider auszeichnet. Chaos, Verlust und Zusammenbruch der alten Welt („Rinpoche hat sozusagen das ausgesprochen, was mein Geist in dem Moment entweder gefragt hatte oder gesagt hatte. Also es war eine direkte Erfahrung von, da ist keine Trennung im Bewusstsein“).

An dieser Stelle treffen die kanonischen Lehren des *Mahāyāna*-Buddhismus über Leerheit (nichts hat bestand, alles ist veränderlich) auf eine gelebte Erfahrungswirklichkeit, die sich Herr Schneider bisher noch nicht reflexiv angeeignet hat, weshalb sie ihm zunächst als unmittelbares, nicht-duales Bewusstsein erscheint. Wir begegnen hier der *experience*, von der Dewey und Mead sprechen (vgl. Kap. II.7), in der das krisenhafte Erleben noch nicht in einer sprachlich routinierten Form typisiert ist, also noch nicht entsprechend gesellschaftlich stabilisierter Subjekt-Prädikat-Objekt-Schemata angeeignet worden ist. Deshalb kann Herr Schneider die Begegnung mit den Belehrungen des Lamas als unmittelbare Einheit empfinden, in der das Gehörte und seine Erfahrung direkt zusammenfinden und noch nicht durch weitere Reflexionen gestört werden (etwa dem routinierten Wiedererkennen bekannter Schemata oder dem prinzipiell jederzeit möglichen Zweifel gegenüber dem Lehrer und den Lehren). Nur deshalb kann die Belehrung in solcher Intensität als *persönlich* bedeutsam empfunden werden.

Darüber hinaus ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass Herr Schneider sein Erleben als *gemeinschaftlich* geteiltes empfinden kann. Nur vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass er sich fühlt, als sei er „zu Hause“ bzw. wieder in seiner „spirituellen Heimat angekommen“.

Im Gegensatz zu den gesellschaftlich formatierten Rollenzusammenhängen geht es in diesen heimatlichen Empfindungen weniger um Anerkennung im Sinne einer reziproken Typisierung und Wertschätzung, sondern primär um ein Aufgehoben- und Verstandensein. Dieses resultiert aus dem konjunktiven Wissen heraus, dass andere Teilnehmer eines solchen buddhistischen Seminars Ähnliches erleben, also ebenfalls Krisen durchlaufen und die Worte des Lamas mit einer ihnen entsprechenden *experience* verbinden. Innerhalb dieses gemeinsam geteilten Erfahrungsraums braucht man sich weder zu rechtfertigen, noch ist man anderweitig genötigt, in einer Weise miteinander zu reden, die den unmittelbaren

Erfahrungsfluss in Frage stellen würde. Die Sache erscheint unmittelbar und in sich selbst evident.

Der Begriff „spirituelle Heimat“ verweist dementsprechend auf die Bedeutung kollektiver bzw. gemeinschaftlich geteilter Erfahrungen. Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum Herr Schneider von nun an zu fast jedem „Retreat“ von Sogyal Rinpoche fährt, wenngleich er sich noch längere Zeit als Anthroposoph versteht. Ein spiritueller Wandlungsprozess – wie jede biografisch bedeutsame Wandlung – bedarf zunächst der kollektiven Stabilisierung, um ggf. später auch reflexiv, das heißt im Sinne kommunikativ vermittelter Typisierungen und Konzepte angeeignet werden zu können. Erst zwei Jahre später, wenn sich Herr Schneider auch explizit als Buddhist bezeichnet, bekommt die Lehre über die Leerheit auch einen bewussten Reflexionsort. Zusätzlich zu seiner neuen Heimat gewinnt er also auch eine kommunikativ stabilisierte Reflexionsposition, über die er sich verorten kann („also ich bin nicht mehr Anthroposoph. Ich bin inzwischen Buddhist“).

Wie gezeigt wurde, lässt sich der sich hier andeutende Wandlungsprozess nur über die enge Verzahnung kollektiver, reflexiver und erfahrungsbezogener Prozesse aufschließen. Retrospektiv erscheint die Erfahrung der Leerheit als eigentlicher Wendepunkt. Auf die Charakteristik des hiermit verbundenen Erlebens befragt, antwortet Herr Schneider im folgenden Zitat:

*Herr Schneider:* Ja. Also Rinpoche hat über Leerheit gelehrt und (2) und er hat das so gelehrt, dass ich sozusagen in dem Moment auf einer bestimmten Ebene mir der Boden unter den Füßen weggezogen wurde. Also ich hatte bis dahin gedacht, dass ich eigentlich relativ gesettelt bin in diesem Leben, dass mich so leicht nichts erschüttern kann. Sozusagen gedacht, na ja gut, ich habe ein Nahtoderlebnis gehabt, ich habe einige sehr extreme Erfahrungen auch gemacht in meiner ganzen psychotherapeutischen und anderen Bewegung. Ich habe sozusagen fast keine Klippe ausgelassen. Habe auch diese Mobbing-Zeit (unklar) in [Ort der ehemaligen Arbeitsstelle] einigermaßen überstanden oder eigentlich ganz gut überstanden am Ende doch dann. So dass ich eigentlich (Husten) so von mir sagte, mich kann so leicht nichts mehr aus der Bahn hauen. Was nicht heißt, dass es einem nicht auch mal schlecht gehen kann oder so. Und diese Erfahrung von Leerheit hat mich aber zutiefst erschüttert, weil natürlich als theoretische Konzept ist es erst mal ein Konzept und in sich logisch und man kann dem zustimmen oder nicht, das kann man so halten wie man will. Aber zu merken, es ist letzten Endes nicht so wie ich es mit meinem normalen Bewusstsein wahrnehme, sondern alles ist letzten Endes unendlich leer, unendlich viel Raum, alles ist im Fluss. Alles ist in permanenter Veränderung. Die Erde, auf der ich stehe, die sozusagen für mich die Basis ist, die ist sozusagen permanent am Umwälzen, am sich ändern und überhaupt. Besteht zu, auch naturwissenschaftlich, zu über 99 Prozent aus Vakuum oder leerem Raum. Und/ aber es war nicht

sozusagen eine intellektuelle Erkenntnis, sondern so letzten Endes für den Moment der Verlust eines jeden Bezugspunktes. Auch den Bezugspunkt von mir selber. Und die eigene Wichtigkeit habe ich in dem Moment nicht mehr gehabt. Und es war schmerzhaft, extrem verunsichernd und Angst machend und gleichzeitig völlig befreiend und beglückend. Weil ich auch nicht/ Weil es so überwältigend war, dass es auch keinen Sinn mehr machte, irgendwas Sicherheit greifen zu wollen, sondern ich konnte nur noch sozusagen mich dem hingeben und sagen, ja, das ist es.

Zunächst wird hier mit der Referenz auf ein Nahtod-Erlebnis nochmals betont, dass der Sprecher bereits einige Krisen durchlaufen hat, also im Hinblick auf psychologische Zustände nicht unerfahren ist. Dennoch wird im nachfolgend geschilderten Erlebnis in Begriffen der Superlative von einer neuen Qualität berichtet („diese Erfahrung der Leerheit hat mich zutiefst erschüttert“). Interessant an dieser Schilderung ist zunächst die Wechselbeziehung zwischen Erfahrungsqualität und den Reflexionsfiguren, die der Lama anbietet („hat über Leerheit gelehrt“). Die Krise des „Verlustes eines jeden Bezugspunktes“ erscheint damit eingebettet in ein Reflexionsangebot, das einer solchen Erfahrung den paradoxen Sinn gibt, sich der erfahrenen Sinnlosigkeit hinzugeben („dass es auch keinen Sinn mehr machte, irgendwas Sicherheit greifen zu wollen“), um im positiven Sinne sagen zu können „ja, das ist es“. Es wird deutlich, dass es sich hierbei um eine Reflexionsbeziehung handelt. Die „in Betrachtung der Auflösung bestehende Erkenntnis (*bhāṅgānupassanā-ñāṇa*)“, von der auch die *Visuddhi-Magga* als Fortschreitendem Erkenntnisblick berichtet (siehe Kap. I.3), stellt immer auch zugleich eine Reflexion dar, ansonsten könnte es sich hier weder um eine Betrachtung noch um eine Erfahrung handeln, die retrospektiv Relevanz und damit lebensweltliche Bedeutung gewinnen könnte.

In Hinblick auf die im Interview zum Ausdruck kommenden Reflexionsbeziehungen sind zwei Varianten des „den Boden unter den Füßen Verlierens“ zu erkennen. Die eine manifestiert sich im Sinne der vorherigen Interviewsequenz in der grauen Depression eines Menschen, dem sein Lebensplan und seine berufliche Zukunft abhandengekommen sind. Aus der zweiten Reflexionsperspektive hingegen ist die Bodenlosigkeit selbst als Frucht anzusehen, die unter dem Blickwinkel der Lehre von der Leerheit als Freiheit und Glück erfahren werden kann. Wir treffen hier also auf eine Koinzidenz von Krise, Reflexion und der Instanz eines signifikanten Anderen (des Lamas), die zwischen diesen beiden alternativen Rahmungen des Geschehens vermittelt, wodurch schließlich Erleben und Reflexion in einer beglückenden Erfahrung zusammenkommen, von der im Nachhinein gesagt werden kann: „Das ist es“. Mit der Bezeichnung – bzw. Erkenntnis – fallen Reflexion und Erleben zusammen, denn die Leerheit erscheint nur dann als Leerheit im buddhistischen Sinne, wenn sie in einer bestimmten Weise *beobachtet* wird. Eine solche

Form der Beobachtung setzt jedoch Reflexionsangebote voraus, wie sie die buddhistischen Lehren im Allgemeinen und hier in der Interpretation von Sogyal Rinpoche geliefert werden. Im Besonderen werden diese hier durch moderne naturwissenschaftliche Denkfiguren angereichert („besteht zu, auch naturwissenschaftlich, zu über 99 Prozent aus Vakuum oder leerem Raum“). Die buddhistische Reflexion wird somit zuzätzlich in die kulturellen Skripte der aufgeklärten Moderne eingebettet.

Auch hier zeigt sich erneut der Verweis auf die aus den kanonischen Lehren stammende Verbindung von Leerheit und Glückseligkeit im tibetischen Buddhismus, die in die für alle buddhistischen Schulen typischen Pointe mündet, dass das Glück nur dann erfahren werden kann, wenn man von weltlichen Zielen und Aspirationen absieht. Demnach geht es also nicht um konventionelles, sondern um ein überweltliches Glück. Der eigentliche Sinn der Schulung besteht auch hier darin, zu vermitteln, dass Leerheit nicht wirklich leer ist, sondern voll von Glück und Wonne. Die Rede von der Leerheit lässt sich dementsprechend nur aus einer negativsprachlichen Perspektive verstehen, die den üblichen Konnex von Verlust, Depression und Leid negiert, um immanent an einer phänomenalen Erfahrungsqualität anzuschließen, welche die Krise und den Verlust von Sicherheit als offene Präsenz annehmen lässt.

Wir schauen auf die weiterführenden Interviewsequenzen, in denen im Gespräch versucht wird, sich der Charakteristik dieser Erfahrung weiter anzunähern:

*Interviewer:* Das war sozusagen sowohl die Erkenntnis als auch ein Gefühl?

*Herr Schneider:* Ja. Also es war Erkenntnis weniger im intellektuellen Erleben, sondern im Erregen. Also es war mehr als ein Gefühl. Also es war eine Art Bewusstsein, das zu erleben. Also ist kein Gefühl. Nicht im Sinne von/

*Interviewer:* Nicht jetzt sozusagen/

*Herr Schneider:* normalen Gefühlen.

*Interviewer:* Nicht so irgendwie wie traurig sein, sondern eher also/

*Herr Schneider:* Also es ist reines Gewahrsein des Bewusstseins. Es ist nicht gedacht, es ist nicht/ Ich glaube das und nachdem ich ja durch Psychiatrie auch Menschen erlebt habe in einer Psychose. Ich glaube Psychose-Kranke in der Situation/ in einer sehr ähnlichen Art sind. Nur dass die das eben dann konkretisieren und dann plötzlich sozusagen das Ego reinkommt, das danach greift und plötzlich wichtig wird und plötzlich hören sie Stimmen oder was auch immer und machen irgendwelche Sachen, die dann verrückt sind. Aber an und für sich ist es schon so was, wo der Geist einfach ganz, ganz weit wurde. Ganz/ Und das es ist eine Art, die Dinge zu sehen. Also es ist eine Art wie Steine und Bäume plötzlich anders, ganz anders leuchten.

*Interviewer:* Und das war sozusagen in dieser Belehrung in dieser einen. Und danach war sozusagen der/

*Herr Schneider:* ein Wendepunkt.

*Interviewer:* Wendepunkt, aber gleichzeitig eine Verunsicherung, Angst oder (unklar)

*Herr Schneider:* Ja, aber so löst sich dann auch alles auf, weißt Du. Das ist alles eins. Es ist/ Also/ Was weiß ich, das ist wie, wenn man sich neu verliebt, merkt man verlässt seine alte Partnerin vielleicht oder was auch immer und aber gleichzeitig ist es irgendwie klar, dass es da jetzt weiter geht. Vielleicht ein blöder Vergleich, aber so in der Richtung. Ja, also es war/ wobei alle Vergleiche, die ich sonst so machen könnte, auch mit Frieden und so weiter, würden nicht das treffen, was/ [...] Es ist einfach so, dass ich jetzt einfach nicht mehr die Verlässlichkeit habe, die ich vorher hatte. Also es ist auch gleichzeitig eine Befreiung. [...] Es gibt auch sozusagen nichts mehr, was einen fesselt. Und damit würde ich es eher vergleichen. Mit einer völligen Befreiung von Konzepten. Und das ist/ ist einerseits unheimlich, klar, und andererseits also in diesem Zustand ist für mich auch gar nicht mehr die Frage, wie geht es mir damit? Es ist nicht die Frage, habe ich Angst oder habe ich keine Angst? Natürlich ist da Angst dabei, natürlich gibt es da einen Geist der denkt, oh je, oh je. Was passiert da? Aber der ist irgendwie/ der ist da und gleichzeitig auch genauso illusionär wie alles andere. Der kommt natürlich ganz schnell wieder hinterher. Es ist ja nicht so, dass ich seitdem sage, ich habe den nicht dualen Geist und/

In dieser Passage stellt sich erneut heraus, dass es sich in der Schilderung von Herrn Schneider um eine bestimmte Qualität phänomenalen Erlebens handelt, also nicht um Nicht-Erleben. Als Referenz dient weiterhin die subjektive Erfahrungsqualität. Herr Schneider erlebt die Natur in anderer, intensiverer Form („Steine und Bäume plötzlich anders, ganz anders leuchten“) und erlebt sich insofern als frei, als dass Konzepte keine Rolle mehr spielen. Als Analogie scheint hier eher die Erfahrung des sich neu Verliebten zu tragen, als die Erfahrung von Ruhe oder Frieden. In der geschilderten Erlebnisqualität – und auch hier scheinen Parallelen zum frisch-verliebt-Sein zu bestehen – stellt sich nicht mehr die Frage, ob man Angst hat oder nicht (natürlich ist dies verunsichernd), stattdessen ist nun die Gestimmtheit der offenen Erregtheit handlungsleitend. Auch die Denktätigkeit – und damit der „duale Geist“ – ist nicht suspendiert, sie tritt jedoch in den Hintergrund einer Erfahrung, die eben dieses Denken als ebenso illusionär und verrückt wie alles andere begreifen lässt. Ein zweiter Vergleichshorizont, den Herr Schneider hier in Referenz auf seine professionellen Erfahrungen als Psychotherapeut benennt, ist das Drama der Psychose-Erfahrung. Auch hier würden sich Konzepte in einem Erregungszustand auflösen und das Ego würde wahnhaftes Gedanken ergreifen, um erneut Struktur aufzubauen. Dahingegen könne man in der benannten Auflösungserfahrung von Leerheit mit der Unbestimmtheit und Weite produktiv umgehen.

An dieser Stelle wird zudem deutlich, dass in der hier geschilderten Erlebensqualität weder das Denken und die Reflexion noch die emotionale Erregung suspendiert ist. Es handelt sich also weder um eine Trance, die in einen sphärischen Geisteszustand mündet, noch um eine sogenannte Vertiefung, in der Denktätigkeit und emotionale Bewegungen in einspitziger Sammlung zur Ruhe kommen. Vielmehr dokumentiert sich ein hochgradig dynamisches Erleben, in dem auch Emotionen, etwa Ängste und entsprechende Gedanken auftreten können, die nun jedoch in ein übergreifendes Arrangement integriert werden, in dem die Dinge so sind, wie sie sind, und zugleich auch als Illusion erscheinen. Die Krise verliert hiermit gleichsam ihren Stachel, denn sie kann in ihrer spontanen Erfahrungsqualität auftreten, braucht also nicht weggedrängt zu werden, ohne dass sich Herr Schneider mit den hiermit einhergehenden Zuständen identifizieren muss. Im Gegensatz zum Psychotiker wird er von der hochgradig intensiven Erfahrungsqualität nicht weggetragen.

All dies – die ganze Komplexität des hiermit einhergehenden Arrangements von Erleben und Reflexion – wird durch die Konzeption der *Leere* ausgedrückt, die sich im Sinne einer Reflexion zweiter Ordnung als Konzeption der Konzeptionslosigkeit präsentiert („einer völligen Befreiung von Konzepten“). Das eigene Erleben, einschließlich der Ängste, als leer bzw. bedeutungslos zu sehen bzw. zu konzeptualisieren, setzt die Stabilisierung einer Reflexionsfigur voraus, die eben diese Sicht vermittelt. Die buddhistische Leere kann hiermit als Rejektion der (konzeptionellen) Bedeutung des Erlebens beschrieben werden. Die Krise – und damit die eigene Lebendigkeit – kann sozusagen gerade deshalb so intensiv, und damit so nah erlebt werden, weil ihre bedrohlichen und verstörenden Implikationen als leere Konzepte auf Distanz gehalten werden. Um es paradox zu formulieren: Hier wird gewissermaßen Nähe durch Distanz möglich.

In unserem Zusammenhang ist es nicht notwendig, in der Interpretation weiter ins Detail zu gehen. Die Charakteristik der Erfahrung wird deutlich, ihre individuelle Note und die hierin eingewobene Reflexion ebenso. Es reicht aus, nachvollziehen und verstehen zu können, warum es sich für Herrn Schneider um eine Schlüsselerfahrung handelt, die nicht nur einen Wendepunkt innerhalb der spirituellen Biografie darstellt, sondern als Referenzpunkt immer wieder gesucht wird. Gerade weil bei Herrn Schneider der Konnex von Lehre, Leere und Glückseligkeit so gut funktioniert und Erleben, Reflexion und Gemeinschaft unmittelbar zusammenfallen, zieht ihn der tibetische Buddhismus fortan in seinen Bann. Diese Erfahrung zu rekapitulieren, die Erinnerung hieran wach zu halten und strukturidentische Erlebnisformen hervorrufen zu wollen, prägt fortan die Lebenspraxis von Herrn Schneider.

Wie bereits gesagt, kann in diesem Kontext nicht die Leere an sich gemeint sein, sondern eine in bestimmter Weise reflektierte bzw. interpretierte Leere. Die Erschütterung bzw. Auflösung der alten Identität wird

dabei in einem soteriologischen Rahmen neu konfiguriert, sodass von da an die Erfahrung der Leere zum Orientierungsrahmen wird, der die Praxis und das Streben des Adepten leitet. Aus diesem Grunde lässt sich hier in einem tieferen Sinne von einer spirituellen Konversion sprechen. Auch wenn die Schlüsselerfahrung den Weg leuchtet, heißt dies weder, dass die eigene Praxis stabilisiert ist, noch dass das System des tibetischen Buddhismus hinreichend adoptiert wurde, um sich im entsprechenden soteriologischen System zuhause zu fühlen.

In diesem Sinne verwundert es wenig, dass Herr Schneider in Folge dieses Erlebnisses beginnt, sich intensiv in den Praxis- und Theorieformen des tibetischen Buddhismus zu schulen. Im Hinblick auf den persönlichen Einsatz – man denke hier allein an die dreijährige Klausur – wird die diesbezügliche Praxis zu seiner primären Orientierung.

Die weiteren Stationen auf dem buddhistischen Pfad verweisen – dies entspricht auch der instruierenden Qualität eines Schlüsselerlebnisses – jeweils auf strukturidentische Erfahrungsqualitäten. Sei es die *Ngöndro*-Praxis oder die ausgefeilten Visualisierungsübungen des *Vajrayana*. Die Grundstruktur der Erfahrung und ihrer Reproduktion innerhalb der Übung besteht darin, die Leere selbst als Ressource für Befreiung und als Quelle von Glückseligkeit zu erleben. Aus der Retrospektive erscheint es Herrn Schneider so, als ob er damals bereits das erlebt habe, um das es im tantrischen Buddhismus eigentlich gehe:

*Herr Schneider:* Also ich meine gerade der tibetische Buddhismus arbeitet ja sehr viel auch in der Verbindung von Glückseligkeit und Leerheit. Also es gibt verschiedene Paarungen sozusagen von Leerheit. Leerheit mit Glückseligkeit. Leerheit mit Weisheit. Leerheit mit geschickten Mitteln und so weiter. Und eines der zentralen Ansätze vom *Vajrayana*, also vom tibetischen Buddhismus, ist Glückseligkeit und Leerheit und ich glaube, dass ich in dem Moment genau das erlebt habe. Ich war absolut glücklich gleichzeitig. Aber gleichzeitig sehe, sozusagen, wie sich meine bisherigen Sicherheiten sozusagen in Dampf auflösten. Das kann man sehen, aber es tut nicht weh oder es/ man merkt schon, da gibt es auch natürlich eine körperliche Angstreaktion, aber damit bin auch nicht mehr identifiziert. Ich bin auch nicht mehr mit meinem Körper identifiziert. Also von daher/

Spannend an dieser Stelle ist die erneute Betonung der Gleichzeitigkeit von körperlich erfahrbaren Erregungen – auch Angstreaktionen – und der vollzogenen Praxis der Desidentifikation mit dem Körper. Hiermit wird nochmals deutlich, dass es im soteriologischen Sinne weniger bzw. nicht auf bestimmte Erfahrungszustände ankommt (etwa die Erfahrung tiefen Friedens oder des Stopps der Denktätigkeit), sondern vielmehr auf den Vollzug einer Praxis, die die Welt in ihrer vollen Intensität erleben als auch zugleich von diesem Erleben Abstand nehmen lässt. In dieser Praxis wird ungekünstelt (bzw. in habitueller natürlicher Form) eine Reflexion erlebt, in der die Dinge zugleich in ihrer phänomenalen Qualität (und sei

es körperliche Angst) wie auch in ihrer Bedeutungslosigkeit (als illusorisch und leer) gesehen werden. All dies wiederum ist nur als aktiver Prozess, nämlich als pragmatischer Vollzug einer Reflexionsleistung möglich.

Wie aber stellt sich aus dieser praxeologischen Perspektive das Verhältnis von *Frucht* und *Pfad* (vgl. Kap. I.3), von Praxis und soteriologischem Ziel dar? Zunächst ist zu vermuten, dass die Bewegung der Selbstreflexion zu keinem Ende kommen kann, dass der Weg der Befreiung über die gegenwärtige Desidentifikation mit dem Erleben kontinuierlich fortgeführt bzw. aktualisiert werden muss. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen dem soteriologischen Ziel der Erleuchtung und der Einsicht in die Natur des Geistes, die im tibetischen Buddhismus als der Wendepunkt auf dem Pfad begriffen wird, denn erst hier wird „die Bedeutung der Leerheit wirklich erkannt“ (Gampopa 1996, S. 245f.). Diesbezüglich nach der Bedeutung der Erleuchtung gefragt, antwortet Herr Schneider folgendermaßen:

*Interviewer:* Also ich/ Da bin ich immer so ein bisschen unsicher. Die Natur des Geistes erkennen, ist ja vermutlich nicht dasselbe wie die Erleuchtung oder so?

*Herr Schneider:* Ja. Ja ja. Also du hast ja sozusagen zehn Stufen oder elf Stufen, bevor du/ Elf Stufen von der ersten stabilen Ruhe in der Natur des Geistes, hast du noch elf Stufen bis zur Buddhaschaft. Natürlich ist/ Also es gibt dazu zwei Antworten. Die erste Antwort ist natürlich ist das Ziel der Erleuchtung das Ziel und das ist zentral. Also ohne die Visionen, Erleuchtungen zu erlangen, würdest du dich wahrscheinlich gar nicht auf den Weg machen. Es geht darum, Erleuchtungen so zu erlangen, dass man Geburt und Tod überlebt, dass man wirklich auch omnipräsent allwissend ist und hilfreich. Also was die Fähigkeiten. Und die andere Antwort, die ich dafür geben will, das ist jetzt sozusagen Dialektik, die sich nicht ausschließt, sondern für mich dazu gehört. Und gleichzeitig ist das ja egal, solange ich jetzt was Gutes tue. Also jeder Moment ist davon geprägt, das Richtige zu tun. Und da bin ich im Moment sozusagen in einer Annäherungsphase, weil ich natürlich nicht immer das Richtige tue. Und in der Erleuchtung würde ich sozusagen automatisch immer richtig tun. Aber insofern ist das Ziel die Erleuchtung und das Ziel ist da jetzt der nächste Schritt.

Die Antwort folgt zunächst der Linie der kanonischen Schriften. Demnach wird der Blick in die Natur des Geistes als erste Stufe der Befreiung eingeordnet, wobei das Endziel mit der 11. Stufe ein übermenschliches Stadium der Heiligkeit ist, das sich durch Fehlerlosigkeit, Omnipräsenz und Allwissenheit auszeichnet und zudem mit der Fähigkeit einhergehen soll, selbst Geburt und Tod transzendieren zu können. Herrn Schneiders Beschreibung bleibt also zunächst in Einklang mit der tibetischen Lehre von den drei Körpern (*Trikāya*), entsprechend der der *Tulku* aufgrund seiner Buddha-Qualitäten souverän seine künftige Wiedergeburt wählen kann, um weiterhin den leidenden Wesen zu dienen.



Darüber hinaus wird auch eine pragmatische Antwort gewählt, nämlich dass es im Sinne einer beständigen Übung innerhalb der „Annäherungsphase“ darauf ankomme, „das Richtige“ zu tun, wenngleich dies natürlich so nicht möglich sei. Die „Erleuchtung“ tritt somit als normative Richtschnur in Erscheinung, die auf ein Ideal verweist, das auch kontrafaktisch zur eigenen menschlichen Unvollkommenheit anzustreben ist. Sie steht für das Ziel, welches die Praxis bereits im Vollzug der Übung lebendig und wirksam erscheinen lässt und somit instruktiv wird („Und gleichzeitig ist das ja egal, solange ich jetzt was Gutes tue“). Aus praxeologischer Perspektive ist dies wiederum nur im Verweis auf jene Schlüsselerfahrung möglich, die indiziert, worauf es in der Erleuchtung ankommt: nämlich darauf, in der Gegenwart präsent zu sein und zugleich die Dinge als leer zu sehen, um sich auf diesem Wege von den eigenen egozentrischen Beweggründen, sei es in Form von Ängsten, Aversionen oder Begierden zu distanzieren.

Dieser Prozess muss als Reflexionsbewegung aktiv vollzogen werden und kann dementsprechend – solange ein Mensch lebt – nicht in einem finalen Zustand zu einem Ende kommen. Pfad und Frucht, Weg und Ziel verschränken sich zu einer dialektischen Bewegung, die einerseits auf das soteriologische Ziel der Erleuchtung ausgerichtet ist, um dann jedoch in der gegenwärtigen Praxis jene Reflexionsleistungen zu vollziehen, die in heilsame und segensreiche Handlungen münden. Wenn diese Sichtweise einmal angeeignet ist, lässt sich nahezu jegliche Erfahrung integrieren. Das Selbst- und Weltverhältnis ist damit gewissermaßen buddhistisch konfiguriert. Wenn die Lebenspraxis im Einklang mit den Lehren zu fließen scheint, bestätigt sich die Sichtweise. Treten hingegen Diskrepanzen auf, rücken der Pfad und die Frucht des richtigen Verständnisses der Leerheit als erleuchtetes Leitbild umso mehr in den Vordergrund. Oder anders herum formuliert: Die vollkommene Erleuchtung ist als der unerreichbare Bewährungsmythos anzusehen, dem umso mehr nachgestrebt werden muss, je deutlicher wird, dass die eigenen egozentrischen Bedürfnisse und Aversionen der Erreichung des Ziels zuwiderlaufen. Da dies immer der Fall sein dürfte, wird der Pfad selbstinstruktiv, insofern er durch hinreichende Erfahrung aufgeladen wird.

Der tibetische Buddhismus weist dem Lama in diesem Prozess eine besondere Rolle zu, denn dieser repräsentiert bereits die erleuchtete Qualität und fungiert entsprechend als Vermittler, der den Adepten in die Natur des Geistes – also die richtige Sicht – einführen kann. Der Lamaismus generiert damit eine besondere Form der Gegenübertragung, da der Lama in der Beziehung zum Schüler nicht nur als Repräsentant des Buddha, sondern als Buddha selbst operiert. Er tritt nicht (nur) als Symbol, sondern als Verkörperung des Ziels auf (vgl. Kap. III.5).

Wie reflektiert Herr Schneider als erfahrener Adept die Beziehung zu seinem Lama?

*Interviewer:* Aber ein Lama muss nicht erleuchtet sein im Prinzip also jetzt, also das ist auch gar nicht das Thema oder/

*Herr Schneider:* Doch. Das Thema/

*Interviewer:* (unklar) ist erleuchtet oder der/ Also es ist nicht so in Kreisen oder doch ist das wenn man spricht, der ist erleuchtet, der andere nicht, oder?

*Herr Schneider:* Das ist ja/

*Interviewer:* Auf der Stufe oder das ist gar nicht so/

*Herr Schneider:* Ich sage es mal andersrum. Ob der Lama erleuchtet ist oder nicht, ist egal. Ganz (unklar). Ob ich die Buddhaqualitäten des, im Lama erkennen kann, und dadurch meine Buddhaqualitäten zum Vorschein bringen. Das ist das entscheidende. Das heißt also, es gibt einen Lama der sagt, theoretisch könnten wir auch als Lama von einem Fleischverkäufer profitieren. Also (es klingelt) Fleischverkäufer als jemand, der eigentlich schlechtes Karma ansammelt und so weiter. Oder Tiere tötet oder (unklar). Das entscheidende ist ja nicht, was ist mit dem Lama, sondern das entscheidende ist ja immer meine Sicht. Der Buddhismus geht ja radikal/ Ich mache mal kurz auf. Der Buddhismus geht ja radikal von einer/ davon aus, dass du nichts darüber sagen kannst, wie das Außen existiert. (es klingelt erneut) Sondern du kannst nur über deine Wahrnehmung und wie du in die Welt guckst. Und da gibt es ja sozusagen diese These, wenn ich die reine Wahrnehmung habe, dann kommt mir die Welt auch rein entgegen. Und daran arbeite ich. Das heißt, ich für mich will meinen Meister als Übungsfeld und dann ist er sozusagen erleuchtet. Und daran übe mich dran.

*Interviewer:* Das ist so das faszinierende. Der eigentliche Punkt

*Herr Schneider:* Und dann ist nicht die Frage, ist der erleuchtet, sondern sehe ich ihn? Und dann merke ich, an wie vielen (lachend) Stellen ich mein kritischen, bewertenden, beurteilenden Geist immer wieder hervorhole. Und dann, was weiß ich, wenn man sich Sogyal Rinpoche anguckt und denke, warum ist der so dick? Kann der denn erleuchtet sein. Dann merke ich, a ha, ich habe ein bestimmtes Konzept, dass ein dicker Mensch nicht erleuchtet sein kann. Na dann werde ich es wohl auch nicht schaffen. (lacht)

*Interviewer:* Ja ja.

*Herr Schneider:* Und das, wenn ich das/ Wenn ich mein Konzept sozusagen befreie, da kann ein dicker, ein dünner, ein größer, ein kleiner Mensch erleuchtet sein.

Die Antwort Herrn Schneiders ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert, da zunächst die Frage, ob der Lama erleuchtet sei oder nicht, als bedeutungslos zurückgewiesen wird („ob der Lama erleuchtet ist oder nicht, ist egal“). Demnach wären auch die hiermit verbundenen Gedanken oder Zweifel unsinnig, da es letztlich gar nicht darauf ankomme, ob der Lama erleuchtet ist oder nicht. Entscheidend sei vielmehr die eingenommene Reflexionsperspektive selber. Wenn der Lama als erleuchtet

gesehen wird, entsteht im Sehenden eine Sicht, welche die Beziehung zum Lama als rein und vollkommen erscheinen lässt. Der Lama wird damit primär zum Übungsfeld, um eine Sicht auf die Welt zu kultivieren, die nicht von Wertungen geprägt ist. Herr Schneider bringt als Vergleichshorizont den „Fleischverkäufer“, der theoretisch ebenfalls als Lama und damit als Übungsobjekt genommen werden könne.

Entscheidend ist hier also nicht, ob der Lehrer die ihm zugerechneten Fähigkeiten oder Tugenden wirklich hat, sondern von Belang ist die aus der Eigenperspektive eingeführte Reflexion, die als entsprechende Zurechnung handlungs- und erkenntniswirksam werden kann. Der Lama ist in diesem Zusammenhang gleichsam ein Mittel zur Übung von Unterscheidungs- und beurteilungslosem Sehen und Wahrnehmen, woraufhin sich der Übende nach gegebener Zeit in der mimetischen Spiegelung selbst als rein und unbefleckt sehen kann. Wenn die Makel der Identifikationsfigur nicht mehr als problematisch angesehen werden, werden entsprechend auch die eigenen Makel bedeutungslos und man gelangt zu einer Sicht, in der Welt – und vor allem: man selbst in Beziehung zur Welt und zu sich selbst – als rein erscheint. Aus diesem Grunde kann sich der tantrische Buddhismus auch als der „schnelle Weg“ stilisieren, denn die Erleuchtung wird hier nicht daran gekoppelt, zuerst alle moralischen Unreinheiten überwinden zu müssen, indem jahrelang Enthaltsamkeit und Tugendhaftigkeit geübt wird. Anstelle im Sinne einer ontischen Bestimmung zu fragen, ob ein Mensch heilig, erleuchtet oder tugendhaft ist, wird hier eine epistemische Perspektive kultiviert, die Sache auf eine gewisse Weise zu sehen, indem man sie einfach so sieht.

Wir begegnen somit einer raffinierten Reflexionsperspektive, die sich zwar ihres artifiziellen Charakters gewahr ist, diese Perspektive aber gerade deshalb aufrecht erhält, weil sich nur dadurch die Möglichkeit eröffnet, dass einem die hiermit verbundene Sicht wirklich erscheint.

Interessant ist an dieser Stelle auch der Verweis auf Sogyal Rinpoches Leibesfülle („warum ist der so dick? Kann der denn erleuchtet sein“). Zunächst liegt hier die Implikation nahe, dass der Lama seine Sinnesgüste nicht in den Griff bekommt und entsprechend nicht als heilig betrachtet werden kann.<sup>284</sup> In der anschließenden Reflexion stellt sich jedoch die Festlegung auf ein bestimmtes Konzept von Heiligkeit als das eigentliche Problem heraus, denn dies würde den Praktizierenden an der eigenen Erleuchtung hindern („Dann merke ich, a ha, ich habe ein bestimmtes Konzept, dass ein dicker Mensch nicht erleuchtet sein kann. Na dann werde ich es wohl auch nicht schaffen“). Die Raffinesse der hier entwickelten Reflexionsperspektive liegt darin, dass sie die Möglichkeit einschließt, dass sich auch der Lama entsprechend der ethischen Standards der buddhistischen Lehren falsch verhält bzw. aus Unwissenheit

284 Siehe zu diesem Aspekt ausführlicher Kapitel III.5.

agiert, weil er eben nicht erleuchtet ist. Zugleich werden die hiermit verbundenen Implikationen für die Praxis als bedeutungslos eingeklammert, da es hier nicht auf das Sein ankomme (das was ist), sondern auf die eigene epistemische Haltung (wie ich den anderen bzw. die Welt sehe). Strukturell kann die Erleuchtung bzw. der erleuchtete Meister damit nicht mehr als Seinszustand beschrieben werden, sondern als Reflexionsperspektive, die einem negativsprachlichen Bereich entliehen ist und in der Gegenwart einer konkreten Lebenspraxis epistemisch wirksam werden kann. In der *tantrischen* Sicht haben wir es also nicht mit einer Realität im Sinne eines positiv verifizierbaren Erlebens zu tun, sondern mit einer Reflexionsperspektive, die eingenommen werden kann, um die eigenen Selbst- und Weltverhältnisse zu rekonfigurieren („wenn ich mein Konzept sozusagen befreie, da kann ein dicker, ein dünner, ein großer, ein kleiner Mensch erleuchtet sein“).

An dieser Stelle zeigen sich strukturelle Parallelen zum Problem der Buddha-Natur, von dem Martin Sloterdijk berichtet. Auch ihm stellt sich zunächst die Frage, wie jemand – und damit vor allem: man selbst – die Buddha-Natur haben könne, wo sich doch im Alltag selbst bei einem Zen-Lehrer zeige, dass man seinen Geist nicht wirklich kontrollieren und seine Emotionen nicht wirklich überwinden könne. Die befreiende Form besteht in beiden Fällen darin, in der Lage zu sein, eine Reflexionsperspektive einzunehmen, die indiziert, dass es hierauf letztlich gar nicht ankommt und die Dinge vielmehr so in Ordnung sind, wie sie sind. Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, perfekt zu sein, sondern darum, Mensch zu sein.

Sich in Hinblick auf sein „Konzept“ zu „befreien“ heißt auch hier wieder, glauben zu können, d. h. im Wittgensteinschen Sinne habituell Gewissheit darüber zu erlangen, dass sich die Dinge eben so verhalten wie sie es tun. Das impliziert, dass diese Sichtweise durch die eigene Praxis in hinreichender Weise reproduziert und aktualisiert wurde, sodass sie geglaubt werden kann.

In der auf diese Weise generierten Reflexionsperspektive kann der Lama heilig, erleuchtet und makellos wie auch zugleich unerleuchtet und triebgesteuert anmuten. Anders als im *Theravāda*- und Zen-Buddhismus tritt er nicht nur als Repräsentant der Lehren auf, also nicht nur in Funktion einer Rolle, die im Lehrkontext einzunehmen ist, sondern als Reinkarnation, als fleischgewordenes Symbol dessen, worauf es ankommt. Da das, worauf es ankommt, jenseits aller Konzepte steht und damit auch jenseits einer bestimmten Form von Heiligkeit, zeigt sich das richtige Verstehen darin, den Lama selbst als paradoxe Figur zu begreifen, die in mimetischer Aneignung dazu genutzt werden kann, zu lernen, dass es letztlich gar nicht darauf ankommt, was der Lama wirklich ist.

In Hinblick auf die Frage der Bedeutung von Lehrer-Schüler-Beziehungen macht diese Passage zudem deutlich, wie schwierig es ist, wichtige

Fragen ganz allein mit sich auszumachen. Denn gerade aus der Perspektive eines fortgeschrittenen Schülers, der die Absurdität von ontologisierenden Fragen nach der Erleuchtung des Lama bereits erkannt hat, bleibt nichts anderes übrig, als sich auf sich selbst und seine Wahrnehmungsweise zu berufen. Indem Herr Schneider sagt, „dass du nichts darüber sagen kannst, wie das Außen existiert. [...] Sondern du kannst nur über deine Wahrnehmung und wie du in die Welt guckst“, bekräftigt er zwar einerseits seinen Fortschritt in buddhistischer Epistemologie, etabliert aber gleichzeitig eine höchst solipsistische Haltung, die gewissermaßen aus sich selbst heraus sich selbst heraus zu erklären versucht. Aus dieser Haltung heraus muss jederzeit mitbedacht werden, dass es sich bei den Beobachtungen der Außenwelt um die eigenen Störgefühle oder Sankharas etc. handeln könnte. Doch auch eine Bestätigung durch Dritte wäre nichts weiter als eine weitere Verlagerung der prinzipiellen Unentscheidbarkeit von Wahrnehmungsformationen und daher keine endgültige Auflösung.<sup>285</sup>

An der Passage aus dem Interview mit Herrn Schneider ist sichtbar, dass jede spirituelle Suche, die auf Befreiung, Erlösung oder Erwachen abzielt, immer auch als ein Sich-mit-sich-selbst-nicht-im-Einklang-Empfinden zu begreifen ist. Vor diesem Hintergrund fungiert der Lehrer – ob in der schwächeren Variante des *primus inter pares* oder in der starken Variante der *heiligen Identifikationsfigur* – als zentrales Medium, das an sich selbst zu zeigen vermag, wie ein Mensch trotz all seiner Unvollkommenheit zu sich selbst kommen kann. Mit Hilfe der Beobachtung der Form der Lehrperson kann Unvollkommenheit mit Unvollkommenheit beantwortet werden. In der Praxis heißt dies dann, dass man sich als Schüler in mimetischer Identifikation an den Unzulänglichkeiten des Lehrers orientiert, um darüber zu den Bedingungen des eigenen Daseins zurückzufinden. Man hofft also gewissermaßen, über die Beziehung mit dem signifikanten Anderen die eigene Authentizität zurückzugewinnen.

285 Mit der Einführung Dritter fangen jedoch zumindest erste Formen von Institutionalisierung an, wenn man darunter die Eröffnung einer legitimierenden Kontextur zur Formatierung von Weltaufordnung verstehen mag. Ein *sangha* kann somit als stabilisierender Dritter fungieren (siehe etwa die Funktion der *sangha* als Ausgrenzung von Abweichlern oder Mindermeinungen, bzw. andersherum als Verstärker von Mehrheitsmeinungen). In einer solchen Stabilisierung durch Dritte könnte darüber hinaus auch zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft unterschieden werden: Während die Gemeinschaft der *sangha* etwa eine bestimmte Lesart unterstützen könnte, indem sie schweigend das Tabu verifiziert, kann sich die Institution aus gesellschaftlicher Perspektive einer Ablehnung oder gar Negation gegenübersehen. Während beispielsweise Lama Ole Nydahl auch vor den Medien kein Blatt vor den Mund nimmt, wenn es um Beziehungen zu seinen Schülerinnen oder andere Religionsgemeinschaften geht – und sich damit den entsprechenden Gegenbeobachtungen aussetzt –, verschließt sich Sogyal Rinpoche in Bezug auf die als Verfehlung beobachtbaren Handlungen vor der Gesellschaft und verbleibt im Rahmen des Schutzes einer Gemeinschaft, die das entsprechende Tabu teilend aufrechterhält.

In jedem Fall lässt sich festhalten, dass individuelle Erfahrungen, die im Sinne der buddhistischen Soteriologie als Befreiung vom Leiden gedeutet werden können und nicht oder nur schwerlich ohne die Beteiligung eines Lehrers als signifikantem Anderen vonstattengehen können. Der Lehrer scheint in der einen oder anderen Variante immerzu als notwendiger Kristallisationspunkt für die individuelle Praxis der Schüler herhalten zu müssen. Die Funktion des Lehrers liegt aber letztlich darin, sich langfristig mittels spezieller Didaktik und verkörperter Lehren für die Schüler soweit wie möglich überflüssig zu machen.

All dies wiederum ist nur möglich, wenn die Erfahrung der Leerheit als soteriologischer Bezugspunkt genommen wird, wenn also der Konnex von Bodenlosigkeit und Glückseligkeit habituell so angeeignet wurde, dass sich der Adept in der illusionären Natur der Dinge einzurichten gelernt hat. Erst aus dieser Perspektive ist es wirklich unbedeutend, ob der Lama erleuchtet ist oder nicht. In diesem Sinne bezeugt Herr Schneider, dass er es verstanden hat und dass es für ihn deshalb vor allem darum geht, im positiven wie im negativen Sinne die wertenden Konzepte und Projektionen gegenüber anderen – und damit auch gegenüber sich selbst – fallen zu lassen. Zu verstehen heißt hier, mit Tugendhat gesprochen, sich darin zu üben, die anthropologische Disposition des Vergleichens, Bewertens und Strebens – und hiermit einhergehend auch komplexere kognitiv-emotionale Lagerungen wie z. B. Schuld, Eifersucht und Neid – aufzugeben, welche allesamt die typisch menschliche Egozentrik ausmachen. Es geht darum zu realisieren, dass es nichts zu erreichen gibt – und damit auch am Lama eigentlich nichts Besonderes ist und dass dies zu erkennen der eigentliche Zweck der Übung darstellt.

Eine solche Reflexionsperspektive einzunehmen setzt voraus, auf Schlüsselerfahrungen zurückgreifen zu können, die als Referenz genutzt werden, um sich darin zu üben, die Projektionen des eigenen Geistes (und die hiermit verbundenen Gefühle) – einschließlich der Gedanken und Projektionen gegenüber dem Lama – zugleich als real wie auch als illusionär und bedeutungslos sehen zu können. Die Fähigkeit, auch die Frage der spirituellen Integrität des eigenen Lehrers einklammern zu können, setzt wiederum einen soteriologischen Bezugspunkt voraus, von dem aus all die mit dem Lamaismus verbundenen Hoffnungen (etwa das Versprechen einer besseren Wiedergeburt) und Befürchtungen (etwa, dass es sich möglicherweise nur um einen aus politischen Gründen zugewiesenen *Tulku*-Status handelt) eingeklammert werden können, wodurch sie in den Hintergrund treten.

Erst aus dieser Perspektive lässt sich eine Haltung einnehmen, die auch in Referenz auf den Lama weiß, dass es letztlich nicht auf ihn ankommt, sondern allein darauf, wie man sich zu ihm und damit immer auch zu sich selbst in Beziehung setzt. Auf diese Weise lässt sich ein *re-entry* im Sinne von Spencer-Brown (2005) schaffen, das in hohe Freiheitsgrade und

damit eine extreme Subjektivierung mündet. Denn insofern man die Dinge aus der genannten Perspektive sieht, hat man nicht nur die Verantwortung für sein Handeln, sondern auch für sein Erleben zu übernehmen.

Die spirituelle Reise von Herrn Schneider mündet damit gewissermaßen in die Epistemologie des radikalen Konstruktivismus (vgl. Maturana/Varela 1987) und den grundlegenden Zweifel gegenüber der Charakteristik der Außenwelt („dass du nichts darüber sagen kannst, wie das Außen existiert“). Insofern erscheint es konsequent, wenn Herr Schneider von den Lehrsätzen des tibetischen Buddhismus als „These“ spricht („da gibt es ja sozusagen diese These, wenn ich die reine Wahrnehmung habe, dann kommt mir die Welt auch rein entgegen“). Thesen haben eine gewisse Plausibilität, stehen jedoch nicht für Wahrheit im Sinne einer bewiesenen Gesetzlichkeit. Auch die Lehrsätze des tibetischen Buddhismus betten sich für ihn in eine pragmatische Haltung ein, für die Nichtwissen nicht durch Glauben stabilisiert werden muss, sondern durch eine lebenspraktische Perspektive, die darauf ausgerichtet ist, sich auf die Aufgaben und Herausforderungen der Gegenwart zu konzentrieren.

Der spirituelle Bildungsprozess von Herrn Schneider erscheint mit der reflexiven Aneignung dessen, was geschieht abgeschlossen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die hiermit verbundenen Praxen und Vollzüge zu einem Ende kommen. Wie jeder angeeignete Habitus muss auch die neu gewonnene Identitätsformation ständig aktualisiert werden. Gerade die Aufrechterhaltung der eigenen Autonomie in Anbetracht alter und neuer Routinen und Projektionen verlangt weiterhin Arbeit und in diesem Sinne geht das spirituelle Selbstbewusstsein mit der Gewissheit einher, dass man sich als Mensch weiterhin in der „Annäherungsphase“ befindet.

So gefasst erscheint die soteriologische Vision des tibetischen Buddhismus, für die Herr Schneider hier steht, zunächst etwas banal. Auf die Frage „Wozu das alles?“ fasst er seine Sichtweise auf die Früchte der Praxis noch einmal zusammen:

*Herr Schneider:* Ganz kleinen Moment, ja. Sage ich Dir in einem Satz. Also was ich wirklich als eine der wesentlichsten Früchte, die ich erlebt hatte, weil, ich hatte vorhin so von diesem Zustand von beidem glücklich sein gesprochen und dem Stress den ich jetzt auch zum Teil habe. Aber ich merke, ich habe keinen Stress mehr. Du hast ja auch gefragt mit Aggressionen. Ich merke, dass ich viel mehr in so einen Flow komme oder in so einen Fluss von ich mache das, was jetzt vor der Nase liegt. Ich habe zwar schon auch Planungen und so weiter, aber ich merke, ich gucke nicht mehr so und das und das und das und das wartet noch alles auf mich. Das habe ich irgendwo natürlich aufgeschrieben oder im Bewusstsein, aber ich kann mich viel mehr auf das Jetzt konzentrieren. Und da entfaltet sich plötzlich die ganze Welt auch ganz anders. Es ist nicht mehr so, oh was passiert, wenn das jetzt nicht, sondern die plötzlich kommen tatsächlich auch die Dinge gut zusammen. Da gibt es richtig so was wie so ein Wunder des Alltags. Dafür bin auch sehr dankbar. (unklar). Das wollte ich noch sagen.

Herr Schneider verweist hier zunächst auf die Gleichzeitigkeit konkreter lebenspraktischer Probleme („Stress, den ich jetzt auch zum Teil habe“) und der Erfahrung „glücklich zu sein“. Er scheint diese beiden Sphären des Erlebens jedoch nicht als Gegensatz wahrzunehmen, sondern bettet sie in eine übergreifende Perspektive ein („also ich merke, ich habe keinen Stress mehr“). Man könnte diesen Umstand auch folgendermaßen beschreiben: Es ist Stress, aber zugleich ist es kein Stress mehr, weil der Stress nicht mehr als Stress *beobachtet* wird. An die Stelle destruktiver Reflexionen tritt eine Orientierung, die auf die konkreten Aufgaben fokussiert, die der Alltag stellt, woraufhin diese in entsprechender Konzentration angegangen werden können. Die Metapher hierfür ist der *flow* als jene konzentrierte Selbstvergessenheit in den Aufgaben der Gegenwart, die auf phänomenaler Ebene als ein die Zeit vergessen lassendes Im-Einklang-mit-sich-selbst-Sein erlebt wird.<sup>286</sup> Das Glück kann in dieser Form als *konkretes* Glück erlebt werden, das sich in der alltagspraktischen Auseinandersetzung mit der Welt reproduziert. Jenseits der Rede von vollkommener Erleuchtung erscheint damit die Ungespaltenheit des *flow* als eigentliches soteriologisches Ideal. Selbstredend befindet sich Herr Schneider nicht ausschließlich im *flow*, allerdings „viel mehr“ im Vergleich zu der Zeit, bevor er seine buddhistische Praxis aufgenommen hat, müsste man wohl ergänzen.

Es muss also weiter geübt werden. Jedoch scheint sich in diesem Falle der Übende der Bedingungen seines eigenen Übens gewiss zu sein. Die Referenzpunkte sind klar, ebenso die Mittel, die jedoch nur noch als Mittel gesehen und nicht mehr mit dem Ziel selbst verwechselt werden. Dies gilt insbesondere auch für die Projektionen, die auf den Lama gerichtet werden. Die Reflexionsperspektiven, welche die Beziehung zur Welt und zu sich selbst konfigurieren, sind habituell stabilisiert, was jedoch nicht heißt, dass nicht auch weiterhin daran gearbeitet werden muss, dieses Arrangement stabil zu halten – denn der *flow* kann jederzeit unterbrochen werden. Die Referenz auf die Lehren, so ist im Kontext des Gesamtinterviews zu vermuten, ist keine abstrakte mehr, sondern eine konkrete – eine habitualisierte Praxis. Der Übende weiß dabei um die angewandten Konstruktionen, was jedoch nicht verhindert, dass eben diese Praxis im ständig zu erneuernden Vollzug real erscheint. All dies geschieht nicht mehr aus Naivität, die blind an die Fähigkeiten des Lamas glauben lässt, sondern auf Basis einer Sicherheit, die darin gründet, die Bodenlosigkeit und die hiermit einhergehende Unwissenheit in Hinblick auf Seinsverhältnisse bereits als Lösung und nicht mehr als Problem erfahren zu haben. Eine solche epistemische Perspektive in stabiler Form

286 Der Begriff *flow* wurde von Csikszentmihalyi (1985) im Rahmen seiner Forschungen zu den Bedingungen des Glücklichseins geprägt.



einnehmen zu können, ist wiederum kaum ohne die Reflexionsfiguren der buddhistischen Lehren zu denken.

Herr Schneider steht somit exemplarisch für eine Person, die den Pfad des tibetischen Buddhismus in Richtung zunehmender Authentizität und Autonomie beschritten hat. Im Sinne des Prinzips der maximalen Kontrastierung schauen wir im Folgenden auf einen Fall, in dem das soteriologische Ziel einer buddhistischen Schulung mehr oder weniger verfehlt wird.

*Den Pfad verlassen – Lieber auf den Aufstieg hoffen,  
statt die Vergänglichkeit zu begreifen*

Im Alter von 27 Jahren besucht Michaela Bertram auf Anraten eines Bekannten ihren ersten 10-Tageskurs in *Vipassanā*-Meditation. Zuvor hatte sie eine Psychotherapie angefangen („weil ich gemerkt habe, ich habe einige Probleme im Leben“), die sie aber nach einigen Monaten wieder abbrach. Demgegenüber fühlt sie sich von dem Angebot, 10 Tage schweigen zu können („in die Ruhe zu gehen“), sehr angesprochen. Während des Kurses fällt ihr zwar das ruhige Sitzen schwer, aber für einige Momente erlebt sie die Erfahrung tiefer Glückseligkeit:

*Frau Bertram:* Und das war auch das Gefühl, alles ist in mir. Das war dieses freie Fließen, das alles durch den Körper geflossen ist und das war reine Glückseligkeit und da wusste ich, es ist alles in mir. Das war dieses ganz freie, freie durch den Körper schwirren.

*Interviewer:* Also das war so, was dann in den Diskursen so mit dem Bhanga verbunden wird. (*Frau Bertram:* Genau.) Also Du hast dann sozusagen überall freie Empf/ also einen Fluss von Empfindungen.

*Frau Bertram:* Genau. Das war es vielleicht nicht/ ja, waren vielleicht nur kurze Momente. Das war nicht über einen längeren Zeitraum, aber es geht genau in diese Richtung.

*Interviewer:* Und da warst Du glücklich oder da hast Du gemerkt/

*Frau Bertram:* Genau. Da war diese absolute Glückseligkeit da und ich wusste, alles ist in mir. Alles. Und wie man dieses Alles bezeichnen mag, das sind ja wieder Begriffe und das ist, glaube ich, vollkommen egal, aber ich wusste alles ist in mir. Und das war das größte Geschenk, was ich erfahren durfte. Ich muss nicht im Außen schauen, ich muss auch nicht die verschiedensten Richtungen alles ausprobieren, sondern alles ist in mir. Und das geht über den Rückzug und über die Stille. Und ich brauche keine Lehrer von außen, alles ist in mir.

Im Kontext eines 10-tägigen *Vipassanā*-Kurses ist es nicht ungewöhnlich, dass die Meditationsschüler sogenannte Vertiefungen (*Samadhi*) oder andere Zustände hoher Glückseligkeit erfahren. In den abendlichen Diskursen, aber auch in den üblichen Lehrer-Schüler-Gesprächen wird

allerdings vehement darauf hingewiesen, dass diese Zustände (insbesondere die Bangha-Erfahrung) vergänglich sind und ihnen damit kein eigenständiger soteriologischer Wert zukommt.<sup>287</sup> Die Didaktik der *Vipassanā*-Schulung ist zwar so angelegt, dass solche Erlebnisse durch die intensiven Meditationsperioden evoziert werden, aber gleichzeitig soll die Haltung erlernt werden, diese Glückszustände als bedeutungslos wahrzunehmen. Das Training innerhalb der Kurse läuft also darauf hinaus, die Schüler einerseits so zu affizieren, dass sie dabei bleiben möchten (nämlich das Gefühl zu vermitteln, etwas hochgradig Signifikantes erlebt zu haben), andererseits aber gezielt die Illusion zu enttuschen, durch die Übung etwas Bleibendes erreicht zu haben. Auf der Basis dieses paradox anmutenden Wechselspiels kann schließlich ein Bildungsprozess angeregt werden, der auf die Transzendenz der ich-bezogenen Erwartungsmuster zielt.

Gerade weil es zunächst hochgradig kontraintuitiv erscheint, außeralltägliche Erfahrungen von Glück und Frieden *nicht* als spirituelle Errungenschaften zu begreifen, ist hier die kritische Führung durch einen Lehrer unabdingbar. In diesem Bezug deutet sich bereits eine Sollbruchstelle zwischen Frau Bertram und dem buddhistischen Schulungssystem an („Und ich brauche keine Lehrer von außen“). Im Vergleich zu anderen Fällen entgeht ihr dadurch das didaktische Moment der gezielten Enttäuschung, so etwa als der Lehrer Frau Meißner damit konfrontiert, dass sie „just a game of sensations“ betreibe (s. Kap. I.2).<sup>288</sup> Aufgrund der fehlenden kritischen Auseinandersetzung mit einem Lehrer, erscheinen Frau Bertram ihre spirituellen Erfahrungen nicht weiter reflexionsbedürftig. Sie rechnet die entsprechenden Erlebnisse autologisch als eigene spirituelle Errungenschaft zurück.

Im Anschluss an ihren ersten *Vipassanā*-Kurs nutzt Frau Bertram jede freie Zeit dazu, weitere Kurse zu sitzen oder diese durch Service in der Küche oder im Kursmanagement zu unterstützen. Sie beginnt außerdem damit, täglich zu meditieren und sucht eine Gruppe, mit der sie sich zu gemeinsamen Meditationsabenden treffen kann. Der zweite und die weiteren Kurse sind weniger durch ekstatische Erlebnisse geprägt. Vielmehr steht oftmals die Konfrontation mit traumatischen Erlebnissen im Vordergrund, so etwa das Leiden am frühen Tod der Mutter oder der Verlust ihres ersten Freundes, der bei einer Bergwanderung tödlich verunglückte.

Über einige Jahre hinweg erlebt Frau Bertram ihre Meditationspraxis als wertvolle Hilfe, um Vergangenes aufzuarbeiten. Nach einigen Kursen muss sie begreifen, dass die Auseinandersetzung mit den eigenen

287 Entsprechend der in der *Visuddhi-Magga* formulierten Stadien des Fortschreitenden Erkenntnisblicks soll die *Bhanga*-Erfahrung in ein Erkenntnisstadium führen, in dem vor allem Beunruhigung und Schrecken – also gewissermaßen das Gegenteil einer transzendenten Ekstase – im Vordergrund stehen.

288 Siehe hierzu die Homologien in den Erfahrungen Frau Henschels, die zunächst auch alles als „Liebe“ erfährt und dann ebenfalls in ihrer diesbezüglichen Weltwahrnehmung von der *Vipassanā*-Lehrerin enttäuscht wird (Kap. III.3).

leidvollen Erfahrungen ein langwieriger Prozess ist. Die Hoffnung, die leidvolle Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte durch ein Erleuchtungserlebnis endgültig abschließen zu können, wird enttäuscht:

*Frau Bertram:* Wobei ich habe mir immer gewünscht, ich sitze einen Kurs, vielleicht (war das noch nicht?), ich sitze einen Kurs und dann bin ich erleuchtet. Dann ist alles vorbei und ich habe alles. Und dann habe ich gemerkt, ach es dauert ja alles viel, viel länger. [...] Oder auch die Sehnsucht nach meiner Mutter, die nicht da ist. Also ganz, ganz viel Sehnsucht. Ich kann mich erinnern, ich habe einen Kurs gegessen und das Thema, was hochkam, war Sehnsucht, Sehnsucht, Sehnsucht. (lacht) So viel über den ganzen Kurs und dann dachte ich, okay Gleichmut. Das Thema dieses (lachend) Kurses soll wohl Sehnsucht sein und dann war es nur Sehnsucht.

Wenngleich sich der Wunsch nach schneller Erlösung nicht erfüllt, besucht Frau Bertram weiterhin eine Reihe von *Vipassanā*-Kursen. Hier begegnet sie immer wieder auch leidvollen Erinnerungen, etwa der starken Sehnsucht nach ihrer Mutter. In der Auseinandersetzung mit diesem Erleben greift sie auf die typische Anweisung zurück, ihre Emotionen mit Gleichmut zu betrachten. Allerdings bleibt diese für die buddhistische Schulung typische Reflexionsfigur äußerlich („dann dachte ich, okay Gleichmut“). Sie denkt daran, wie die richtige Haltung zu sein hat, was jedoch nicht identisch damit ist, die richtige Haltung zu leben. Im Sinne eines tiefer greifenden Bildungsprozesses wäre aber der Habitus einzunehmen, die Sehnsucht zu leben und hierin Gleichmut zu verkörpern, was jedoch nicht damit zu verwechseln ist, *zu denken*, dass man gleichmütig sei und die Dinge annehme.

Der Umgang mit leidvollen und schmerzhaften Erfahrungen bleibt für Frau Bertram dadurch weiterhin ein Problem. Mit der Zeit entwickelt sie eine spezielle Form, wie sie mit den harten Kursanforderungen umgeht, die strukturell darauf angelegt sind, auch durch schmerzhaft und leidvolle Erfahrungen zu konfrontieren:

*Frau Bertram:* Ich merke, ich bin in der Tiefatmung, sehr tief entspannt, ich gehe meiner Technik nach und es war ein Ausbreiten, dass ich nicht nur in meinem physischen Körper bin, sondern dass dieser physische Körper aus diesen kleinen Partikeln besteht und sich ganz weit ins Unendliche ausbreitet. Dass es diese Grenze auch zwischen Raum, wieder zwischen Raum und auch zwischen den Zeitabläufen gar nicht existiert. Dass ich/ [...]

*Interviewer:* Tiefatmung heißt so/

*Frau Bertram:* Du atmest in den Bauch. Das passiert/ Du sagst ja nicht, du willst jetzt in die Tiefatmung gehen, sondern du beobachtest den Atem und irgendwann passiert das von allein.

*Interviewer:* Ist das ein

*Frau Bertram:* Das du in den Bauchraum einatmest. Und das passiert dann immer von allein. [...] Und dann ist so eine Entspannung. [...] Und dann ist so eine ganz tiefe Entspannung da. Und wo ich merke, das Zeitgefühl ist/ das ist auch dann, wo ich dann jenseits dieses Schmerzzustandes auch bin. Das ist immer eine tiefere Versenkung. Kann es jetzt nur so beschreiben.

Frau Bertram schildert hier ihre persönliche Form des inneren Rückzugs, den sie mit dem Begriff „Tiefatmung“ umschreibt und der in eine Art Versenkung oder Trance mündet, in der jegliches Schmerzgefühl verschwindet und auch das Zeitgefühl aufgehoben zu sein scheint.

Die phänomenale Qualität des beschriebenen Zustands ist in der buddhistischen Literatur nicht unbekannt und wird auch in den Diskursen während des *Vipassanā*-Kurses erwähnt. Es handelt sich um einen sogenannten Vertiefungszustand (*jhāna*), der mit dem Erleben von tiefem Frieden sowie der Erfahrung von Raum- und Zeitlosigkeit einhergehen kann. Allerdings dürfen diese Vertiefungen nicht mit dem soteriologischen Ziel der buddhistischen Lehren verwechselt werden. Die Einsicht, die mit der *Vipassanā*-Meditation erzielt werden soll, besteht gerade nicht in einer entrückten Ruhe, in der Schmerz und Leid nicht mehr wahrgenommen werden, sondern vielmehr darin, Erfahrungen von Frieden und Glück ebenfalls als konstruiert und damit ihrer Natur nach als vergänglich zu begreifen.

Der Begriff „Tiefatmung“ ist zudem keine Ethnokategorie der *Vipassanā*-Schulung, noch wird die „Bauchatmung“ als Methode von Goenka, dem Gründer, oder seinen Assistenzlehrern gelehrt.<sup>289</sup> Damit deutet sich bereits an, dass Frau Bertram eine eigenständige Interpretation der *Vipassanā*-Schulung entwickelt, die mehr in den Rückzug in die Trance der Tiefenentspannung denn in die Erkenntnis der Vergänglichkeit aller durch menschliches Streben erreichbaren Zustände mündet.

Darüber hinaus hält sich Frau Bertram nicht an die Regel, während der einstündigen Gruppensitzungen ihre Sitzposition nicht zu verändern. Während der 10-tägigen *Vipassanā*-Kurse wird von den Schülern ab dem vierten Tag gefordert, dreimal täglich eine Sitzung „mit großer Entschlossenheit“ (*Addhitana*) durchzuführen, in der auch die oftmals auftretenden Schmerzen stoisch auszuhalten sind. Entsprechend der Erklärung in den abendlichen Diskursen ist diese Stunde essentieller Bestandteil der Meditationsschulung, denn auf diese Weise sollen die Schüler trainiert werden, auch unangenehme Zustände auszuhalten und akzeptieren zu lernen. Zudem wird dadurch die Differenz zwischen der in den ersten Tagen gelehrteten Atemmeditation (*Anāpāna*) und der Einachtsmeditation (*Vipassanā*) markiert.

<sup>289</sup> Die Betrachtung des Atems verläuft hier über die schwierigere und weniger leicht entspannende Übung, die Aufmerksamkeit auf den Bereich der Nase zu fokussieren.

Als Begründung für die Abweichung von der Kursregel benennt Frau Bertram zum einen ihre hohe Schmerzempfindlichkeit, zum anderen ihren Widerstand gegen Vorschriften:

*Frau Bertram:* Und ich weiß zwar, dass ich sehr schmerzempfindlich bin (lacht) und dann auch immer wieder an meine Grenzen gekommen bin. Kann ich das jetzt noch aushalten oder nicht? Dann gab es auch noch mal so einen Trotz. Mir wird vorgeschrieben, ich soll jetzt, wie heißt das immer, eine Stunde durchsitzen. [...]. Und weil mir das jemand vorschreibt, muss ich doch nicht machen. Ich bestimme selber. Mein Körper bestimmt selber was er will. So. Dann spielten natürlich so alte Muster mit, so Trotz. Aber auch, mein Körper will nicht. Und gebe meinem Körper nach. Wo sind da die Grenzen und nicht der Regung. Und das habe ich als Gratwanderung empfunden. Wo tut es mir gut weiterzugehen und wo sagt mein Körper, jetzt wirklich nein. [...] Ja. Ich konnte aber auch manchmal sehr lange durchsitzen. Aber immer wenn diese wohlberückichtigte eine Stunde da war, war immer so eine Sperre da, nein, geht jetzt nicht.

Diese Passage ist insofern aufschlussreich, als dass sich hier Trotzmomente mit einer (vermeintlichen) Autonomiebewegung in einer Weise vermischen, die letztendlich die Möglichkeit eines Bildungsprozesses unterläuft, der innerhalb der Regeln Freiheit von den Regeln ermöglicht. Da ein Schüler nach wiederholtem Besuch eines Kurses nicht nur um die mit der Meditation verbundenen Regeln weiß, kann das Abweichen von den Regeln als Bruch mit der eingegangenen Selbstverpflichtung gesehen werden. Oder anders herum: Es gelingt Frau Bertram nicht, zu der ihr gestellten Aufgabe „Ja“ zu sagen. Sie scheitert an der Aufgabe, die sie sich letztendlich auch selbst gestellt hatte und rahmt dies sogar als Tugend. Wenngleich Frau Bertram viele 10-Tageskurse gesessen hat („bei 20 habe ich aufgehört zu zählen“), bleiben ihr damit gewissermaßen die eigentlichen Früchte der *Vipassanā*-Meditation verwehrt.

Während die *Anāpāna*-Meditation tendenziell eher zu den beruhigenden, konzentrativen Vertiefungen führt, werden die hiermit einhergehenden angenehmen Zustände durch die Praxis des langen unbewegten Sitzens in der *Vipassanā*-Phase wieder gebrochen. Dabei entstehen unweigerlich auch schmerzhaft Erfahrungen. Doch der Schüler kann in diesem Rahmen lernen, dass sich der Schmerz auch wieder auflöst bzw. zumindest seine Bedeutung verliert, wenn er den Widerstand ihm gegenüber überwindet. Die *Vipassanā*-Schulung zielt also, um es nochmals zu betonen, nicht auf eine entrückte Trance, sondern wie auch die Zen-Meditation auf Wachheit und Klarheit. Diese entsteht, wenn es gelingt, auch in Anbetracht von unangenehmen Erfahrungen eine stabile Geisteshaltung zu bewahren, um auf diese Weise Souveränität auch gegenüber zunächst leidvoll erscheinenden Bewusstseinszuständen zu gewinnen.

Neben ihrer Meditationspraxis beginnt Frau Bertram, sich zunehmend mit den esoterischen Praktiken der Energiearbeit und dem sogenannten

*Channelling* zu beschäftigen. Erstere beruht darauf, durch Einweihung und Anwendung bestimmter Symbole „Heilkräfte“ zu erlangen. Letzteres besteht darin, sich in Trance mit „Geistwesen“ in Verbindung zu setzen. In der Anmeldung zu den *Vipassanā*-Kursen, die sie weiterhin besucht, verschweigt sie ihre diesbezüglichen Interessen und Aktivitäten:

*Frau Bertram:* Ich habe gemerkt, ich werde (Getränk wird eingeschenkt) das war auch schon vorher, angezogen von etwas, was in der *Vipassanā*-Szene bei Goenkaji vollkommen verpönt ist, nämlich Reiki zu machen, geistiges Heilen. Mit den Händen zu heilen. Und genau das hat mich angezogen und stand dann immer im Widerspruch (..) ich kenne es nicht, aber mich zieht es an. [...] Habe es aber nicht zu schätzen gelernt, dass *Vipassanā* eine ganz große Strenge hat, dass man bestimmte Sachen nicht machen darf. Wobei die tibetischen Traditionen, das kommt ja auch mit aus dem Tibetischen, ein Teil auch von Heiltechniken ist. Und stand so in einem Widerspruch, was mache ich denn, wenn ich jetzt einen Kurs sitze, gebe ich das an oder nicht. Und habe entschlossen, ich gebe ich es nicht an. Ich lüge aber nicht, weil ich das vor mir selber verantworten kann. Ich kann beides vor mir verantworten. Ich bin so weit fortgeschritten, dass es mich nicht beeinträchtigt. [...] Und dann dachte ich, ich schütze mich selber und gebe es einfach nicht an. Und bin mit mir im Reinen und im Klaren, dass es gut und richtig ist. Und finde für mich im Langsamen heraus, was ist jetzt mein Weg, wo geht es weiter?

Spätestens hier deutet sich Frau Bertrams Bruch mit dem buddhistischen Schulungssystem an, da sie die Meditationslehrer nicht mehr als Menschen sieht, mit denen man offen über die eigene spirituelle Praxis reden kann, sondern als negativ besetzte Autoritäten, gegenüber denen man wichtige Dinge besser nicht offenbart, um sich selbst zu schützen. Die Lehrer-Schüler-Beziehung wird hiermit vollends prekär. Der Lehrer als Begleiter auf dem Pfad und vermutlich ebenso andere erfahrene Schüler der *Vipassanā*-Szene kommen als ernstzunehmende Gesprächspartner nicht mehr in Frage. Frau Bertram muss die Dinge nun mit sich selbst ausmachen.

Insofern wir den Sinn und die Leistung eines spirituellen Schulungssystems darin sehen, auf Basis der Kombination von Reflexionsangeboten und erfahrungsinduzierenden Praxen eine tertiäre Sozialisation zu ermöglichen, die in einen Habitus mündet, der von der Gemeinschaft der Praktizierenden geteilt wird, zeigt sich hier deutlich, dass die vom System intendierte Sozialisation in diesem Fall nicht geglückt ist. Mit Blick auf die fundamentale Differenz von Psyche und Kommunikation (siehe Kap. II.6) zeigt sich, dass eine spirituelle Schulung – wie jeder andere Bildungsprozess – auf Eigensozialisation beruhen muss, d. h. es kann keinen Automatismus geben, der dazu führt, dass das Angebot eines bestimmten Sets von Dogmen, Reflexionsfiguren und Erfahrungsmöglichkeiten beim Schüler zur Etablierung eines bestimmten Habitus

führt. Ebenso kann selbst bei Langzeitpraktizierenden, die wie Frau Bertram mehr als 15 Jahre dabei sind, nicht vorausgesetzt werden, dass sie auf die „richtige“ Weise verstehen.

In diesem Sinne verwundert es auch nicht, dass Frau Bertram mit der Zeit andere, von den buddhistischen Lehren abweichende Reflexionsformen entwickelt, um ihre spirituellen Erfahrungen zu begreifen. Insbesondere beginnt sie, mit den zentralen buddhistischen Lehrsätzen der *Vier Edlen Wahrheiten* explizit zu hadern. Sie ist vor allem unzufrieden mit der *Edlen Wahrheit vom Leiden*, die in der *Vipassanā*-Schulung als Reflexionsfigur eine zentrale Bedeutung hat.

Stattdessen entwickeln sich für sie die Deutungsangebote der esoterischen Krypton-Schule zunehmend zu einer attraktiven Alternative, zumal hier versprochen wird, in naher Zukunft mit Hilfe entsprechender geistiger Übungen ein leidfreies, bis an die 1.000 Jahre andauerndes Leben führen zu können:

*Frau Bertram:* Da habe ich gemerkt, da ist/ Ich komme an Grenzen, ich werde von was anderem angezogen, was ich da nicht machen darf. Und dann habe ich eine Zeitlang beides parallel laufen lassen. Ich habe auch schon mit Krypton angefangen. Habe es bei den Kursen, gut ich habe danach nur noch einen Kurs gegeben, das nicht angeben und habe beides parallel laufen lassen, bis ich mehr die Klarheit bekomme. Wobei ich sagen muss, dass die *Vipassanā*-Technik so neutral ist, dass ich die jetzt und immer wieder anwenden kann. Es gibt einen bestimmten Überbau der vielleicht schwierig ist, womit ich beim *Vipassanā* immer Schwierigkeiten hatte ist, Leben ist Leiden. So dieser Satz. Leben ist Leiden. [...] Und das fand ich so schwer, auf allen Kursen zu hören, Leben ist Leiden und dann ich mich gefragt, Buddha ist ein Kind seiner Zeit. Buddha ist jetzt im Nirwana, ist erleuchtet, er hat den höchsten Zustand und wenn er erkennen würde, würde er vielleicht das auch einer neueren Zeit anpassen. Das man nicht unbedingt noch heute sagen muss, Leben ist Leiden. Es haben sich auch andere Sachen verändert. Dass wir, was uns im *Satthipatana*-Kurs gelehrt wird ist auch, bei uns wird zum Glück nicht so visualisiert wie es in der tibetischen Kultur ist oder Richtung ist, dass man sich vorstellt, wie der Körper altert. Das er immer schwächer wird und das zelebriert zum Glück *Vipassanā* in der Form nicht, aber es ist trotzdem noch vorhanden. Aber was sich geändert hat ist, wir können mit unseren Zellen und mit unserer DNS kommunizieren, dass unser Körper sich verjüngt. Das heißt, es gibt in der Medizin, in der Wissenschaft/ Die Forschung ist mittlerweile soweit, dass sie sagen kann, jemand der jetzt 60 Jahre alt ist, in 20 Jahren sind wir soweit, dass der Mensch 1.000 Jahre alt werden kann.

Frau Bertram demonstriert hier, dass sie den Eigensinn der buddhistischen Schulung nicht verstanden hat. Denn die „*Vipassanā*-Technik“ ist, wie bereits ausführlich geschildert wurde, nicht „neutral“, sondern untrennbar mit einem theoretisch-konzeptionellen Überbau verbunden. Die *Vipassanā*-Praxis zielt unmittelbar auf die Etablierung einer Haltung,

aus der heraus entsprechend der Vier Edlen Wahrheiten alle Ausdrucksformen des weltlichen Lebens als leidhaft, veränderlich und ohne innere Essenz betrachtet werden. Sie ist daher gerade nicht als Übung oder Technik zu verstehen, um im Sinne einer Tiefatmung einen sphärischen, transzendenten Zustand zu generieren oder die Welt im magischen Sinne zum Besseren zu wenden. Frau Bertram geht hier in deutliche Distanz zur sogenannten *Satthipatana-Sutta*, die als einer der Schlüsseltexte der an Meditation orientierten Schulen des *Theravāda*-Buddhismus anzusehen ist. Hierin wird etwa die Übung der „Leichenfeldebetrachtung“ beschrieben, in der die Meditationsschüler aufgefordert werden, ihren eigenen Körper als ebenso verfallend und alternd vorzustellen. Im Kontext anderer Textstellen lässt sich Frau Bertrams Ablehnung dieser Übung so lesen, dass sie die hiermit verbundenen Vorstellungen in magischem Sinne interpretiert, nämlich in der Weise, dass die Visualisierungen und Vorstellungen das Altern und Sterben erst real werden lassen.

Entsprechend der soziologischen Einsicht, dass es Dritter Bedarf, um eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit aufzubauen und stabil zu halten, findet sie in der Kryon-Schule eine Gemeinschaft Gleichgesinnter, die ebenso bereit sind, ein magisches Weltbild zu teilen:

*Frau Bertram:* Zu der Kryon-Schule. Genau. Und es ist auch so, dass du wirklich mit den Zellen kommunizieren kannst und dass sich der Körper verjüngt. Wir werden ja heute schon älter als früher. Das heißt, dieses Bewusstsein, dass die ewige Jugend als Bewusstsein ist ja schon da und wir werden ja schon älter. Und wir können tatsächlich, die sagen bei 999 Jahre alt werden. Und du kannst zu jeder Zeit sagen, du verlässt deinen Körper und gehst in ein anderes Bewusstsein über oder einen Bewusstseinszustand. Du wählst dir einen Planeten aus. Was weiß ich? Oder du sagst, du gehst in das Lichtwesen über, dass du sagst, du verlässt deinen Körper und/ Also wie Buddha entschieden hat, er will nicht weiter inkarniert werden auf dieser Welt. Er geht ins Nirwana über. Und diese freie Entscheidung hast du. Es ist auch so, es gibt kein Karma mehr. Das Karma hat sich aufgelöst. Das heißt, wir stehen kurz vor einem neuen Bewusstseinsschritt, indem wir alle erwachen und es gibt kein Karma mehr. Das heißt, klar Körper/ Der physische Körper kann sterben, du kannst irgendwann mal sagen, du willst in deinem Körper den Körper verlassen. Oder wenn du stirbst, kriegst du diesen Zustand des Sterbens ganz bewusst mit und das ist, dass du kein Karma mehr hast. Karma heißt ja, du stirbst, du vergisst alles und gehst in einen neuen Zustand über. Und sterben in der neuen Zeit würde heißen, du stirbst, also wenn dieser Aufstieg passiert ist, du stirbst, aber du kriegst alles mit und kannst mitentscheiden, wo dein Bewusstsein stirbt, was passiert.

In dieser Passage ist auffällig, wie die auch in den buddhistischen Lehren vorkommenden Begriffe Karma und Reinkarnation im Kontext der Kryon-Schule eine vollkommen andere Bedeutung erhalten. Während mit der buddhistischen Lehre des Nichtselbst (*anattā*) die Vorstellung einer



individuellen, die Persönlichkeit erhaltenden Seelenwanderung negiert wird und die soteriologische Vision eher in der Auflösung denn in der Affirmation einer ichbezogenen Egozentrik gesehen wird, begegnen wir hier der Annahme, das eigene Leben magisch in eine Richtung wenden zu können, in der Leid und Tod kaum mehr eine Rolle spielen. Während *nibbāna* im buddhistischen System strukturell als Sphäre verstanden wird, die nur kommunikativ erreichbar ist, also gerade nicht in der sinnlich erfahrbaren Welt zu finden ist, verspricht die Kryon-Schule eine immanente Auflösung des Leidens. Diese realisiert sich durch das konkrete Subjekt, das aktiv die Macht über seine weltliche Zukunft ergreift, etwa indem es seinen physischen Körper durch entsprechende Übungen verjüngt.

Darüber hinaus ist an dieser Stelle die gebrochene Formulierung interessant „wir können tatsächlich, die sagen bei 999 Jahre alt werden“, denn sie indiziert die Herkunft der Reflexionsfigur („die“ von der Kryon-Schule sagen es), die Frau Bertram allerdings als Glaubensfigur übernimmt („tatsächlich“). Ebenso bemerkenswert ist, dass die tibetische Figur des *Tulkus* als eines vollkommen befreiten Menschen, der bewusst über seine Wiedergeburt entscheiden kann, als Realität in Hinblick auf die eigene Zukunft antizipiert wird.

Da wir hier nicht ausführlicher auf die Kryon-Schule eingehen können, fassen wir im Folgenden einige Information als Überblick zusammen. Die Gründer der Kryon-Schule bezeichnen sich als Medien, durch die sich bestimmte Engelwesen und andere bedeutsame Verstorbene – darunter auch Jesus, Buddha und Laotse – als Geistwesen äußern können. In Großveranstaltungen mit teilweise mehreren tausend Teilnehmern finden sogenannte Channelings statt, in denen das Medium im Namen dieser großen Autoritäten spricht. Parallel hierzu werden Kurse in Form von CDs, die an entsprechend eingeweihte Schüler adressiert werden, verkauft, mittels der die Kryon-Schüler stufenweise ihre spirituelle Entwicklung vorantreiben können. Zudem wird gegen ein entsprechendes Entgelt eine Reihe von Ausbildungen zum spirituellen Heiler angeboten. Die Channelings sind allesamt in einer hypnotischen Sprache formuliert. In der Regel werden sie durch eine sphärische Musik begleitet und enthalten Suggestionen, die dem Zuhörer eine besondere, ihn hervorhebende Aufgabe und Stellung im spirituellen Kosmos zuweist.<sup>290</sup>

Es ist an dieser Stelle weder der Ort noch die Absicht, die mit einer solchen esoterischen Weltsicht verbundenen Unstimmigkeiten zu kritisieren. Ob man an Jungfrauengeburt, an das christliche Himmelreich oder an den kosmischen Aufstieg in der golden-blauen Frequenz glaubt,

290 Frau Bertram beispielsweise ist mittlerweile durch ein Medium als Mitglied der „weißen Bruderschaft“ *identifiziert*, sowie im Anschluss an den Besuch entsprechender Kurse als geistige Heilerin der „neuen Zeit“ ermächtigt worden: „Und meine Aufgabe ist auch das Heilen und Erlösungsenergien den Menschen zu überbringen. Oder Energien zu transformieren.“

macht strukturell keinen großen Unterschied. In all diesen Fällen wird ein symbolisches System im Modus des Glaubens als ontische Gewissheit genommen, die das Geglaubte zugleich mit einer Reflexionssperre versetzt, woraufhin es nicht mehr als „nur“ symbolisch erscheint. Dass solche symbolischen Welten eine pragmatische Wirkung entfalten, das heißt im Rekurs auf die emotionalen Bindekräfte von Gruppenprozessen (s. hierzu ausführlich Kap. II.5) Hoffnung, Sicherheit und Gefühle der Befriedung, Versöhnung und Integration vermitteln können, ist aus kultursemiotischer Perspektive fraglos.<sup>291</sup> Auch geht es hier nicht um die Aufarbeitung der biografischen Besonderheiten, die plausibilisieren, warum Frau Bertram den buddhistischen Pfad verlässt und in einem esoterischen Glaubenssystem Zuflucht sucht.<sup>292</sup>

Im Kontext dieses Kapitels soll vor allem eine Weichenstellung herausgearbeitet werden, die strukturell in den buddhistischen Lehren angelegt ist. Dabei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass viele der buddhistischen Lehren durchaus esoterisch bzw. aus Perspektive eines religiösen Systems gelesen werden können. Man denke hier etwa an die Vorstellung der Reinkarnation oder den Glauben, dass ein verwirklichter und erleuchteter Meister über außergewöhnliche Kräfte und Fähigkeiten verfügt. In diesem Sinne zeigen sich eine Reihe von Parallelen zwischen den buddhistischen Lehren und den Sinnformen moderner Esoterik, wie sie etwa durch die theosophische Bewegung und deren Nachfolger zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts prominent gemacht wurde. In diesem Kontext erscheint Frau Bertrams Wechsel zur Kryon-Schule, im Gegensatz zu unserer vorherigen Auseinandersetzung, nicht als Bruch, sondern eher als Fortführung eines bestimmten religiös-esoterischen Weltverständnisses, das bereits ihre jeweils spezifische Rezeption und Interpretation der buddhistischen Lehr- und Meditationsangebote geprägt hat.

Divergenzen bzw. eine Sollbruchstelle ergeben sich erst dann, wenn im Rahmen einer fortgeschrittenen buddhistischen Schulung das Augenmerk auf den illusionären Charakter und die hiermit einhergehende Egozentrik von religiösen Vorstellungen gelenkt wird. In diesem Stadium geht es – vor allem in der Konfrontation mit der Vergänglichkeit aller Phänomene und der damit verbundenen Sinnlosigkeit der eigenen Aspirationen – um die Induktion einer Krise, die, insofern sie produktiv bearbeitet wird, zu einer veränderten epistemischen Haltung gegenüber der Welt und sich selbst führen kann. Aus der hierdurch gewonnenen Perspektive macht es keinen Sinn mehr, die weltlichen Dinge durch Anhäufung guten Karmas zum Besseren wenden zu wollen. Stattdessen geht es allein darum, die Widrigkeiten des Lebens als natürliche Nebeneffekte eines per

291 Siehe zu einer kultursemiotischen Perspektive auf Religion Geertz (1983, S. 44ff.) bzw. zu einer Theorie der symbolischen Heilung Dow (1986).

292 Siehe zu einer mehr biografietheoretischen Perspektive auf die Rezeption esoterischer Sinnangebote die qualitative Studie von Barth (2012).

definitionem niemals befriedigenden Lebensprozesses ansehen und annehmen zu können. Die Reflexion von *nibbāna* als überweltlichem Wissen mündet vor diesem Hintergrund nicht mehr in die Hoffnung auf ein besseres Leben in den diesseitigen oder jenseitigen Gefilden einer späteren Inkarnation. Vielmehr ist zu begreifen, dass es nichts zu erreichen gibt, dass also auch das spirituelle und religiöse Streben als Illusion zu verwerfen ist.<sup>293</sup>

### *Am Scheideweg von Religion und Mystik*

Die Weichenstellung, die am Beispiel des Maximalkontrastes von Frau Bertram deutlich wird, entspricht der von Tugendhat aufgeworfenen Unterscheidung von Religion und Mystik. Die Religion nimmt, um das Zitat nochmals aufzugreifen, „eine *Transformation der Welt* mittels einer Wunschprojektion“ vor: „die Macht, die die Menschen umgibt, wird zu diskreten Wesen verdichtet, von deren Wirken man sich vorstellen kann, daß das eigene Glück oder Unglück abhängt, und die als von uns beeinflussbar angesehen werden“ (Tugendhat 2006, S. 122; Hervorhebungen im Original).

Der religiöse Modus erzwingt, dass dem, an das geglaubt wird, seinslogisch eine ontische Realität zugewiesen wird, wodurch den Lehrsätzen ein unbezweifelbarer dogmatischer Status zukommt – ansonsten würde das Glaubensgebilde wie ein Kartenhaus zusammenfallen. Der Glaube erzwingt also eine Reflexionssperre, denn es kann im Vollzug des Glaubens nicht gleichzeitig in Betracht gezogen werden, dass beispielsweise keine wirklichen Engel durch das Medium sprechen oder dass es möglicherweise doch keine Reinkarnation einer individualisierten Persönlichkeit gibt. Jeder Glaube birgt damit den Keim des Zweifels, weshalb eine kleine Verschiebung in der Attribution der Kausalität schon ausreichen würde, die Dinge in einem ganz anderen Licht erscheinen zu lassen.

Der mystische Weg hingegen besteht darin, dass „man das Gewicht, das die eigenen Wünsche für einen haben, relativiert oder geradezu leugnet, also eine Transformation des Selbstverständnisses“ (Tugendhat 2006, S. 122; Hervorhebungen im Original) vornimmt. Sobald die Leerheit aller Phänomene, also die Essenzlosigkeit allen Hoffens und Strebens einmal auf einer tiefen Erfahrungsebene erlebt wurde, sind die

293 Frau Bertram steigt dem Interviewmaterial zufolge gerade an den Stellen aus, wo dieser Bildungsprozess auf Basis körperbezogener Praktiken induziert oder angeregt werden könnte, nämlich in der Erfahrung von Leid und Schmerz. Sie durchläuft zwar insofern einen Entwicklungsprozess, dass sie sich auf eine neue spirituelle Praxis einlässt und sich in den entsprechenden Institutionen und Gruppen über mehr als 10 Jahre mit hohem Zeitaufwand engagiert. Es findet jedoch kein Lern- bzw. Transformationsprozess im Sinne der von der Schule intendierten Bildungsziele statt.

hiermit einhergehenden Einsichten weitgehend robust gegenüber dem Zweifel. Im Sinne eines umfassenden Bildungsprozesses findet dann in der Tat eine tiefgehende „Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses“ (Nohl 2011, S. 912) statt.

Die mit der Unterscheidung von Religion und Mystik verbundene Weichenstellung zeigt sich auch in den zum Ausdruck kommenden Haltungen in den von uns geführten Interviews. In den Erzählungen Frau Bertrams etwa nimmt der Glaube an die Wiedergeburt und die Kontinuität von vermeintlichen Seelenzuständen früherer Inkarnationen einen hohen Stellenwert ein, genauso wie der Glaube an die Fähigkeiten ihres Medium und die Hoffnung auf den künftigen Aufstieg in eine bessere Welt. Ebenso glaubt Frau Kraft an die wundersamen Fähigkeiten des Lamas und die damit garantierte Wiedergeburt im reinen Land in Folge ihrer geglückten *Phowa*-Praxis. Demgegenüber taucht die Frage vergangener und künftiger Reinkarnationen in den Erzählungen fortgeschrittener Praktizierender und insbesondere der buddhistischen Lehrer entweder nicht mehr auf<sup>294</sup> oder es wird freimütig offenbart, dass man in Bezug auf metaphysische Fragen nicht zwischen Illusion und Wahrheit unterscheiden, also es selbst nicht wissen könne.<sup>295</sup>

294 Eine *Vipassanā*-Lehrerin formuliert dies folgendermaßen: „Das ist ja auch so, wenn man früher liest, frühere Leben klingt ja nun auch interessant, dass man denkt, was war ich denn vor diesem Leben, vor allen Dingen, wenn es in diesem Leben gerade auch mal langweilig zugeht. (lacht) Also ich sage mal so, so eine Fantasie, kommt ja jetzt auch viel dabei in den modernen spirituellen oder ich weiß gar nicht, wie ich sie nennen soll, so Büchern, es ist ja jetzt viel wieder so die, ich sage mal, die Hexenwelt, die Zaubererwelt, so mythische Welten sind ja doch sehr/ als ich klein war, hat man Karl May gelesen, da gab es kaum mythische Welten. Also wenn, dann waren es vielleicht die griechischen Götter, aber selbst da/ Wiedergeburt war ja überhaupt kein Thema, man war christlich erzogen und da kam das Konzept gar nicht vor. Also jetzt hier im Westen auf jeden Fall. Und jetzt kommt eben/ diese ganzen mythischen Sachen sind doch sehr stark und auch neue religiöse, spirituelle Praktiken zielen ja alle in die Richtung. Und da, denke ich, das ist wiederum sehr schwer, weil man kann sich da sehr viele Fantasien eben/ da ist einfach eine Erinnerung und wer weiß, woher sie kommt, kann man eben falsch interpretieren und dann denken, ach ja, dann war ich mal das und dann war ich mal jenes. Ich denke, es ist wiederum eigentlich völlig unnötig, aber es lenkt eben gerne mal ab.“

295 In diesem Sinne artikuliert Zen-Meister Martin Sloterdijk radikaler: „Ja. (Räuspern) Also, Wiedergeburt, also so wie ich/ [...] die Lehre Buddhas verstehe, ja, sind/ sind alle/ alle Hilfskonstruktionen, die sagen, irgendwie ein Bewusstseinsstrom, ganz subtiler Bewusstseinsstrom wird dann doch wieder geboren oder so was, sind alles irgendwelche Hilfskonstruktionen. Das hat er nicht gemeint, ja. Also, ich vermute mal, er hat Wiedergeburt (Räuspern) einfach übernommen und stehenlassen als einen festen Bestandteil in der Hindu-Lehre damals, nicht, und hat nur erklärt, das ist nur eine Ursache-Wirkungs-Folge, aber von meinen/ meine Individualität, ja, geht verloren. Und dann überhaupt die Frage, gibt es so was wie Wiedergeburt, würde ich sagen, keine Ahnung, weiß ich

Wie bereits angedeutet, sind die buddhistischen Lehren in Hinblick auf die Beziehung zwischen Mystik und Religion per se ambivalent bzw. mehrdeutig angelegt. Die Lehren der *Theravāda*-Schriften als älteste überlieferte Quelle des Buddhismus sitzen zunächst der altindischen Vorstellung von der Seelenwanderung auf, woraufhin sie diese mit der *anattā*-Lehre wieder zu unterlaufen versuchen. Der tantrische Buddhismus integriert zudem eine Vielzahl magischer Momente, wenngleich auch hier immer zugleich auf der Tiefenebene mitgeführt wird, dass all dies unter dem Aspekt der Leere zu sehen ist, also von einem fortgeschrittenen Praktizierenden zwar angerufen werden kann, aber im selben Augenblick wieder zu dekonstruieren ist.<sup>296</sup>

Die Radikalität der Mystik scheint durch die Einbettung in die leichter verdaulichen religiösen und magischen Anschauungen gleichsam gezähmt zu werden, wodurch die Lehren jedoch unweigerlich in noch stärkerem, fast beißendem Maße jene Ambivalenz bergen, in Richtung beider Weichenstellungen gelesen und verstanden werden zu können.<sup>297</sup>

nicht. Was soll ich das spekulieren, das gehört für mich in den Bereich von Science-Fiction, ja, so. Also, das spielt/ kann keine Rolle spielen.“

<sup>296</sup> Allein der Zen-Buddhismus bewahrt sich in seinen kanonischen Schriften einen gewissen religiösen Agnostizismus, was auf die besondere Entstehungsgeschichte in der Rezeption des buddhistischen Gedankenguts im kaiserlichen China zurückzuführen ist.

<sup>297</sup> Aus soziologischer Sicht wird hiermit gewissermaßen das Überleben dieser Lehren gesichert, denn wären sie zu eindeutig, würden sie kaum Anhänger finden. Das hier benannte Spannungsfeld zwischen Religion und Mystik findet sich nicht nur im Buddhismus, sondern auch in der christlichen und jüdischen Mystik. Eine reine Mystik, die nihilistisch jeder Autorität und jedem Glauben spottet, ist, wie auch Gershom Scholem aufzeigt, gesellschaftlich nicht denkbar: „Im genauen und unversöhnbaren Gegensatz zu all diesen Ausgleichbestrebungen oder sonstigen Versuchen, die Spannung zwischen dem Mystiker und der religiösen Autorität zu lösen, steht aber das Grenzphänomen des mystischen Nihilismus, der Vernichtung aller Autorität im Namen der mystischen Erfahrung oder Erleuchtung selber. Der nihilistische Mystiker scheint der freieste, man ist versucht zu sagen: der seinem Anliegen am nächsten kommende; denn weil er den Abbau aller Gestalt als höchstem Wert in der mystischen Erfahrung realisiert hat, vollzieht er nun auch ihren Abbau in der Beziehung zur äußeren Welt, und das heißt vor allem den Abbau der Werte und der Autorität, die die Gültigkeit der Werte garantiert. Freilich ist er zugleich, historisch gesehen, auch der gehemmteste und der unfreieste, da die geschichtliche Wirklichkeit in der Verfassung der menschlichen Gemeinschaft ihn viel mehr als jeden anderen Mystiker daran hindert, diesen seinen Anspruch frei zu verkünden. Zweifellos ist dies der Grund, daß die Dokumente der nihilistischen Mystik die seltensten sind. Ihr destruktiver Charakter lud die Zerstörung, die Unterdrückung durch die Mächte der Autorität ein, oder aber erzwang eine Zweideutigkeit des Ausdrucks, die die Interpretation des Textes immer wieder fragwürdig macht.“ (Scholem 1973, S. 43f.)

Insofern die buddhistischen Lehren als Religion gelesen werden – und dies ist zunächst unvermeidlich –, sind ihre Praxen unweigerlich in eine Teleologie eingebettet, also in die Annahme man könne durch Ausübung entsprechender Übungen spirituelle Vollkommenheit erreichen. Zudem sind auch die gegenwärtigen spirituellen Lehrer mit einer bestimmten, überhöhenden Vorstellung von Heiligkeit verbunden. Da man praktiziert, um das eigene Leben zum Besseren zu wenden oder zumindest, um eine bessere Wiedergeburt zu erlangen, glaubt man an die spirituelle Kraft und Kompetenz seines Meisters bzw. an seine moralische Unfehlbarkeit oder – wie im Falle von Frau Bertram – an die hellseherische Fähigkeit des Mediums. Als Kehrseite folgen Zweifel bzw. Enttäuschung angesichts der ausbleibenden Befreiung, die oftmals in eine Kritik an den unzureichenden Qualitäten der Lehrer mündet. Man merkt dann, dass Lehrer auch nur mit Wasser kochen und als Menschen keineswegs so perfekt sind, wie es der auf sie projizierten Vorstellung von Heiligkeit entspricht.

An dieser Stelle lässt sich in der spirituellen Biografie ein Scheideweg ausmachen. Auf der einen Seite steht der *Drop-out*, also das Verlassen der jeweiligen buddhistischen Schule. Dieser kann in unterschiedlichen Varianten erfolgen, etwa in Form der Konversion zu einem anderen religiösen, möglicherweise ebenfalls buddhistisch geprägten System, das wahrhafter und den eigenen Bedürfnissen besser angepasst erscheint. Vielfach findet auch der Wechsel in die Bricolage einer erfahrungsorientierten Spiritualität statt, in der unterschiedliche religiöse Versatzstücke assoziativ miteinander verknüpft werden (vgl. hierzu Knoblauch 1989; 2009).

Als weitere Variante des *Drop-outs* ist die vollkommene Abwendung von religiösen Kommunikationsangeboten denkbar, was unsererseits empirisch nicht beobachtet worden ist. Dies verwundert aus praxistheoretischer Perspektive nicht so stark, denn sobald sich religiöses Erleben als Praxisform hinreichend etabliert hat, ist es hochgradig unwahrscheinlich, dass die hiermit einhergehenden Muster aus Reflexion, Erleben und Erinnerung vollkommen aufgegeben bzw. negiert werden. Schließlich würde damit ein radikaler Wechsel der Identität, also ein tiefgreifender diskontinuierlicher Bildungsprozess einhergehen müssen. Mit Blick auf die Beständigkeit der handlungsleitenden Orientierungen gestaltet sich der *Drop-out* gerade bei Praktizierenden, die schon lange dabei sind, eher als Form der Kontinuität, also als Weg, um einer drohenden Krise der Identität – und damit der Möglichkeit eines weitergehenden Wandlungsprozesses – auszuweichen. Exemplarisch hierfür ist wiederum Frau Bertram, die über die „Wahrheit vom Leiden“ stolpert und entsprechend buchstäblich die schmerzhaften Elemente der buddhistischen Praxis negiert, um weiterhin ein esoterisches Weltbild aufrechtzuerhalten.

Auf der anderen Seite des Scheidewegs offenbart sich der Pfad des Mystikers, auf dem jegliche Wunschprojektion aufzugeben sind, um in Folge in einer radikalen Immanenz zu landen, in der die Frage nach Gewissheit,

Glauben und Sicherheit bedeutungslos wird. Aus dieser Perspektive ist irrelevant, ob der Lehrer oder Lama erleuchtet ist oder nicht oder ob es ein Leben nach dem Tod gibt. Als Zuflucht bleibt hier allein die Präsenz einer Gegenwärtigkeit, die bereit ist, auf alle Projektionen zu verzichten. Als einzig glückverheißende Praxis bleibt noch die Übung, sich auf das Wissen um die Kontingenz des Lebens zurückzubesinnen. Die Reise bzw. die Suche kommt damit an ein Ende. Als wichtiges Indiz für ihr Ankommen berichten einige unserer Gesprächspartner von einer gefühlten Dankbarkeit gegenüber dem Leben, den Mitmenschen und den ermöglichten Erfahrungen, welche mit einer neuen Einfachheit einhergeht.

Bei der Betrachtung der Beziehung zwischen Pfad und Frucht, die im Vordergrund dieses Kapitels steht, ist allerdings zu beachten, dass nicht jeder, der sich mit buddhistischen Praxen beschäftigt, Erleuchtung oder Befreiung sucht. Man kann meditieren, um seine Konzentration zu verbessern, weil man die Praxis als Eigentherapie nutzen möchte oder weil man die hiermit verbundenen Erfahrungen interessant findet. Einen umfassenderen soteriologischen Anspruch hegen in der Regel nur Menschen, die einen hohen spirituellen Leidensdruck verspüren, die also entweder eine ernsthafte Krise in Bezug auf ihre Selbst- und Weltverhältnisse erfahren haben oder aus anderen biografischen Gründen eine starke religiöse Sehnsucht verspüren. Die Tiefe der Sehnsucht, die Ernsthaftigkeit der empfundenen Krise und der Umfang des existenziellen Engagements stehen dabei in einem engen Zusammenhang.

In unserer Darstellung zeigt sich dies insbesondere an der spirituellen Odyssee Frau Henschels. Wer hohe Ansprüche hat, kann hoch steigen und die Ekstasen himmlischer Liebe erfahren, wie auch in tiefe Depression und Agonie verfallen. Vor allem dann, wenn die Lebensform, das heißt Erfahrung, Reflexion und die Gemeinschaft der Praktizierenden, die Erklärungs- und Deutungsangebote für das Erleben zur Verfügung stellen, wieder auseinander fällt. Hier wird deutlich, dass Erleuchtung immer auch – und entsprechend der von uns vorgelegten Analyseperspektive – nur als kommunikativ bzw. sozial vermittelter Prozess zu begreifen ist. Zen-Meister Martin Sloterdijk folgend, scheint das eigentliche Problem darin zu bestehen, nicht glauben zu können, dass man die Buddha-Natur hat, dass eigentlich alles schon längst in Ordnung ist – und man folglich nichts zu erlangen hat. Aus soziologischer Perspektive ist damit die Rolle des Dritten entscheidend. So wie man erst durch die Verwicklung in Sprache gelernt hat, mit sich uneins zu werden, bedarf es in der spirituellen Selbstvergewisserung wiederum des gefühlten und wahrgenommenen Dritten, der indiziert, dass der vollzogene Wandlungsprozess in Ordnung ist. Die Suche nach Liebe, Mitgefühl, danach angenommen zu werden, einfach nur sein zu können, bleibt ein sozialer Akt. So wie man sich nicht selbst kitzeln kann, lässt sich die Einsicht in die Natur des



Selbst – nämlich, dass da eigentlich nichts zu finden ist – nicht aus der Eigenlogik einer Ich-Struktur vollziehen, die selbst Teil des Problems ist.

Es bedarf also der Hingabe – aber nicht nur in abstrakter Form als Wissen um die entsprechenden Reflexionsfiguren, sondern auch in konkreter Form einem Menschen gegenüber, der als Spiegel fungiert, in dem man sich in mimetischer Identifikation auflösen kann, um dadurch zu lernen, dass die Dinge nicht so sind, wie man gedacht hat. Dies könnte auch der genannte „Fleischverkäufer“ oder der eigene Lebenspartner sein, nur dass man – angefüllt mit den eigenen religiösen Projektionen – nicht so recht daran glauben könnte, dass es auf diesem Wege funktioniert.

Aus dem Blickwinkel der Psyche begegnen wir dem Leidensdruck eines Ichs, das – durch die soziale Kommunikation genährt und deren Sinnzumutungen internalisiert – der Last der eigenen Identitätsarbeit nicht mehr entkommen kann. Wir begegnen einem Ich, das dem sprachlichen Bereich, dessen Bedeutung es weniger versteht denn fühlt, in Form einer bestimmten Egozentrik ausgesetzt ist, und durch den spontanen Einbruch eines andersartigen Selbstbezugs zu begreifen lernt, dass man am ehesten dann entspannt und glücklich ist, wenn diese Egozentrik ein wenig in den Hintergrund tritt. Oder anders ausgedrückt: dass das Ich bzw. das Selbst problematisch ist und entsprechend nach einer anderen Konfiguration des Verhältnisses zu sich selbst zu suchen hat. Die Suche nach sich selbst oder nach Selbstbefreiung ist jedoch ihrerseits wieder eine Zumutung, die erneut mit jenen egozentrischen Verstrickungen einhergeht, die überwunden werden sollen.

Aus Perspektive der Kommunikation wirkt die soteriologische Vision der Erleuchtung deshalb wie ein Oxymoron, denn die Kommunikation teilt hier mit, dass es um etwas geht, was nicht mitgeteilt, also nur negativsprachlich gefasst werden kann und gerade deshalb hochgradig bedeutsam ist. Um es anders zu formulieren: *Nibbāna* als soteriologischer Bezugspunkt, der nicht dem Sein, also der Möglichkeit konkreter Erfahrung angehört, kann nicht erlebt, sondern nur kommuniziert werden.

Die Psyche kann solche Sinnzumutungen wiederum nur mit ihren Eigennitteln, also in Form von Erleben und vermittelnder Reflexion bezüglich des mit den *Vier Edlen Wahrheiten* formulierten Versprechens auf Befreiung beantworten. Insofern eine diesbezügliche Praxis aufgenommen wird, das kommunikative Angebot also nicht als irrelevant oder unsinnig rejiziert wird, begibt sich der Adept auf den Pfad, das heißt, er nimmt mit der Gemeinschaft anderer Praktizierender Kontakt auf und wird dem hier Erlebten seinerseits wiederum Bedeutung und Sinn geben.

Dabei wird zunächst oftmals ein primär religiöser Modus im Vordergrund stehen – man will an die Autorität und Kompetenz der spirituellen Lehrer glauben und hofft, dass die aufgenommene Praxis zum Seelenheil beiträgt. Mit zunehmender Einsozialisation in die Praxis werden die Schüler jedoch zunehmend mit den Haltungen und Reflexionsangeboten



des jeweiligen Schulungssystems vertraut. Um Reflexionsfiguren wie auch die Ritualität einer bestimmten Praxis stabil zu halten, bedarf es der Vermittlung durch andere. Zudem sind dritte Personen – insbesondere fortgeschrittene Praktizierende – wichtig, um sich mimetisch jene Haltungen anzueignen, die dem praktischen Sinn buddhistischer Praxen entsprechen. Dies betrifft etwa die Frage, wie man in der Meditation sitzt, wie man sich in der Gruppe verhält, wie man mit Problemen umgeht, worüber es angemessen ist zu sprechen und worüber man besser schweigt. Eine besondere Rolle spielt dabei der Lehrer als unmittelbares Gegenüber. Zum einen lässt sich auch seine Haltung – bzw. das, was man als solche imaginiert – durch Mimesis aneignen. Darüber hinaus kann er die Deutungen und Erfahrungen des Schülers als Lernfortschritt bzw. „richtiges Erkennen“ bestätigen. Am Lehrer lässt sich also erproben, ob die Verbindung von Erleben und Reflektion dem entspricht, was der Schulungsweg in Form der abstrakten Lehren zu vermitteln scheint. Auch dieser Prozess kann mimetisch verlaufen, etwa indem man sich daran orientiert, wie der Lehrer auf die Fragen anderer antwortet, wer sich blamiert und damit zeigt, dass er es nicht verstanden hat, und wem – etwa durch Zuweisung bestimmter Rollen – performativ attestiert wird, dass er es verstanden hat.

Gerade der Lehrer scheint vor diesem Hintergrund das zentrale Bindeglied zu sein zwischen der sinnlichen Sphäre des bewussten Erlebens und den abstrakten Formen einer soteriologischen Kommunikation, die negativsprachlich Befreiungsperspektiven thematisieren kann, die sinnlich nicht erfahrbare sind. Gerade weil Kommunikation, um es nochmals zu wiederholen, nicht identisch mit den Bewusstseinsprozessen ist, sondern allein in der operativen Verkettung von Anschlussselektionen aufgeht, kann sie Dinge thematisieren, die es aus einer seinslogischen Perspektive gar nicht gibt. Dies wiederum kann das Bewusstsein in einer Weise beeindrucken oder faszinieren, dass es in Referenz auf das eigene Erleben zu suchen beginnt, was mit einer solchen Rede gemeint sein kann. Andererseits wird der Lehrer, selbst wenn er von hochabstrakten, sinnlich nicht erfahrbaren Dingen spricht, dies immer auch in Form einer wahrnehmbaren Leiblichkeit tun. Seine Worte und die hiermit vermittelten Stimmungen sind hör- und spürbar.

Auf diese Weise geschieht selbst in der abstraktesten soteriologischen Rede immer auch eine Vermittlung auf sinnlicher Ebene, die das Bewusstsein der Beteiligten imprägniert. In diesem Sinne kann der Schüler kaum anders, als den Lehrer als leibliche Symbolisierung der Lehren – man könnte sagen: als ihre Inkarnation – wahrzunehmen. Mit der Zeit gewöhnt sich der Schüler an all dies, verinnerlicht also den praktischen Sinn des Feldes und beginnt einen entsprechenden Habitus einzunehmen, der zunehmend zum eigenen Körper wird. Als wichtiger Nebeneffekt eines solchen Trainings wird der Schüler, wie bereits gesagt, mit den Haltungen

und Reflexionsangeboten des buddhistischen Schulungsweges vertraut und gewinnt eine gewisse Stabilität in Hinblick auf die buddhistischen Tugenden (etwa in dem Sinne, dass er starke Emotionen nicht ausagiert, sondern solange sitzen bleibt, bis der Sturm vorbei ist).

Wie in diesem Kapitel deutlich wurde, geht der Bildungs- bzw. Transformationsprozess, auf den die buddhistischen Lehren zielen, nicht allein in der mimetischen Aneignung eines Habitus auf, sondern führt vielmehr über eine Krise des Selbst- und Weltverhältnisses, welche die bisherige Sicht der Welt erschüttert und insbesondere die alten religiösen Überzeugungen der Gegenstandslosigkeit überführt. Die Lehren, die den Schülern währenddessen als Reflexionsfiguren immer vertrauter sein dürften, benennen die Notwendigkeit eines qualitativen Sprungs mehr oder weniger eindeutig.

Rekapitulieren wir hier nochmals: Der Zen-Buddhismus indiziert mit den Ochsenbildern einen Stufenweg, der bei der Selbstkontrolle anfängt und in die Selbstvergessenheit einer habitualisierten Praxis mündet, woraufhin er „jäh“ in den „Bereich der Selbstlosigkeit“ (Ohtsu 1988, S. 57) einbricht. Im *Theravāda*-Buddhismus besteht der Wendepunkt im Schrecken der „in der Auflösung bestehenden Erkenntnis“ (Buddhaghosa 2003, S. 765) und im tibetischen Buddhismus in einem Stadium, das, insofern man es wörtlich nimmt, ebenfalls als tiefe Krise der Selbstverhältnisse zu verstehen ist – anders lässt sich das „wirkliche“ Erkennen, der „Bedeutung der Leerheit“ (Gampopa 1996, S. 245f.) kaum verstehen.

Der eigentliche Durchbruch manifestiert sich somit jeweils in einer Krise, in der die zweckrationale Architektur des egozentrischen Alltagsbewusstseins, die sich der propositionalen Natur unserer Sprache verdankt, durchbrochen wird. In dieser Krise verlieren die vertrauten Umzu- und Weil-Motive ihre Sinnhaftigkeit, wodurch auch das religiöse Streben nach Heiligkeit oder einer besseren Welt bedeutungslos erscheinen muss. Erst unter dieser veränderten epistemischen Perspektive lässt sich verstehen, was es heißt, als imperfekter, sterblicher und fehlbarer Mensch bereits die Buddha-Natur zu besitzen und dass auch ein Lama nicht mehr oder weniger Mensch ist, als jeder andere auch und dass es entsprechend irrelevant ist, ob er erleuchtet ist.

*Nibbāna*, gleichsam als Unort in Unzeit, weist – sozusagen aus dem Nichts kommend – als Zeichen darauf hin, worum es eigentlich geht, nämlich darum, in der Gegenwart zu bleiben und sich nicht durch die propositionale Struktur der Sprache dazu verführen zu lassen, die eigenen entwickelten Projektionen – einschließlich aller religiöser Hoffnungen – mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Aus dieser Perspektive heraus bekommt die buddhistische Praxis in der Tat einen anderen Sinn. Demnach geht es in ihr nicht darum, sich selbst zu therapieren oder eine Zukunft in den himmlischen Gefilden zu erarbeiten, sondern ihr Zweck be-

steht vielmehr darin, sich daran zu erinnern, die Spontaneität des Lebens zu fühlen – oder um es etwas pathetisch zu formulieren: einfach zu sein.

Dieses Sein kann kein unmittelbares Sein einer sinnlich gegebenen Erfahrungswelt sein, wie sie etwa Tiere erleben dürften, denn die Erfahrung wird von jemandem gemacht, der bereits zur sprachlichen Typisierung und Sinnstiftung fähig ist.<sup>298</sup> Sie ist keine naive Erfahrung, ansonsten würde sie nicht als Krise erlebt werden können. Der Charakter der Krise lässt sich mit Oevermann als „aufgebrochene Routine“ (Oevermann 2008, S. 7f.) bestimmen, als Bewusstwerden einer Lücke im sprachlich formatierten Erleben, in der Typisierungen und Sinnstiftungen nicht tragen und in der sich die Wirklichkeit nicht handelnd, d. h. im Sinne von Um-zu und Weil-Skripten aneignen lässt.<sup>299</sup> Hier zu verbleiben heißt aber, eine Offenheit bzw. Unmittelbarkeit aushalten zu können, die nicht mehr – bzw. in einem schwächeren Maße – *gesellschaftlich*, das heißt durch die Subjekt-Objekt-Struktur der propositionalen Sprache, formatiert ist. Insofern es Menschen gelingt, sich in solch einer Krise einzurichten, gelingt ihnen auch – zumindest temporär – die Befreiung von der Gesellschaft,<sup>300</sup> denn das Subjekt ist dann nicht mehr im Bedeutungsnetz einer immer auch gefühlten und damit subordinierenden Sprache gefangen.<sup>301</sup> Solange das Subjekt den Gegenstand seines Erlebens nicht

298 Dazu Oevermann: „Die Unmittelbarkeit der menschlichen Erfahrung ist eine, die gewissermaßen durch die Möglichkeit der Bestimmung durch Prädikate, also durch die Möglichkeit der Vermittlung schon hindurchgegangen ist. Sie vertritt das, was sich der grundsätzlich gegebenen Bestimmbarkeitsmöglichkeit – noch oder wieder – entzieht und deshalb Krise bedeutet.“ (Oevermann 2008, S. 8)

299 Der Handelnde im Sinne von Schütz (1981) ist hier gewissermaßen suspendiert.

300 Gemeint ist hier die moderne Gesellschaft, die im Gegensatz zur Romantik nicht mehr über tiefe, das Ich übergreifende Seelenvorstellungen verfügt. Um es mit Heinz Bude zu formulieren: „Der Siegeszug von Liberalismus und Demokratie, die Entstehung der technischen Zivilisation und die Ausbreitung einer historistischen Kultur haben eine Gesellschaft hervorgebracht, die nichts als Gesellschaft ist. Die Bezugnahme auf den Anderen hat die Bezugnahme auf eine kosmische Natur oder eine geheime Seele ersetzt. Die Anderen aber sind Himmel und Hölle zugleich: Sie können mich mit ihrer Zustimmung, Aufmunterung und Einfühlung aufrichten und stark machen, sie können mich aber auch mit ihrer Ablehnung, ihrer Missgunst und ihrer Distanzierung beunruhigen und vernichten. Der außergeleitete Charakter hat nichts anderes als die Anderen, die ihm Halt im Leben geben und einen Begriff seiner selbst vermitteln. Der Grund der Angst kommt aus dieser unhintergehbaren Bezo-genheit auf eine Instanz, die so unsicher, instabil und unvorhersehbar ist, wie die Andere, die mir grundsätzlich verschlossen ist. Weil das, was für mich gilt, auch immer für den Anderen zutrifft, haben wir es, wie man im soziologischen Sprachgebrauch sagt, mit Bedingungen doppelter Kontingenz zu tun, die jede Kommunikation zu einem Ritt über dünnes Eis macht.“ (Bude 2014, S. 155f.)

301 Dies zeichnet sich bereits in der Etymologie des Wortes „Subjekt“ ab. Es ist das Unterworfene – und vor dem Hintergrund des Gesagten spezifischer: durch Ver-gesellschaftung einer nolens volens immer auch gefühlten Sprache unterworfen.

bestimmen kann, ist es selbst unbestimmt und erlebt sich entsprechend frei, als pure Potentialität der Gegenwart. Doch sobald die Tätigkeit der sprachlichen Typisierung erneut die Oberhand gewinnt, versinkt es wieder in der vergesellschafteten Routine des Alltagsbewusstseins.<sup>302</sup>

In diesem Sinne verstandene Krisen haben einen vollkommen anderen Charakter als etwa eine neurotische Depression, denn letztere steht gerade nicht für das Erleben von Kontingenz und Offenheit, sondern vielmehr für eine rigide Routine destruktiver Gedanken und Befindlichkeiten, die sich mehr oder weniger stereotyp im Kreise drehen.<sup>303</sup> Krisen im vorher geschilderten Sinne erwachsen dagegen aus dem Erleben von Unbestimmtheit in Anbetracht der Kontingenz des Lebens. Oevermann benennt insbesondere drei Konstellationen, in denen die Routinen der Ich-Struktur im oben benannten Sinne aufbrechen können:

(1) Als Krise einer offenen Entscheidungssituation, die nur durch ein charismatisches Handeln angesichts einer ungewissen Zukunft zu bewältigen ist.

(2) Als Krise einer ästhetischen Erfahrung, in der sich das Gesehene und Gehörte als kognitiv noch nicht angeeignete Überraschung offenbart, und in der die Sinneseindrücke dementsprechend als besonders intensiv und lebendig wahrgenommen werden.

(3) Schließlich als Krise eines traumatischen Erlebens, in dem „wir von einem unerwarteten Ereignis oder Zustand, sei es schmerzhaft oder ekstatisch, glücklich überrascht werden“ (Oevermann 2008, S. 19). Hier offenbart sich die menschliche Leiblichkeit in besonderem Maße als eingengesetzlich agierende Lebendigkeit, man denke etwa an die Gleichzeitigkeit von Schmerz und Ekstase in der Erfahrung eines Verlustes oder in der emotionalen Achterbahnfahrt, die durchlitten wird, wenn man ernsthaft verliebt ist.

Die von unseren Interviewpartnern im Zusammenhang mit vermeintlichen Erleuchtungserlebnissen geschilderten Erfahrungsqualitäten kommen den von Oevermann benannten Krisencharakteristika recht nahe. Denn diese Erfahrungen zeichnen sich gerade nicht durch die bewegungslose Ruhe einer konzentrativen Versenkung aus, sondern präsentieren sich vielmehr als auf die Spitze getriebene kognitiv-emotionale Lagerung,

302 Oevermann fasst diesen Gedanken folgendermaßen: „Solange das X für ein Subjekt ein X ist, also unbestimmt, solange kann sich das Subjekt als Subjekt selbst nicht bestimmen, solange befindet es sich in der akuten Krise und erlebt sich gerade dadurch als auf anderes nicht reduzierbares eigenlogisches Subjekt. Nun kann man festhalten, daß das Subjekt sich als Subjekt genau dann erfährt, wenn es sich in der Krise befindet. Sobald es diese gelöst hat, etwa durch eine Gültigkeit beanspruchende Bestimmung von X, ist es zurückgekehrt in die Routine. Man könnte auch sagen: es ist in der Allgemeingültigkeit verdampft.“ (Oevermann 2008, S. 13)

303 Siehe zur neurobiologischen Perspektive auf die Reproduktion solcher destruktiven Kreisläufe Damasio et al. (1996).

die zugleich als befreiender Durchbruch wahrgenommen wird. Hiermit einhergehend werden oftmals ästhetische Erfahrungen gemacht, etwa in dem Sinne, dass Farben und Formen eine Zeitlang wesentlich intensiver wahrgenommen werden. Nicht zuletzt gehen diese Zustände häufig mit der Empfindung einher, frei und unabhängig zu sein. Das Erleben scheint sich als subjektives Zentrum seiner selbst zu erleben, ohne dabei in den gängigen Skripten der Subjekt-Objekt-Dichotomie gefangen zu sein.

Die in den buddhistischen Lehren vermittelte Idee des Nicht-Selbst bzw. die mit der Praxis angestrebte Durchschneidung der Ich-Illusion kann und darf hier also nicht mit der Suspension von subjektiv empfundener Freiheit bzw. gar der Annihilation von Subjektivität verwechselt werden. Im Gegenteil: Erst das Aufbrechen der Routine eröffnet die Rückkehr zu einer Subjektivität, die sich als größer und umfassender begreift und die Beziehungen, denen sie sich verdankt, nicht mit den sprachlich vermittelten gesellschaftlichen Konditionierungen verwechselt.

Die in den buddhistischen Lehren formulierte Negation des Selbst- und Weltbezuges wird dementsprechend erst auf Basis einer mehrwertigen Logik verständlich, die mit Marotzki im Anschluss an Gotthard Günther zwei Stufen der Negation kennt, nämlich zunächst die „Negation als Negation konkreter Inhaltlichkeit“ und als zweite Stufe die „Negation als Negation des dominierenden Strukturprinzips der vorigen Stufe“. So verstanden würden die buddhistischen Lehren also keineswegs die Subjektivität und den Weltbezug verneinen, sondern vielmehr auf einen Bildungsprozess zielen, der die „grundlegende Welt- und Selbstsicht verändert“, also die Negation des „der alten Stufe zugrundeliegende[n] Strukturierungsprinzip[s]“ (Marotzki 1990, S. 218f.) anstrebt. Wir haben hier also zwischen Subjektivität als übergreifendem Organisationsprinzip, das Selbst- und Weltbezug umfasst, und Individualität bzw. Selbst zu unterscheiden.<sup>304</sup>

Die mystische Bewegung, wie sie Tugendhat als Abwendung von der menschlichen Egozentrik als Reaktion auf das Leiden an den Folgen

304 Marotzki schließt hier an Gregory Batesons Typologie der logischen Ebenen des Lernens an (vgl. Bateson 1992, S. 362–399): „Das Entscheidende ist m. E., daß man zwischen Individualität und Subjektivität deutlich in der Auslegung dieses Zitats unterscheiden muß. Bateson versteht die Konstituierung von Subjektivität auf der Lernebene III gerade als Überwindung einer egologischen, bewußtseinszentrierten Haltung, die er als Individualität bezeichnet. Individualität und Selbst sind Begriffe, die eine Entwicklungsrichtung beschreiben, die eine Desintegration aus dialektischen Verbindungen des Teiles mit dem Ganzen bezeichnen. Die Negativität von Subjektivität kann sich aber nur innerhalb dialektischer Bezüge entfalten und nicht im Auseinanderdriften von sich wechselseitig konstituierenden Elementen. Hegel hat bekanntlich in seiner Anthropologie den Sachverhalt der Desintegration aus dialektischen Vermittlungszusammenhängen auf somatischer, seelischer und/oder geistiger Ebene als Krankheit bezeichnet.“ (Marotzki 1990, S. 46)

der propositionalen Sprache beschreibt, findet in den Erleuchtungserfahrungen ihr psychisches Korrelat. Mit Blick auf die Weichenstellung gegenüber dem religiösen Modus, den in diesem Kapitel Frau Bertram repräsentiert, bekommt der von Tugendhat aufgeworfene Gegensatz von Religion und Mystik eine besondere Bedeutung. Religiöse Angebote der Weltdeutung verhindern die Krise, indem sie die Kontingenzen der Welt wiederum einer propositionalen Sinnarchitektur in Form einer teleologischen Sinnstruktur – eben dem religiösen Sinn – unterwerfen. Die Mystik konzentriert sich dahingegen auf die Kontingenz und Unbestimmtheit der Krise, also auf die Erfahrung der Subjektivität des Lebens.

Die buddhistischen Schulungssysteme haben hier, insofern sie ihrem soteriologischen Eigenanspruch, einen tiefgründigen Weg des Verstehens zuweisen, gerecht werden möchten, eine Quadratur des Kreises zu leisten. Als Institutionen unserer Gesellschaft stellen sie Reflexionsfiguren zur Verfügung, die zunächst nicht anders als religiös, d. h. als Versprechen auf eine bessere Zukunft, daherkommen können, woraufhin sie die hiermit einhergehenden Weltbezüge in einem zweiten Schritt sofort wieder negieren. Krisenerfahrungen lassen sich allerdings nicht institutionalisieren, sondern sie sind Bildungsprozesse, die spontan auftreten. Die buddhistischen Schulen stehen damit vor einem Problem, das jede Institution heimsucht, die auf echte, als die Selbst- und Weltverhältnisse transformierende Bildung zielt. Sie muss auf Eigensozialisation setzen, hat also keine Kontrolle darüber, was ihre Adepten aus dem machen, was ihnen gelehrt wird. Dies zeigt sich sehr gut in den recht unterschiedlich verlaufenden spirituellen Odysseen der von uns befragten Akteure.

Was aber weiterhin möglich bleibt, ist Kommunikation. Es bleibt weiterhin möglich zu sagen, dass es eine Kommunikation gibt, welche die Folgen der Kommunikation – in diesem Fall das Leiden an den Folgen von Gesellschaft – suspendiert. Hierfür steht *nibbāna* als jenes Verlöschen, das der Negativsprache zugehört, also nicht von dieser Welt ist und gerade deshalb durch Kommunikation in einer Weise kultiviert werden kann, dass es – wenn es der Schüler doch begreift – auch psychisch wirksam sein kann. Diese Wirksamkeit ist jedoch nicht als Veränderung der Inhalte des Erlebens zu verstehen – die Welt bleibt, wie sie ist –, sondern als durch den Blick der Krise veränderte epistemische Haltung gegenüber sich und der Welt. Die Möglichkeit, die Welt und sich selbst in dieser Form zu erfahren, ist eine grundlegende anthropologische Disposition.

Allerdings darf der spontane Einbruch einer solchen Erfahrung noch nicht mit dem in der buddhistischen Schulung angestrebten Bildungsprozess verwechselt werden, denn es gilt, die hiermit entwickelte Perspektive stabil zu halten. Dies setzt voraus, dass die gewonnene Haltung und Erfahrungsmöglichkeit reflexiv zugänglich wird, also gemeinsam mit ande-

ren deutlich angeeignet wird.<sup>305</sup> Es ist und bleibt alles andere als trivial, den gesellschaftlichen Zumutungen der Sprache zu entkommen, indem man lernt, das Fenster, welches sich in der Krisenerfahrung öffnet, nicht gleich wieder durch typisierende Aneignung zu schließen. Paradoxerweise bedarf es gerade hierzu der sprachlichen Reflexion. Diese wird zum einen gebraucht, um die auf diesem Wege erfahrenen, teilweise befremdlichen Zustände als produktiv zu erkennen. Zum anderen ermächtigt erst die Sprache zu jenen sanften reflexiven Bewegungen, die von sich selbst abstrahieren, also das eigene Ich nicht mehr so ernst nehmen lassen.

Hiermit wird deutlich, dass die Praxis des Übens selbst bei Zen-Meistern, tibetischen Lamas oder den großen Lehrern des *Theravāda*-Buddhismus nicht aufhört, denn um als Wandlungsprozess biografisch wirksam zu werden, ist die Erinnerung an den Sinn der Praxis kontinuierlich wachzuhalten.

305 Um es mit Nohl im Anschluss an Mead und Marotzki aus einer bildungstheoretischen Perspektive zu formulieren: „Nicht der Transformationsprozess alleine, sondern die auf ihn aufbauende ‚Restrukturierung‘ (Marotzki 1990, S. 130) der Biografie als reflexiver Vergegenwärtigung der eigenen Lebensgeschichte, wie sie in den untersuchten Lebensgeschichten zu finden war, konstituiert also den Kulminationspunkt von Bildungsprozessen, die im spontanen Handeln beginnen.“ (Nohl 2006b, S. 104)

